

**Université de Montréal**

**Les configurations de la *natura* dans le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais**

par Eduard Frunzeanu

Département d'histoire  
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Philosophiae Doctor (Ph.D.)  
en histoire

avril 2007

© Eduard Frunzeanu, 2007



D  
7  
U3f  
2007  
v.027

## AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

## NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

**Université de Montréal**  
**Faculté des arts et des sciences**

**Cette thèse intitulée**

**Les configurations de la *natura*  
dans le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais**

**présentée par  
Eduard Frunzeanu**

**a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes**

**Jean-François Cottier (Université de Montréal) - président-rapporteur**

**Serge Lusignan (Université de Montréal) - directeur de recherche**

**David Piché (Université de Montréal) - membre du jury**

**Isabelle Draelants (Université de Nancy2) - examinateur externe**

**Francis Gingras (Université de Montréal) - représentant du doyen de la FES**

02 OCT. 2007

## Résumé

### Les configurations de la *natura* dans le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais

L'objectif principal de cette thèse, à travers l'analyse du *Speculum maius* de Vincent de Beauvais, est de mettre en relief l'introduction et l'utilisation du concept de nature par la pensée théologique et philosophique du XIII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de comprendre le rapport qu'entretient ce concept avec les notions théologiques de droit naturel et de syndérèse ainsi qu'avec les termes philosophiques de génération, de substance, de propriété intrinsèque. Il est également question de l'acception sémantique que la *natura* revêt dans des expressions telles que loi naturelle, précepte de la nature, cours de la nature. Une étude de la conceptualisation de l'*universitas rerum* fait ressortir les efforts déployés au XIII<sup>e</sup> siècle afin de classer les objets du monde, de les référer à l'exégèse de la Bible, de les rattacher à une hiérarchie de l'ordre cosmologique, de les appréhender par un discours scientifique, de les intégrer dans des systèmes de connaissance (agriculture, médecine, alimentation). Derrière tous ces aspects, ma thèse montre la signification des modifications successives opérées d'une version à l'autre du *Speculum* par Vincent de Beauvais et son équipe, les rapports saisissables entre les trois parties du *Speculum* (*Naturale*, *Historiale*, *Doctrinale*), les pratiques de compilation ainsi que l'intertextualité à l'œuvre entre les compilations élaborées durant la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. En outre, mon analyse met en lumière la place allouée aux maîtres séculiers, dominicains et franciscains, de même qu'à des compilateurs actifs durant cette période, tous réunis par Vincent de Beauvais dans l'esprit d'une communauté textuelle.

## Résumé en anglais

### *Natura and its meaning in Vincent of Beauvais' Speculum maius*

The main objective of this thesis is, through the analysis of Vincent de Beauvais' *Speculum maius*, to bring to the fore the introduction and use of the concept of nature within the context of thirteenth century theological and philosophical thought. It seeks to understand the relationship of the notion of nature to the theological ideas on natural right and synderesis, and to the philosophical terms of generation, substance, and inner character. Equally, it investigates the semantic meaning of *natura* in expressions such as 'natural law', the 'rule of nature', and the 'natural order'. It studies the conceptualization of the *universitas rerum* to emphasise the efforts used in the thirteenth century to classify realities of the world, to link them to the exegesis of the Bible, to connect them to a hierarchy of the cosmic order, to label them in scientific discourse, and to integrate them into different systems of knowledge (such as, agriculture, medicine, and diet). Above all of these aspects, my thesis highlights the meaning of the successive modifications carried out by Beauvais and his team, from one version of the *Speculum* to another, the relations between the three parts of the *Speculum* (*Naturale*, *Historiale*, *Doctrinale*), the practices of the compilation, and the intertextuality between the compilations during the first half of the thirteenth century. Furthermore, my analysis stresses the importance assigned to the secular, Dominican, and Franciscan masters, in addition to the compilers writing in this period, whom Vincent de Beauvais gathered together into a textual community.

**Mots clés :**

Histoire culturelle (Moyen Âge); Europe (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles); encyclopédies; nature; théologie scolastique; philosophie naturelle; droit naturel; vérité de la nature humaine (*veritas humanae naturae*); théories de la génération; propriété intrinsèque.

**Keywords :**

Cultural Studies (Middle Ages); Europe (12<sup>th</sup> - 13<sup>th</sup> centuries); encyclopaedias; nature; scholastic theology; natural philosophy; natural law; truth of human nature (*veritas humanae naturae*); generation; inner character.

## Table des matières

Introduction.....	1
Première partie : L'insoutenable désir de la totalité.....	11
Chapitre I : Le <i>Speculum maius</i> : mode d'emploi.....	12
1.1 Le <i>Speculum maius</i> face à la <i>multitudo librorum</i> .....	12
1.2 L'organisation du savoir et l'émergence de l'Université de Paris.....	19
1.3 La <i>translatio ad theologiam</i> dans la vie de saint Edmond de Cantorbéry.....	26
1.4 La « communauté textuelle » du <i>Speculum maius</i> .....	30
1.4.1 L'école de Chartres.....	32
1.4.2 La <i>societas</i> dominicaine et les contemporains de Vincent de Beauvais.....	35
1.5 Qui se cache derrière l'anonyme <i>Actor</i> ?.....	47
Chapitre II : La conceptualisation de la nature dans le <i>Speculum maius</i> .....	59
2.1 La nature comme objet historique.....	59
2.2 <i>Natura naturans</i> et <i>natura naturata</i> : les apories d'une distinction.....	81
Deuxième partie : <i>Natura</i> , concept de la théologie.....	98
Chapitre III : La nature et le droit naturel.....	99
3.1 Les définitions du droit dans le <i>Speculum doctrinale</i> .....	100
3.2 Le sacrement du mariage et le droit naturel dans le <i>Speculum historiale</i> .....	108
3.3 La perspective franciscaine sur le <i>ius naturale</i> : la <i>Somme</i> d'Alexandre de Halès.....	114
3.4 La loi de la nature telle que reflétée par le <i>Speculum naturale</i> .....	120
Chapitre IV : La loi naturelle et les facultés de l'âme.....	129
4.1 La syndérèse.....	129
4.2 La conscience.....	142
4.3 Le libre arbitre.....	146
4.4 L'âme végétative et la <i>veritas humanae naturae</i> .....	156

Troisième partie : <i>Natura</i> et les principes de la physique.....	172
Chapitre V : La nature vue sous l'angle des quatre éléments.....	173
5.1. Les quatre éléments contre l'atomisme.....	177
5.2. Un monde de vertus occultes.....	188
5.3. Le paradigme heuristique de la complexion.....	194
5.4. La médiation des éléments dans les interactions sublunaires.....	198
5.5. À la recherche du cinquième élément : <i>vapor</i> , <i>fumus</i> ou <i>spiritus</i> .....	203
Chapitre VI : La génération, vecteur de la nature.....	209
6.1 Les organes et les substances de la génération.....	219
6.2 Déterminisme anatomique et <i>facultas naturae</i> .....	227
6.3 La théorie des deux semences.....	231
6.4 Le corps et la ressemblance parentale.....	234
6.5 Imaginer l'espace fœtal.....	240
6.6 L'âme et la différence entre l'humain et l'animal.....	243
6.7 Génération et déterminisme astral.....	251
6.8 Conseils concernant la conception.....	259
6.9 La monstruosité dans le sexe.....	269
6.10 La génération des démons.....	278
Chapitre VII : La livresque <i>natura rerum</i> entre <i>vis insita</i> et <i>virtus extrinseca</i> .....	290
7.1 Quelques traits de la pensée du végétal.....	290
7.2 La contribution de l'héritage livresque à la connaissance du monde.....	298
7.2.1 Les manuscrits utilisés par Vincent.....	298
7.2.2 Aristote.....	302
7.2.3 Pline.....	311
7.2.4 Palladius.....	321
7.2.5 Dioscoride et ses continuateurs.....	323
7.2.6 La médecine arabe, « l'école de Salerne » et leurs influences.....	325
7.2.7 Des manuscrits glosés.....	330
7.2.8 <i>Actor</i> .....	332
7.3 Focalisations multiples sur le monde végétal.....	338
7.3.1 Quelle place accorder aux plantes dans l'ensemble de la création ? ....	338
7.3.2 Beauté et utilité de la création.....	342
7.3.3 Nature et exégèse biblique.....	343
7.3.4 De la culture du Paradis aux jardins des villes.....	344
7.3.5 Interaction du végétal et de l'animal.....	348
7.3.6 La génération des végétaux entre normalité et exception à la règle.....	352
7.3.7 Les astres et leur influence sur les plantes.....	354
7.3.8 Diversité et similitude.....	359
7.3.9 Hiérarchies de la diversité.....	364
7.3.10 Les <i>mirabilia</i> du monde végétal.....	368
7.3.11 La nomenclature des plantes entre mythologie et hagiographie.....	373
7.4 Les potentialités curatives des végétaux dans leur rapport à la médecine.....	378



7.4.1 Réception du <i>Canon</i> d'Avicenne et l'organisation d'un savoir phytothérapeutique.....	381
7.4.2 Le degré de la complexion, un concept pharmacologique et son application.....	402
7.4.3 La couleur des plantes.....	418
Chapitre VIII : La transformation des formes vivantes dans l'imaginaire médiéval...	438
Conclusion.....	450
Annexes.....	468
Annexe A : Les sources du droit naturel chez Vincent de Beauvais.....	469
Annexe B.1 : Affinités et influences des théories sur la syndérèse.....	474
Annexe B.2 : Les sources des chapitres sur le libre arbitre chez Vincent de Beauvais	475
Annexe B.3 : La résurrection et la <i>veritas humanae naturae</i> .....	476
Annexe C.1 : Les passages sur les plantes de la version <i>bifaria</i> absents de l'édition de Douai.....	478
Annexe C.2 : Les différences entre les textes du manuscrit de Paris, BnF lat. 14387 et de l'édition de Douai.....	489
Annexe C.3 : Les sources du traité <i>Herbarium</i> .....	495
Annexe C.4 : Les degrés des complexions.....	497
Bibliographie.....	504

## Liste des symboles et des sigles utilisés dans le texte

=	passage repris à l'identique
*	L'astérisque placé en exposant signale la présence de la citation dans la version <i>bifaria</i> du <i>Speculum naturale</i>
CUF	Collections universitaires de France
<i>Drag.</i>	<i>Dragmaticon</i> de Guillaume de Conches
<i>HA</i>	<i>Histoire des animaux</i> d'Aristote
<i>HN</i>	<i>Histoire naturelle</i> de Pline
<i>Hist. scol.</i>	<i>Historia scolastica</i> de Pierre le Mangeur
<i>LNR</i>	<i>Liber de natura rerum</i> de Thomas de Cantimpré
<i>Quaest.</i>	<i>Quaestiones</i> de Nicolas le Péripatéticien
<i>SD</i>	<i>Speculum doctrinale</i> de Vincent de Beauvais
<i>SH</i>	<i>Speculum historiale</i> de Vincent de Beauvais
<i>SN</i>	<i>Speculum naturale</i> de Vincent de Beauvais
<i>ST</i>	<i>Summa theologica</i> d'Alexandre de Halès

## Liste des tableaux

Tableau 1.1 : Usages de l'analogie macro-microcosme chez Albert le Grand, l' <i>Actor</i> et Alexandre de Halès.....	45
Tableau 1.2 : La graphie fluctuante des mots <i>auctor</i> et <i>actor</i> .....	48
Tableau 2.1 : Ajouts de mots de la famille lexicale de la <i>natura</i> dans le <i>Speculum historiale</i> par rapport à sa source.....	78
Tableau 2.2 : Ajout de syntagmes relatifs à la <i>natura</i> chez le continuateur de Thomas de Cantimpré.....	79
Tableau 3.1 : Le droit naturel et le mariage.....	107
Tableau 4.1 : Opinions sur la conscience au XIII <sup>e</sup> siècle.....	143
Tableau 5.1 : Caractéristiques rattachées aux complexions.....	195
Tableau 7.1 : Comparaison entre les manuscrits du <i>De plantis</i> et les versions du <i>Naturale</i> .....	304
Tableau 7.2 : Comparaison des passages sur le figuier.....	318
Tableau 7.3 : Liste des plantes chez différents auteurs selon le critère de la noblesse.....	365
Tableau 7.4 : Les critères thérapeutiques dans la classification des plantes.....	385
Tableau 7.5 : La compilation du <i>Canon</i> d'Avicenne chez Vincent et chez Albert le Grand.....	387
Tableau 7.6 : Comparaison des passages sur le laurier chez Vincent et chez sa source, Avicenne.....	390
Tableau 7.7 : Les différentes manières de compiler de la <i>bifaria</i> et de la <i>trifaria</i> .....	390
Tableau 7.8 : Les vertus aphrodisiaques et anaphrodisiaques des plantes.....	401
Tableau 7.9 : Les diminutifs chromatiques chez les encyclopédistes du XIII <sup>e</sup> siècle.....	424
Tableau 7.10 : Les couleurs des plantes chez les naturalistes du XIII <sup>e</sup> siècle.....	434

## Avant-propos

Chers lecteurs,

En empruntant les tours stylistiques des prologues médiévaux, je m'empresse d'avouer que le texte que vous lirez n'est pas uniquement le fruit de mes recherches et de mes réflexions puisque, pour mûrir, il a bénéficié de l'apport de plusieurs personnes et organismes culturels. Je pense en premier lieu à mon directeur de thèse, Serge Lusignan, qui m'a montré un jour les vastes domaines de Vincent de Beauvais, qu'il avait lui-même arpentés des années durant, et m'a lancé le défi de continuer à les explorer. Ce fut un voyage au long duquel j'ai eu part de ses conseils judicieux qui m'ont souvent aidé à quitter les fausses pistes et les endroits labyrinthiques. Son appui amical, ses encouragements ainsi que sa générosité m'ont constamment secouru. C'est auprès de lui que je me suis initié à l'histoire des institutions, trop souvent ignorée par ce qu'il est convenu de nommer l'histoire des idées. Je lui sais gré pour l'ouverture et la confiance dont il a toujours fait preuve à mon égard.

Mes pensées se tournent également vers Isabelle Draelants, spécialiste de la littérature encyclopédique du XIII<sup>e</sup> siècle et, particulièrement, des œuvres d'Arnold de Saxe. Dès nos premiers échanges, elle a orienté mes intérêts vers la philosophie naturelle, la transmission du savoir, l'histoire des traductions. Je ne saurais passer sous silence les nombreux renseignements et suggestions bibliographiques qu'elle m'a fournis au fil des années. La lecture patiente qu'elle a faite de plusieurs chapitres a contribué grandement à améliorer leur argumentation de même que la qualité de la langue.

Dans son rapport d'évaluation de la thèse, David Piché m'a fait part de plusieurs remarques qui m'ont servi à corriger et à mieux expliciter certains arguments. Qu'il trouve ici l'expression de ma sincère reconnaissance.

Je tiens à exprimer ici mes sentiments de gratitude envers le Conseil des Recherches en Sciences Humaines (CRSH), le Fonds Québécois de la Recherche sur la Société et la Culture (FQRSC) et le département d'histoire de l'Université de Montréal qui, à différentes étapes du parcours doctoral, m'ont accordé leur soutien financier.

Ma plus profonde reconnaissance va vers Lucia, ma compagne, qui, grâce à son amour, m'a aidé à traverser les moments de doute, de découragement ou d'ennui, qui a souvent remédié à mon ignorance, qui s'est réjouie avec moi à la découverte d'une piste de recherche. C'est à elle que je dédie ce travail.

## Introduction

Dans une lettre de mars 1209 adressée à Huguccio, évêque de Ferrare, le pape Innocent III essaya de répondre à une subtile question christologique : des plaies du Christ s'est-il, avec le sang, écoulé de l'eau ou du flegme<sup>1</sup> ? Reflet des débats entourant l'humanité du Christ attisés par les théories médicales nouvellement diffusées au XII<sup>e</sup> siècle, cette question fut tout d'abord traitée par Innocent conformément à l'exégèse littérale de la Bible. Il fallait s'en tenir, selon lui, au texte de la première épître de Jean (*tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et sanguis*) et admettre qu'il s'agissait de l'eau aussi véritable que le sang écoulé (*sicut verus fuit spiritus et verus sanguis, ita procul dubio vera aqua*), sinon le témoin de la mort du Christ eût sans doute parlé de *flegma* et non pas d'*aqua*. Qu'elle fût naturelle, miraculeuse, créée par vertu divine ou extraite des composantes du corps, cette eau était vraie puisque le Christ avait le pouvoir de dissoudre naturellement le composé en composantes et le mixte en éléments (*cum naturaliter possit et compositum in componentia et elementatum in elementa resolvi*)<sup>2</sup>. Cette lecture est ensuite confortée par une interprétation analogique qui compare la nature aqueuse de l'écoulement à l'eau régénératrice du baptême, à l'eau que l'on mélange au vin à l'office de l'eucharistie, à l'eau qui a jailli de la roche sous le coup de bâton de Moïse. Innocent termine sa démonstration à l'aide d'un argument anagogique en faisant remarquer que Jean, afin de confirmer la corporalité du Christ, a choisi de parler d'eau, parce qu'elle est un des quatre éléments qui composent le corps humain, tout comme le sang est une de ses quatre humeurs. À travers ces deux substances de statut

---

<sup>1</sup> *Epistulae*, PL 216, 16b-18a.

<sup>2</sup> Au sujet de la paire terminologique *elementum* - *elementatum* et de la difficulté de lui trouver un équivalent en français, voir plus loin le sous-chapitre 5.1.

analogue étaient révélés les deux sacrements de la rédemption et de la régénération. Derrière ce raisonnement exposé selon les règles de l'art<sup>3</sup> — ce qui a probablement valu à la lettre d'Innocent d'être insérée dans les *Décrétales* du pape Grégoire IX<sup>4</sup> —, on repère l'émergence d'une confrontation entre le savoir théologique et le savoir médical, entre la physique du monde biblique et les différentes cosmologies héritées du monde antique.

Au cours du XII<sup>e</sup> siècle, le droit romain, l'exégèse religieuse et la médecine articulent leurs discours de compréhension du monde, chacun de façon indépendante, autour d'une nouvelle famille de concepts : la nature, le naturel, les propriétés des choses, tous des mots étrangers au vocabulaire biblique. La détermination de la fonction de ces concepts se fit graduellement et l'un des signes de ce processus est à chercher dans les efforts déployés afin de définir les sciences les unes par rapport aux autres. Il est bien connu que la circulation des œuvres grecques et arabes portant sur la philosophie et la médecine a déclenché une revalorisation sociale du savoir et un réaménagement des arguments qui avaient légitimé chaque science. Dès cette époque, marquée par les débuts de l'urbanisation et de l'accélération des contacts entre les hommes, l'intérêt à l'égard de l'univers dépasse son appréhension théorique pour imprégner concrètement les divers registres de l'action sociale. Ainsi, un réseau complexe de régimes de vérité s'agence entre l'opinion scientifique, le discours théologique et la norme juridique, chacun connaissant à son tour une tension par rapport à la pratique ou à la coutume instituée par la tradition. Les façons de gérer une maladie comme la lèpre, lésion par excellence à la fois physique et sociale, illustrent bien les interactions de longue date entre le savoir médicale, le contrôle sacerdotal et l'exclusion juridique. Le droit biblique du prêtre de décider de l'état d'un lépreux se heurte à l'apparition des remèdes des médecins qui cherchent à professionnaliser leur statut par l'acquisition d'un contrôle exclusif sur la maladie, en la dissociant de la perception religieuse du mal. Implicitement, les notions de contagion, d'hérédité et d'exclusion sont dorénavant redéfinies et, avec elles, les rapports sociaux entre les détenteurs de l'expertise (médicale, religieuse et juridique) et les personnes situées au bord de la stigmatisation. Signe de ces relations complexes, la théologie développe une symbolique qui la rend supérieure à la médecine, la figure du *Christus*

<sup>3</sup> Sur les quatre sens herméneutiques de l'exégèse biblique médiévale (littéral, moral, tropologique et anagogique), voir Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-1964, 4 vols.

<sup>4</sup> *Corpus juris canonici*, Emil Friedberg (éd.), Leipzig, 1879, réimpr. Graz, 1959, vol. II : *Décrétales*, lib. III, tit. 41, ch. 8.

*medicus* constituant un lieu commun de la patristique, fondé sur des citations de l'*Ecclésiaste*. Tout en légitimant la nature divine de la médecine, les théologiens procèdent à une différenciation entre la médecine spirituelle et la médecine corporelle. Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Guy d'Orchelles, Guillaume d'Auxerre et plusieurs autres théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle opèrent un rapprochement entre les sacrements et les remèdes médicaux, l'espèce humaine étant le patient malade en attente d'un Christ guérisseur<sup>5</sup>.

L'enchevêtrement de ces registres sur le terrain de la maladie ne fut pas la seule situation à avoir provoqué un repositionnement des arguments aptes à légitimer les hiérarchies du monde. Les divisions des sciences eurent pour effet plus ou moins immédiat une division des domaines d'action dont la délimitation trouvait, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, sa correspondance dans l'apparition des facultés regroupées en plusieurs centres d'étude sous la forme de collèges universitaires (associations de maîtres et étudiants que l'historiographie contemporaine se plaît à les nommer universités), ainsi que dans l'affirmation des catégories d'intellectuels qui en relevaient. C'est dans un tel contexte socioculturel que je situe l'analyse de la notion de nature afin de saisir comment le discours sur la nature se construit en interaction avec l'essor d'institutions telles que l'université et les ordres religieux. Au lieu de parler d'une histoire des institutions scolastiques, prise dans le sens d'étude de la genèse et de l'évolution des *studia* religieux et des facultés réunies au sein de l'Université de Paris, j'ai plutôt visé à une histoire des discours épistémiques.

Le corpus choisi pour l'étude que je propose est constitué par le *Speculum maius* que le dominicain Vincent de Beauvais rédigea à l'aide d'une équipe de collaborateurs en plusieurs phases entre 1240 et 1260<sup>6</sup>. Il s'agit d'une imposante compilation divisée à l'origine en deux parties, puis en trois qui ont pour titres *Speculum naturale*, *Speculum historiale* et *Speculum doctrinale*. Une quatrième partie, intitulée *Speculum morale*, est tenue pour apocryphe, et cela en dépit du fait que, durant le Moyen Âge, elle fut également attribuée à Vincent de Beauvais<sup>7</sup>. Contemporain de plusieurs autres entreprises encyclopédiques auxquelles l'historiographie, après les avoir méprisées à cause de leur

<sup>5</sup> Ph. L. Reynolds, *Food and the Body*, Leyde/ Boston/ Cologne, Brill, 1999, p. 127-131.

<sup>6</sup> Je cite le *Speculum maius* d'après la version éditée en 1624 à Douai. J'ai également utilisé les versions électroniques de l'*Historiale* et du *Doctrinale* mises à la disposition des chercheurs par l'Atelier Vincent de Beauvais de l'Université de Nancy II (<http://www.univ-nancy2.fr/MOYENAGE/VincentdeBeauvais/vdbeau.htm>)

<sup>7</sup> M. Paulmier-Foucart, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 21.

manque d'originalité. a commencé depuis quelques décennies à s'intéresser<sup>8</sup>. le *Speculum maius* se voulait, par la structure adoptée et ses dimensions, une œuvre totalisante, apte à réfléchir l'image de tout ce qui relève de Dieu, de la nature et de l'homme. C'est en ce désir de complétude que réside principalement son apport novateur par rapport aux ouvrages qui, jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, s'étaient proposés d'inventorier le monde et de conserver la mémoire des événements, hagiographiques et historiques.

Les tentatives de classer cette œuvre parmi les genres littéraires ont suscité des réactions de la part des historiens, déclenchées notamment par l'usage anhistorique du terme *encyclopédie* que l'on voit appliqué de façon inappropriée à toute entreprise, antique, médiévale et même renaissante, qui a les allures d'une somme des connaissances<sup>9</sup>. Il reste que plusieurs ouvrages qualifiés par les médiévaux, notamment dans les milieux cisterciens, du terme de *Speculum* renvoient à la doctrine théologique de la spéculativité en tant que moyen de la connaissance de soi et de la connaissance de Dieu, proche du motif de l'*imago*<sup>10</sup>, et qui investit l'œuvre d'un sens plus riche que les termes neutres de *florilegium* ou *compendium*. Même si, au fil de cette thèse, j'utilise abusivement le terme d'encyclopédie pour parler du *Speculum maius*, il faudra garder à l'esprit le fait que l'œuvre de Vincent est nourrie par une réflexion théologique autour de la notion de *speculum*.

Maintes voies furent proposées pour l'analyse de cette encyclopédie, notamment par Monique Paulmier-Foucart qui a consacré une trentaine d'années à l'étude de Vincent de Beauvais<sup>11</sup>. Recensement des citations présentes dans le travail initial et dans les versions subséquentes : enquête sur l'amplification et le classement de la matière ; examen

<sup>8</sup> Voici à titre d'exemple quelques volumes, parmi les plus récents, qui se sont penchés sur l'encyclopédisme médiéval : *L'enciclopedia medievale*. Atti del convegno « L'enciclopedia medievale », San Gimignano, 8-10 ottobre 1992, M. Picone (éd.), Ravenna, 1994 ; *Encyclopédies médiévales. Discours et savoirs*, B. Baillaud, J. de Gramont et D. Hüe (éds), Rennes, 1998 ; *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Christel Meier (éd.), Munich, 2002.

<sup>9</sup> J. Le Goff, « Pourquoi le XIII<sup>e</sup> siècle a-t-il été plus particulièrement un siècle d'encyclopédisme », *L'enciclopedia medievale*. Atti del convegno « L'enciclopedia medievale », San Gimignano, 8-10 ottobre 1992, M. Picone (éd.), Ravenna, 1994, p. 23-40 ; G. Cambiano, « Unité du savoir et pluralité des savoirs en Grèce ancienne », *L'entreprise encyclopédique*, J. Bouffartigue et F. Mélonio (éds), *Littérales*, 21, 1997, p. 23-44 ; Ch. Guittard, « Aspects de l'Encyclopédisme à la fin du IV<sup>e</sup> siècle : l'exemple de Macrobie », *L'entreprise encyclopédique*, p. 181-188 ; B. Ribémont, « L'établissement du genre encyclopédique au Moyen Âge », *L'entreprise encyclopédique*, p. 189-206 ; B. Beyer de Ryke, « Le miroir du monde : un parcours dans l'encyclopédisme médiéval », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 81, 2003, p. 1243-1275.

<sup>10</sup> E. M. Jonsson, « Le sens du titre *Speculum* aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles et son utilisation par Vincent de Beauvais », *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge*, Monique Paulmier-Foucart, Serge Lusignan et Alain Nadeau (éds), Saint-Laurent, Bellarmin et Paris, Vrin, 1990, p. 11-32.

<sup>11</sup> Pour une sélection de ses articles, voir la bibliographie.



des différences survenues dans la formulation des titres de chapitres ; évaluation du choix des autorités utilisées. tout cela constitue des approches innovatrices qui peuvent être rattachées à une démarche taxinomiste. Proposant une étude génétique du *Speculum historiale*, J. B. Voorbij a réussi à mettre en évidence les nombreuses différences qui séparent les cinq versions élaborées de cette partie.

En parallèle, des approches contextualiste et textualiste se sont frayées leur chemin. Je rattacherai à la première les études qui ont essayé de découvrir des convergences entre, d'une part, les textes découpés par Vincent de Beauvais pour illustrer les opinions sur un sujet et, d'autre part, les textes utilisés pour la même finalité par d'autres compilateurs<sup>12</sup> ou les textes inscrits à la même époque dans des corpus d'école<sup>13</sup>. Quant à l'approche textualiste, c'est L. Lieser<sup>14</sup> qui l'aborda le premier en prenant pour thème de recherche les doctrines sur l'âme exposées dans les livres XXIII à XXVII du *Speculum naturale*. Après avoir identifié une partie des auteurs dont les traités ont servi à élaborer cette section, Lieser s'est appliqué à analyser la théorie de chacun, ainsi que les opinions exprimées par Vincent lui-même ou, à tout le moins, celles qui sont placées sous le marqueur *Actor* derrière lequel on a longtemps cru pouvoir deviner la voix de Vincent de Beauvais. Toutefois, en choisissant d'étudier uniquement ce que laissent entendre les textes découpés et regroupés afin de faire l'exposé de la psychologie, Lieser a négligé les thèmes et les arguments débattus à l'époque sur ce même sujet. L'analyse, autrement méritoire et non encore remplacée, serait à continuer par des démarches complémentaires.

L'objectif visé par ma thèse est de saisir la façon dont la polysémie de la notion de nature a été aménagée par les différents discours qui se trouvent entrelacés dans la trame du *Speculum maius*. Fascinante, cette problématique n'a pas retenu, jusqu'à l'heure, l'attention

<sup>12</sup> B. Van den Abeele, « Vincent de Beauvais naturaliste : les sources des livres d'animaux du *Speculum naturale* », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart (éds), Grâne, Éditions Créaphis, 1997, p. 127-151 ; B. Van den Abeele, « Le *De animalibus* d'Aristote dans le monde latin : modalités de sa réception médiévale », *Frühmittelalterliche Studien*, 33, 1999, p. 287-318 ; M. Paulmier-Foucart, « L'évolution du traitement des cinq sens dans le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais », *Science antique, Science médiévale (Autour d'Avranches 235)*, L. Callebat et O. Desbordes (éds), Hildesheim, 2000, p. 273-295 ; I. Draelants, « La science naturelle et ses sources chez Barthélemy l'Anglais et les encyclopédistes contemporains », *Bartholomeus Anglicus, De proprietatibus rerum. Texte latin et réception vernaculaire*, Baudouin Van den Abeele et Heinz Meyer (éds), Turnhout, Brepols, 2005, p. 43-99.

<sup>13</sup> Voir l'étude menée sur la logique par S. Lusignan (*Le Speculum doctrinale, livre III : étude de la logique dans le miroir des sciences de Vincent de Beauvais*, thèse de doctorat, Montréal, 1971) et sur la section réservée à la médecine dans le *Speculum doctrinale* par S. Schuler (« *Medicina secunda philosophia. Die Einordnung der Medizin als Hauptdisziplin und die Zusammenstellung ihrer Quellen im Speculum maius des Vinzenz von Beauvais* », *Frühmittelalterliche Studien*, 33, 1999, p. 169-251).

<sup>14</sup> L. Lieser, *Vinzenz von Beauvais als Kompilator und Philosoph. Eine Untersuchung seiner Seelenlehre im Speculum maius*, Leipzig, 1928.

des spécialistes de Vincent de Beauvais. D'ailleurs, il n'existe pas, pour la période communément désignée comme la scolastique naissante, d'étude sur le sujet. Il s'agira d'embrasser, dans toute leur complexité et interdépendance, les discours de la théologie, de la philosophie naturelle et de la médecine, tous repérables dans l'œuvre de Vincent, discours qui sont traditionnellement analysés séparément, rattachés qu'ils sont à tout autant de disciplines cloisonnées par les institutions du savoir. Cette approche interdisciplinaire, non encore pratiquée dans l'analyse du *Speculum maius*, s'impose parce que la structure même de cette encyclopédie, composée d'un miroir de la nature, de l'histoire et des sciences, a été conçue en rapport direct avec ces formes de connaissance. Il convient de retenir que son élaboration est contemporaine de deux distinctions fondamentales opérées au tournant du XII<sup>e</sup> siècle, à savoir la différenciation faite, d'une part, entre le domaine d'action de Dieu et celui de la nature et, de l'autre, entre la loi, la coutume et les préceptes de la nature.

Alors que d'autres ouvrages à caractère encyclopédique, composés à la fin du XII<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du XIII<sup>e</sup>, portent dans leur titre le terme *natura*<sup>15</sup>, qu'ils prennent dans le sens de propriété intrinsèque et spécifique d'une réalité, le *Speculum maius* insère la *natura* dans un réseau sémantique beaucoup plus complexe. Dans le dessein d'en évaluer la portée, j'ai décidé d'aborder le plus grand nombre possible de thèmes qui soient associés à cette notion. Certes, une telle démarche comporte le risque de vouloir trop embrasser et de mal étreindre, mais ce n'est qu'en prenant ce chemin que l'on peut déceler l'étendue des usages discursifs de la *natura*.

Les thèmes que j'étudierai gravitent autour de trois problèmes traditionnels dans l'histoire des idées : 1) Quels sont les rapports qui articulent le transcendant et la nature ? 2) Quels rapports la nature et l'univers entretiennent-ils dans l'imaginaire philosophique et scientifique ? 3) Quels sont nos propres relations, en tant qu'êtres humains, avec la nature ? Ces trois problèmes tournent autour d'un paradoxe, puisque tout en affirmant, des siècles durant, l'existence d'un ordre de la nature qui devrait guider l'éthique des humains, les cultures méditerranéennes ont développé le savoir réputé pouvoir transgresser la nature humaine. Car, pour reprendre les mots de George Bataille, « l'homme est un animal qui nie la nature : il la nie par le travail, qui la détruit et la change en un monde artificiel, il la nie

<sup>15</sup> Alexandre Nequam, *De naturis rerum*, Th. Wright (éd.), Londres, 1863 ; Arnold de Saxe, *De floribus rerum naturalium*, E. Stange (éd.), Erfurt, 1905-1907 ; Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, Helmut Boese (éd.), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1973 ; Barthélemy l'Anglais, *De rerum proprietatibus*, Francfort, 1601, réimpr. Francfort, Minerva, 1964.

en l'espèce de l'activité créatrice de la vie, il la nie en l'espèce de la mort<sup>16</sup> ». Or, la disjonction entre la pensée de la nature et la pensée de la nature humaine (ce dernier syntagme étant qualifié, à juste titre, d'oxymore par Philippe Descola<sup>17</sup>) s'est produite graduellement, en étroite dépendance de la séparation des domaines de connaissance de la physique et de l'éthique, sans que ce processus ne soit définitivement entériné.

En gardant ces problèmes à l'esprit, j'ai effectué une lecture thématique de l'œuvre de Vincent de Beauvais, notamment du *Speculum naturale*, à la suite de laquelle j'ai retenu pour l'analyse les dossiers suivants : le sens attribué à la *natura* dans la construction du droit naturel, les principes et les processus naturels impliqués dans la formation et l'évolution de l'univers, la compréhension et l'utilisation de la nature à des fins médicales. Chacun de ces dossiers peut être associé *grosso modo* à l'un des trois discours mentionnés ci-dessus. Cependant, comme je le ferai ressortir constamment, Vincent ne les dissocie jamais de manière tranchante.

Le droit naturel détient dans la structure du *Speculum maius* une position marginale par le nombre de pages qui lui est consacré. Il figure néanmoins parmi les sujets, très peu nombreux, qui furent abordés dans chacune des trois parties du *Speculum*, repris chaque fois sous un angle différent. Relevant autant du domaine théologique que du juridique, ce droit, qui est à comprendre davantage au sens de devoir que de prérogative, est, à chaque reprise, évoqué au sujet du mariage et des normes qui doivent le gouverner. À la fin du XII<sup>e</sup> siècle, les théologiens ont redécouvert un *habitus* de l'esprit qui pouvait être rattaché au droit naturel, à savoir la syndérèse. Formant une triade avec la conscience et le libre arbitre, elle est censée pouvoir mettre l'humain en contact avec l'immuable droit naturel et l'orienter de la sorte dans ses décisions. Ces trois facultés renvoient à un ensemble de préceptes moraux à validité atemporelle, dont l'observation aidera l'être humain à sauver son âme et à bénéficier de la béatitude éternelle après le Jugement dernier. Afin d'apaiser les craintes à l'égard de la condition des êtres ressuscités, on a développé, vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle, le concept de *veritas humanae naturae* pour désigner l'identité de chaque individu par delà les temps. De façon sous-jacente, j'analyserai le sens que la *natura* reçoit dans l'exposé de ces références immuables, et j'ai nommé le droit naturel en matière de morale et la *veritas naturae* en matière de constitution biologique. Bien que je

<sup>16</sup> G. Bataille, *L'histoire de l'érotisme*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. VIII, p. 51.

<sup>17</sup> Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 249.

les aie associés à une pensée théologique, ces deux thèmes sont également reliés, par Vincent et par ses contemporains, à la psychologie et à la physiologie.

Dans la troisième partie de la thèse, j'ai regroupé deux autres dossiers dont les chapitres consacrés à la physique des quatre éléments et aux « mécanismes » de reproduction des espèces entretiennent des liens avec la philosophie naturelle. La vision, tant platonicienne qu'aristotélicienne, qui oriente les exposés sur les éléments, impartit à l'univers une structure harmonieuse qui correspond aux desseins providentiels de Dieu. Le macrocosme est de la sorte fondé sur des assises stables. Quant à sa contrepartie, le microcosme, je ferai ressortir le caractère complexe des descriptions physiologiques destinées à conforter les processus de perpétuation de toutes les espèces, processus qui, par leur spécificité, garantissent l'étanchéité ontologique des différentes classes de créatures. Dans l'univers du *Speculum maius*, il n'y a pas de croisement possible ni d'extinction concevable.

Dans cette même partie, j'entamerai l'étude de la nature en tant que *vis insita* qui tient dans une égale mesure de la philosophie naturelle et de la médecine. Ce sera l'occasion d'analyser, sous de multiples angles, les réalités de l'univers et les relations qui les gouvernent, relations dont la connaissance était nécessaire non seulement afin de pouvoir organiser la diversité des existants, mais également afin de les rendre utilisables par les arts mécaniques et libéraux. A cet égard, je mettrai en lumière la façon dont ont été réappropriés des concepts et des aspects médicaux récemment diffusés grâce aux traductions de l'arabe. La nature des *res* était constamment à redécouvrir au fur et à mesure que des nouveaux textes étaient connus.

Comme l'on ne faisait pas de différence marquée entre la philosophie naturelle et la médecine jusqu'aux années 1230, les deux étant désignées par le vocable *physica*, je regrouperai ces deux dossiers sous le titre « *Natura* et les principes de la physique ». L'affrontement entre les discours de ces disciplines était encore manifeste à l'époque où Vincent rédigeait son *Speculum*, comme en témoigne une note du *Doctrinale* :

Intentio philosophie naturalis est dare principia quatuor, et accidentia et concomitantia in omni specie corporis. [...] Dicitur hec scientia proprie physica, id est naturalis, quia physis grece, natura latine licet medici ad sui palliationem hoc sibi nomen attribuant, sed improprie (SD 1371a).

Chaque volet de cette troisième partie développe une connotation de la nature que Vincent définit lui-même dans le livre XV du *Doctrinale* consacré à la *philosophia naturalis* : la nature en tant que matière et forme, en tant que principe du mouvement, en tant que force intrinsèque qui reproduit toujours les mêmes espèces. Un chapitre conclusif soulèvera la question de l'immutabilité des espèces et des principes naturels. Il ne faut pas s'y méprendre : la perspective théologique demeure sous-jacente à la structuration de toutes ces significations.

Les contextes épistémologiques variés qui circonscrivent le champ conceptuel de la nature m'ont amené à parler de configurations de la nature. Le but ultime de leur analyse est de comprendre comment ces discours bâtis autour de la *natura* ont transformé la perception de l'univers et de la condition humaine.

Cette étude monographique est articulée sur une démarche qui relève de ce que la théorie littéraire désigne par génétique textuelle. Vu l'architecture du *Speculum maius* charpentée sur des strates successives d'interprétations, je prendrai en compte, par une démarche génétique, les différentes versions de cette encyclopédie tripartite, rédigées par l'équipe de Vincent de Beauvais. D'un bout à l'autre de la thèse, j'examinerai quelques manuscrits et leurs particularités, en guise de témoignages des perspectives qui ont guidé la composition et la réception du *Speculum*.

Un autre défi de taille, toujours dans l'optique de la génétique textuelle, est constitué par l'identification des auteurs et des passages qui ont été utilisés pour la rédaction de l'œuvre. Sans pousser la recherche jusqu'à identifier tous les extraits, j'essaierai toutefois de relever l'importance détenue par telle ou telle source pour illustrer les différents sujets abordés par Vincent. Il importe de retenir que l'inventaire des auteurs cités ne signifie nullement que Vincent les comprenait à travers une pensée systématique que l'on assimile habituellement, de nos jours, à une instance auctoriale. Bien au contraire, la structure, le contenu idéologique et les stratégies rhétoriques des textes compilés, que ce soit ceux d'Aristote, Plin ou Albert le Grand, disparaissent à la suite du découpage et du collage effectués par Vincent. Les citations, extirpées de leur contexte d'origine, ne participent plus du discours initial. Compte tenu des techniques de compilation appliquées à l'élaboration du *Speculum maius*, je ferai une lecture à travers le prisme de la notion de communauté textuelle qui sous-entend que l'on peut créer un message à partir d'émetteurs différents, à condition de respecter quelques paramètres de cohérence. Et c'est en opérant une sorte de coalescence entre des opinions diverses que Vincent est parvenu à construire

des significations nouvelles. Deux registres se trouvent donc superposés dans la présente étude, l'approche génétique servant à mieux évaluer l'impact que les modifications survenues d'une version à l'autre du *Speculum maius* ont eu sur la conceptualisation de l'univers à travers la notion de *natura*.

**Première partie :**

**L'insoutenable désir de la totalité**

## Chapitre I

### Le *Speculum maius* : mode d'emploi

#### 1.1 Le *Speculum maius* face à la *multitudo librorum*

On connaît fort peu de détails sur la vie de Vincent de Beauvais. Les seules dates certaines s'égrènent toutes entre 1243 et 1263. En 1243, il est entré en contact avec Louis IX par l'intermédiaire de l'abbé de Royaumont et lui présente une version incomplète de ce qui allait devenir le *Speculum historiale*. Vers 1246, il est désigné *lector* à l'abbaye cistercienne de Royaumont, établissement fondé par le roi lui-même, où, d'après le témoignage de Guillaume de Saint-Pathus, celui-ci venait assister, aux côtés des moines, à des leçons religieuses<sup>1</sup>. Quelques autres informations se dégagent des lettres qui accompagnent les traités d'édification pédagogique et politique envoyés par Vincent aux membres de la famille royale, le *De eruditione filium nobilium* (rédigé à la demande de Marguerite de Provence, il fut achevé vers 1246-1249) et le *De morali principis institutione* (dédié au roi Louis IX et à son gendre Thibaut, roi de Navarre et comte de Champagne,

---

<sup>1</sup> S. Lusignan, « Vincent de Beauvais, Dominicain et lecteur à l'abbaye de Royaumont », *Lector et compilator. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart (éds), Grâne, Éditions Créaphis, 1997, p. 292-293 ; M. Paulmier-Foucart, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 130. Ce témoignage doit être utilisé avec précaution, car il ne situe que très vaguement dans le temps les visites du roi à l'abbaye, *par plusieurs foiz* pouvant bel et bien signifier des visites espacées sur plus de trente ans. De plus, le récit de Guillaume, qui sent la rhétorique hagiographique, fait partie d'une stratégie narrative qui cherche à attribuer rétrospectivement au roi Louis des qualités de religiosité et de piété, vouées à légitimer la sainteté du personnage royal fondateur de Royaumont, par ailleurs seul personnage nommé dans cette histoire, les autres étant des comparses anonymes.



vers 1261-1263). De l'épître consolatrice<sup>2</sup> que Vincent envoya au roi à la mort de son héritier en janvier 1260 il ressort aussi que le Dominicain figurait parmi les familiers de Louis IX.

Malgré des liens en apparence étroits avec la maison royale, il ne semble pas que le roi ait contribué d'une quelconque façon à l'exécution du projet de Vincent. Ce fut au sein de l'ordre des Prêcheurs que le *Speculum* a été entamé et, au fil des années, révisé à l'aide des frères et des notaires mis à sa disposition par les maîtres de l'ordre, comme le fait comprendre le *Libellus apologeticus* placé au début du *Speculum*, texte dans lequel Vincent explique les raisons à l'origine de l'entreprise, les critères qui l'ont guidé dans sa réalisation, le choix des œuvres qu'il a utilisées et la façon dont il a effectué la compilation<sup>3</sup>.

Des trois volets du *Speculum* composés et remaniés entre 1240 et 1260, la curiosité des historiens a été focalisée surtout sur la compilation de l'*Historiale* dont les différentes versions, au nombre de cinq selon les études menées par J. B. Voorbij, permettent de saisir les changements d'optique survenus dans le projet de Vincent quant à l'interprétation des événements historiques<sup>4</sup>. Les études consacrées à ce corpus ont mis en relief la minutie à l'œuvre dans le travail de compilation et les messages qui peuvent être décelés à travers les minces différences intervenues d'une rédaction à l'autre.

Pour ce qui est du *Speculum naturale*, partie qui retiendra le plus mon attention dans cette thèse, les recherches faites sur les manuscrits conservés ont fait ressortir, dans son cas également, au moins deux phases d'élaboration. En 1978, Monique Paulmier-Foucart<sup>5</sup> a publié une première étude qui révélait l'existence d'une version primitive du

<sup>2</sup> *Liber consolatorius de morte amici*, éd. partielle dans Peter von Moos, « Die Trostschrift des Vinzenz von Beauvais für Ludwig IX. Vorstudie zur Motiv- und Gattungsgeschichte der "consolatio", mit Text und Analyse von Kapitel 1-3 », *Mittelalterliches Jahrbuch*, 4, 1967, p. 173-218.

<sup>3</sup> Différentes versions du prologue ont été éditées autant par S. Lusignan (*Préface au Speculum Maius de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, Montréal, Bellarmin, 1979, p. 115-139) que par A. D. von den Brincken (« Geschichtsbetrachtung bei Vincenz von Beauvais. Die *Apologia actoris* zum *Speculum maius* », *Deutsches Archiv*, 34, 1978, p. 410-499). Le site web de l'Atelier Vincent de Beauvais offre la transcription du prologue tel qu'il apparaît dans plusieurs manuscrits du *Naturale* et de l'*Historiale*. M. Paulmier-Foucart en propose une traduction dans son livre *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, p. 149-173.

<sup>4</sup> Voir, à ce sujet, les communications présentées lors du colloque *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge*, M. Paulmier-Foucart, S. Lusignan et A. Nadeau (éds), Saint-Laurent, Bellarmin et Paris, Vrin, 1990, et la monographie de J. B. Voorbij, *Het Speculum Historiale van Vincent van Beauvais. Een studie van zijn ontstaansgeschiedenis*, Rijksuniversiteit Groningen, s. l., s. n., 1991.

<sup>5</sup> M. Paulmier-Foucart, « Étude sur l'état des connaissances au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle : Nouvelles recherches sur la genèse du *Speculum maius* de Vincent de Beauvais », *Spicae*, 1, 1978, p. 91-122. Quant à lui, J. B. Voorbij suppose l'existence d'un état intermédiaire entre les deux rédactions qui ont subsisté du *Speculum*

*Naturale* dans deux manuscrits de la Bibliothèque Royale de Bruxelles Albert I<sup>er</sup> (lat. 9152, respectivement lat. 18465). Ces derniers ont été depuis considérés comme les témoins du stade de rédaction le plus ancien du *Speculum naturale*, stade qui, sur la base des analyses menées sur le prologue (*Libellus apologeticus*)<sup>6</sup>, a pu être daté des années 1244-1247. À ce moment-là, le *Naturale* était fusionné avec le *Doctrinale*, alors que l'*Historiale* constituait une partie indépendante. Cette phase initiale a été dénommée *bifaria*, la version augmentée complétée vers 1259 étant appelée *trifaria* en raison du fait que le *Naturale* et le *Doctrinale* s'y trouvent séparés. L'année 1259 a été proposée en tant que *terminus post quem* de la rédaction de la *trifaria* à cause de la présence, dans cette version, d'un long extrait portant sur la prophétie tirée des *Quaestiones disputatae de veritate* de Thomas d'Aquin, que les spécialistes situent entre 1256 et 1259<sup>7</sup>. Une autre section soulève quelques difficultés pour la datation de la *trifaria* : la présence de plusieurs passages consacrés aux différentes espèces de faucons, chapitres qui proviennent du *Liber de animalibus* d'Albert le Grand terminé entre 1260 et 1270<sup>8</sup>. Or, on s'accorde pour dire que Vincent était déjà mort en 1264<sup>9</sup>.

Le problème du *terminus ante quem* de la *trifaria* demande des analyses supplémentaires. Je me suis donc attaché à comparer plusieurs manuscrits du *Speculum naturale*. Pour ce faire, j'ai choisi les deux témoins de la version primitive (mss. Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert I<sup>er</sup>, lat. 9152 et lat. 18465) et deux manuscrits de la *trifaria*

---

*naturale* (« Gebrauchsaspekte des *Speculum Maius* von Vincenz von Beauvais », *Der Codex im Gebrauch*, Christel Meier (éd.), Munich, 1996, p. 229).

<sup>6</sup> S. Lusignan, *Préface au Speculum Maius de Vincent de Beauvais*.

<sup>7</sup> J.-P. Torell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, Éditions universitaires / Paris, Éditions du Cerf, 1993<sup>2</sup>, p. 488. Lors de l'élaboration de l'édition critique des *Quaestiones disputatae de veritate* (*Opera omnia*, t. XXII), les éditeurs de la Commission léonine ont collationné le texte de Thomas d'Aquin compilé par Vincent.

<sup>8</sup> B. Van den Abeele, « Vincent de Beauvais naturaliste : les sources des livres d'animaux du *Speculum naturale* », *Lector et Compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 141.

<sup>9</sup> Pourtant, on ne dispose pas de pièces suffisamment probantes pour admettre l'année 1264 comme année de sa mort. Il existe une notice obituaire du XV<sup>e</sup> siècle due à Louis de Valladolid qui en témoigne et une épithaphe versifiée copiée par J. Echard d'un vieux manuscrit du couvent dominicain de Valenciennes où on lit : *pertulit ipse necem post annos mille ducentos / sexaginta decem, sex habe, sex mihi retentos* (les deux témoignages sont discutés par J. B. Voorbij, *Het Speculum Historiale van Vincent van Beauvais*, p. 17-18). Bien que J. Echard trouve énigmatique le dernier vers, il croit qu'on doit le comprendre de la façon suivante : *enlève six ans des dix, car à mon tour j'enlève six (e decem annis sex excipe, nam et ego sex excipio)*, ce qui justifierait de lire derrière la devinette l'année 1264. Il faudrait plutôt comprendre *enlève six de soixante-dix, car j'ai déjà enlevé six*. Cependant, il est possible de déchiffrer d'une autre façon l'artifice stylistique de l'allitération proposé par le versificateur : les chiffres *sex habe, sex mihi retentos* pourraient être additionnés et leur somme soustraite de 1270. L'épithaphe situerait donc la mort de Vincent non pas en 1264, mais en 1258, date qui est toutefois irrecevable étant donné la datation admise pour le *Liber consolatorius de morte amici* adressé à Louis IX en 1260.

(mss. Paris. Bibliothèque nationale de France, lat. 14387 et Bruxelles. Bibliothèque Royale Albert I<sup>er</sup>, lat. 18466), l'un conservant les livres I à XV du *Naturale*, l'autre les livres XVI à XXXII. Tous ces manuscrits ont été comparés avec le texte de l'édition de Douai publiée en 1624 par les bénédictins du collège Saint-Vaast de Douai d'après les manuscrits de l'abbaye Saint-Vaast d'Arras. La comparaison a été menée de façon systématique pour les livres qui traitent du monde végétal (VI à VII dans la *bifaria*, IX à XIV dans la *trifaria*), les résultats de cette enquête étant exposés dans les annexes C.1 et C.2, alors que les autres livres ont été sondés à plusieurs endroits. Comme on peut le voir dans les annexes mentionnées, il existe des différences substantielles entre les deux manuscrits de la *trifaria* et le texte de l'édition de Douai. Les concordances qui existent entre les listes de chapitres figurant en tête des manuscrits Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14387 et Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert I<sup>er</sup>, lat. 18466, laissent supposer une proche parenté entre ces témoins qui se distancient de l'édition de Douai. Il faut ajouter que les extraits de Thomas d'Aquin se retrouvent bel et bien dans le manuscrit Bruxelles, lat. 18466, alors que les chapitres provenant du *De animalibus* d'Albert le Grand n'y apparaissent point. De plus, comme je le montrerai plus loin de façon détaillée, l'édition de Douai comporte un texte du *Liber de natura rerum*, une des sources importantes de Vincent de Beauvais, qui constitue une version enrichie par rapport à celle que l'on lit dans les manuscrits de la *trifaria*. Eu égard à toutes les différences que l'on saisit entre ces témoins du *Naturale*, je trouve légitime de supposer qu'il existe au moins deux versions de la *trifaria*.

Mais il y a plus. Entre les passages puisés dans la *Summa de creaturis* d'Albert le Grand, rédigée vers 1240-1243, d'un côté, et les extraits tirés des *Quaestiones disputatae* de Thomas d'Aquin et de la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès († 1245), dont la composition, prise en charge par l'ordre des Franciscains, s'étira jusqu'à la fin des années 1250, d'un autre côté, on constate un hiatus d'une quinzaine d'années. Il y a lieu de croire que les ouvrages de ces deux derniers auteurs ont été compilés à une étape ultérieure à celle de l'intégration d'Albert le Grand. La version *trifaria* aurait donc connu trois vagues de mise à jour, une première vague à la fin des années 1240 (moment où l'on a incorporé la *Summa* d'Albert le Grand), une deuxième au tout début des années 1260 (avec l'adoption des extraits d'Alexandre de Halès et de Thomas d'Aquin) et une troisième vers 1270 (lorsque furent intégrés les quelques extraits du *De animalibus* d'Albert le Grand). Vincent fut-il responsable de tous ces ajouts ? Impossible d'y répondre, surtout que le XIII<sup>e</sup> siècle est une période des entreprises collectives, menées tant parmi les Dominicains que parmi

les Franciscains, entreprises qui portent généralement le nom de celui qui les a initiées ou qui en a assuré la direction.

Il est fort probable que l'équipe employée par Vincent ne soit pas la même d'une version à l'autre. Comme je le montrerai dans le sous-chapitre 7.4.1, la façon dont furent copiés les extraits d'Avicenne dans la *bifaria* diffère grandement de la manière dont ils furent compilés lors de la *trifaria*. Et la différence est saillante non seulement entre la *bifaria* et la *trifaria*, mais encore en ce qui concerne un même chapitre cité dans la *trifaria* à deux endroits différents<sup>10</sup>. De surcroît, il existe des indices qui portent à croire que l'équipe ayant travaillé au *Naturale* n'était pas identique à celle ayant collaboré au *Doctrinale*. Ainsi, un même extrait provenant du quatrième livre apocryphe des *Meteora* d'Aristote, inclus une fois dans le *Naturale* (SN 476a-d) et à deux reprises dans le *Doctrinale* (SD 1064c-1065a et 1416c-1417a), semble avoir été copié dans le *Doctrinale* après consultation d'un manuscrit supplémentaire, distinct du manuscrit utilisé pour le *Naturale*, les leçons différentes étant signalées dans le *Doctrinale* par l'adverbe *alias*<sup>11</sup>.

Qui plus est, il semble que le texte des interventions personnelles de Vincent de Beauvais dans le corps du *Doctrinale* n'ait pas été mis à jour au moment de la rédaction de la *trifaria*. C'est du moins ce que laissent supposer trois de ses notes de la *trifaria* : deux qui renvoient le lecteur à un livre précédent pour des informations plus détaillées, renvois qui sont en fait rapportés à l'ancienne partition de la *bifaria* (SD 1004c et 1005e), et l'autre dans laquelle il exprime son regret de ne pas avoir pu trouver dans les bibliothèques les livres de plusieurs auteurs parmi lesquels figurent Grégoire de Nysse et Orose (SD 1591a-b), qui furent pourtant utilisés dans l'*Historiale* et le *Naturale* de la *trifaria*.

Compte tenu de ces remarques préliminaires et des résultats qui seront présentés tout au long de la thèse, il y a des raisons d'affirmer que les multiples états des trois parties du *Speculum maius* ont été réalisés à l'aide d'équipes différentes, les matériaux collectionnés d'une étape à l'autre étant structurés probablement selon les critères proposés par Vincent de Beauvais. Il demeure toutefois impossible de prouver ou de réfuter que Vincent fut le gérant de toutes ces rédactions du *Speculum maius*. On est réduit à accepter

<sup>10</sup> M. Paulmier-Foucart remarque, elle aussi, ces inconséquences qu'elle explique par « le recours à différents systèmes d'extraction, dus à des collaborateurs (*socii* ou *notarii*) différents » (*Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, p. 35).

<sup>11</sup> Il s'agit de doublets tels *Taraceni*, *alias* *Coraceni* ; *exterminatione*, *alias* *extinctione* (SD 1064 et 1416). Le premier terme de ces doublets est partagé par le *Doctrinale* et par les passages correspondants du *Naturale*, selon les manuscrits de Bruxelles, lat. 18465, f. 95<sup>ra</sup> (version *bifaria*) et de Paris, lat. 14387, f. 117<sup>va</sup> (version *trifaria*). Les variantes précédées de l'adverbe *alias*, quant à elles, apparaissent uniquement dans le texte de l'édition de Douai du *Naturale*, qui pourraient signaler des ajouts effectués par les éditeurs du XVIII<sup>e</sup> siècle.

la tradition dominicaine qui, comme d'ailleurs le Moyen Âge entier, le considéra comme auteur de cet immense ouvrage.

Dans une optique contextualiste, on a attiré l'attention sur le rôle déterminant qu'aurait joué Hugues de Saint-Cher, prieur de la province dominicaine de France de 1229 à 1233 et de 1236 à 1244, dans l'élaboration du *Speculum* de Vincent de Beauvais<sup>12</sup>. On a également souligné les possibles influences que Vincent de Beauvais aurait subies de la part de deux de ses maîtres, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris de 1228 à 1249, et Guiard de Laon, évêque de Cambrai de 1238 à 1248, qu'il invoque comme garants de la validité de son travail<sup>13</sup>. L'attitude favorable de Guillaume d'Auvergne envers les Dominicains et son influence sur l'anthropologie dominicaine ressortent d'une série de coïncidences biobibliographiques et doctrinales mises en lumière par Francesco Santi<sup>14</sup>. Guillaume fut, entre autres, celui qui, en pleine crise universitaire, a accordé la première chaire de théologie aux Dominicains en la personne de Roland de Crémone en 1229. Comme le remarque Santi, sous l'épiscopat de Guillaume, les Dominicains, qui ont obtenu deux chaires de théologie, avaient joui d'une situation institutionnelle plus solide que les Franciscains. Par ailleurs, Guillaume souligna la nécessité d'un effort commun, d'une collaboration concertée des adeptes de la philosophie pour rendre connaissable et intelligible le corpus de philosophie naturelle disponible à l'époque et l'intégrer dans une vision qui conjugue univers spirituel et univers naturel. Cette concertation fut mise en place par les Dominicains sans qu'on puisse dire si Guillaume les visait directement. Sa façon de gérer la crise de 1229 lui a attiré les critiques du pape Grégoire IX. Il est probable que l'ouverture de Guillaume d'Auvergne à l'égard des textes d'Aristote était la raison de cette opposition tacite. On constate que, lorsque le pape autorise, en avril 1231, une commission chargée de vérifier si les traités aristotéliens sont exempts de toute doctrine contraire à la foi, l'évêque de Paris n'en fait pas partie. Le fait étonne, d'autant plus que, pour toutes les autres décisions importantes du XIII<sup>e</sup> siècle en matière de gestion du savoir, la participation de l'évêque aux projets pontificaux est constante. L'appel de Vincent de Beauvais à

<sup>12</sup> M. Paulmier-Foucart, *Vincent de Beauvais et le Grand miroir du monde*, p. 10-11.

<sup>13</sup> M. Paulmier-Foucart, « Les protecteurs séculiers de Vincent de Beauvais », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur : un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart (éds), Grâne, Éditions Créaphis, 1997, p. 215-231.

<sup>14</sup> F. Santi, « Guglielmo d'Auvergne e l'ordine dei Domenicani tra filosofia naturale e tradizione magica », *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, F. Morenzoni et J.-Y. Tilliette (éds), Turnhout, Brepols, 2005, p. 138-139, 146-153.

l'autorité de Guillaume d'Auvergne n'est pas seulement une question de reconnaissance hiérarchique envers le responsable chargé de surveiller les produits du savoir et de l'enseignement. Il pourrait être justifié également par leur intérêt commun pour ce qui concerne l'univers naturel, l'évêque déplorant dans son *De universo* la réflexion pauvre que les théologiens proposent sur le rapport entre univers spirituel et univers naturel, tout en affirmant que l'on peut concevoir des sciences nouvelles à l'égard des entités individuelles<sup>15</sup>.

L'entreprise du *Speculum maius* a été initiée à cause de la difficulté de gérer la multitude des livres qui se trouvaient à la portée des lecteurs. Cet ouvrage tripartite se voulait un instrument utile non seulement afin de connaître Dieu à travers les créatures visibles et invisibles et de le connaître en lui-même, mais encore afin de prêcher, de lire, de disputer, de résoudre les questions et, de façon générale, afin d'expliquer les arts. Évoquer l'idée de l'utilité de l'œuvre<sup>16</sup> et affirmer que le but de la connaissance est de comprendre l'Écriture et, partant, d'œuvrer pour le salut constituaient « l'invariance prologuiale<sup>17</sup> » de la littérature édifiante de l'époque.

Le souhait initial de Vincent était de répartir la présentation du *Speculum* selon deux types d'histoire, l'une naturelle et l'autre temporelle, comme si les objets de la création et leurs propriétés étaient perçus en dehors du temps, ce dernier concept ne pouvant être compris que par rapport à l'humain<sup>18</sup>. À ce stade, le *Naturale* avait l'apparence d'un glossaire structuré selon le schème de l'*hexaméron*, instrument voué à la (re)connaissance du monde. Avec l'augmentation remarquable de la matière dans la version *trifaria*, le *Naturale* complète la catégorisation nominale du monde par des questionnements au sujet des processus qui s'y déroulent. Cette perspective analyse les théories portant sur la cosmologie et la psychologie. Elle s'est imposée après la diffusion

<sup>15</sup> F. Santi, « Guglielmo d'Auvergne e l'ordine dei Domenicani », p. 140-141.

<sup>16</sup> A. Nadeau, « Faire œuvre utile. Notes sur le vocabulaire de quelques prologues dominicains du XIII<sup>e</sup> siècle », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart (éds), Grâne, Éditions Créaphis, 1997, p. 77-96.

<sup>17</sup> B. Ribémont, « Encyclopédisme médiéval et modernité », *Le Moyen Âge dans la modernité. Mélanges offerts à Roger Dragonetti*, Paris, 1996, p. 384.

<sup>18</sup> L'emprise de cette disposition historique sur la présentation des *naturalia* ressort déjà de la lettre de dédicace envoyée par Vincent au roi Louis IX au moment où il était sur le point d'achever la première version bipartite du *Speculum* : *residua vero ipsius operis, id est primam partem, que continet naturalem historiam et omnium proprietates rerum, et etiam residuum huius secunde partis, que temporalem prosequitur hystoriam* (G. Guzman, « Vincent de Beauvais' *Epistola actoris ad regem Ludovicum* : a critical analysis and a critical edition », *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge*, M. Paulmier-Foucart, S. Lusignan et A. Nadeau (éds), Saint-Laurent, Bellarmin et Paris, Vrin, 1990, p. 78).

des traités d'Aristote sur la *philosophia naturalis* et la mise au point de nouvelles techniques de commentaire. L'adoption par Vincent de ce corpus eut lieu à l'encontre des prescriptions qui figuraient dans les statuts de l'ordre dominicain au sujet de l'étude de la philosophie. Dans le *Libellus apologeticus* placé en tant qu'introduction au *Speculum*, Vincent exprima lui-même son mécontentement vis-à-vis d'une telle curiosité et des proportions que certaines matières avaient prises dans son ouvrage. Cette discordance entre la norme poursuivie et la pratique consentie pourrait être expliquée eu égard à deux phénomènes socioculturels. Car, concomitamment aux étapes de rédaction du *Speculum*, qui se situent entre 1240 et 1260, le centre universitaire de Paris fut agité par un conflit institutionnel qui opposait les maîtres séculiers aux jeunes docteurs des ordres mendiants au sujet de la concession de chaires magistrales à ces derniers. Vu ces circonstances, une des hypothèses qui expliqueraient le statut de l'ouvrage de Vincent est d'y voir une tentative d'assimiler un corpus de textes nouvellement exploités par les théologiens et les artiens, autrement dit une tentative de niveler les différences qui risquaient de se produire en défaveur des Mendiants. L'insertion massive, dans le *Speculum naturale*, de textes du dominicain Albert le Grand, des franciscains Jean de La Rochelle et Alexandre de Halès témoigne d'un contact soutenu avec l'enseignement proposé à Paris. En même temps, l'entreprise de Vincent collecte des textes écrits par ses contemporains qui relèvent autant de la théologie que du droit, de la philosophie naturelle, de la médecine et de l'alchimie, les auteurs de ces textes étant tantôt des maîtres séculiers, tantôt des maîtres des ordres mendiants. Le *Speculum maius* se révèle être le miroir des traités disponibles dans les bibliothèques fréquentées par Vincent et ses collaborateurs, le miroir de la production universitaire et des *studia* récemment ouverts à Paris par les Prêcheurs et les Mineurs, de sorte que l'on ne trouve pas de raisons à lui attribuer une identité exclusivement dominicaine.

## 1.2 L'organisation du savoir et l'émergence de l'université de Paris

Tel que précisé plus haut, l'entreprise coordonnée par Vincent de Beauvais est contemporaine de la naissance de l'université de Paris et de l'émergence des *studia* dominicains et franciscains. Il importe de s'attacher brièvement à ce contexte institutionnel dans la mesure où l'on a souvent relié le cursus universitaire promu à Paris

dans les années 1230-1255 à l'adoption des traités d'Aristote et de ses commentateurs par les maîtres séculiers et réguliers. On le sait, la diffusion des traités d'Aristote est intimement liée à la cristallisation de la faculté des arts, faculté qui revendique au début du XIII<sup>e</sup> siècle un statut juridique et épistémologique la distinguant de la théologie.

L'historiographie consacrée aux débuts de l'université est fortement dépendante d'un corpus de documents constitué par H. Denifle, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, sous le titre de *Chartularium Universitatis Parisiensis*<sup>19</sup>. Ce recueil doit être utilisé avec prudence vu sa nature factice, parce qu'il ne représente guère le cartulaire d'une seule instance juridique, mais un ensemble d'actes de diverses provenances (chancelleries pontificales, épiscopales, abbatiales, royales, universitaires), auxquels s'ajoutent des sermons et recueils d'*exempla*. Essayons maintenant de tracer les principaux aspects de la formation des facultés afin de voir quelle était l'importance de l'université dans la gestion du savoir, surtout philosophique, pendant la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et de jauger du rôle qu'elle aurait pu jouer dans le choix des matières qui composent le *Speculum maius*. L'université avait-elle à ce moment-là la force juridique suffisante qui lui permette de contrôler la diffusion des livres et des théories dans les milieux intellectuels parisiens ?

Selon un exercice pratiqué constamment depuis l'Antiquité, les connaissances spéculatives et pratiques étaient associées à des disciplines, reliées à leur tour à un système

<sup>19</sup> L'éditeur a pris soin de présenter, dans l'introduction de son volume, les fonds d'archives utilisés. Dans l'édition proprement dite, après chaque document, il mentionne les manuscrits qui conservent l'acte reproduit. Malgré ces notes, les chercheurs utilisent souvent ce corpus en négligeant tout aspect d'histoire archivistique, comme s'il s'agissait d'un cartulaire émanant de l'instance même de l'université. La lecture du *Chartularium* est faussée par deux autres aspects. En imposant un ordre chronologique à des actes qui ne proviennent pas d'un même fonds d'archives, l'éditeur a occulté implicitement la mémoire juridique des institutions qui les ont produits. De plus, en découpant certains récits de recueils de lettres personnelles ou de livres d'*exempla*, l'éditeur a éliminé la possibilité de situer telle opinion dans l'économie narrative de l'ensemble d'origine. Dans l'approche de ce corpus de textes, il importe donc de tenir compte de leur contexte autant narratif qu'archivistique. Qu'il suffise ici de donner un exemple de l'importance d'une telle remise en cause du *Chartularium*. Prenons le cas des actes relatifs à la faculté des arts pour le XIII<sup>e</sup> siècle (Ch. Vuilliez, « Textes statutaires et autres sources institutionnelles émanés de la Faculté des arts de Paris : esquisse d'un bilan », *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, O. Weijers et L. Holtz (éds), Turnhout, Brepols, 1997, p. 71-82). Nul cartulaire n'a été conservé pour cette faculté. Les documents la concernant sont pour la plupart empruntés, comme le signalait déjà son éditeur (H. Denifle, *introductio au Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1899, t. I, p. XXXII-XXXIII. J'enverrai désormais à cet ouvrage par le sigle CUP), à deux manuscrits du XIV<sup>e</sup> siècle qui semblent avoir utilisé une source commune. La disposition des pièces dans les deux manuscrits laisse croire que la source qu'ils ont copiée provient du sein même de la faculté des arts, hypothèse d'autant plus plausible qu'il existe des indices d'un enregistrement des statuts au sein de cette faculté dès le XIII<sup>e</sup> siècle. Que ces manuscrits aient été composés en milieu parisien par l'une des nations des artiens reste à être élucidé. Quoi qu'il en soit, on ne détient donc pas de preuve directe de la mémoire juridique de ce groupe social. En revanche, ce que nous enseignent les divers manuscrits qui contiennent des actes à l'égard de cette faculté, c'est que les lettres publiées par la faculté des arts circulaient insérées dans des recueils épistolaires et qu'elles pouvaient ainsi servir de modèle ou d'argument à d'autres institutions. Par conséquent, ces manuscrits transmettraient plutôt des modèles de lettres qui, à l'époque déjà, étaient vraisemblablement décontextualisées.



de hiérarchisation par critère de noblesse ou d'utilité. Dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle, à cet exercice correspond une nouvelle formalisation institutionnelle concrétisée dans la définition des domaines d'études et des facultés des universités. La théologie, les arts, la médecine et le droit sont les quatre branches du savoir institutionnalisées dont le statut est conditionné autant par le discours qui légitime leur existence que par le soutien qu'elles reçoivent de la part des autorités.

La « charte » d'organisation du groupe de maîtres et d'étudiants se trouvant à Paris, donnée en 1215 par Robert de Courçon, visait seulement la théologie et les arts. Les prescriptions du document, à part les réglementations visant le corpus de textes à enseigner, concernent surtout des détails administratifs et religieux. La symbolique des vêtements, le rituel des funérailles, l'usage du serment, sont tout autant d'objets d'attention de la lettre de Courçon qui, au demeurant, apparaissent également dans les statuts de fondation d'un ordre religieux. De plus, il faut rappeler le fait, trop souvent oublié, que les membres ne sont inscrits que de manière passagère sous l'effigie de l'université, puisqu'ils restent reliés au milieu religieux qu'ils quittent grâce à une dispense de résidence qui leur permettait néanmoins de jouir des bénéfices ecclésiastiques. C'était un type de corporation que l'on nommera, dans les actes pontificaux, *universitas* en tant qu'ensemble de personnes. Dès les années 1240, quand les maîtres manifestent leur adhésion à des intérêts communs et s'organisent dans un groupe qui peut exercer l'exclusion de ses membres, la papauté utilise d'une façon complémentaire les vocables *ad magistrum consortium et Universitatis collegium*. Le lexique utilisé par la chancellerie pontificale semble pourtant être resté étranger aux tensions issues entre les maîtres des facultés, de même qu'aux changements qui en ont découlé. Le terme de *facultas* apparaîtra dans les lettres papales comme une conséquence des exigences de précision juridique formulées par les universitaires parisiens. Ce fut le cas de la lettre par laquelle Innocent IV renouvelait le 23 octobre 1246 les lettres du 12 juin 1237 octroyées par Grégoire IX à l'encontre de toute sentence d'excommunication, d'interdit ou de suspension qui aurait pu être prononcée contre l'*universitas magistrorum vel scolarium, seu rectorem vel procuratorem eorum* (CUP, n° 113). La lettre d'Innocent IV rajoutait *quarumcumque facultatum* (CUP, n° 162), mais seulement parce que les membres de l'université avaient marqué une clause spéciale au verso de la pétition de renouvellement.

L'image des cinquante premières années de l'histoire de l'université qui se dégage de la lecture du *Chartularium Universitatis Parisiensis* est ponctuée par la fréquence des

interventions de la papauté dans les problèmes vécus par les membres du *studium*. L'existence d'une politique culturelle imposée par des intercessions pontificales a semblé évidente à plusieurs chercheurs<sup>20</sup>. Ainsi, on trouve chez F. Van Steenberghen<sup>21</sup> l'image d'une politique bienveillante et prévenante des papes et de leurs légats ou chez R. McKeon<sup>22</sup> l'idée que la papauté aurait eu l'intention de faire de la faculté de théologie de Paris un substitut du concile habilité à décider en matière doctrinale. Presque à l'opposé, Thijssen affirme l'existence d'un contrôle continu exercé par les ecclésiastiques qui allait de pair avec l'absence de revendication de la liberté de pensée<sup>23</sup>. Situées entre ces deux extrêmes, les études de W. Maleczek<sup>24</sup> et de J. Verger<sup>25</sup> comportent des apports méthodologiques dignes d'être retenus. Malgré une vision pro-pontificale, l'analyse de Maleczek a le mérite, d'un côté, d'avoir étendu l'étude du réseau des personnes qui ont participé plus ou moins activement aux négociations statutaires menant à la consolidation de la communauté de maîtres et d'étudiants et, d'un autre côté, d'avoir enquêté sur l'impact des interventions pontificales sur la transformation d'autres *studia* que celui de Paris. Son exposé serait à compléter par l'approche prosopographique prônée par J. Verger. Celui-ci propose une recherche qui, à partir de la correspondance papale, fait ressortir les décisions ponctuelles ou les projets des papes en matière d'enseignement durant la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, ainsi que les affaires confiées à ce nouvel ordre d'*experts* en questions juridiques et théologiques qu'étaient les universitaires. Le but d'une telle étude est de donner le moyen de mieux comprendre le rôle attribué par les papes à ces groupes universitaires et de nuancer ainsi une éventuelle politique culturelle répressive.

Mis à part la composante ecclésiastique du *studium* parisien, il faut prendre également en compte le manque de discours formalisant les arts et le débouché social restreint pour les artiens. S'y ajoute l'absence de situations doctrinales dans lesquelles la faculté des arts soit consultée, de même que son manque d'homogénéité, car, au-delà de sa

<sup>20</sup> Voir à ce sujet les livres de L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1999 et de J. M. M. Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris. 1200-1400*, Philadelphie, 1998.

<sup>21</sup> F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-la-Neuve / Paris, 1991<sup>2</sup>.

<sup>22</sup> P. R. McKeon, « *Concilium generale and Studium generale. The Transformation of Doctrinal Regulation in the Middle Ages* », *Church History*, 35, 1966, p. 24-34.

<sup>23</sup> J. M. M. Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris*.

<sup>24</sup> W. Maleczek, « *Das Papsttum und die Anfänge der Universität im Mittelalter* », *Römische Historische Mitteilungen*, 27, 1985, p. 85-143.

<sup>25</sup> Sur le sujet en question, je renvoie surtout à deux de ses études : J. Verger, « À propos de la naissance de l'université de Paris : contexte social, enjeu politique, portée intellectuelle » et « Le chancelier et l'université à Paris à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle », dans *Les universités françaises au Moyen Âge*, Leyde et New York, Brill, 1995, p. 1-36, respectivement p. 68-102.

séparation sur le principe des nations, elle connaît des problèmes d'organisation du temps de l'enseignement et du corpus à proposer.

Les décisions prises le 19 mars 1255 (*CUP*, n° 246) par la faculté des arts pour réglementer le calendrier des cours sont interprétées par tous les spécialistes de l'histoire de l'université de Paris comme l'institution d'un programme où les textes d'Aristote gagnent une place bien importante. C'est toutefois une lecture partielle, sinon contraire, des intentions qui ont motivé l'acte en question, parce que ce sont la qualité et le calendrier des cours qui furent en fait le souci réel des artiens davantage que les textes d'Aristote. Ce texte de 1255 présente la répartition au long de l'année de tous les livres qui faisaient l'objet d'un cours tenu de manière régulière ou facultative. Il serait donc impropre de disjoindre les dispositions de cette décision en considérant, d'un côté, la question du calendrier et, d'un autre côté, l'adoption des traités d'Aristote. Sans m'attarder sur l'influence que pouvaient avoir les nations sur cette affaire, je mentionne trois autres moments cruciaux de l'histoire des artiens qui seraient à même de soutenir une interprétation bifocale calendrier – matières. Déjà en 1244, cette question de calendrier de l'enseignement faisait l'objet d'une réglementation (*CUP*, n° 137). Elle redeviendra sujet de débats lors de l'affrontement entre la nation des Picards et celle des Français en 1266. Le légat qui s'occupa alors de l'affaire, Simon de Brion, différa pourtant son jugement à l'égard de l'organisation des lectures et des disputes ainsi que de l'assistance aux funérailles :

de modo legendi et disputandi et accedendi ad exequias magistrorum et scolarium decedentium ordinabimus Domino faciente quod iuxta consilium in talibus peritorum videbimus ordinandum (*CUP*, n° 409, p. 457).

En 1283-1284, une nouvelle dissension entre le chancelier de Paris, Philippe de Thoiry, et la faculté des arts (*CUP*, n° 515) ramène à la surface des problèmes liés au calendrier et à la planification des examens qui, cette fois, se trouvaient parmi les articles accusateurs rapportés par le chancelier. Fondés ou non, les arguments qui mettaient en cause le calendrier semblent être devenus une pièce constante des dossiers dressés contre la faculté des arts. La mise en jeu de l'idée de désordre qui aurait régné dans les études ainsi que la prise en considération des dispositions liturgiques n'étaient peut-être pas étrangères à la persistance de cet aspect dans les débats institutionnels. Car il ne faut oublier ni le caractère religieux des normes instituées (de façon plus ou moins rigide) pour régler la vie interne des facultés des arts et de théologie ni la dépendance de ces facultés de l'autorité

ecclésiastique quand il s'agissait d'accorder la licence d'enseigner. En outre, le déroulement des études est disposé, au XIII<sup>e</sup> siècle, en fonction du calendrier liturgique. La prescription de s'adonner aux lectures non liturgiques seulement lors des jours de fête continue en fait une tradition du XII<sup>e</sup> siècle, et c'est en dissolvant ce cadre temporel que les facultés se défont partiellement des requis religieux pour développer leur propre temporalité.

La cohésion de la faculté des arts se définit en particulier par ses interactions avec les théologiens. Si les dialecticiens du XII<sup>e</sup> siècle s'étaient déjà mêlés de questions de doctrine, la découverte et l'introduction de la *Métaphysique* et du traité *De l'âme* d'Aristote dans les lectures des artiens provoquèrent une mise en cause de la séparation des objets d'étude de la théologie et de la philosophie. La faculté de théologie exprima sa voix dès 1241, à un moment où, s'étant mis d'accord avec le chancelier de Paris, elle condamna plusieurs opinions contraires à la vérité théologique (*CUP*, n° 128). En 1247, les maîtres en théologie, ayant de leur côté le légat pontifical (Eudes de Châteauroux, ancien maître en théologie à Paris), l'évêque et le chancelier de Paris, condamnèrent Jean Brescain, un clerc, pour des erreurs qu'il *dogmatizaverat in logicis* afin que la pureté du *studium* de Paris ne souffre pas à cause de l'audace de certains qui *theologica logicis inserentes* ne comprennent ni ce dont ils parlent ni les choses sur lesquelles ils font certaines affirmations (*CUP*, n° 176). Derrière l'opposition entre les *theologica* et les *logica*, on doit lire un conflit entre les champs de compétence des théologiens et des artiens. On peut bien voir ici une attitude d'hostilité à l'égard des logiciens qui nous rappelle les critiques corrosives à l'adresse d'Abélard, bien que les opinions de Brescain mises en cause par les théologiens relevassent plutôt d'une métaphysique de la lumière. À part son importance pour l'histoire des relations entre les disciplines et les facultés, cet épisode renvoie à un arrière-fond de considérations assez diverses concernant la nature de la lumière et les usages théologiques que certains en faisaient au début du XIII<sup>e</sup> siècle.

Le conflit avec les réguliers, dont les chaires concurrençaient celles des universitaires, provoqua une prise de position commune de la part des facultés, geste dirigé probablement par les théologiens qui étaient le plus atteints dans leurs intérêts. La lettre de protestation de 1254 (*CUP*, n° 230) offre l'image d'une cohésion universitaire où les *quatuor facultates, videlicet theologiam, jurisperitiam, medicinam, necnon rationalem, naturalem, moralem philosophiam* ressemblent aux quatre fleuves du paradis arrosant le monde et cela depuis la fondation du *studium*. C'est le premier document de facture

juridique qui offre des renseignements sur la division de la faculté des arts en domaines d'études, mais il n'en ressort nullement la nature du rapport entre théologie et philosophie. Cette division de la philosophie, héritant d'un usage didactique attesté depuis l'Antiquité, était déjà bien répandue dans les « introductions à la philosophie » et « guides de l'étudiant »<sup>26</sup> produits probablement au sein de la faculté des arts de Paris.

Dans quelle mesure peut-on parler d'une influence de l'université dans la circulation du savoir à l'époque où Vincent de Beauvais met en chantier son *Speculum* ? L'université détenait-elle à ce moment-là le statut d'une institution qui puisse contrôler juridiquement l'enseignement prodigué par ses membres ? Avait-elle une quelconque influence sur l'organisation du savoir dans les *studia* établis par les ordres religieux ? Ces questions renvoient à une relation entre deux termes : corporation universitaire et existence d'un corpus pédagogique. Démontrer le caractère corporatif de l'ensemble de maîtres et d'étudiants des écoles parisiennes revient, pour la plupart des chercheurs, à affirmer l'existence de l'université en tant qu'institution. Depuis l'ouvrage de H. Rashdall<sup>27</sup>, deux séries d'éléments sont constamment portées à l'argumentaire : d'une part, les critères susceptibles de prouver la nature corporative d'un groupe social (le droit d'être représenté par un procureur, le droit de certifier ses actes par un sceau commun, le droit d'avoir des propriétés et d'en disposer, le droit de statuer au sujet des problèmes qui le concernent) et, d'autre part, les instances qui se sont impliquées dans la légitimation de ce groupe (papauté, royauté, évêché). Toutes les études sur ces aspects sont à rattacher à une interprétation statique du social, puisqu'elles jugent suffisant de démontrer l'apparition d'une institution pour qu'elle soit considérée comme immuable. On aperçoit à peine la réflexion sur une question capitale : quand peut-on affirmer qu'une corporation à visées pédagogiques est définitivement fondée ?

Il n'est pas moins curieux que l'on se soit appliqué à la recherche d'une réalité juridique à une époque où il n'y avait pas de théorie sur les corporations dans le droit canon ou civil. G. Post<sup>28</sup> mit en relief l'existence d'une correspondance entre, d'un côté, les éléments censés appropriés pour identifier une corporation universitaire à Paris et, de l'autre, les explications des canonistes sur de pareils éléments, explications qui parfois font

<sup>26</sup> Voir le volume coordonné par Cl. Lafleur, avec la collaboration de J. Carrier, *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997.

<sup>27</sup> H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, rééd. par F. M. Powicke et A. B. Emden, Oxford, Oxford University Press, 1987 [1936], vol. I : *Salerno-Bologna-Paris*.

<sup>28</sup> G. Post, « Parisian Masters as a Corporation, 1200-1246 », *Speculum*, 9, 1934, p. 421-445.

référence directe à ce qui se passait à Paris. Toutefois, plusieurs objections sont à faire à cette interprétation. D'abord, les textes des canonistes, malgré leur apport juridique, restent des gloses (souvent imprégnées de marques personnelles comme *credo, mihi videor, videtur*) qui essaient d'éclaircir les décrets pontificaux. Ils peuvent tout au plus offrir une représentation de ce que les canonistes pensaient de la notion de corporation. Or, les facultés ne sont parvenues à acquérir une personnalité juridique qu'après 1250. À titre de preuve, rappelons que le collège des maîtres et des étudiants ne bénéficiait pas de propriétés foncières au même titre que les abbayes, que ses procureurs avaient un statut précaire durant la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, office auquel même des établissements plus anciens que le *studium* universitaire tels que les abbayes de Sainte-Geneviève et de Saint-Victor n'étaient pas en mesure de faire appel constamment<sup>29</sup>.

On dispose donc de trop peu d'éléments pour soutenir avec certitude que l'*universitas* constituait une corporation avant 1250 et pour comprendre quelle était la place des traités d'Aristote dans l'enseignement artien. En conséquence, il est malaisé de soutenir que les décisions en matière d'enseignement prises par les facultés encore embryonnaires jouissaient d'une force coercitive dans les années 1240 et que, une fois consignées, elles ont eu un réel impact sur la lecture et l'interprétation des traités philosophiques en dehors de l'espace universitaire.

### 1.3 La *translatio ad theologiam* dans la vie de saint Edmond de Cantorbéry

La séparation des disciplines entre la faculté des arts et la faculté de théologie fut une question débattue tout au long du XIII<sup>e</sup> siècle par les universitaires de même que par les ordres religieux. Elle est devenue également un thème des récits hagiographiques qui se doivent d'être analysés, compte tenu de leur visée d'*exemplum*. L'entreprise dirigée par Vincent de Beauvais continue à être marquée par la prédominance d'un modèle intellectuel qui érigeait la théologie au niveau d'étape ultime du cheminement académique qu'il faut comprendre comme une recherche continue de la compréhension des substances spirituelles. À cet égard, le cas d'Edmond de Cantorbéry est pertinent pour notre enquête

<sup>29</sup> Bernard Barbiche, « La papauté et les abbayes de Sainte-Geneviève et de Saint-Victor de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle », *L'Église de France et la papauté (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles). Actes du XXVI<sup>e</sup> colloque historique franco-allemand, Paris, 17-19 octobre 1990*, Rolf Grosse (éd.), Bonn, 1993, p. 239-262.

car. d'une part, Edmond est le premier maître des universités d'Oxford et de Paris à être canonisé grâce à la bulle *Novum matris ecclesie* promue par Innocent IV le 11 janvier 1247<sup>30</sup>, et, de l'autre, le récit de sa vie se trouve incorporé dans la compilation de Vincent de Beauvais (*SH*, XXXI, ch. 67-88).

Poursuivons d'abord quelques aspects liés à l'adoption de ce récit par l'équipe dominicaine. Selon l'analyse des versions du *Speculum historiale* effectuée par J. H. Voorbij<sup>31</sup>, la section réservée à Edmond fut introduite dans la version tardive du *Speculum* dont le *terminus post quem* serait le 10 juillet 1254. Un des manuscrits de cette version (Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 11728) porte la date d'achèvement de la copie, *anno Domini M CC LX septimo in vigilia Penthecostes*, qui peut donc être tenue avec certitude pour le *terminus ante quem*<sup>32</sup>. Le récit que donne Vincent de Beauvais, à l'exception de quelques différences de vocabulaire, est identique à la version Pontigny de la vie de saint Edmond. C'est donc la rédaction cistercienne, faite autour de 1247, qui fut retenue par Vincent et non pas celle rédigée par la *familia* anglaise de l'archevêque.

L'intérêt de ce récit hagiographique consiste, d'un point de vue institutionnel, dans le fait que tant le milieu ecclésiastique anglais que les ordres religieux des Cisterciens et des Dominicains se partagèrent ce modèle de vie peu après l'ouverture de leurs écoles respectives à Paris. La mort d'Edmond à Soisy-en-Brie, survenue lors d'un exil en France, et son enterrement à Pontigny, aussi bien que son activité des deux côtés de la Manche, favorisèrent cette double appropriation.

La tradition cistercienne et, avec elle, Vincent de Beauvais relient d'une façon marquée la carrière universitaire d'Edmond au milieu universitaire parisien, tandis que la lettre envoyée au pape par l'université d'Oxford pour demander l'ouverture du procès de canonisation<sup>33</sup> ne mentionna guère le séjour de l'archevêque à Paris (*in nostra fuit universitate non modico tempore discipulus et magister*). Chaque espace culturel s'appropriera donc la vie d'Edmond. Et chacune des traditions plaça dans son espace une transformation survenue dans la vie du saint à un moment où il était maître régent ès arts libéraux depuis six ans :

Transactis ergo circiter sex annis quibus artibus egregie rexerat, cum adhuc sociis suis cursum legeret arithmetica, apparentem sibimet in somnis agnovit matrem suam, atque

<sup>30</sup> C. H. Lawrence, *St. Edmund of Abingdon. A Study in Hagiography and History*, Oxford, 1960, p. 20.

<sup>31</sup> J. B. Voorbij, *Het Speculum Historiale van Vincent van Beauvais*.

<sup>32</sup> J. B. Voorbij, *Het Speculum Historiale van Vincent van Beauvais*, p. 123, 136, 173, 321.

<sup>33</sup> C. H. Lawrence, *St. Edmund of Abingdon*, p. 290-293.

dicentem : Filii quid legis, et quae sunt ille figurae quibus vacas tam studiose ? Quo respondente talia lego, videlicet ostensis protractionibus, que fiunt in ea facultate, mox illa dexteram eius manum arripuit, et in ea tres circulos pinxit, quos his nominibus Pater, Filius et Spiritus sanctus, per ordinem singulis singulos insignivit. Et addidit : Filli charissime, talibus figuris et non aliis de cetero intende. Qui voce matris edoctus, sese mox ad theologiae studium transtulit, intelligens nimirum quod sanctae Trinitatis cognitio theologiae consummatio et origo facultatis existit. (*SH*, XXXI, ch. 74, 1310).

C'est la mise en récit de la *translatio* à une discipline supérieure<sup>34</sup>, la seule qui importait. Le motif était déjà présent dans les gestes de saint Dominique qui représentait d'ailleurs, tout comme Thomas Becket, un modèle pour les auteurs de la vie d'Edmond. En usant du thème de l'apparition de la mère et du jeu des bonnes figures (terme qui, à l'époque, pouvait renvoyer aussi à l'astrologie), la narration pointe vers la difficulté du jeune Edmond de se rendre compte de son égarement dans une discipline comme l'*aritmética*. Curieusement, ce détail est préféré et mis en avant par tous ses hagiographes, quoiqu'il s'agisse là d'une science sur laquelle on ne détient que de minces renseignements durant la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>35</sup>. Ce fragment constitue une preuve de l'imprécision terminologique qui, au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, reliait à l'*aritmética* l'exercice avec des figures géométriques. Le passage peut bien être mis en rapport avec la légende des stigmates de saint François, avec la préférence pour la simplicité figurative dans la peinture et avec les disputes contemporaines sur la nature de la sainte Trinité (rappelons seulement la condamnation par Innocent III du traité de Joachim de Flore composé contre Pierre Lombard et portant sur la question de l'unité et de l'essence de la Trinité).

<sup>34</sup> Il est également possible de constater la dévaluation des professions connotées scientifiquement dans un autre récit de vie qui met en scène le choix critiquable fait par un moine de passer à la profession de médecin. Ce dernier récit est inséré dans le *Mariale magnum* (*SH*, VII, ch. 108), recueil hagiographique d'origine cistercienne.

<sup>35</sup> Au sujet de la présence des textes de mathématiques dans l'enseignement parisien durant la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, M. Haas (« Les sciences mathématiques (astronomie, géométrie, arithmétique, musique) comme parties de la philosophie », *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Cl. Lafleur (éd.), avec la collaboration de J. Carrier, Turnhout, Brepols, 1997, p. 89-107) rappelle que nous ne disposons pas de manuscrits qui nous permettent d'affirmer sans l'ombre d'un doute l'existence des cours sur ces sciences. Claude Lafleur nuance cette opinion en démontrant que le *Compendium circa quadrivium* (vers 1240) et les *Questiones mathematicae* constituent « de précieux vestiges d'une exégèse artienne directe du *textus* de l'*Institution arithmétique* de Boèce » (Cl. Lafleur, « Les *Accessus philosophorum*, le recueil *Primo queritur utrum philosophia* et l'origine parisienne du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109 », *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 611). G. Beaujouan, dans une mise au point sur la question (« Le *quadrivium* et la Faculté des arts », *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, O. Weijers et L. Holtz (éds), Turnhout, Brepols, 1997, p. 185-194), n'apporte pas d'éléments nouveaux. Il faut plutôt se rendre à l'évidence et conclure que les arguments concernant les mathématiques au tournant du XII<sup>e</sup> siècle ne sont pas généraux et que la pratique de la discipline demeure mal connue.



C'est cette même image de renoncement aux arts libéraux et de dévotion à la théologie que l'on rencontre dans la présentation des sciences faite par Vincent de Beauvais dans le *Speculum doctrinale*, image que les maîtres en théologie ainsi que les ordres religieux semblent avoir généralement partagée à cette époque. Il faut remarquer en même temps que le récit de la *translatio* d'Edmond ne blâme nullement les arts. Comme la transition a lieu à la suite d'une vision, on pourrait en conclure que l'étude des arts était tenue pour une étape normale du parcours scolastique qui ne devait toutefois pas s'y limiter. Dans l'économie narrative de la *vita*, construite encore sur un modèle classique, c'est la mère et la prédisposition d'Edmond enfant qui contribuèrent à la révélation de la théologie. Les côtés social et éducatif se trouvent ici articulés d'une nouvelle façon en vue d'une transformation spirituelle. Cette *translatio*, expression patente du *contemptus mundi* prôné par les religieux de Cîteaux, reflète l'ancrage dans la tradition monastique dont était toujours imprégné l'imaginaire de l'équipe chargée de réviser et de mettre à jour la matière de la version *bifaria* du *Speculum historiale*<sup>36</sup>. Il est vrai aussi que lors de cette révision on a renforcé le rôle formateur d'un autre modèle, celui du prêcheur, aux légendes de François d'Assise et de Dominique d'Osma s'ajoutant celle du martyr du dominicain Pierre de Vérone.

\*\*\*

L'analyse de l'inscription culturelle du savoir sur la nature doit être rapportée à un ensemble de phénomènes qui la conditionnent : le statut que la notion de *naturel* acquit dans les écrits de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle ; la modification des hiérarchies des sciences et sa répercussion sur le groupe social des intellectuels ; les aléas de l'intégration des sciences naturelles dans l'enseignement et la production intellectuelle universitaire ; la diffusion du questionnement sur la *philosophia naturalis* dans le milieu des ordres religieux ; l'interaction politique et théorétique saisissable à travers le déploiement des doctrines sur la nature dans le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais. À cet effet, il est nécessaire de voir quelles ont été les sources utilisées à la construction de cette encyclopédie réalisée dans les milieux dominicains.

---

<sup>36</sup> Pour une autre interprétation de cet épisode, voir M. Paulmier-Foucart, « Histoire et hagiographie dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais. Le modèle de saint Edmond Rich », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 68, 1998, p. 165-175.

#### 1.4 La « communauté textuelle » du *Speculum maius*

Le syntagme « communauté textuelle » fut forgé par Brian Stock pour définir l'impact que la conceptualisation de la notion de texte écrit a eu sur les pratiques culturelles et sur l'interprétation de l'univers à partir du XI<sup>e</sup> siècle<sup>37</sup>. Lire et interpréter des textes avaient pour effet de créer une communauté dans laquelle des individus, lettrés et illettrés, qui, auparavant, n'avaient pas de nombreuses choses à partager se trouvaient réunis par des buts communs. Cette communauté était fondée sur l'assentiment général autour de la signification d'un texte, assentiment qui, reproduit à chaque réunion, la confortait constamment.

Ce concept traduit très bien ce qui s'est passé dans le cas du projet dirigé par Vincent de Beauvais. Au-delà des discordances relatives suscitées par les textes réunis, le *Speculum maius* répond à une exigence de cohérence et de cohésion. Des écrits patristiques, des chroniques historiques, des traités juridiques et médicaux, alchimiques et théologiques sont découpés pour former une mosaïque apte à refléter les trois sortes de miroir que Vincent s'est proposé de fabriquer. De Basile le Grand à Thomas d'Aquin, des auteurs identifiés et anonymes s'y retrouvent juxtaposés.

Pour ce qui est de la communauté textuelle du *Speculum naturale*, quatre schèmes discursifs l'organisent que l'on peut illustrer par des ouvrages emblématiques. Il faut évoquer en premier lieu l'*Historia scolastica* de Pierre le Mangeur<sup>38</sup> qui fournit le cadre global de l'exposition hexamérique. Pour leur part, les réalités du monde sont structurées à l'intérieur des livres selon le modèle des *Etymologiae* d'Isidore de Séville, qui est actualisé par l'introduction de l'ordre alphabétique dans l'exposition des matières, aspect constamment mis en lumière par Vincent dans la version *trifaria*<sup>39</sup>. Ces deux schèmes

<sup>37</sup> B. Stock, *The Implications of Literacy : Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press 1983.

<sup>38</sup> Pierre Comestor, *Historia scolastica. Liber Genesis*, Agneta Sylwan (éd.), Turnhout, Brepols, 2005.

<sup>39</sup> L'ordre alphabétique est apparu dans des ouvrages de référence à caractère pratique : les glossaires (Papias, Huguccio de Pise, Jean Balbi de Gênes), les lexiques bibliques et théologiques (Pierre le Chantre, Alain de Lille), les traités de pharmacopée (l'école de Salerne) (A. D. von den Brincken, « *Tabula alphabetica. Von den Anfängen alphabetischer Registerarbeiten zu Geschichtswerken* », *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag*, Göttingen, p. 916-920). Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, ce critère n'était pas encore enraciné dans les pratiques culturelles : à titre de preuve, Vincent n'en parle pas dans la version *bifaria*, bien qu'il l'y utilise, tandis que d'autres auteurs hésitent toujours à l'appliquer. D'autres critères de présentation étaient également courants : selon les affinités des animaux avec les quatre éléments, selon leur localisation géographique

relèvent de l'idée d'ordonnement selon une double perspective. l'ordre et l'harmonie des choses naturelles que l'encyclopédie doit refléter spéculairement et l'ordre textuel que l'écrivain imprime au livre<sup>40</sup>.

Un autre schème organisateur est constitué par les *Sentences* de Pierre Lombard sur lesquelles sont calqués les chapitres thématiques portant sur des questions d'exégèse et de théologie, ce recueil étant utilisé avant même qu'il soit intégré dans l'enseignement des *studia* dominicains dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>41</sup>. Et enfin, l'exercice universitaire de la *quaestio* a servi également de modèle pour nombre de thèmes abordés, la *Summa de creaturis* d'Albert le Grand représentant l'exemple le plus accompli.

Dans une étude récente, Isabelle Draelants a dressé un premier bilan des différents auteurs dont les textes composent la mosaïque du *Speculum naturale*<sup>42</sup>. Elle y a réuni les renseignements nécessaires à l'identification des traités d'Aristote (*Metaphysica*, *Physica*, *De celo et mundo*, *Meteorologica*, *De anima*, *De animalibus*, les *parva naturalia*) et des écrits mis sur le compte d'Aristote au Moyen Âge (*De vegetabilibus*, *De proprietatibus elementorum*), de même qu'à l'identification des œuvres des philosophes arabes traduites depuis le XII<sup>e</sup> siècle en latin (Avicenne avec le *De anima*, Al-Ghazali avec sa *Metaphysica*), des compilations à caractère encyclopédique (l'*Histoire naturelle* de Pline, les *Quaestiones naturales* de Sénèque, les *Collectanea* de Solin, le *De agricultura* de Palladius, les *Etymologiae* d'Isidore de Séville, la *Materia medica* de Dioscoride, l'herbier de *Macer Floridus*, le lapidaire de Marbode de Rennes, le *Circa instans* de Platearius, le *De naturis rerum* d'Alexandre Nequam, l'anonyme *Liber de natura rerum*, le *De floribus rerum naturalium* d'Arnold de Saxe), des ouvrages médicaux dus principalement à des auteurs arabes (le *Pantegni* de Constantin l'Africain, le *Liber regalis* d'Al-Majûsi, le *De diffinitionibus* et le *De dietis universalibus et particularibus* d'Isaac Israeli, le *Liber ad*

---

(réelle ou imaginaire) ou selon un principe hiérarchique comme chez Brunetto Latini (C. Beck, « Approches du traitement de l'animal chez les encyclopédistes du XIII<sup>e</sup> siècle. L'exemple de l'ours », *L'enciclopedia medievale. Atti del convegno « L'enciclopedia medievale », San Gimignano, 8-10 ottobre 1992*, M. Picone (éd.), Ravenne, 1994, p. 164). Plus encore, les recueils d'*exempla* ne firent usage de ce critère d'organisation qu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, signe que ce n'était pas devenu un automatisme (J. Berlioz et M.-A. Polo de Beaulieu, « Les recueils d'*exempla* et la diffusion de l'encyclopédisme médiéval », *L'enciclopedia medievale*, p. 183-184). Il semble donc que l'alphabet ait eu besoin de plus de deux siècles avant d'être adopté comme outil auxiliaire de systématisation.

<sup>40</sup> B. Ribémont, « Encyclopédisme médiéval et modernité », p. 389.

<sup>41</sup> L. J. Bataillon, « L'activité intellectuelle des Dominicains de la première génération », *Lector et compilator. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart (éds), Grâne, Éditions Créaphis, 1997, p. 13.

<sup>42</sup> I. Draelants, « La science naturelle et ses sources chez Barthélemy l'Anglais et les encyclopédistes contemporains », *Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum*, B. Van den Abeele et H. Meyer (éds), Turnhout, Brepols, 2005, p. 43-99.

*Almansorem* de Rhazès, le *Canon* d'Avicenne), des sources alchimiques (*De aluminibus et salibus* attribué à Rhazès, le *Liber alchimiae de anima* mis sous le nom d'Avicenne, l'*Alchimista*, le *De doctrina alchimiae*), des traités scolastiques écrits par des contemporains de Vincent (la *Summa de anima* de Jean de La Rochelle, la *Summa de creaturis* d'Albert le Grand, la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès, la *Sphera* de Jean de Sacrobosco, les questions du *De veritate* de Thomas d'Aquin). À regarder cette longue énumération, on peut prendre la mesure de la diversité des auteurs convoqués par Vincent pour circonscrire le domaine du *naturale*. Encore une fois, cette diversité ne signifie pas incohérence. Elle doit être considérée dans la perspective d'une communauté textuelle.

Ce serait redondant de reprendre ici la description bio-bibliographique de tous ces auteurs. En temps et lieu, je fournirai quelques détails qui permettront de les situer dans le cours de l'histoire culturelle médiévale. Dans le chapitre VII, j'insisterai plus longuement sur la façon dont plusieurs textes ont été découpés et ensuite intégrés dans l'édifice spéculaire. Je m'arrêterai dans ce qui suit uniquement à quelques relations que le *Naturale* entretient avec les différentes formes de savoir produites au XII<sup>e</sup> siècle et au début du XIII<sup>e</sup>.

#### 1.4.1 L'école de Chartres

La redécouverte de la nature au XII<sup>e</sup> siècle à travers un regard scientifique est rapportée par Andreas Speer principalement à quatre auteurs, Adélarde de Bath, Bernard de Chartres, Guillaume de Conches et Thierry de Chartres, les trois derniers étant rattachés à l'école cathédrale de Chartres<sup>43</sup>. Précisons d'emblée que Vincent de Beauvais a eu accès aux *Questions naturelles* composées par Adélarde<sup>44</sup>. Rédigé sous la forme d'un dialogue avec son neveu, ce traité met en scène un modèle culturel séparant la méthode laonnoise d'argumentation de la méthode du raisonnement par observation et plausibilité : « moi — rappelle-t-il leur entente à son neveu —, j'irai m'informer du savoir des Arabes (*arabum studia*), et toi, tu te mettras au courant des assertions variables des écoles françaises (*gallicarum sententiarum inconstantiam*) ». Les soixante-seize questions abordées s'apparentent aux *Problemata* d'Aristote et concernent des sujets aussi curieux, pour l'époque, que la digestion des animaux et les causes de la calvitie. Ce type de sujets semble

<sup>43</sup> A. Speer, *Die entdeckte Natur*, Leyde, New York et Cologne, Brill, 1995.

<sup>44</sup> Voir l'introduction de Ch. Burnett à l'édition de quelques opuscules d'Adélarde (*Adelard of Bath, Conversations with his Nephew. On the Same and the Different, Questions on Natural Science and On Birds*, Ch. Burnett et alii (éd. et trad.), Cambridge, 1998).

avoir pris de l'ampleur avec le temps, s'il faut en juger par les recueils de questions édités par Brian Lawn<sup>45</sup>. De plus, la diffusion de l'opuscule même d'Adélard allait être assez large : treize copies proviennent du XII<sup>e</sup> siècle, parmi lesquelles quatre sont en format de poche. Si l'on tient compte du fait que les *Quaestiones* furent dédiées à Richard, évêque de Bayeux (soit Richard FitzSamson soit Richard de Kent), on peut déjà entrevoir l'existence d'un réseau de clercs ouverts à la réception des interprétations de l'univers provenant du milieu arabe<sup>46</sup>. Thomas de Cantimpré utilisa le recueil des *Quaestiones*, sans le signaler, à plusieurs endroits de son *Liber de natura rerum*.

Il est difficile d'apprécier l'apport du séjour d'Adélard chez les Arabes, car les sources citées dans les échanges avec son neveu étaient presque toutes déjà connues en France. Qui plus est, l'ensemble des questions résolues, « du point de vue des recherches des Arabes », semble avoir été partagé à la même époque par Guillaume de Conches. De tous les traités de ce dernier, Vincent n'eut connaissance que du *Dragmaticon*, dialogue philosophique poursuivi par l'auteur avec le duc de Normandie, Geoffroy Plantagenêt. Dans une lettre à Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry avait critiqué un écrit de jeunesse du Chartrain, la *Philosophia*, l'accusant, entre autres, de reprendre et d'élargir les thèses d'Abélard, de vouloir interpréter l'Écriture selon le sens physique (*physico sensu*), de préférer ses propres explications à la vérité de l'histoire sacrée<sup>47</sup>. Guillaume de Conches reconnaît dans le prologue au *Dragmaticon* avoir jadis composé un ouvrage imparfait, dû à son immaturité, et annonce son intention de corriger les erreurs et de compléter les lacunes présentes dans la *Philosophia*. Il est impossible de dire si cet acte de pénitence fut effectivement accompagné de corrections qui soient davantage au goût de ses contemporains, car aucun témoignage concernant le *Dragmaticon* ne nous est parvenu. Il reste toutefois que, par endroits, Guillaume de Conches condamne lui-même les positions qu'il avait soutenues dans la *Philosophia*<sup>48</sup>. L'intégration du *Dragmaticon* dans le

<sup>45</sup> B. Lawn, *The Prose Salernitan Questions*, Londres, 1979.

<sup>46</sup> Ce fut aussi le cas de deux traductions faites par Adélard du livre sur les talismans de Thabit ben Qurra et de l'*Isagoge minor* d'Abu Ma'shar qui semblent avoir été reliées déjà au XII<sup>e</sup> siècle dans un même manuscrit (Avranches, BM 235) par Robert de Torigny, abbé du Mont-Saint-Michel (voir Ch. Burnett, « The Introduction of Aristotle's Natural Philosophy into Great Britain : A Preliminary Survey of the Manuscript Evidence », *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, J. Marenbon (éd.), Turnhout, Brepols, 1996, p. 26, qui met d'ailleurs en lumière quelques autres indices visant les relations proches entre l'abbaye du Mont-Saint-Michel et l'Angleterre).

<sup>47</sup> A. Speer, *Die entdeckte Natur*, p. 133-134. É. Jeaneau rapporte d'autres réactions critiques, au XII<sup>e</sup> siècle, à l'égard de la *Philosophia*, surtout dans les milieux cisterciens (« Note sur l'école de Chartres », *Studi medievali*, 5, 1964, p. 849-850).

<sup>48</sup> A. Speer, *Die entdeckte Natur*, p. 146.

*Speculum naturale*, timidement dans la rédaction *bifaria* et abondamment dans la *trifaria*, constitue un signe de la réhabilitation passagère dont a joui le texte de Guillaume au XIII<sup>e</sup> siècle. De cette faveur obtenue par le Chartrain auprès des encyclopédistes du XIII<sup>e</sup> siècle témoigne également son emploi par Thomas de Cantimpré, tant dans la première version de son *Liber de natura rerum*, achevée vers 1237-1240, que dans la deuxième, complétée avant 1256<sup>49</sup>.

L'hypothèse d'Italo Ronca<sup>50</sup>, soutenant d'abord que le *Dragmaticon* de Guillaume de Conches fut utilisé dans les jeunes facultés des arts durant la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle et la première partie du XIII<sup>e</sup>, et ensuite que la vision platonicienne du monde fut remplacée par la redécouverte d'Aristote, demeure invérifiable étant donné la rareté des textes qui soient produits à l'époque dans ces milieux artistiques. Par contre, on peut affirmer que la fortune de ce traité fut assurée par les compilateurs qui s'intéressaient à la philosophie naturelle, Vincent de Beauvais et Thomas de Cantimpré étant du nombre. Deux traités attribués à Albert le Grand prouvent que les considérations de Guillaume pouvaient être quand même acceptées dans un contexte philosophique réputé aristotélicien. Il s'agit du *De passionibus aeris* qui, au fond, se retrouve sous une forme similaire dans l'*Isagoge*. La section réservée dans ces traités à l'arc-en-ciel est composée de quelques opinions compilées et enfilées l'une après l'autre<sup>51</sup>, sans pourtant que leur auteur soit toujours identifié. Or, on y reconnaît des emprunts à Sénèque, Isidore de Séville, Guillaume de Conches et Aristote. L'*Isagoge* ainsi que le *De passionibus aeris* furent attribués au Moyen Âge à Albert le Grand par la *Tabula de Stams* et, en acceptant la paternité proposée par ce catalogue, on les a édités sous le nom du célèbre dominicain. L'exégèse du XX<sup>e</sup> siècle n'a toutefois pas tranché sur leur origine ou leur possible attribution bien qu'elle ne les mette plus sur le compte d'Albert<sup>52</sup>. Notons, en passant, que les explications de Sénèque ou de Guillaume de Conches ont pu longtemps passer pour « albertiennes ».

<sup>49</sup> Dans la première version du *Liber de natura rerum*, plusieurs phrases du *Dragmaticon* figurent, par exemple, dans le chapitre sur le tonnerre (Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum* — abrégé *LNR* —, Helmut Boese (éd.), Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1973, p. 396-397), alors que, dans la deuxième version, Guillaume fut encore plus largement exploité pour la composition du vingtième livre.

<sup>50</sup> Voir son introduction à Guillaume de Conches, *Dragmaticon Philosophiae*, Italo Ronca (éd.), Turnhout, Brepols, 1997, p. XXXIII.

<sup>51</sup> *Philosophia pauperum sive Isagoge*, dans Albert le Grand, *Opera omnia*, A. Borgnet (éd.), Paris, Vivès, 1890, t. V, p. 502b-503b. Curieusement, ces phrases se retrouvent toutes dans le *Speculum naturale* de Vincent de Beauvais, mais dispersées tout au long des chapitres consacrés à l'arc-en-ciel (*SN*, IV, ch. 74-80).

<sup>52</sup> Pour un aperçu des opinions sur l'attribution de ce traité, voir G. Meersseman, *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni O.P.*, Bruges, 1931, p. 130-132, qui le situe parmi les *Dubia*.

Un autre représentant de l'école de Chartres est indirectement présent dans la compilation de Vincent de Beauvais. Il est question de Thierry de Chartres dont le *De sex dierum operibus*<sup>53</sup> fut inséré par l'entremise du premier livre de la chronique de Hélinand de Froidmont. Dans les deux versions du *Speculum*, les extraits de cet opuscule sont mis sous le marqueur *Actor* (ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 51<sup>rb</sup>, SN 163e) et *Hugo de sex diebus* (ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 37<sup>rb</sup>-38<sup>ra</sup>, SN 95c-97b), quelques morceaux de ce dernier fragment se trouvant dispersés à plusieurs autres endroits. Il est certain que l'identification par Vincent du texte de Thierry comme étant le *De sex diebus* de Hugues de Saint-Victor remonte à la chronique de Hélinand<sup>54</sup>, confusion occasionnée probablement par la renommée du Victorin ou par le folklore étudiant<sup>55</sup>.

#### 1.4.2 La *societas* dominicaine et les contemporains de Vincent de Beauvais

Depuis l'étude de Yves Congar<sup>56</sup> jusqu'à l'article récent d'Isabelle Draelants et de Monique Paulmier-Foucart<sup>57</sup>, plusieurs chercheurs ont attiré l'attention sur l'importance capitale que le travail d'équipe a eue au sein de l'ordre des Prêcheurs pour l'élaboration des instruments d'étude. Que ce soit pour les *Concordantiae* et les *Postillae* de Hugues de Saint-Cher ou pour la continuation des œuvres de Thomas d'Aquin, les différents responsables de ces projets ont mis à l'œuvre plusieurs frères dont les tâches allaient de la simple copie à la mise en ordre des *reportationes* gribouillées dans les séances d'enseignement. Il faut pourtant se garder de croire que, dans ces entreprises collectives, on mettait à profit principalement des auteurs dominicains ou, encore, d'associer le résultat de ce travail en équipe à une vision qui serait proprement dominicaine et qui marquerait de son

<sup>53</sup> Le traité a été édité par N. Häring dans « The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras », *AHDLM*, 22, 1955, p. 137-216.

<sup>54</sup> É. Jeuneau a révélé que Hélinand de Froidmont avait inséré textuellement 37 des 47 chapitres de l'*Hexaméron* de Thierry de Chartres dans sa propre chronique (« Note sur l'école de Chartres », p. 826 et 838). Comme il le souligne, un des manuscrits de la chronique du Cistercien comporte la mention marginale *Hugo de sex diebus* en regard des extraits de l'*Hexaméron*.

<sup>55</sup> Clarembaud d'Arras dit avoir suivi les leçons de Thierry le Breton (identifié par É. Jeuneau avec Thierry de Chartres) et de Hugues de Saint-Victor. Il serait donc plausible que Clarembaud ait apporté, dans ses bagages, à Saint-Victor le commentaire de Thierry, que les moines auraient ensuite classé parmi les œuvres de Hugues.

<sup>56</sup> Yves Congar, « *In dulcedine societatis quaerere veritatem*. Notes sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIII<sup>e</sup> siècle », *Albertus Magnus, doctor universalis : 1280-1980*, G. Meyer, A. Zimmermann, P.-B. Lüttringhaus (éds), Mainz, 1980, p. 47-57.

<sup>57</sup> I. Draelants et M. Paulmier-Foucart, « Échanges dans la *societas* des naturalistes au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle : Arnold de Saxe, Vincent de Beauvais et Albert le Grand », *Par les mots et les textes... Mélanges de langue, de littérature et d'histoire des sciences médiévales offerts à Claude Thomasset*, D. Jacquart, D. James-Raoul et O. Soutet (éds), Paris, 2005, p. 219-238.

sceau les ouvrages ainsi composés. En ce qui concerne Vincent de Beauvais qui déclare avoir bénéficié du concours des frères à la réalisation de son *Speculum maius* et qui a accueilli des extraits considérables des sommes d'Albert le Grand, de Raymond de Peñafort et de Guillaume de Rennes, peut-on affirmer qu'il était sans conteste le représentant d'une pensée dominicaine ?

On a émis l'hypothèse que Vincent ait participé à la constitution progressive de l'unité du légendier dominicain et cela malgré les différences de forme et de volume qui le séparent de ses contemporains, Jean de Mailly, Barthélemy de Trente, Jacques de Voragine ou Humbert de Romans<sup>58</sup>. Pourtant, le désir de construire une identité de l'ordre prend forme après 1245, lorsque le chapitre réuni à Cologne exhorte les frères de mettre par écrit les miracles de Dominique et de son successeur, Jourdain de Saxe. Comme l'a montré J. B. Voorbij, le décret a eu pour résultat la rénovation de la *vita Dominici* procurée naguère par Pierre Ferrand, une nouvelle version étant réalisée par Constantin d'Orvieto peu après 1246. Le *Speculum historiale* témoigne de ce courant idéologique puisque Vincent décida d'augmenter la place allouée à Dominique dans la première version du *Speculum*, au point où le récit des gestes du fondateur de l'ordre prit plus de volume que le récit consacré à François d'Assise. De surcroît, la dernière version de l'*Historiale* intègre des renseignements sur d'autres Dominicains, comme Jourdain de Saxe et Pierre de Vérone<sup>59</sup>. L'importance de l'hagiographie dominicaine dans le projet de Vincent est indéniable et elle traduit, quoique faiblement, une préoccupation identitaire au sein de l'ordre. Mais trop insister sur le poids des sources dominicaines serait perdre de vue le lien qui unissait les Prêcheurs et les Mineurs dans les premières décennies de leur existence, et qui se traduit dans l'*Historiale*, entre autres, par l'enchevêtrement des récits que le franciscain Jean de Plan Carpin et le dominicain Simon de Saint-Quentin ont rédigés à la suite de leurs missions respectives en territoire tartare. L'empreinte dominicaine, s'il y a une, devrait être évaluée tout en ayant à l'esprit la quantité d'écrits hagiographiques que les autres ordres religieux avaient produits à l'époque, sans négliger non plus le fait que Vincent a adopté les légendes du franciscain Antoine de Padoue, du cistercien Edmond de Cantorbéry et de la

<sup>58</sup> A. Boureau, « Vincent de Beauvais et les légendiers dominicains », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart (éds), Grâne, Éditions Créaphis, 1997, p. 120-121.

<sup>59</sup> J. B. Voorbij, « Les mises à jour de la matière dominicaine dans le *Speculum historiale* », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart (éds), Grâne, Éditions Créaphis, 1997, p. 161-166.



béguine Marie d'Oignies. Il ne faut pas non plus oublier le caractère spéculaire de l'encyclopédie qui n'était pas conçue comme un instrument de promotion de l'ordre.

Le même exercice de mise en perspective doit être effectué pour l'analyse du *Speculum naturale*. Comme je l'ai mentionné plus haut, de nombreux extraits de la *Summa de creaturis* d'Albert le Grand et du *De veritate* de Thomas d'Aquin sont imbriqués dans l'argumentaire de plusieurs chapitres de la version *trifaria* du *Naturale*. Outre ces deux représentants de l'ordre dominicain, on y retrouve des citations tirées des traités de deux Franciscains, Jean de La Rochelle avec la *Summa de anima* et Alexandre de Halès avec la *Summa theologica*.

Cependant, tant dans la version *bifaria* que dans la *trifaria*, on repère plusieurs ouvrages dont les auteurs ne sont guère nommés et qui ont été tous rédigés durant la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. C'est le cas du *Memoriale rerum difficilium* que Vincent avait déjà introduit dans la *bifaria*. Découvert et édité sous le titre *De intelligentiis* par Clemens Baeumker au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>60</sup>, le *Memoriale* est un traité sur les intelligences, marqué par la métaphysique néoplatonicienne, par la métaphysique de la lumière et par la théorie de la connaissance construite sur le concept de l'activité et de la spontanéité de l'esprit, alliant les autorités patristiques, en l'espèce Augustin, et les nouveaux opuscules traduits de l'arabe, tel le *Liber de causis*. Vincent de Beauvais n'emprunte que la section concernant la nature de la lumière (*SN*, II, c. 35-37, p. 100-103)<sup>61</sup>. C'est un des usages les plus précoces de cet ouvrage qui allait figurer dans la bibliothèque de Richard de Fournival et être cité par plusieurs maîtres des années 1250-1260, Thomas d'Aquin et Gérard d'Abbeville parmi d'autres<sup>62</sup>. Attribué qu'il fut dans les manuscrits à différents auteurs dont Alexandre, Adam Pulchrae Mulieris ou Alanus, la paternité de ce traité demeure toujours incertaine. Si l'on s'accorde, de nos jours, à avancer

<sup>60</sup> C. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Münster, Achendorff, 1908. Après l'avoir attribué initialement à Witelo, Baeumker est revenu sur ses positions sans avoir proposé un autre nom.

<sup>61</sup> La section en question correspond aux articles VI-XII du traité édité par Baeumker (p. 8-17).

<sup>62</sup> C. Baeumker, « Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrümlich Witelo zugeschriebenen *Liber de intelligentiis* », *Miscellanea Francesco Ehrle*, Rome, Biblioteca apostolica vaticana, 1924, t. I, p. 87-102 ; A. Birkenmajer, « Witelo est-il l'auteur de l'opuscule *De intelligentiis* ? », texte rédigé dans les années 1920 et publié d'après le brouillon manuscrit dans *Études d'histoire des sciences en Pologne*, Varsovie, 4, 1972, p. 259-335 ; A. Birkenmajer, « La bibliothèque de Richard de Fournival, poète et érudit français du début du XIII<sup>e</sup> siècle, et son sort ultérieur », *Académie polonaise des sciences et des lettres. Faculté de philologie. Travaux*, t. LX, n.° 4, republié dans *Études d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Âge*, Varsovie, 1970, p. 117-210, ici p. 180-181.

le nom d'Adam Bellefemme qui l'aurait rédigé autour de 1230<sup>63</sup>, les preuves demeurent toutefois insuffisantes.

Pourtant, le texte dont a disposé Vincent n'est pas dépourvu de problèmes. La partie sur la lumière occupe dans le *De intelligentiis* seulement 6 articles sur 58, et Vincent de Beauvais n'a pas fait usage ailleurs du reste du traité. On peut alors se demander s'il connaissait le texte en entier ou s'il avait à sa disposition seulement une compilation toute faite. La question se complique par d'autres aspects. La section du *Naturale* qui provient du *De intelligentiis* est continuée par un passage anonyme portant sur le même sujet (SN, II, ch. 38-40) qui n'est pas attribué à un auteur en particulier, comme s'il avait été extrait du *Memoriale*. Bien que le texte du chapitre 38 soit inséré à la lettre dans le compendium qui accompagne le *Speculum historiale* (SH, I, ch. 19), ces chapitres anonymes ne sont de toute évidence pas du cru de Vincent de Beauvais. Ils complètent toutefois l'argumentation d'Adam Bellefemme qui, dans la lignée d'Augustin, insiste sur la beauté, la communicativité et la bonté de la lumière, propriétés explicables par sa parenté avec les entités spirituelles. Les chapitres ajoutés traitent, sur le mode de la *quaestio – determinatio*, de la nature substantielle de la lumière. L'auteur anonyme de ce dernier exposé, selon toute apparence un extrait d'un commentaire sur le *De anima*, semble avoir connu un traité sur la perspective (*ut in perspectiva dicitur*, SN 104a) que l'on ne saurait attribuer à Alhazen, de même qu'une traduction du *De anima* d'Aristote dont il cite une ligne (*[lumen] non est corpus, neque deflexus a corpore*, SN 104b), sans qu'il parvienne néanmoins à saisir l'importance des notions telles que le diaphane, l'habitus ou la couleur pour la physique de la lumière. En démontrant que la nature de la lumière recouvre parfois autant le caractère de substance que celui d'accident, l'auteur effleure l'idée des formes substantielles pour nier ensuite la possibilité d'une telle connaissance. Sous l'influence du *Liber de causis*, il place la lumière dans une hiérarchie des réalités créées car, comme il le dit en conclusion de l'extrait, *in universitate rerum sunt aliqua a Deo creata ratione materiae et formae, ut angeli, quedam ratione formae, scilicet animae, ut homo, tertium vero ratione materiae tantum, scilicet lux* (SN 105a). L'ajout annexé par le *Naturale* aux passages du *De intelligentiis* me fait croire que Vincent a connu ce traité sous une autre forme que celle qui est conservée dans les manuscrits, le *Memoriale rerum difficilium* étant probablement, dans

<sup>63</sup> O. Weijers, « Adam de Puteorumvilla », *Le travail intellectuel à la faculté des arts de Paris*, Turnhout, 1994, v. 1, p. 30 ; B. Beyer de Ryke, « Adam Bellefemme », *Dictionnaire du Moyen Âge*, Cl. Gauvard, A. de Libera et M. Zink (éds), Paris, PUF, 2002, p. 4-5.

les années 1240, l'objet d'une refonte ou d'une réutilisation. Quoi qu'il en soit, l'état du *Memoriale* tel qu'inséré dans le *Naturale* nous renseigne sur les usages scripturaux à l'aube de la scolastique.

Un autre exemple met en relief les contacts de Vincent avec le monde universitaire. Depuis les travaux de R. A. Gauthier<sup>64</sup>, on est parvenu à raccorder aux milieux intellectuels parisiens un traité dont Vincent a reproduit plusieurs fragments, cités à quelques reprises dans le *Naturale* sous les rubriques *Liber de natura rerum*, *Philosophus* et *Actor*, alors que dans le *Doctrinale* ils apparaissent sous le titre *Summa de anima*. Ce traité s'appelait vraisemblablement *De anima et potentiis eius* et fut écrit par un maître ès arts vers 1225. Dans l'introduction à l'édition de ce texte, Gauthier a signalé uniquement les extraits présents dans le *Naturale*, sans remarquer que dans le *Doctrinale* quatre chapitres du livre XV procèdent du même traité (ch. 4, 48, 174, 175). Sa présence dans la *trifaria* sous des titres aussi divers constitue une autre preuve à l'appui de l'hypothèse qu'il y avait un manque de communication entre les équipes ayant travaillé à l'élaboration de ces deux parties. J'essaierai d'expliquer plus bas la raison de ces attributions multiples, qui mettra en évidence la rapidité de la diffusion de l'enseignement artien dans les années 1220-1240.

Tournons-nous, pour l'heure, vers une autre œuvre dont l'auteur demeure anonyme et qui fut, elle aussi, employée tant dans le *Naturale* que dans le *Doctrinale*. Intitulé *Liber de natura rerum*, ce texte a été, jusqu'à tout récemment, identifié à la compilation homonyme rédigée par le dominicain Thomas de Cantimpré. L'apport de ce *Liber de natura rerum* soulève plusieurs problèmes d'assignation. Sans plus tarder, il faut dire qu'il ne s'agit pas de l'ouvrage de Thomas de Cantimpré<sup>65</sup> tel qu'il fut édité par H. Boese, ni de la compilation dite de Thomas III fondée sur celle de Thomas de Cantimpré. Essayons de tracer quelques jalons de l'histoire de ces textes. Thomas de Cantimpré a achevé une première version de son *Liber* entre 1237 et 1240 après avoir collecté des données quinze ans durant, cette version étant répartie en 19 livres. H. Boese a remarqué que, parmi les manuscrits qui conservent cette version, les plus anciens comportent des bouts de phrases qui n'apparaissent pas dans les manuscrits plus tardifs (parties signalées dans l'édition par des crochets [ ... ]), alors que les manuscrits plus tardifs ajoutent des passages par rapport au texte des manuscrits plus anciens (indiqués par [ ... ]). Ces deux stades, nommons-les

<sup>64</sup> R. A. Gauthier, « Le traité *De anima et de potentiis eius* d'un maître ès arts (vers 1225) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66, 1982, p. 3-55.

<sup>65</sup> Vincent ne connaît pas ce nom. Par ailleurs, il connaît la vie de Marie d'Oignies dans la version de Jacques de Vitry et semble ignorer la continuation qu'en fit Thomas de Cantimpré.

Thomas I [a] et Thomas I [b]. Des années plus tard, avant 1256<sup>66</sup>, ce dernier état de la compilation fut augmenté de plusieurs extraits et, également, d'un livre entier sur le ciel, inséré à la fin. C'est ce que l'on appelle la rédaction de Thomas II [a] à 20 livres, qui incorpora à son tour quelques ajouts tirés pour la plupart du *Liber Kyrannidarum*, étape que je désignerai par Thomas II [b]. Or, avant que ces derniers suppléments fussent incorporés dans la version de Thomas II [a], il y eut des auteurs anonymes de l'espace allemand et autrichien qui entreprirent une restructuration et une réécriture du *Liber de natura rerum*. Cette autre rédaction, appelée couramment Thomas III, semble avoir été composée de 20 livres (Thomas III [a]), état duquel fut dérivée une version réduite à 17 livres (Thomas III [b]). Ces deux adaptations ont en commun le fait de ne pas comporter les livres II (*de anima*), III (*de monstruosis hominibus*) et XX (*de ornatu celi*) de la compilation de Thomas II. On s'en doute, il existe différents réarrangements de la matière dans les rédactions successives du Thomas III [ab, b1, b2]<sup>67</sup>.

Duquel de ces multiples états de la compilation de Thomas de Cantimpré se rapproche le *Liber de natura rerum* compulsé par Vincent de Beauvais ? En comparant les quelques fragments édités ici et là des versions de Thomas III avec le texte qui figure dans le *Naturale*, je suis arrivé à la conclusion que Vincent n'a pas utilisé cette rédaction. Le fait qu'il a cité le livre sur les races monstrueuses en est une preuve supplémentaire. Une confrontation minutieuse avec de larges pans du *Liber* de Thomas de Cantimpré m'a amené à constater une parenté claire de la version du *Naturale* avec Thomas I [b]<sup>68</sup>. Du Thomas II [a], je n'ai repéré dans le *Naturale* que trois passages, dans les chapitres sur le

<sup>66</sup> Étant donné qu'un des passages ajoutés lors de cette rédaction mentionne le nom d'Albert (LNR 145<sup>81</sup>) dont le *De animalibus* ne fut terminé qu'autour de 1262, on devrait peut-être revoir à nouveaux frais la datation de cette version.

<sup>67</sup> Ce sont là des renseignements fournis par H. Boese, « Zur Textüberlieferung von Thomas Cantimpratensis' *Liber de natura rerum* », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 39, 1969, p. 53-68 ; H. Ulmschneider, « *Ain puoch von latein ... daz hât Albertus maisterleich gesamnet. Zu den Quellen von Konrads von Megeberg Buch der Natur anhand neuerer Handschriftenfunde* », *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 121, 1992, p. 36-63 ; C. Hünemörder, « Ist der Text von Thomas III mehr als eine bloße Kombination aus mehreren naturkundlichen Enzyklopädien ? », *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Christel MEIER (éd.), Munich, 2002, p. 155-168 ; B. K. Vollmann, « Enzyklopädie im Wandel : Thomas von Cantimpré, *De natura rerum* », *Die Enzyklopädie im Wandel*, p. 169-180 ; C. Hünemörder, « Der Text des Michael Scotus um die Mitte des 13. Jahrhunderts und Thomas Cantimpratensis III », *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, C. Steel, G. Guldentops et P. Beullens (éds), Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1999, p. 238-248.

<sup>68</sup> Les parties de phrases encadrées chez Boese par des crochets [ ... ] apparaissent dans le *Naturale* aux chapitres portant sur *vulpis* (LNR 171<sup>38</sup>, SN 1450d), *varius* (LNR 172<sup>34</sup>, SN 1444d), *aquila* (LNR 178<sup>41-42</sup>, SN 1177b), *barliates* (LNR 187<sup>16-31</sup>, SN 1181c-d), *strutio* (LNR 227<sup>50-52</sup>, SN 1232b), *monachi maris* (LNR 243<sup>1-13</sup>, SN 1310b), *allectia* (LNR 254<sup>3-5</sup>, SN 1269e), *raithis* (LNR 270<sup>7</sup>, SN 1292e), *fagus* (LNR 319<sup>5-6</sup>, SN 918b), *elementa* (LNR 405<sup>44-48</sup>, SN 165e).

lynx (*LNR* 143<sup>4-13</sup>, *SN* 1425d-e), sur les faucons (*LNR* 200<sup>71-74</sup>, *SN* 1198e) et sur le *ligurius* (*LNR* 364<sup>6-7</sup>, *SN* 534b), ces deux derniers étant pourtant absents des manuscrits du *Naturale* que j'ai vérifiés. Même chose pour le Thomas II [b], dont je n'ai découvert qu'un seul extrait, présent au chapitre sur le *mergus* (*LNR* 217<sup>7-10</sup>, *SN* 1217a), qui est toutefois, lui aussi, introuvable dans le manuscrit consulté. Il paraît que, à une seule exception, c'est uniquement l'édition de Douai qui reproduit des morceaux du Thomas II [a et b], insérés dans le manuscrit d'Arras probablement au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Il faut donc conclure que le *Liber de natura rerum* utilisé par Vincent de Beauvais est une version réécrite et augmentée du Thomas I [b] rédigée dans les années 1240-1250. Pour le différencier de tous les autres Thomas identifiés, je baptiserai l'auteur de cette compilation Thomas IV. Si, en ce qui concerne Thomas III [a], on croit pouvoir le relier à l'ordre bénédictin ou cistercien<sup>69</sup>, Thomas IV est, de l'aveu de Vincent lui-même, *quidam e nostris* (*SD* 1396c), c'est-à-dire un Dominicain. Au lieu d'indiquer le nom de celui-ci, Vincent préfère souligner que ce frère n'a fait qu'augmenter de quelques extraits un volume composé par le maître Jacques de Vitry. Thomas IV est-il la même personne que Thomas de Cantimpré qui aurait fourni aux Dominicains du cercle de Vincent de Beauvais une version remaniée de son *Liber de natura rerum* n'ayant bénéficié d'aucune transmission manuscrite ? Je ne saurais répondre à cette question.

Un autre auteur qui fut cité à plusieurs reprises dans le *Naturale* intrigue par le nom qu'il porte : *Philosophus*. Laissant de côté les possibles confusions avec Aristote, désigné souvent par le terme *Philosophus*, et avec le marqueur *Physiologus* dont la graphie manuscrite est parfois altérée en *Philosophus*, on doit reconnaître derrière cet anonyme un compilateur du début du XIII<sup>e</sup> siècle qui semble avoir composé un compendium portant sur les réalités naturelles. Plusieurs chapitres, d'un bout à l'autre du *Naturale*, sont alimentés par des passages mis à son compte. Ainsi, on le trouve mentionné au sujet du givre (*SN* 264d), de l'arc-en-ciel (*SN* 279a-b, 282d-e), des sources d'eau miraculeuses (*SN* 326b-c), de la vapeur (*SN* 424a-e), du fer (*SN* 459a), de l'escarboucle (*SN* 520b), de la bernache (*SN* 1181d), de l'origine et de la simplicité de l'âme (*SN* 1659d-1660c), de l'âme rationnelle (*SN* 1685a-1687c), des sens (*SN* 1786d) et de leurs objets (*SN* 1792b-e), et la liste est loin d'être exhaustive. La mention de la Flandre dans la notice sur la bernache élimine la possibilité d'une confusion de notre compilateur avec Aristote ou l'auteur du

<sup>69</sup> C. Hünemörder, « Ist der Text von Thomas III mehr als eine bloße Kombination aus mehreren naturkundlichen Enzyklopädien ? », p. 155.

*Physiologus*. De plus, il semble connaître Alfred de Sareshel, traducteur et commentateur des *Météorologiques* d'Aristote<sup>70</sup> à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, dont le nom apparaît dans le chapitre sur l'escarboucle (*et dicit Alvredus quod est ideo sigillum lapidum*, SN 520b). Dans le chapitre consacré au jaspe, Vincent a inséré un extrait rubriqué *Philosophus* qui se retrouve à l'identique dans le *Liber de natura rerum* de Thomas de Cantimpré, version Thomas I [b] (SN 532e-533a). Quant aux passages portant sur l'âme, ils proviennent tous de la *Summa de anima* de Jean de La Rochelle, alors que ceux sur les sens et leurs objets sont puisés dans le *De anima et potenciis eius* du maître ès arts anonyme dont j'ai parlé ci-dessus. J'ai réussi à repérer une autre source du *Philosophus* : il s'agit des *Quaestiones* de Nicolas le Péripatéticien composées au début du XIII<sup>e</sup> siècle (SN 279a, 282d-e, 416a, 450d), source utilisée également par Thomas IV (SN 235b, 311d-e, 382d-e, 428e-429a, 435d, 457c-d, 497c). Si l'on admet que tous les extraits, que je viens de discuter, mis sous le nom du *Philosophus* remontent à une même source, on peut affirmer que celui-ci était au courant de textes que Vincent exploitera, lui aussi, dans une proportion encore plus importante. Pour revenir brièvement à l'anonyme maître ès arts, il paraît que son petit traité s'est retrouvé entre les mains de plusieurs compilateurs, parmi lesquels figurent le *Philosophus*, Thomas IV et Vincent de Beauvais. C'est ce qui a fait que des extraits prélevés de son texte apparaissent dans le *Naturale* sous plusieurs attributions<sup>71</sup>.

Tel que mentionné, le *Philosophus* et Thomas IV partagent les renseignements provenant d'un recueil intitulé dans la tradition manuscrite *Quaestiones Nicolai Peripatetici* et que Vincent de Beauvais a connu sous le nom *De vaporibus* (attribué à deux reprises dans le *Naturale* à Averroès, SN 448b et 451d)<sup>72</sup>. Par mégarde, les collaborateurs de Vincent ont copié deux fois un même extrait au sujet de l'arc-en-ciel, une fois sous le nom du *Philosophus* (SN 279a-b, 282d-e) et une autre fois sous la rubrique *De vaporibus* (SN 291a-c). Cela prouve qu'en utilisant deux sources différentes, ils ne se sont pas aperçus de la reprise des mêmes phrases.

À la sortie de ce parcours labyrinthique, il faut retenir que Vincent a intégré dans la version *trifaria* plusieurs textes dus à d'autres compilateurs qui lui étaient contemporains.

<sup>70</sup> *Alfred of Sareshel's Commentary on the Meteora of Aristotle*. Critical edition, introduction and notes by James K. Otte, Leyde / New York, Brill, 1987.

<sup>71</sup> Il convient de mentionner qu'Albert d'Orlamunde a intégré, lui aussi, des extraits du *De anima et potenciis eius* dans sa *Summa naturalium*.

<sup>72</sup> S. Wielgus, « *Quaestiones Nicolai Peripatetici* », *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 17, 1973, p. 57-155. Wielgus a repéré une bonne partie des passages se trouvant dans le *Naturale* sans remarquer que le *Philosophus* et Thomas IV en font, eux aussi, usage.

En outre, il a récupéré les ouvrages que ces derniers avaient utilisés pour en tailler des morceaux encore plus considérables. De la sorte, les *Quaestiones* de Nicolas le Péripatéticien furent copiés presque entièrement, certains fragments étant insérés à deux et même à trois reprises dans le *Naturale*. Une autre conclusion s'impose : l'utilisation de sources provenant de milieux intellectuels divers, l'enseignement universitaire étant présent non seulement par l'entremise du maître ès arts anonyme, mais encore par quelques gloses, elles aussi anonymes, sur le *De animalibus* d'Aristote (SN 1614d-e, 1634d, 2322e-2323a).

Celui qui nous instruit le plus sur le monde des maîtres actifs au début du XIII<sup>e</sup> siècle est Vincent de Beauvais lui-même qui, sous le couvert de l'*Actor*, a souvent regroupé les opinions de ses contemporains. Qu'ils fussent séculiers, franciscains ou dominicains, l'*Actor* n'a trouvé aucun inconvénient à épouser leurs interprétations et à en nourrir les livres du *Speculum maius*. À cet égard, il est éloquent de voir la diversité des auteurs que l'*Actor* a logés sous son nom au livre XXIII du *Naturale* consacré à la psychologie : Philippe le Chancelier, Jean de La Rochelle et Albert le Grand en fournissent une très grande partie des matériaux. Alors que ces deux derniers seront identifiés par leurs propres noms à partir du livre XXIV, les idées de Philippe, chancelier de Notre-Dame de 1217 à 1236, n'apparaissent dans le *Naturale* que sous le marqueur *Actor*. Sa *Summa de bono* faisait partie des livres importants à l'époque, de longs passages étant intégrés dans les sommes sur les *Sentences* de Jean de La Rochelle, d'Alexandre de Halès, d'Eudes Rigaud et d'Albert le Grand. Par ailleurs, Vincent de Beauvais a reproduit une argumentation traitant de l'action des démons qui fait référence à une solution proposée par le *Cancellarius* (SN 1884a-b) que l'éditeur de la *Summa de bono* a rapproché de Philippe<sup>73</sup>. C'est un indice supplémentaire de la place que les opinions de Philippe occupaient dans le paysage théologique des années 1230-1260<sup>74</sup>.

Il est vraisemblable que certains chapitres du livre XXIII, signés *Actor*, aient été écrits lors de la mise en chantier de la version *bifaria*. Étant donné que plusieurs parmi eux ont pour seule autorité l'*Actor* et que les titres de ces mêmes chapitres figurent sur la liste du manuscrit de Bruxelles, lat. 9152 conservant les titres de tous les chapitres qui composaient la *bifaria*, on est en droit de supposer que ces parties du livre XXIII remontent

<sup>73</sup> Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, N. Wicki (éd.), Berne, Francke, 1985, p. 41\*.

<sup>74</sup> L. J. Bataillon signale que la somme de Philippe se retrouvait également parmi les livres qu'un Jean de Turin a ramassés lorsqu'il était lecteur au couvent dominicain de Bologne de 1243 à 1254 (« L'activité intellectuelle des Dominicains de la première génération », p. 17).

au premier état du *Naturale*. À défaut de retrouver un manuscrit complet de la *bifaria*, cela reste une hypothèse invérifiable.

Comme on le verra dans le chapitre sur le droit naturel, cette communauté textuelle réunie sous le nom de l'*Actor* est également à l'œuvre dans la section sur les sacrements du *Speculum historiale*. Là, c'est un autre maître séculier, Guillaume d'Auxerre qui se trouve associé aux maîtres dominicains Hugues de Saint-Cher et Raymond de Peñafort.

Les longs développements en matière de théologie et de psychologie que l'*Actor* a rédigés par l'entremise de ses contemporains témoignent de l'intérêt de Vincent de Beauvais pour l'enseignement prodigué dans toutes les écoles de Paris. La présence, dans le recueil d'un maître ou bachelier composé vers 1240-1245, de solutions dues, entre autres, au dominicain Guerric de Saint-Quentin et au franciscain Alexandre de Halès<sup>75</sup> démontre que la juxtaposition des interprétations proposées par des Franciscains et des Dominicains ne constituait pas un problème durant la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Le fait que les chapitres inscrits sous le vocable *Actor* représentent le résultat d'un mélange d'opinions extraites non seulement d'auteurs dominicains, mais également franciscains et séculiers reflète la correspondance que l'on ressentait à l'époque entre tous ces auteurs ou, plutôt, la possibilité d'articuler une cohérence doctrinale entre leurs arguments après avoir déstructuré leurs œuvres. On serait donc bien en peine de tracer une ligne qui sépare sans équivoque l'apport dominicain de la contribution franciscaine, surtout que les deux ordres étaient encore loin d'avoir une identité idéologique en matière de philosophie naturelle qu'il serait plus légitime de voir apparaître vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle.

Par ailleurs, il faut éviter de considérer la présence d'extraits de la *Summa de creaturis* d'Albert le Grand dans la version *trifaria* du *Naturale* comme le signe du contrôle que le maître dominicain aurait pris sur l'entreprise de Vincent de Beauvais. Tout d'abord, il y a le risque d'y appliquer une perspective téléologique. À l'époque où Vincent rédige sa deuxième version, l'université est encore loin de ce qu'elle deviendra dans les années 1260-1280, Albert est au début de son enseignement et rien ne laisse présager qu'il allait composer une œuvre considérable. De plus, Vincent ne pouvait pas anticiper l'ampleur qu'allaient prendre les nouvelles formes d'enseignement scolastique et, face aux commentaires d'Albert et d'Alexandre de Halès, il continue de penser sa compilation de la même façon que lorsqu'il avait découpé par exemple les *Sentences* du Lombard. On

<sup>75</sup> B.-G. Guyot, « Quaestiones Guerrici, Alexandri et aliorum magistrorum Parisiensium (*Praha, Univ. IV. D. 13*) », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 32, 1962, p. 5-125.



retrouve même des sujets sur lesquels l'*Actor* ne se range pas du côté de l'opinion d'Albert le Grand, mais de celle d'Alexandre de Halès. C'est le cas en ce qui concerne la validité de la comparaison entre la superposition des eaux au-dessus du firmament et la disposition du cerveau au-dessus du cœur, comparaison qui met en jeu l'analogie entre le macrocosme et le microcosme. Voici les textes de nos trois auteurs :

Tableau 1.1 : Passages comparatifs chez Albert le Grand, l'*Actor* et Alexandre de Halès

Albert le Grand, <i>SN</i> 221e	<i>Actor</i> , <i>SN</i> 225a	Alexandre de Halès. <i>SN</i> 225c-d
Si dicat aliquis quod aquae non sunt super firmamentum, hoc est aperte contra divinum eloquium cuius, ut dicit Augustinus, maior est auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas. Ceterum in minori mundo qui est homo, humidum et frigidum in summo super fontem caloris est positum quia supra cor positum est cerebrum. Similiter ergo et in maiori mundo convenit ut aqua quae frigida est et humida supra solem qui fons caloris est posita sit.	Porro de maiori et minori non est simile quoniam homo compositum est ex contrariis eiusque cerebrum necesse est esse frigidum quo lucidi possunt esse spiritus in quibus virtutes animales operantur. Cor autem propter spiritum vitalem necesse est habere calorem. Talis vero spirituum distinctio non est in maiori mundo unde necesse est aquam frigidam et humidam esse in summo.	Si obicitur illud Augustini quod sicut humidum est in cerebro ita nihil prohibet humidum esse in superiori mundo vel superioris mundi parte, dico quod non est simile. Non enim membra nostra secundum ordinem qualitatum ex quibus commixta sunt ordinantur, sed secundum relationem ad animam, quae diversimode in diversis membris operatur. Et in cerebro quidem operatur operatione animali quam convenit fieri in humidum, in corde vero operatione vitali et in inferiori parte operationi naturali. Unde quia receptivum formarum est humidum non est inconueniens illud esse in cerebro propter impressiones sensibiles, calidum vero in corde propter operationes spirituales. Per calidum enim maxime est operatio spiritus quia spiritus medium est inter animam et corpus. At vero aliter est in universo ubi corpora sunt separata et non commixta ideoque secundum qualitatum nobilitates ordinantur. Non itaque verbum illud dicit Augustinus asserendo, sed potius opinando vel inquirendo.

Comme on peut le voir, l'*Actor* reprend un argument qui est fort apparenté à celui d'Alexandre de Halès, argument qui est, du reste, un bel exemple des précautions à prendre devant les schèmes analogiques partagés à l'époque, en l'espèce celui du macrocosme et du microcosme.

Constitué de la sorte par accumulation de citations, le *Speculum maius* renvoie l'image des compatibilités doctrinales qu'un lecteur du XIII<sup>e</sup> siècle pouvait construire à partir des œuvres que l'on peut rattacher aux écoles de Paris. L'enseignement de la faculté des arts côtoie dans le *Speculum* les exposés des maîtres séculiers, dominicains et franciscains, ce qui constitue, par ailleurs, le signe des contacts et des échanges que Vincent et son équipe pouvaient avoir avec le monde intellectuel parisien. Un autre aspect nous

renseigne sur les pratiques lectorales dans les écoles de l'époque. Il s'agit des gloses explicatives que l'on peut classer en deux catégories. Tout d'abord, celles qui, dans les manuscrits utilisés par Vincent, se trouvaient disposées soit en marge, soit entre les lignes. Celles-ci sont insérées, dans le *Speculum*, dans le corps même des citations tirées de certains traités tels que le *de plantis* et le *de animalibus* d'Aristote, le *Canon* d'Avicenne ou la somme théologique d'Alexandre de Halès. La seconde catégorie de gloses est constituée par des passages qui sont identifiés par le marqueur *Glosa* et qui doivent être tenus pour les plus anciens vestiges de l'étude du *de animalibus* d'Aristote. Ces deux types de notations<sup>76</sup> démontrent l'existence, dans les années 1230-1260, d'une activité de lecture et d'interprétation des textes nouvellement traduits ou écrits dans les domaines de la philosophie naturelle, de la médecine et de la théologie.

Il n'en demeure pas moins que la structure du *Speculum* soulève plusieurs problèmes d'incohérence parmi lesquels le plus difficile à résoudre est constitué par l'arbitraire qui domine la sélection et la distribution des extraits provenant d'auteurs contemporains à Vincent. Alors que la *Summa de anima* de Jean de La Rochelle et la *Summa de creaturis* d'Albert le Grand, datant toutes les deux des années 1230-1240, furent incorporées presque au complet dans le *Speculum naturale*, les traités d'autres théologiens comme Philippe le Chancelier, Alexandre de Halès ou Thomas d'Aquin n'ont été exploités que de façon très ponctuelle. Également, on ne peut que s'étonner que, de l'ensemble des écrits de l'Aquinat, rédigés jusqu'en 1259, Vincent ait choisi uniquement quelques passages des *Quaestiones de veritate* portant sur la prophétie. Des disparités sont également saillantes sur le plan thématique : ainsi, la section consacrée à l'angélologie, malgré les remaniements subis entre la première et la deuxième version du *Naturale*, demeure largement tributaire à la théologie pré-scolastique, tandis que les chapitres destinés à la définition de la vie sont illustrés par un long extrait de la somme théologique d'Alexandre de Halès. Le fait que Vincent a décidé, d'une version à l'autre de son *Speculum*, de conserver des arguments produits à des moments différents, le fait aussi qu'il n'a pas cherché à mettre à jour les réponses données aux divers sujets exposés, m'ont déterminé à attribuer à son ouvrage le statut de texte. Il s'agit d'un texte que l'on doit parcourir selon la logique des enchaînements opérés par Vincent, d'un texte sous-tendu par des intentions autoriales.

<sup>76</sup> Pour une présentation plus détaillée de ces catégories de gloses voir l'introduction au chapitre VI de la thèse ainsi que les sous-chapitres 7.2.7 et 7.4.1.

Aux fins d'analyse, je chercherai à lire le *Speculum maius* en faisant appel au concept de communauté textuelle, tout en faisant ressortir ici et là les contributions particulières apportées par l'utilisation de tel ou tel auteur. Les choix qui ont gouverné l'entreprise de Vincent de Beauvais opèrent également à une échelle plus réduite, celle des commentaires de l'*Actor*.

### 1.5 Qui se cache derrière l'anonyme *Actor* ?

Sans conteste, le *Speculum maius* est une compilation réalisée à partir de plusieurs écrits, compilation qui ne pourrait plus, à l'époque moderne, être classée parmi les œuvres d'auteur. Vincent lui-même ne revendique l'originalité de son travail que par rapport à la structuration de la matière. Écrire avec les mots d'autrui était chose courante au Moyen Âge, surtout jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle. Question de révérence à l'égard des *auctoritates*, manque de stimulation intellectuelle, refoulement du soi, toutes ces raisons et bien d'autres encore pourraient expliquer une culture de la répétition. Pourtant, même dans ce contexte, des noms ont subsisté, car être responsable de la mise en ordre des passages compulsés était susceptible de conférer au compilateur le statut d'auteur, dans le sens moderne de personne ayant l'intention de diffuser un message<sup>77</sup>. À ce titre, les nombreuses *reordinationes* des *Moralia in Job* de Grégoire le Grand effectuées durant le Moyen Âge par Lathcen († 661), Odon de Cluny (vers 879-942), Pierre de Waltham (*fl.* 1190-1196), Jean de Barastre (vers 1227-1234)<sup>78</sup> sont éloquentes, l'acte de l'*ordinatio* acquérant une valeur auctoriale. La juxtaposition n'était nullement tenue pour une simple question de reproduction et, à cet égard, les critiques apportées à la façon dont les hérétiques utilisaient les citations bibliques ou les nombreuses cathènes réalisées au profit des études théologiques en portent témoignage.

À en croire les explications présentées dans les versions successives du *Libellus apologeticus*, le *Speculum maius* peut être considéré comme une œuvre d'auteur dans la mesure où Vincent affirme avoir planifié la structure de la compilation d'une rédaction à l'autre et avoir groupé sous le marqueur *Actor* ses opinions personnelles ou celles d'autres

<sup>77</sup> M.-D. Chenu, « *Auctor, actor, autor* », *Bulletin du Cange*, 3, 1927, p. 81-86 ; A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, London, Scolar Press, 1984.

<sup>78</sup> F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1940-1961.

maîtres contemporains<sup>79</sup>. Peut-on déceler sous le dénominatif *Actor* la part que Vincent a eue à la rédaction des notices ainsi identifiées ? On a rapproché ce terme des fonctions juridiques de l'*actor* dont le sens était proche de celui de porte-parole, procureur, représentant. Cependant, Jan-Dirk Müller, à la suite de Marie-Dominique Chenu et d'A. J. Minnis, a mis en évidence que les significations des vocables *auctor* et *actor* se chevauchent, l'un étant pris pour l'autre dans les manuscrits médiévaux<sup>80</sup>. L'intention de Vincent de Beauvais de différencier ses propres interventions (*actor*) des sources tenues pour des textes d'*auctor*, chargés de la valeur d'autorité, ne se reflète pas au niveau de la graphie des manuscrits. Les témoins manuscrits du *Speculum naturale*, autant de la version *bifaria* que de la *trifaria*, que j'ai consultés font la preuve de ce manque de démarcation. S'ils inscrivent *Actor* pour indiquer les interventions du rédacteur, les copistes ont pourtant également noté *actor* là où le mot apparaît dans le corps du texte d'une autorité comme Pline ou Platearius pour désigner un auteur auquel on y faisait référence et qu'ils auraient dû transcrire *auctor*. Voici quelques occurrences de ces hésitations qui semblent traduire le quiproquo produit entre *auctor* et *actor*. J'ai marqué la pagination de l'édition de Douai avec le texte que celle-ci fournit et ai transcrit en regard le passage correspondant de ce même texte tel qu'il apparaît dans les manuscrits consultés :

Tableau 1.2 : La graphie fluctuante des mots *auctor* et *actor*

- 556e, Ambroise – *nascentium auctorem* vs ms. Paris, lat. 14387, f. 134<sup>va</sup>, *nascentium actorem* ;  
 646e, Platearius – *ab auctoribus non determinatur* vs ms. Paris, lat. 14387, f. 155<sup>tb</sup>. *ab actoribus non determinatur* ;  
 652d, Auctor – *quia sysimbrium ab auctoribus non solum dicitur*, vs ms. Paris, lat. 14387, f. 156<sup>va</sup>, Actor – *quia sisimbrium ab actoribus non solum dicitur* ;  
 660d, Auctor – *cum ab auctoribus dicatur* vs ms. Paris, lat. 14387, f. 158<sup>tb</sup>, Actor – *cum ab actoribus dicatur* ;  
 674d, Pline – *tradunt autores* vs ms. Paris, lat. 14387, f. 161<sup>ra</sup>, *tradunt autem actores* ;  
 675a, Pline – *autor est Sabinus* vs ms. Paris, lat. 14387, f. 161<sup>tb</sup>, *actor est Sabinus* ;  
 721b, Platearius – *iudicatur ab auctoribus* vs ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 114<sup>tb</sup>, *iudicatur ab actoribus* ;

<sup>79</sup> Ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 1<sup>va</sup>, SN 3b-c : « Denique quoniam ut superius dictum est, ex diversis actoribus hoc opus contextum est, ut sciatur quid cuius sit, singulorum dictis eorum nomina annotavi, ac ne facile transpouerentur de locis propriis nequaquam in margine, sicut fit in psalterio et epistolis Pauli vel in sententiis, sed intra lineas ipsas, sicut in decretis, ea inserui. Interdum etiam ea que ipse vel a maioribus meis scilicet modernis doctoribus didici, vel in quorundam scriptis notabilia repperi, nomine meo id est actoris intitulaui ».

<sup>80</sup> J.-D. Müller, « *Auctor – Actor – Author. Einige Anmerkungen zum Verständnis vom Autor in lateinischen Schriften des frühen und hohen Mittelalters* », *Der Autor im Dialog. Beiträge zur Autorität und Autorschaft*, Felix Philipp Ingold et Werner Wunderlich (éds), Sankt-Gallen, UVK, 1995, p. 18.

- 772a. Auctor – *ab auctoribus appellatur* vs ms. Paris, lat. 14387, f. 182<sup>ra</sup>, *ab actoribus appellatur* ;
- 863d. Pline – *auctor est Theophrastus* vs ms. Paris, lat. 14387, f. 201<sup>vb</sup>, *auctor est Theophrastus* ;
- 866b. Pline – *quod auctores suadent* vs ms. Paris, lat. 14387, f. 202<sup>tb</sup>, *actores suadent* ;
- 876b. Pline – *apud auctores invenitur* vs ms. Paris, lat. 14387, f. 204<sup>va</sup>, *apud actores invenitur* ;
- 892b. Pline – *auctor est Varro* vs ms. Paris, lat. 14387, f. 207<sup>va</sup>, *auctor est Varro* ;
- 894d. Pline – *auctor est Varro* vs ms. Paris, lat. 14387, f. 209<sup>ra</sup>, *Varro auctor est* ;
- 901e. Pline – *auctores sunt* vs ms. Paris, lat. 14387, f. 209<sup>tb</sup>, *actores sunt* ;
- 1042b. Platearius – *dicunt auctores* vs ms. Paris, lat. 14387, f. 248<sup>ra</sup>, *dicunt actores* ;
- 1061a. Palladius – *fit autem graecis auctoribus per artem* vs ms. Paris, lat. 14387, f. 252<sup>vb</sup>, *fit autem grecis actoribus per artem* ;
- 1087c. Auctor – *nihil aliud invenisse ab auctoribus* vs ms. Paris, lat. 14387, f. 257<sup>vb</sup>, *ab actoribus* ;
- 1222a. Pline – *Aristo. auctor est* vs ms. Bruxelles, lat. 18466, f. 21<sup>vb</sup>, *habemus actores* ;
- 1341d. Pline – *Archelaus auctor est* vs ms. Bruxelles, lat. 18466, f. 44<sup>va</sup>, *Archelaus actor est* ;
- 1350d-e. Pline – *Varro auctor, Auctor est Archelaus* vs ms. Bruxelles, lat. 18466, f. 46<sup>tb</sup>, *Varro actor, Actor est Archelaus* ;
- 1395d. Pline – *Auctor est Columella* vs ms. Bruxelles, lat. 18466, f. 55<sup>ra</sup>, *auctor est Columella* ;
- 1491e. Auctor – *ab auctoribus dici* vs ms. Bruxelles, lat. 18466, f. 74<sup>ra</sup>, *ab actoribus* ;
- 1494c. Pline – *tradunt auctores* vs ms. Bruxelles, lat. 18466, f. 74<sup>va</sup>, *tradunt actores* ;
- 1494d. *Liber natura rerum* – *narrant auctores* vs ms. Bruxelles, lat. 18466, f. 74<sup>va</sup>, *narrant actores* ;
- 1495e. Pline – *Theophrastus auctor* vs Bruxelles 18466, 74<sup>vb</sup>, *Theophrastus auctor* ;
- 2301a. *Liber de anatomia* – *alii vero auctores* vs ms. Bruxelles, lat. 18466, f. 217<sup>tb</sup>, *alii vero actores*.

On a l'impression que tant les copistes médiévaux que les éditeurs de Douai ont nivelé la distinction entre les deux termes, écrivant de façon uniforme soit *auctor* soit *actor*. Si Vincent voulait réellement s'approprier la paternité des affirmations classées sous le vocable *Actor*, il semble bien que les copistes n'ont pas saisi la portée de son intention. Quoiqu'il en soit de la réception manuscrite du *Speculum maius*, la distinction entre *auctor* et *actor* reposait sur le sémantisme des verbes *augere* et *agere*, comme l'a rappelé Monique Paulmier-Foucart dans le sillage des remarques de M.-D. Chenu<sup>81</sup>.

Cependant, le fait que Vincent se désignait lui-même par le terme *Actor* peut trouver confirmation dans les traductions en grec que l'on a faites de certains morceaux du *Doctrinale*. Dans les livres IV et V de ce *Speculum*, il existe une série de définitions des vices et des vertus, du cru de l'*Actor*. Or, certains indices permettent de penser que, vers la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, ces définitions ont été réunies dans un recueil qui a circulé

<sup>81</sup> M. Paulmier-Foucart, « Les passages *Actor* dans le *Speculum maius* : essai de typologie », *L'entreprise encyclopédique*, J. Bouffartigue et F. Mélonio (éds), *Littérales*, 21, 1997, p. 209.

de façon autonome. Parvenu par l'intermédiaire des Dominicains à Constantinople, ce recueil fut partiellement traduit en grec et les deux manuscrits conservant ces versions désignent leur source par le titre *Le livre latin de l'actor* (Ἀκτωρος λατινικοῦ βιβλίου)<sup>82</sup>. La version latine qu'ont utilisée les traducteurs byzantins conservait donc l'appellatif *Actor*.

Si, au début du XII<sup>e</sup> siècle, le terme *auctor* est distingué, par exemple dans les *Accessus ad auctores*, de statuts tels que *historiographus*, *commentator*, *vates*, *expositor*, *sermonarius*, pour signifier principalement celui qui augmente une matière déjà existante<sup>83</sup>, le mot recouvre, au début du XIII<sup>e</sup> siècle, l'idée de personne qui a écrit un ouvrage, peu importe le genre abordé, dans lequel il exprime principalement ses propres opinions, tout en utilisant celles des autres pour étayer les siennes. C'est du moins ce qui ressort d'une distinction faite par Bonaventure entre *auctor*, *commentator*, *compiler* et *scriptor*<sup>84</sup>. C'est dans l'acception de personne qui émet ses propres opinions que Vincent emploie le vocable *auctor* sans le confiner uniquement aux autorités religieuses qui apparaissent désignées plus couramment par le mot *auctoritas*. Ce terme fut associé au Moyen Âge à plusieurs sortes d'émetteurs, entre l'écrit biblique, les considérations des Pères de l'Église, les écrits des papes, des abbés et des universitaires s'échelonnant toute une hiérarchie de la parole auctoriale<sup>85</sup>. Comme je l'ai déjà noté plus haut, il n'en demeure pas moins que les fluctuations graphiques des manuscrits du *Speculum maius* nous empêchent de savoir si l'*Actor* désignait, par les termes *auctor* et *actor* utilisés dans ses propres notes, les auteurs ou les compilateurs consultés et s'il entendait faire une démarcation nette quand il parlait d'*auctor* à la différence des passages rapportés à l'*actor*.

<sup>82</sup> I. Pérez Martín, « El Libro de Actor. Una traducción bizantina del *Speculum doctrinale* de [Vincent de] Beauvais (*Vat. gr. 12 Y 1144*) », *Revue des Études Byzantines*, 55, 1997, p. 81-136.

<sup>83</sup> J.-D. Müller, « *Auctor – Actor – Author* », p. 22-24. Les écarts par rapport à ces distinctions ne manquent pourtant pas. On retrouve, par exemple, une équation curieuse dans les manuscrits du XII<sup>e</sup> siècle de l'œuvre de Constantin l'Africain : il est utile de connaître le nom de l'auteur afin de renforcer l'autorité de l'ouvrage. Or, l'auteur est ensuite tenu pour un compilateur : *Nomen auctoris utile est scitu ut maior auctoritas libro habeatur. Est ergo Constantinus Africanus auctor quia ex multorum libris coadunator* (D. Jacquart, « Le sens donné par Constantin l'Africain à son œuvre : les chapitres introductifs en arabe et en latin », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī*, Ch. Burnett et D. Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 79, n. 22 ; Ch. Burnett, « Encounters with Razi the Philosopher. Constantine the African, Petrus Alfonsi and Ramón Martí », *Pensamiento hispano medieval. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, J.-M. Soto Rábanos (éd.), Madrid, 1998, p. 974-975).

<sup>84</sup> Cité par A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship*, p. 94, et par J.-D. Müller, « *Auctor – Actor – Author* », p. 24-25 : « Quadruplex est modus faciendi librum. Aliquis enim scribit aliena, nihil addendo vel mutando, et iste mere dicitur scriptor. Aliquis scribit aliena, addendo, sed non de suo, et iste compiler dicitur. Aliquis scribit et aliena et sua, sed aliena tanquam principalia, et sua annexa ad evidentiam, et iste dicitur commentator non auctor. Aliquis scribit et sua et aliena, sed sua tanquam principaliter, aliena tanquam annexa ad confirmationem, et talis debet dici auctor ».

<sup>85</sup> J.-D. Müller, « *Auctor – Actor – Author* », p. 18-19.

Pour citer les *auctoritates*, Vincent a récupéré un artifice de mise en page propre aux textes de droit canon qui inscrivent le nom de l'auteur cité dans le corps même du texte et non pas dans la marge, comme il était d'usage dans les gloses et les recueils de sentences<sup>86</sup>. Bien qu'il affirme avoir utilisé uniquement les œuvres complètes et non pas les recueils d'extraits (*originale, opus integrum sancti alicuius patris ut ab eiusdem excerptis distinguatur*), on a pu constater que Vincent eut recours, à plusieurs reprises, à des florilèges déjà existants et à des recueils d'*excerpta* fabriqués par ses collaborateurs, comme c'est le cas pour les extraits des œuvres d'Aristote<sup>87</sup>.

Monique Paulmier-Foucart a réparti les interventions de l'*Actor* en trois catégories : les phrases visant au contrôle de l'*ordinatio*, les ajouts informatifs tenus pour des *notabilia* et les interventions didactiques qui relèvent du commentaire exégétique et scolastique<sup>88</sup>. Cette classification typologique doit être mise en relation avec une analyse chronologique des différentes phases de préparation des notes de l'*Actor*. À cet égard, quelques remarques aideront à mieux cerner l'apport et la participation de l'*Actor* à l'élaboration du *Speculum maius*.

Il faut, en premier lieu, distinguer plusieurs couches parmi les interventions de l'*Actor*, les unes étant faites lors de la rédaction *bifaria*, les autres lors de la *trifaria*. Dans l'édition de Douai, le *Speculum historiale* comporte, au début du premier livre, un compendium couvrant les cinquante-deux premiers chapitres, qui résume les parties principales du *Speculum naturale*. Il s'avère que ces chapitres (de 1 à 24) se retrouvent partiellement dans la version *bifaria* du *Speculum naturale*, alors que plusieurs titres du reste des chapitres du compendium (de 34 à 40) sont repérables dans la liste des chapitres de la *bifaria* conservée par le manuscrit Bruxelles, lat. 9152. Cela permettrait de situer la rédaction du compendium de l'*Historiale* à l'époque de la *bifaria* et de combler ainsi une partie, quoique réduite, de la section perdue de la version primitive du *Speculum naturale*, surtout les chapitres sur les facultés de l'âme et son immortalité.

Bien que rubriqué *Actor*, le texte de ces chapitres de l'*Historiale* a été constitué soit en résumant les idées d'auteurs nommément identifiés dans le *Naturale* soit en reprenant en

<sup>86</sup> Ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 1<sup>va</sup> : « ut sciatur quid cuius sit, singulorum dictis eorum nomina annotavi ac ne facile transponerentur de locis propriis, nequaquam in margine sicut fit in Psalterio [glossato] et Epistolis Pauli vel in sententiis, sed inter lineas ipsas, sicut in decretis [fecit Gratianus in compilatione canonum], ea inserui ». J'ai placé entre parenthèses les ajouts de la version *trifaria*, lus d'après ms. Paris, lat. 14387, f. 1<sup>rb</sup> et d'après ms. Bruxelles, lat. 18466, f. 1<sup>rb</sup>, SN 3b.

<sup>87</sup> M. Paulmier-Foucart, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, p. 90.

<sup>88</sup> M. Paulmier-Foucart, « Les passages *Actor* dans le *Speculum maius* » ; M. Paulmier-Foucart, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, p. 42-44.

bloc des chapitres qui s'y trouvent placés sous la bannière de l'*Actor*. Ainsi, le chapitre 23 du compendium (*de arboribus*) est le résultat d'une collation de paragraphes de l'*Histoire naturelle* de Pline, qui figurent tous au livre VII de la *bifaria* (et au livre XII de la *trifaria*) du *Naturale* :

**SH 9b** – Arborum varietas multiplex est. [Nam alie sunt urbaniores, alie silvestres, aliis decidunt folia ut ulmo, fago, piro, alie coma virent sempiterna ut ex urbanis olea, laurus, palma, mirtus, cypressus, pinus, hedera, rododendrus. Ex silvestribus autem larex, pinaster, iuniperus, cedrus, terebintus, buxus, ilex, aquifolium, suber, taxus, tamarix. Ex fructibus quoque rubus et calamus. Inter utraque vero genera sunt in Grecia andracile et unedo. Ubicumque hiis non folia decidunt preterquam in cacumine = ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 134<sup>tb</sup>, **SN 880b**]. In ipsis quoque foliis multa est differentia. [Sunt enim folia latissima fico, viti, platano, angusta vero olea, myrto punico, capillata pino, cedro, aculeata aquifolio, iuniperi quoque spina est pro folio, carnosa cypresso, crassissima vero thamarici et alno, longa harundini, palme, salici et duplicia circinata pyro, mucronata malo, angulosa hedere, divisa platano, picee vero et abieti insecta pectinum modo, robori toto ambitu sinuosa, rubo spinosa = ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 134<sup>tb</sup>, **SN 879b**]. Alie quoque sunt a radice brachiate ut ulmus, alie in cacumine ramosae ut pinus. [Aliis est cortex tenuis ut tylic et lauro, aliis crassus ut robori, aliis lenis ut malo, fico. Omnibus autem senecta rugosior. Quibusdam sponte rumpitur ut viti, quibusdam cadit ut malo, quibusdam est tunica multiplex ut viti, tylic, abieti, quibusdam vero simplex ut fico, harundini = ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 134<sup>ra</sup>, **SN 877b**]. [magna et radicum differentia. Sunt enim copiose fico, robori, platano, breves et anguste malo, singulares abieti, larici, crassiores lauro et inequales, robori carnosae et in profundum acte. Aliis etiam recto meatu descendunt ut olea et lauro, aliis sinuoso ut fico = ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 133<sup>vb</sup>-134<sup>ra</sup>, **SN 876a**]. [Humor et cortici arborum inest, qui sanguis eorum intelligi debet (= **SN 877b**), nec est omnibus idem. Ficis namque lacteus est, cui ad caseos figurandos coaguli vis est. Cerasis gummosus, ulmis salinosus, malis et piris ac aquosus = ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 159<sup>va</sup>]. Preterea arborum quedam florent ut malus, pirus et omnium prior amigdalus. [Alie vero tristes nullo flore exhilarantur ut ilex, picea, pinus, larex, iuniperus. Omnes autem germinant etiam que non florent = ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 134<sup>va</sup>, **SN 888a**]. [Magna et locorum differentia, nam ex eodem genere, que sunt in palustribus priora germinant, deinde campestris, in silvis autem novissima = ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 134<sup>vb</sup>, absent de Douai]. [Sunt et bifere quedam arbores ut silvestris malus, quedam vero trifere ut cypressus = ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 134<sup>vb</sup>, **SN 889d**]. [Arborum etiam natura per situs distinguitur. Nam alie montes amant ut cedrus, larex et cetera, ex quibus resina gignitur. Alie vero valles ut ilex, tilium et abies. Alie quoque in plana descendunt ut cornus, corillus, quercus et ornus. Quedam frigidis gaudent ut sorbus, quedam etiam non nisi in aquosis proveniunt ut salices, alni, sileres, populi = ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 134<sup>vb</sup>, **SN 898a**].

En revanche, les chapitres 17 et 18 du compendium représentent un condensé de six chapitres rangés dans le *Speculum naturale* sous la rubrique *Actor* (ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 34<sup>vb</sup>-36<sup>va</sup>, **SN 87e-92c**). Il est fort probable que ces chapitres portant sur le verset *Deus creavit omnia simul* remontent à un exercice d'exégèse biblique et qu'ils faisaient partie d'un recueil de *sententiae* théologiques, car après que Pierre Lombard eut inclus ce thème parmi ses *Sententiae*, son commentaire devint presque incontournable pour



les étudiants en théologie. Que ces chapitres soient dus à Vincent de Beauvais lui-même ou qu'ils soient puisés dans les écrits de ses maîtres, il est pour l'instant malaisé de se prononcer sur cette question.

À la suite de ces remarques, on ne peut plus soutenir l'idée que les interventions de l'*Actor* introduisent des suppléments d'information sans leur conférer un statut d'autorité<sup>89</sup> car, comme je viens de le montrer, les nombreux chapitres du premier livre du *Speculum historiale* ne sont que des phrases découpées d'Augustin, Denys l'Aréopagite, Pline ou d'autres, qui mises bout à bout forment des nouveaux chapitres. De surcroît, dans les trois *Speculum*, il existe des passages de l'*Actor* qui se retrouvent tels quels, à un autre endroit, attribués nommément à un auteur. Voici à titre d'exemple quelques-uns de ces dédoublements : la note de l'*Actor* placée au début du chapitre 4 du livre III du *Naturale* reprend un texte qui au chapitre 27 du livre II du *Naturale* faisait partie d'un extrait attribué à Hugues de Saint-Victor (copié de la chronique de Hélinand) ; la définition que donne l'*Actor* de la simonie au chapitre 72 du livre VII de l'*Historiale* se trouve à l'identique au chapitre 3 du livre IX du *Doctrinale* dans un extrait de la *Summa de casibus* de Raymond de Peñafort ; le chapitre 21 du livre XXV de l'*Historiale* présente sous la rubrique *Actor* un récit qui, au chapitre 76 du livre XXIII du *Naturale*, apparaît sous le nom de Hélinand. Ce qui complique encore plus les choses est le fait que Hélinand de Froidmont, source importante du *Speculum maius*, a utilisé à son tour le vocable *Actor* afin de mettre en évidence ses propres apports ou réactions au sein de sa compilation<sup>90</sup>. Il est possible que Vincent, en s'appropriant des passages de Hélinand, ait parfois conservé également le marqueur *Actor* présent dans sa source.

On connaît encore très mal les nombreux types d'instruments de lecture et d'étude élaborés dans les écoles au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Plusieurs brefs lemmes signés du nom d'*Actor*, éparpillés dans le *Speculum naturale* dans des chapitres consacrés à des substances naturelles et dans le *Speculum doctrinale*, invitent à supposer que Vincent avait confectionné à son usage personnel ou professionnel une sorte de dictionnaire semblable aux *Distinctiones* d'Alain de Lille et de Raoul Ardent. Dans ce but, il a mis à profit les

<sup>89</sup> M. Paulmier-Foucart, « Les passages *Actor* dans le *Speculum maius* », p. 213-214.

<sup>90</sup> M. Paulmier-Foucart, « Hélinand de Froidmont. Pour éclairer les dix-huit premiers livres inédits de sa chronique. Édition des titres des chapitres et des notices marginales d'après le ms. Vatican, Reg. Lat. 535 », *Spicae*, 4, 1986, p. 81-254.

glossaires d'autres auteurs, tel que le *De bestiis et aliis rebus*<sup>91</sup> d'où ont été reprises des phrases pour rédiger les notices, entre autres, sur *ros* (PL 177, p. 158d, SN 285) et sur *lepus* (PL 177, p. 150c, SN 1360c). Je ne saurais dire si ces lemmes procédaient d'une connaissance empirique ou d'un savoir éminemment livresque. Il est toutefois certain que Vincent était conscient des disparités manifestes tant entre les auteurs qu'il emploie qu'entre l'information fournie par les auteurs cités et les connaissances qu'il avait sur le sujet. Ainsi, dans un chapitre du *Libellus* visant à faire accepter l'usage des philosophes et des poètes (*Apologia de dictis philosophorum et poetarum*), Vincent donne l'exemple d'opinions contradictoires à l'égard de la nature de l'air : Aristote et Avicenne l'ont considéré de nature chaude, tandis que, pour Sénèque, il est de nature froide<sup>92</sup>. À la fin du même chapitre, est citée une autre divergence, cette fois-ci le renseignement offert par Avicenne étant infirmé par le savoir acquis par Vincent auprès de ses contemporains, car si Avicenne et Razi tiennent pour venimeuse l'extrémité de la queue du cerf, ce fait est nié généralement par les chevaliers de la région habitée par Vincent, où le terme *regio* doit vraisemblablement être entendu au sens de région climatique<sup>93</sup>. On peut en conclure que, dès la première rédaction du *Libellus apologeticus*, Vincent de Beauvais avait réalisé les désaccords existant entre certains auteurs choisis en vue de la compilation.

Les discordances saisies quant à la nature de l'air ou à la propriété venimeuse de la queue de cerf ne sont pourtant pas réaffirmées dans les sections correspondantes du *Speculum naturale*. En ce qui concerne le premier exemple, le passage d'Avicenne énonce la nature « chaude et humide de l'air », tandis que la citation d'Aristote n'indique pas d'opinion explicite sur cet aspect. Par ailleurs, Sénèque traite de façon plus nuancée de la nature de l'air, dans la mesure où il en distingue trois natures correspondant à trois régions. C'est seulement la phrase conclusive d'une de ses citations qui comporte l'affirmation

<sup>91</sup> Au sujet de ce recueil attribué sans fondement à Hugues de Saint-Victor par les éditeurs du XVI<sup>e</sup> siècle et dont les parties furent composées vers 1200, voir W. B. Clark, « Four Latin Bestiaries and *De bestiis et aliis rebus* », *Bestiaires médiévaux. Nouvelles perspectives sur les manuscrits et les traditions textuelles*, B. Van den Abeele (éd.), Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales, 2005, p. 49-69, qui présente les quatre plus anciens manuscrits comportant ce texte anonyme.

<sup>92</sup> Ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 3<sup>ra</sup>, SN 7c : « ego quidem non ignoro philosophos inter se multa dixisse contraria, maximeque de rerum natura, verbi gratia : aerem quidam nature calide esse posuerunt, ut Aristotiles et Avicenna, quidam vero nature gelide, ut Seneca ».

<sup>93</sup> Ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 3<sup>rb</sup>, SN 7d : « sic etiam extremitas caude cervi ab Avicenna et Razi inter venena reputatur, quod a regionis nostre militibus constanter negatur ». Les quelques lignes concernant un poisson nommé *gobius* nous renseignent à nouveau sur les sources orales utilisées par Vincent : les pêcheurs repoussent comme étant fabuleux les récits qui circulaient au sujet de ce poisson (SN 1281a).

invoquée par Vincent « *natura enim aeris gelida est*<sup>94</sup> ». C'est donc une lecture tronquée qui a amené Vincent à voir une divergence entre Avicenne et Sénèque. Pour ce qui est de l'exemple de la queue du cerf, le passage en question d'Avicenne se retrouve bel et bien dans le chapitre consacré aux remèdes à base de chair de cerf (*De ceteris ex cervo medicinalibus*) et dans un chapitre qui traite de manière générale de la queue des animaux (*De cauda*)<sup>95</sup>. Cependant, à aucun endroit Vincent n'infirme ce dernier renseignement, comme il l'avait fait dans le *Libellus apologeticus*. Ailleurs, il souligne que les remarques du quatrième livre des *Météores* concordent avec celles du *De aluminibus et salis*, relatives à l'argent vif qui fut utilisé par Dieu pour créer tous les métaux liquéfiables (*SN 465e*), ou bien il révèle les discordances entre le *liber de gesta pontificum* du pape Damase et la chronique d'Eusèbe (*SH 513b*). En tout état de cause, ces réactions de l'*Actor* témoignent de la pratique d'une lecture sensible aux consonances et aux divergences des sources qu'il prend le temps de signaler, sans se proposer toutefois d'apporter une solution définitive à la manière du *tractator*, puisqu'il se limite à agir à la manière d'un *excerptor*. Le pluralisme des interprétations prévaut chez lui sur l'univocité, à condition que la *fides catholica* n'en soit pas menacée.

Cette diversité se déploie toutefois à l'intérieur de certaines limites. Si l'on peut dire que la triade *auctoritas* – *auctor* – *actor* offre une échelle de valeur aux textes cités, d'autres critères axiologiques apparaissent dans le *Speculum maius* pour départager les points de vue soutenus par les différents auteurs. Parlons tout d'abord de la distinction que fait Vincent entre *opinio* et *assertio*. La valeur attribuée à l'*assertio* est déjà patente dans le *Libellus* où Vincent soutient avoir introduit les écrits apocryphes *non vera vel falsa esse asserendo, sed tamen ea que legi simpliciter recitando*. En se qualifiant de *recitator*, Vincent usait d'une terminologie propre à la théologie du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle qui, en ce qui concernait l'acte de consommation du message révélé, distinguait, tel Gilbert de la Porée, entre « les *lectores recitatores* qui redisent les mots mêmes des *auctores* et les *lectores interpretes* qui explicitent par des termes plus clairs ce qui avait été dit d'une manière obscure par les

<sup>94</sup> *SN*, lib. IV, ch. *de aere, quod aer sit verum corpus et unum et de tribus aeris partibus sive regionibus*, Ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 54<sup>va-b</sup>-55<sup>ra</sup>, *SN* 238-240 et 246.

<sup>95</sup> *SN*, XVIII, ch. 43, 1350c et XXI, ch. 46, 1590d. Les deux titres figurent sur la liste des chapitres à la tête du manuscrit de Bruxelles, lat. 9152, mais le texte sur la section des animaux est perdu. Comme Avicenne et Hali (et non pas Razi comme l'affirme Vincent dans le *Libellus apologeticus*) sont les seuls à mentionner cet usage de la queue, il est très probable que Vincent avait introduit le passage en question dès la première version du *Speculum*.

*auctores*<sup>96</sup> ». Cette même différence de valeur entre *assertio* et *recitatio* est évoquée par Giraud de Cambrai dans l'introduction à la deuxième partie de sa *Topographia hibernica* par rapport aux témoignages oculaires et aux rumeurs : *quae nam oculis subiecta fidelibus ipse conspexi, firmiter et indubitanter hic assero ; quae vero tantum demissa per aures, quia segnius irritant, horum non assertor sed recitator existo*<sup>97</sup>. À maintes reprises dans le *Speculum maius*, Vincent de Beauvais exploite le contraste de l'*assertio* et de l'*opinio* dont la validité est rapportée à une sphère d'énonciation plus souple, sans être traitée à l'aune de l'assertion. L'institution d'une hiérarchie de la véridicité par l'entremise de tels termes signalétiques n'est nullement propre au Dominicain. Pierre Lombard avait déjà usé de cette distinction que les théologiens contemporains de Vincent utilisent eux aussi<sup>98</sup>. Par le biais de cette différence, on était en droit de citer les pensées d'un auteur, à condition de leur assigner le statut de validité pertinent. De la sorte, l'idée d'Origène qu'un démon ne peut plus assiéger par ses tentations un autre homme, s'il a été vaincu par un saint, doit être tenue, selon l'*Actor*, pour une opinion, car cela n'est valable en fait que pour le vice auquel le saint a réussi à résister. Et c'est ce qui explique pourquoi le diable, bien que vaincu par le Christ qui l'emporte sur trois vices capitaux (l'orgueil, l'avarice et la concupiscence), pourra tenter d'autres personnes et même les élus lors du jugement dernier dans le but de les déloger (SN 152c). Dans la même optique, les thèses de Pierre Lombard relativement à l'humanité du Christ durant les trois jours précédant sa résurrection sont classées par l'*Actor* parmi les opinions (SH 238b-239a), tout comme les considérations d'Augustin sur la corporalité des démons (*haec creditur Augustinus dixisse non sentiendo vel affirmando, sed magis opinando vel aliorum opiniones recitando*, SN 156a). Des formulations similaires se retrouvent à plusieurs autres endroits soit attribuées à l'*Actor* soit à l'une de ses sources<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> Cité par G. Dahan, « Innovation et tradition dans l'exégèse chrétienne de la Bible en Occident (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) », *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, M. Zimmermann (éd.), Paris, École des Chartes, 2001, p. 261.

<sup>97</sup> Cité par S. Mula, « Les modèles d'autorité religieuse dans la narration profane (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, M. Zimmermann (éd.), Paris, École des Chartes, 2001, p. 170. Sur l'opposition *assertor* – *recitator*, voir A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship*, p. 101-102, 193-194.

<sup>98</sup> Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, J. Ribailier (éd.), Paris, Éditions du Centre national de la recherche / Rome, Editiones Colegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1980-1987, vol. II, p. 167-168 ; Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, vol. I, p. 150<sup>19-20</sup>. La différence entre *opinio* et *sententia* se trouve exprimée aussi dans les notes marginales des manuscrits du *De animalibus* d'Aristote (A. M. I. Van Oppenraay, « The Reception of Aristotle's *History of Animals* in the Marginalia of Some Latin Manuscripts of Michael Scot's Arabic-Latin Translation », *Early Science and Medicine*, 8, 2003, p. 393).

<sup>99</sup> SN 225d-e (qui attribue incorrectement l'extrait en question à Albert le Grand) : « Alexander [*i.e.* de Halès] : non illud dicit Augustinus asserendo, sed potius opinando vel inquirendo. [...] quod dicit Basilius est opinio non assertio ».

Présents dans les titres de chapitres, les termes *opinio*, *sententia* ou *assertio* signalent d'emblée le régime de vérité auquel le chapitre est censé appartenir. Ainsi, le chapitre intitulé *opinioniones sunt hic antiquorum doctorum* est suivi d'un autre ayant pour titre *probabilior modernorum sententia* (SN III, ch. 93-94), ce qui rend plus accentuée encore l'antithèse des affirmations présentées.

Une autre paire de qualificatifs opposés, *error* – *falsus*, répartit les passages réunis sur une échelle de validité. Placés soit dans le titre des chapitres soit à l'intérieur des arguments, ces « sémaphores » avertissent le lecteur au sujet de la nature idéologique des passages compilés<sup>100</sup>. C'est en vertu de ce souci de placer les jalons de la rectitude doctrinale que Vincent a recensé les récits mettant en scène la condamnation des hérétiques et de leurs thèses, comme cela arrive à l'égard de Pierre Abélard (SH, XXVII, ch. 17), Gilbert de la Porée (SH, XXVII, ch. 86) ou Amaury de Bène (SH, XXIX, ch. 107).

Les moyens mis en œuvre par Vincent afin de signaler les énoncés recevables constituent tout autant d'instruments qui guident la lecture du *Speculum maius*. Par contraste, on peut conclure que les extraits qui ne furent pas stigmatisés avec ce type d'estimation rentrent dans la sphère des théories admissibles. En triant de la sorte les récits et les renseignements recueillis, l'*Actor* contribue indirectement à l'organisation du sens. Le choix des textes, les critères gouvernant leur juxtaposition, les articles définitionnels et les *caveat* qui émaillent les trois parties du *Speculum maius* sont tous des apports originaux de l'*Actor*.

Cependant, sa contribution la plus importante, quantitativement parlant, est constituée par les longs développements qu'il a consacrés aux questions scolastiques en matière de théologie et de philosophie naturelle, passages dont la plupart furent probablement des *reportationes* de l'enseignement de maîtres séculiers, dominicains et franciscains, mises par écrit par Vincent lui-même et par ses *socii*. Parmi celles-ci, certaines sont déjà présentes dans la version *bifaria* du *Speculum maius*, alors que, dans la version *trifaria*, les maîtres compilés naguère et mis sous le nom de l'*Actor* apparaissent identifiés par leur propre nom. Tout au long de la thèse, je mettrai en lumière les auteurs dont les exposés se trouvent résumés sous le nom de l'*Actor*, sans pourtant m'atteler à les sortir tous

<sup>100</sup> SH, IV, ch. 41, de *dictis Epicuris moralibus et eiusdem erroribus* ; SH, V, ch. 24, de *Archesilao philosopho et academicorum novorum errore* ; SH, V, ch. 28, de *sententiis stoicorum veris et falsis* ; SH, XI, ch. 10, de *causis errorum Origenis* ; SH, XVIII, ch. 62, de *studiis Augustini et errore manicheorum* ; SH, XXV, ch. 119-121, de *errore iudeorum circa legis intellectum, de errore eorum circa deitatis simplicitatem, de erroribus eorum circa ipsius immensitatem divinitatis* ; SN, II, ch. 58, de *erroribus Averrois circa visibilitatem coloris*.

de l'anonymat, travail qui déborderait de beaucoup l'objectif de la présente étude. À mon avis, il est hors de tout doute que Vincent demeure redevable des écrits de ses contemporains pour tous les arguments de facture théologique, philosophique et juridique qu'il a placés sous la rubrique *Actor*. On peut tout au plus lui accorder la paternité de quelques notes récapitulatives insérées dans la *trifaria* qui font référence nommément aux maîtres contemporains dont les traités ont été cités dans le *Speculum*. C'est le cas de deux interventions (SN 232a et 373b-c) qui commentent des arguments d'Albert le Grand, ce qui nous permet de conclure qu'après la sélection et l'assemblage des passages tirés de la *Summa de creaturis*, l'*Actor* a rédigé une série de gloses vouées à prolonger ou à conforter le raisonnement d'Albert.

Parmi les commentaires scolastiques rangés sous le nom de l'*Actor*, on doit donc distinguer ceux qui ne sont que des simples *reportationes* dont l'identification complète est encore à faire et ceux qui représentent possiblement des propositions dues à Vincent lui-même. En regroupant sous la rubrique *Actor* des auteurs aussi divers que Guillaume d'Auxerre et Jean de La Rochelle, Vincent opérait une sorte d'homogénéisation de leurs visions qui répondait à un coefficient de cohérence et à une grille d'intelligibilité propres à son esprit. C'est pourquoi il faut essayer de lire et de comprendre les textes de l'*Actor* comme si les œuvres-sources avaient été perdues, comme si l'on ne pouvait guère savoir qui ont été les maîtres dont Vincent a résumé l'enseignement. Vu sous cet angle, on peut parler, toutes proportions gardées, d'une *mens Vincentii* comparable à la *mens Alexandri* ou la *mens Thomae* que l'on a cru deviner derrière les entreprises collectives de continuation des œuvres d'Alexandre de Halès et de Thomas d'Aquin<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> A. Boureau, « Peut-on parler d'auteurs scolastiques ? », *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, M. Zimmermann (éd.), Paris, École des Chartes, 2001, p. 271.

## Chapitre II

### La conceptualisation de la nature dans le *Speculum maius*

#### 2.1 La nature comme objet historique

Devant la variété des aspects et des démarches concernant la nature qui relèvent d'une controversée histoire des mentalités, de même que de l'histoire de la philosophie et de la médecine médiévale, on court le risque de simplifier les choses à outrance. Les travaux qui se donnent pour but la recherche des sentiments éprouvés devant la nature, entrepris depuis l'étude de Charles-Victor Langlois<sup>1</sup> jusqu'au livre de Pierre Bühler<sup>2</sup>, ou les ouvrages portant sur la science médiévale qui s'intéressent, depuis les monographies d'Étienne Gilson<sup>3</sup> et de Pierre Duhem<sup>4</sup> jusqu'au collectif dirigé par Danielle Jacquart et Charles Burnett<sup>5</sup>, aux concepts et aux théories formulés dans le cadre institutionnalisé des écoles et des universités médiévales, tout cela constitue une bibliographie d'un volume imposant et difficile à manier. Cette prolifération des études est due en partie au fait que la nature demeure une notion aux frontières mouvantes et au contenu imprenable, dont les sens furent exploités au Moyen Âge par des formes discursives aussi diverses que la théologie, le droit, l'éthique, la médecine ou la physique. Sa polysémie était déjà notée au

---

<sup>1</sup> Ch.-V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde*, Paris, 1911.

<sup>2</sup> P. Bühler, *Présence, sentiment et rhétorique de la nature dans la littérature latine de la France médiévale de la fin de l'Antiquité au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1995.

<sup>3</sup> É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930.

<sup>4</sup> P. Duhem, *Le système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Hermann, 1913-1959, 10 vols.

<sup>5</sup> *Scientia in margine. Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, D. Jacquart et Ch. S. F. Burnett (éds), Genève, Droz, 2005.

Moyen Âge, les recueils de définitions et les dictionnaires proposant plusieurs significations. Ainsi, Huguccio de Pise en indique six<sup>6</sup>, Alain de Lille une douzaine<sup>7</sup>. Plus proche de nos jours, les éditeurs du *Novum glossarium* distinguent dix-huit<sup>8</sup>, alors que Arthur Lovejoy recense soixante-quatre<sup>9</sup>.

De la multiplicité des approches méthodologiques et des options épistémologiques, je ne retiendrai que deux relations bipolaires à la croisée desquelles est signifié le champ notionnel de la nature. Il s'agit, d'une part, de la dichotomie historiographique (et épistémologique) entre théologie et philosophie naturelle ayant pour thème sous-jacent la formation de la pensée scientifique moderne et, de l'autre, de la polarité, usitée surtout par l'anthropologie, entre nature et culture.

Pour ce qui est de la première distinction, il suffit de penser à la controverse entourant la soi-disant science médiévale qui, dans le sillage des travaux d'Anneliese Maier<sup>10</sup>, est tenue pour une modalité de connaissance ayant jeté les assises de la science moderne. Encore récemment, les échanges portés sur un ton très vif entre Edward Grant (qui voit la philosophie naturelle médiévale comme une étape primitive de la pensée scientifique telle qu'on la considère à l'époque moderne, ce qui revient à dire que le contenu du *scientifique* était le même au Moyen Âge et à l'époque de la Révolution industrielle à la seule différence que les moyens de le formuler étaient encore insuffisamment développés) et Andrew Cunningham (qui soutient que la philosophie naturelle tournait autour de Dieu et sa création) ballottent la question de la nature entre science et religion<sup>11</sup>. Or, c'est là un raisonnement limité dans la mesure où l'on prend pour acquis que la religion constituait un ensemble bien défini et rigide de propositions doctrinales et d'objets de réflexion que les questionnements « scientifiques » ne faisaient

<sup>6</sup> Huguccio de Pise, *Magnae derivationes*, ms. Vatican Reg., lat. 1627.

<sup>7</sup> Alain de Lille, *Distinctiones dictionum theologiarum*, PL 210, 871a-d.

<sup>8</sup> *Novum glossarium mediae latinitatis*, Franz Blatt (éd.), Copenhague, E. Munksgaard, 1957-, fasc. mox-nazaza, p. 1090-1098. À ces définitions s'ajoutent les différents sens que revêtaient les autres vocables de la famille lexicale de la *natura*, l'adjectif *naturalis* et l'adverbe *naturaliter*.

<sup>9</sup> Arthur Lovejoy, cité par L. Daston dans l'introduction au volume collectif *The Moral Authority of Nature*, L. Daston et Fernando Vidal (éds), Chicago, University of Chicago Press, 2004.

<sup>10</sup> Anneliese Maier, *Studien zur Naturphilosophie des Spätscholastik*, Rome, 1949-1965.

<sup>11</sup> E. Grant reprend les thèses de son livre, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their religious, institutional, and intellectual contexts* (Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1996), dans l'article « God and Natural Philosophy : The Late Middle Ages and Sir Isaac Newton », *Early Science and Medicine*, 5, 2000, p. 279-298. Dans ses articles, (« The Identity of Natural Philosophy. A Response to Edward Grant », *Early Science and Medicine*, 5, 2000, p. 259-278 ; « A Last Word », *Early Science and Medicine*, 5, 2000, p. 299-300), A. Cunningham réaffirme la perspective qui a guidé le livre écrit avec R. K. French, *Before Science. The Invention of the Friars' Natural Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 1996.



qu'ébranler, notamment après l'introduction de la philosophie d'Aristote et de ses commentateurs arabes. Opposer la théologie à la philosophie naturelle est trop réducteur, parce que cela occulte les confrontations de chacune de ces formes de connaissance avec d'autres discours, ceux de la magie et de la médecine en particulier.

Dissocier les domaines de la théologie et des sciences naturelles signifie du même coup négliger le présupposé qui sous-tend toutes leurs théories, à savoir la conviction que l'univers est une création où règnent la proportion et l'harmonie. C'est ce qui a, du reste, marqué jusqu'à l'époque moderne l'imagination scientifique, toute théorie de la physique étant dominée par la croyance que l'univers est régi par des lois dont l'ensemble nous reste inconnu, les lois repérées reflétant une harmonie que seul un geste intentionnel, sinon providentiel, aurait pu déclencher. Et c'est l'harmonie universelle qui constitue l'ombre religieuse de la science, fait qui semble échapper à Grant lorsqu'il soutient que la science peut très bien évoluer sans aucune référence à Dieu. Le recensement des occurrences des vocables Dieu et foi que Grant a recherchées dans les écrits de philosophie naturelle ne démontre guère le clivage des deux disciplines. Lorsque l'on essaie de classer le traité *De numeris mysticis* de Jean Peckham parmi les genres littéraires<sup>12</sup>, on réalise qu'il est malaisé de tracer, en ce qui le concerne, la frontière entre pensée mathématique et exercice mystique. L'intérêt pour l'optique constitue un autre exemple du lien intime qui rapproche la théologie de la philosophie naturelle dans les préoccupations intellectuelles du Moyen Âge. Dominique Raynaud a proposé naguère une étude sur la genèse de la perspective dans laquelle il s'attache à réunir les pièces susceptibles de prouver une filiation entre l'intérêt des Franciscains pour l'optique et le développement de la perspective comme artifice de représentation picturale<sup>13</sup>. Pour contestable que soit son livre, surtout à cause de la méthodologie appliquée, l'hypothèse demeure fort intéressante. Les théories formulées autour de la lumière et de l'optique par Roger Bacon et Jean Peckham, traversées par la mystique franciscaine, ont alimenté effectivement, à la suite de leur diffusion en Italie, les réflexions sur la perspective. Or, pour une longue période, cet artifice pictural a servi principalement à placer les personnages saints au premier plan des tableaux, alors que les gestes du quotidien et les artefacts issus de l'inventivité humaine étaient confinés à l'arrière-plan. Il est impossible de dire si la perspective a été adoptée afin de transposer des

<sup>12</sup> B. B. Hughes, « *De Numeris Mysticis* by John Peckham: a Critical Edition », *Archivum franciscanum historicum*, 78, 1985, p. 3-28, 333-383.

<sup>13</sup> Dominique Raynaud, *L'hypothèse d'Oxford. Essai sur les origines de la perspective*, Paris, PUF, 1998.

thèmes déjà bien enracinés dans l'art pictural ou si, à l'inverse, le désir de mettre en avant les personnages de l'histoire sainte a stimulé les innovations dans le rendu de la perspective.

Certes, la récurrence des définitions de la nature à partir du XII<sup>e</sup> siècle est accompagnée concomitamment d'une référence accentuée à la *ratio*, moyen de maîtriser et de transformer la nature, de même que de dominer les autres, de sorte qu'Alexandre Murray a trouvé pertinent de caractériser l'essor de la civilisation médiévale par rapport à l'évocation de la raison et à la rationalisation<sup>14</sup>. Le dualisme noétique formulé par Boèce entre la *ratio* et l'*intellectus*<sup>15</sup> est ravivé à travers l'identification de l'*intellectus* à la faculté de connaître la divinité inaccessible aux forces des sens, seule faculté proprement théologique que possède uniquement un nombre restreint de mortels. Au XII<sup>e</sup> siècle, la séparation des sphères d'accessibilité trouve dans cette distinction des facultés un critère adapté pour légitimer la séparation des domaines de connaissance. Le rapport entre les deux se corse au XIII<sup>e</sup> siècle lorsque se font entendre des prises de positions en faveur de l'autonomie du raisonnement afférent à la philosophie naturelle. Les études portant sur les condamnations d'Étienne Tempier<sup>16</sup> ont suffisamment analysé les configurations de cette nouvelle forme de pensée qui avait pris relief avec la division institutionnelle du domaine spéculatif des théologiens et des artiens. Cet éclatement se traduit par la délimitation de deux régimes de véridicité, celui fondé sur l'herméneutique biblique et celui à validité restreinte et neutre érigé sur les arguments de la physique, les deux étant censés pouvoir coexister en vertu du principe de non-contradiction. La théologie a récupéré les fondements de la physique aristotélicienne afin de réfléchir entre autres à la nature des espaces peuplés par les substances intelligibles ainsi qu'aux espaces et aux rapports qui se formeront au moment de la résurrection des corps. Les manières de raisonner de ces deux sciences se sont par ailleurs mutuellement influencées des siècles durant et Amos Funkenstein a remarquablement montré l'impact de la pensée théologique sur l'évolution des théories scientifiques<sup>17</sup>.

Outre ces approches positivistes qui poursuivent la filiation des idées, la récurrence des concepts, la parenté des théories, il y a eu des tentatives d'expliquer l'émergence de la

<sup>14</sup> A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1985, surtout p. 112-125.

<sup>15</sup> M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 126.

<sup>16</sup> A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996 [1991] ; D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999.

<sup>17</sup> A. Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1995.

pensée scientifique moderne à partir de structures mentales qui n'avaient en apparence aucun rapport avec la philosophie naturelle. C'est le cas de l'essai audacieux de Johannes Fried qui a situé l'aube de la science moderne en lien direct avec la pensée eschatologique médiévale<sup>18</sup>. La fin imminente que maints mouvements millénaristes ont prêchée durant les derniers siècles du Moyen Âge aurait stimulé les recherches en matière d'astronomie dans le but de conjecturer mathématiquement le moment dernier. L'équation établie par Fried entre pensée apocalyptique et science astronomique est donc censée avoir mené à une rigueur croissante de la méthode et du calcul scientifiques et, notamment, avoir contribué au bouleversement de la cosmologie médiévale. On peut objecter à l'auteur d'avoir trop insisté sur l'omniprésence de l'eschatologie dans les esprits des intellectuels, de ne pas avoir tenu compte de l'enchevêtrement de l'astronomie et de l'astrologie au Moyen Âge et d'avoir, à son tour, identifié la spécificité de la modernité à la « révolution cosmologique ». Or, en changeant de point de vue, on pourrait avancer que le désir de connaître son destin individuel et de moduler celui des autres en tenant compte des conjonctions astrales, de même que l'inscription de l'astrologie en un système de moyens thérapeutiques ont pu tout aussi bien stimuler les recherches de l'astronomie<sup>19</sup> et l'essor d'une pensée de l'individu. L'Apocalypse aurait pu y jouer un rôle, mais la crainte de son avènement est loin d'avoir été l'unique moteur. En outre, il est curieux que Fried soit parvenu à rechercher les racines de l'esprit scientifique du côté de l'Apocalypse tandis que, cent vingt-cinq ans auparavant, Otto Zöckler, dans un ouvrage trop négligé, les avait repérées dans l'exégèse médiévale du livre de la *Genèse*<sup>20</sup>. Eu égard au fait que l'auteur de chacune de ces deux études prétend avoir suffisamment d'arguments pour soutenir sa thèse, à savoir que le désir de comprendre les origines, chez l'un, ou l'appréhension de la fin, chez l'autre, constituent les germes médiévaux de la pensée moderne, on devrait ranger ces livres dans une histoire de l'historiographie. Il demeure toutefois que le livre de Johannes Fried constitue un effort

<sup>18</sup> Johannes Fried, *Les fruits de l'Apocalypse. Origines de la pensée scientifique moderne au Moyen Âge*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004.

<sup>19</sup> Au sujet de la place des « images astrologiques » dans le discours critique de la théologie, de la philosophie naturelle et de la médecine, ainsi que des différentes décisions politiques (laïques et ecclésiastiques) qui ont sanctionné l'utilisation de ces « images », voir le livre de Nicolas Weill-Parot, *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Champion, 2002. L'analyse thématique, menée par Weill-Parot de façon chronologique, inscrit cette pratique astrologique dans le cadre d'une querelle des discours épistémiques forgés par les diverses formes de connaissance, sans oser joindre les réponses fournies par l'astrologie aux angoisses existentielles et identitaires et à la querelle des discours afin de comprendre la transformation des modes de penser médiévaux.

<sup>20</sup> Otto Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte*, Gütersloch, C. Bertelsmann, 1877.

louable pour avoir essayé de sortir des sentiers battus de l'historiographie de la relation entre médiéval et moderne et pour avoir fait ressortir la coalescence de la théologie et de la philosophie naturelle.

La seconde relation bipolaire que je mentionnais un peu plus haut est celle qui oppose la nature à la culture. Comme l'a magistralement démontré Philippe Descola tout au long de son dernier livre<sup>21</sup>, ce dualisme, instauré à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par les anthropologues européens, n'est pas attesté, dans sa fonction d'outil conceptuel appliqué à l'appréhension du monde, ni en tout lieu ni en tout temps. Au lieu de rapporter tous les modes de se situer dans le monde à la vision réductrice et inappropriée de cette opposition, Descola propose de distinguer les relations qu'entretiennent entre eux toutes les entités organiques et abiotiques, par le biais de deux notions, l'intériorité et la physicalité, qui, dans les différentes ontologies connues à travers l'espace et le temps, connaissent quatre grandes classes de combinaisons<sup>22</sup>. L'intériorité recouvre ce que tous les humains associent à l'existence d'un esprit, d'une âme, d'une subjectivité, des caractéristiques internes de l'être « réputées responsables de son identité, de sa perpétuation et de certains de ses comportements typiques ». Par contraste, la physicalité désigne « l'ensemble des expressions visibles et tangibles que prennent les dispositions propres à une entité quelconque lorsque celles-ci sont réputées résulter des caractéristiques morphologiques et physiologiques intrinsèques à cette entité ». Ce qui relève du ressort de l'enveloppe extérieure inclut donc la physionomie, les processus du métabolisme, les régimes alimentaires, les comportements sexuels. En fonction des ressemblances et des différences que les différents groupes sociaux ont érigées entre, d'un côté, leur intériorité et leur physicalité et, de l'autre, celles des autres réalités (pierres, plantes, animaux, rivières, montagnes, etc.), Descola est parvenu à départager quatre types d'ontologie : l'animisme qui caractérise les êtres par la ressemblance des intériorités et la différence des physicalités, le totémisme qui conçoit la globalité des réalités en termes de ressemblances des intériorités et des physicalités, l'analogisme qui maîtrise l'univers par le biais des différences entre les intériorités et les physicalités et, finalement, le naturalisme qui instaure des intériorités hétérogènes et des physicalités semblables. La conception de la continuité ou de la

<sup>21</sup> Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

<sup>22</sup> Pour cette observation et celles qui suivent, voir Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 168-180.

discontinuité de l'humain avec les autres existants peut être déduite, dans le cas de chaque collectif, en observant la façon dont sont qualifiées les intériorités et les physicalités.

De ces quatre ontologies, je ne m'intéresserai en particulier qu'au naturalisme et à l'analogisme. Descola qualifie de naturalisme la perspective, propre surtout à la modernité européenne, qui pose une distance entre l'humain et l'animal en déniaut à ce dernier toute forme de conscience réflexive<sup>23</sup>. La discontinuité entre l'humain et l'animal était fondée sur une différence ontologique qui fait en sorte que l'âme de l'humain n'est pas de la même nature que celle des bêtes. C'est donc une structure intrinsèque à la réflexivité qui fut mise en avant jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle lorsque l'on a substitué à cette différence l'aptitude de l'esprit humain à communiquer et à construire un savoir par accumulation et expérimentation, « à produire des variations culturelles soustraites aux déterminations génétiques<sup>24</sup> ». L'essence distinctive de l'humanité identifiée à la structure individuelle de la réflexivité fut désormais associée à une structure communicationnelle de la connaissance.

Si l'adaptabilité de l'homme se traduit par la cristallisation de cultures différentes, les comportements des animaux ont été observés jusqu'à tout récemment sous l'angle de la généralité qui ne prêtait guère attention aux possibles variations culturelles au sein des communautés animales. Durant la dernière décennie ont été publiés les résultats de recherches menées par des éthologues sur plusieurs populations de chimpanzés, éloignées les unes des autres, qui ont montré la capacité des chimpanzés « d'inventer des réponses *sui generis* aux nécessités de la subsistance et de la vie commune, de produire donc des cultures distinctives<sup>25</sup> ». La fracture entre l'humain et l'animal est toutefois loin de se ressouder. En revanche, dans les ontologies naturalistes, on admet une continuité morphologique et physiologique entre ces deux représentants du vivant sans toutefois étendre cette ressemblance aux autres règnes.

Quant à l'ontologie analogique, elle prit forme dans les groupes sociaux qui, désarmés par la multiplicité des composantes du monde, ont cherché à rapprocher les réalités dans des réseaux plus stables, à l'aide de la ressemblance décelée entre les propriétés des entités. Dans un tel système, les éléments plus ou moins hétérogènes sont mis en relation pour signifier l'ordre de l'univers et pour le rendre plus facilement maîtrisable. Descola subsume sous ce type d'ontologie plusieurs configurations bricolées

<sup>23</sup> Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 241-279.

<sup>24</sup> Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 250.

<sup>25</sup> Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 254.

par l'inventivité des « spécialistes » de la similitude, que ce soit dans le domaine de l'astrologie, de la médecine ou de la spiritualité<sup>26</sup> : la « grande chaîne de l'être » sur laquelle sont placées les créatures selon leur degré de perfection, la sympathie et l'antipathie entre les entités des divers niveaux ontologiques, les rapports entre le microcosme et le macrocosme, la théorie des signatures. Les solidarités tissées entre les différences irréductibles des réalités, pour rassurantes qu'elles soient, comportent un paradoxe de l'identité : « la ressemblance suspend bien la différence pendant un moment, mais c'est pour créer une nouvelle, dans le rapport des objets à eux-mêmes, puisqu'ils deviennent étrangers à leur identité première dès lors qu'ils se mêlent les uns aux autres dans le miroir de la correspondance et de l'imitation<sup>27</sup> ». Il faudrait nuancer ces propos et dire que la ressemblance, dans le type de configurations mentionnées, ne fait pas autant office de critère ontologique que d'instrument pratique qui permet de classer les entités de l'univers, d'assurer l'efficacité de leur utilisation (en divination, en thérapeutique ou ailleurs) et de légitimer les hiérarchies établies à l'aide de relations analogiques (la structure hiérarchique des classes sociales des royaumes est similaire à la hiérarchie des fonctions des membres du corps).

J'ai concentré mon attention sur ces deux types d'ontologie en raison du fait que les deux cohabitent dans l'esprit médiéval, leurs positions s'étant consolidées surtout après le XIII<sup>e</sup> siècle, moment à partir duquel, comme j'essaierai de le montrer à travers l'étude du *Speculum maius*, l'Occident a accueilli des conceptions cosmologiques que l'on peut ranger, les unes, du côté de l'analogisme, les autres, du côté du naturalisme. Cette approche anthropologique qui examine les modes d'identification articulés au sein des ontologies constituera un des fils directeurs de mon analyse que rejoindra régulièrement l'autre démarche historiographique présentée au début de ce chapitre et qui s'intéresse à l'interdépendance des discours scientifiques de la théologie et de la philosophie naturelle.

Il faut préciser d'entrée de jeu que Vincent ne réserve à la définition de la nature qu'un seul chapitre, dans le *Speculum doctrinale*, qui fera l'objet de la section suivante (ch. 2.2). À défaut de pouvoir recourir à une analyse qui bénéficie de développements plus considérables sur la question, j'ai opté pour une approche pragmatique qui consiste à

<sup>26</sup> Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 280-288.

<sup>27</sup> Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 281.

examiner ce qui se trouve réuni sous le titre de *Speculum naturale*, de même que les textes apparentés insérés à maints endroits dans le *Speculum historiale* et le *Speculum doctrinale*.

L'épithète *naturalis* est utilisée pour qualifier la *philosophia naturalis* et la *scientia naturalis*. À partir du domaine spéculatif de ces deux sciences, peut-on déduire une définition de la nature ? Plusieurs chapitres du *Speculum doctrinale* sont voués à diviser et à classer les sciences (*SD*, I, ch. 13-18 ; *SD*, XV, ch. 2)<sup>28</sup>. Enchaînées les unes après les autres, les répartitions classiques illustrées par l'entremise d'Isidore, les innovations introduites par le *Didascalicon* de Hugues de Saint-Victor, auteur qui, par ailleurs, a guidé la systématisation du *Speculum doctrinale* dans son ensemble<sup>29</sup>, de même que les toutes récentes divisions dues à Michel Scot, Al-Farabi et l'*Actor* retracent, chronologiquement, le parcours des tentatives faites au cours de l'histoire afin de cerner et de définir le domaine du connaissable et la finalité de sa connaissance, de délimiter les sciences et leurs objets respectifs, entreprises qui allaient être réitérées au long des siècles jusqu'aux classifications épistémologiques que Heinrich Rickert a proposées dans son *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899), signe de la longévité d'un pareil exercice intellectuel.

Selon Isidore, la philosophie, qui équivaut à la connaissance des réalités humaines et divines (*SD* 13c), est à partager en trois espèces (la physique, l'éthique et la logique) ou, selon une autre classification, en deux branches, à savoir la philosophie spéculative, divisée à son tour en *naturalis*, *doctrinalis* et *divinalis*, et la philosophie pratique dont la science morale, la science économique et la science civile constituent les parties (*SD* 14c-e). L'objet de la physique ou de la philosophie naturelle est de rechercher la nature des choses telle que déterminée par le Créateur (*de natura inquisitione disseritur*, [...], *cuiusque rei natura discutitur*) et que seule l'intervention miraculeuse peut transformer. Vu sous cet angle, la *natura* n'est que la propriété intrinsèque et spécifique de chaque réalité créée.

Un extrait de Hugues de Saint-Victor sépare l'ensemble de l'univers en un monde supralunaire, qui constitue proprement dit le domaine de la nature puisque toutes les réalités y participent de la loi primordiale, et un monde sublunaire qui n'est que l'œuvre de la nature supérieure. C'est par une émanation descendant des régions supérieures à travers d'invisibles passages (*invisibiles meatus*) que subsistent les créatures animées qui habitent le domaine sublunaire (*SD* 15b-c). Grâce à cette définition élargie, la nature constitue le

<sup>28</sup> Une traduction de tous ces chapitres est fournie par Monique Paulmier-Foucart dans son livre *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 229-237, 274-278.

<sup>29</sup> S. Lusignan, *Préface au Speculum Maius de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, Montréal, Bellarmin, 1979.

dénominateur commun de toutes les sciences, à la fois de celles qui cherchent à restaurer la nature de l'homme, c'est-à-dire à retrouver en lui l'image divine, et de celles qui subviennent à ses besoins temporels. Dans la vision de Hugues, l'étude de la nature est indissociable du salut de l'homme.

Alors que, chez Hugues, la nature et l'œuvre de la nature sont définies en fonction de leur degré de rapprochement de la loi primordiale et par rapport aux relations qu'entretiennent le haut et le bas, la division des sciences proposée par Michel Scot est rapportée au pouvoir créateur de l'homme (*SD* 16a-d)<sup>30</sup>. De la sorte, relève de la science théorique ce que l'homme ne peut pas créer (les intelligences, le ciel, les éléments et *omnia naturalia*) et de la science pratique ce qui est le produit (intellectuel ou artisanal) de l'humain. Tout le domaine de l'existant qui est indépendant de l'homme est délimité selon les critères du mouvement et de la corruption. En vertu de ces critères, la science théorique est divisée en : science naturelle, qui examine ce qui est soumis au mouvement et à la corruption ; science mathématique, qui étudie ce qui est en mouvement, mais ne se corrompt pas ; et science divine, dont l'objet est ce qui met en mouvement, mais n'est ni mû ni corrompu. Ces sciences théoriques et leurs contreparties pratiques sont censées, dans le sillage du finalisme aristotélien, parfaire l'âme de la même façon que la *physis* agit pour parfaire les autres substances. L'étude des réalités naturelles et des arts afférents (la médecine, l'agriculture, l'alchimie, l'optique, la navigation et même la nécromancie et la science des signes astraux) est dédivinisée, intégrée qu'elle est à une démarche d'accomplissement spirituel. C'est dans cette même direction que va également la division de l'*Actor* qui, en reprenant de toute évidence un maître ès arts du début du XIII<sup>e</sup> siècle, départage les domaines de la science théorique selon que les réalités sont ou non séparées du mouvement et de la matière, selon l'être et selon l'essence<sup>31</sup>.

D'Isidore à l'*Actor*, le défilé de ces classifications offre la possibilité de saisir la complexité progressive des définitions forgées pour circonscrire le connaissable. Dans le

<sup>30</sup> Ch. Burnett, qui analyse cette division conservée uniquement dans le *Spēculum doctrinale*, émet l'hypothèse que Vincent, qui a utilisé le *Corpus vetustius* et le *De animalibus* dans la traduction de Michel Scot, sans recourir à l'*Abbreviatio* d'Avicenne et aux commentaires d'Averroès, ait connu cette division grâce au fait qu'elle accompagnait les manuscrits des œuvres traduites à Tolède (« Vincent of Beauvais, Michel Scot and the "New Aristotle" », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart (éds), Grâne, Éditions Créaphis, 1997, p. 195).

<sup>31</sup> *SD* 18a-b : « Theorica dividitur in naturalem et rationalem. Naturalis autem considerat de rebus quae non sunt a nobis, sed a natura. [...] res aut abstrahuntur a motu et a materia et secundum esse et secundum essentiam, et de talibus agit metaphysica ; [...] aut abstrahuntur a materia secundum essentiam, uniuntur tamen ei secundum esse, et de talibus est mathematica ; [...] aut concernunt motum et materiam et secundum esse et secundum essentiam et de talibus est naturalis proprie dicta ».



premier livre du *Speculum historiale*, on trouve une autre division, due à l'Actor, qui a le mérite de conjuguer la vision de Hugues de Saint-Victor et le parcours philosophique tracé par Aristote (*SH*, I, ch. 53-54). L'Actor reprend globalement la division avancée par Hugues dans son *Didascalicon* sur laquelle il a greffé une définition de la philosophie naturelle fondée sur les traités d'Aristote nouvellement introduits dans le paysage intellectuel. Pour remédier aux inconvénients entraînés par la chute, Dieu a donné à l'homme la sagesse afin de vaincre l'ignorance qui l'a détourné de l'image divine, la vertu afin d'enfreindre la concupiscence qui l'a éloigné de la ressemblance et la nécessité afin de contrer la faiblesse qui lui a enlevé l'immortalité du corps. Chacun de ces dons fut accompagné d'une science : à la sagesse fut associée la science théorique (*theologia, physica, mathematica*), à la vertu la science pratique (*ethica, oeconomica, politica*) et à la nécessité la science mécanique (*lanificium, armatura, navigatio, agricultura, venatio, medicina, theatrica*). L'objet de la science théorique est constitué par le rapport entre visibles et invisibles : la théologie traite des essences invisibles des êtres invisibles, la physique, synonyme de la science naturelle, s'intéresse aux causes invisibles des réalités visibles, la mathématique aux formes invisibles des réalités visibles. Or, l'Actor, en introduisant la division aristotélicienne de la philosophie naturelle, remplace la dialectique du visible et de l'invisible par l'étude des corps et de ce qui en relève :

Physica idest naturalis scientia tractat de invisibilibus visibilium causis, nam corpus et ea que sunt corporis principaliter considerat. Corpus autem consideratur in generali cum partibus suis aut in speciali. Si primo modo sic determinat illud Aristotiles in libro physicorum. Si in speciali aut igitur est corruptibile aut incorruptibile. Si incorruptibile sic est in libro de celo et mundo. Dicit enim Aristotiles ibidem quod celum est corpus non generatum nec fabricatum nec recipiens impressiones aliquas. Si sit corruptibile aut ergo est simplex aut compositum. Si simplex sic est in libro de generatione et corruptione, et loquor de simplicitate illa que opponitur compositioni naturali ex quatuor elementis. Si compositum aut igitur animatum aut non. Si non sic est in libro meteororum ubi Aristotiles determinat de impressionibus aeris et de generatione grandinis et nivis et corporum mineralium et consimilium. Si vero sit compositum animatum aut igitur anima vegetativa est animatum, et de tali determinatur in libro de vegetabilibus, aut anima sensitiva et de tali in libro de animalibus, aut anima intellectiva et de tali in libro de anima. Ceteri vero libri de sompno et vigilia, de morte et vita, de sensu et sensato, de differentia spiritus anime et cetera, supponuntur libro de anima et libro de animalibus (*SH* 21a = *SD* 1371d-e).

Cette déclinaison de l'ensemble des traités d'Aristote se rapproche de plusieurs divisions rédigées dans les années 1230-1260, en particulier par Jean le Page, Olivier Brito

et l'auteur anonyme de la *Divisio scienciarum*<sup>32</sup>. Sa présence dans le compendium placé en tête du *Speculum historiale*, qui fut élaboré avec les matériaux de la *bifaria*, laisse croire qu'elle date des années 1230-1240. Quoi qu'il en soit, il importe de retenir qu'il s'agit d'une tentative de la part de Vincent d'allier deux visions, ce qui a eu pour résultat de définir la science naturelle à la fois comme science des causes et comme science des corps. Ce sont ces corps incorruptibles et corruptibles qui font l'objet du *Speculum naturale* en tant qu'entités créées par Dieu et pour l'étude desquels Vincent emploie tous les traités d'Aristote énumérés dans la définition citée ci-dessus. De plus, l'ordre du parcours philosophique de l'incorruptible au corps corruptible doté d'âme intellectuelle s'avère concorder avec le schème de l'*Hexaméron* qui sous-tend l'exposé du *Speculum naturale* : le ciel, les phénomènes atmosphériques, les minéraux de la terre, les végétaux, les animaux, l'humain sont, à quelques nuances près, les œuvres successives de la création.

L'alliance que Vincent de Beauvais a opérée entre Hugues de Saint-Victor et Aristote était peut-être le prolongement d'un processus qui avait débuté au XII<sup>e</sup> siècle. Plusieurs intellectuels de l'époque ont défié les normes de l'interprétation biblique pour accorder droit de cité à un raisonnement fondé sur la physique afin de comprendre les causes des phénomènes racontés dans l'Écriture<sup>33</sup>. À ceux qui étaient trop portés à envoyer les passages difficilement intelligibles au fourneau de la foi, Guillaume de Conches rappelait le verset biblique où Moïse conseillait de ne pas jeter au feu l'agneau que l'on ne pouvait pas manger au complet, mais de faire venir son voisin pour s'y mettre à deux. Il revendiquait ainsi le rôle ancillaire de la connaissance des *vires naturae* pour la compréhension du message biblique<sup>34</sup>. Bien que cette interprétation du mandat de Moïse ait été vivement critiquée par Guillaume de Saint-Thierry et que Guillaume de Conches lui-même y renonçât plus tard, il reste que l'école de Chartres fit un large accueil à l'exégèse « naturaliste » de la Bible. Albert le Grand allait abonder dans ce même sens en prônant la limitation des recours à la notion de miracle lorsque l'on tente d'expliquer tel ou tel phénomène. Une telle opinion, tirée de sa *Summa de creaturis*, est hébergée par Vincent dans un chapitre portant sur le ciel cristallin : *si forte aliquis diceret quod aquae sunt ibi*

<sup>32</sup> La comparaison avec le texte de ces divisions a été faite à l'aide des brefs extraits publiés par Th. W. Köhler, « Die Wissenschaftstheoretische und inhaltliche Bedeutung der Rezeption von *De animalibus* für den philosophisch-anthropologischen Diskurs im 13. Jahrhundert », *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Carlos Steel, Guy Guldentops et Pieter Beullens (éds), Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1999, p. 266-269, qui les a sélectionnés à partir de manuscrits et d'éditions réalisées par Cl. Lafleur, R. A. Gauthier, M. de Boüard.

<sup>33</sup> A. Speer, *Die entdeckte Natur*, Leyde, New York et Cologne, Brill, 1995.

<sup>34</sup> A. Speer, *Die entdeckte Natur*, p. 132-133.

*miraculose ex quibus est celum aqueum, obviat ibidem ei Augustinus dicens : [...] causa est assignanda (SN 221b).*

L'exégèse biblique ne constitua au demeurant qu'une porte parmi d'autres par où la nature fit irruption dans les formes d'expression du XII<sup>e</sup> siècle. L'émergence, dans la poésie vernaculaire et savante, d'une sensibilité nouvelle à l'égard de la beauté du créé, l'éloge d'une force créatrice qui perpétue sans cesse les réalités du monde, le désir et la transposition d'une certaine régularité dans les phénomènes du quotidien, le recours à une forme rationnelle de justice sociale qui évacuait le surnaturel de l'ordalie, tout cela peut être relié à un processus de définition de la nature en tant que domaine indépendant de la destinée de l'humain. Comme l'a montré M.-D. Chenu, on perçut à ce moment-là le monde comme un tout, comme un ensemble dont le contenant et les contenus constitue un vivant unique, selon la formule platonicienne du *Timée*<sup>35</sup>, soutenu par une structure architecturale harmonieuse. La récupération par Vincent de la citation de Vitruve qui fournira à Léonard de Vinci les principes géométriques de la célèbre représentation de l'homme se situe dans le prolongement de cette obsession de l'harmonie des proportions (SN 1994b-c). La vision que l'on se fait de l'univers est appuyée par l'exégèse littérale du verset biblique où l'on dit que Dieu a entrepris l'œuvre de création *mensura, numero et pondere*, interprétation qui se superpose à celle métaphysique proposée par Augustin qui rapportait la triade *mensura, numero et pondere* au statut ontologique des réalités existant *modo, specie et ordine* (SN 2080c-2081e). Ce rôle d'architecte attribué à Dieu se reflète également dans les enluminures qui le représentent une balance ou un compas à la main droite<sup>36</sup>. Les syntagmes *machina mundi* ou *fabrica mundi* reviennent par ailleurs régulièrement sous la plume des Chartrains et des Victorins et Vincent les leur emprunte. Le qualificatif de *machina*, désignant autrefois dans les vies des saints l'objet que l'on utilisait pour torturer les martyrs de la foi<sup>37</sup>, est récupéré au XII<sup>e</sup> siècle de façon positive au sens de structure, de charpente de l'univers créé. Renvoyant en outre au langage militaire des instruments d'assaut, le terme transfère à l'œuvre divine un sens combatif : la beauté et l'harmonie du

<sup>35</sup> M.-D. Chenu, *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, p. 22-23.

<sup>36</sup> J. Zahlten, *Creatio mundi : Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter*, Stuttgart, 1979, reproduit des images qui symbolisent la création des astres par le truchement des représentations de Dieu tenant dans sa main un compas (illus. 132, 136, 180) ou une balance, objets qui rappellent le verset *numerus, pondus, mensura* (illus. 84). Ce type d'iconographie où le geste de bénédiction de la création est remplacé par le geste de la mesure géométrique traduit une mutation dans la conception de l'acte créateur.

<sup>37</sup> On trouve plusieurs occurrences de cette signification dans les florilèges hagiographiques du *Speculum historiale* (XIII, ch. 7, 36, 126 ; XIV, ch. 7, 38 ; XVIII, ch. 56 ; XXV, ch. 30 ; XXXII, ch. 119).

monde constituent une sorte d'engin que Dieu montre aux humains pour vaincre le mal. Voir la beauté de l'univers et la comprendre devient alors un devoir de raison, unique façon de reconnaître et de remercier le créateur.

Le monde, avec l'harmonie et l'unité qu'on fait relever à partir du XII<sup>e</sup> siècle, est une image de Dieu, un livre accessible au regard de tous, lettrés comme illettrés. Sans que le miracle ait perdu sa force performative — et les légendes hagiographiques compilées par Vincent en témoignent —, la conception de la nature vient conforter la théologie révélée et, partant, le pouvoir divin. Autant Dieu que la nature et l'homme sont conçus comme des forces créatrices et l'on s'applique à délimiter leurs sphères d'action. Dans cette optique, Hugues de Saint-Victor distingue entre l'œuvre de Dieu qui opère *aliquando sine natura*, *aliquando in natura*, *aliquando supra naturam*, l'œuvre de la nature et l'œuvre de l'homme qui s'effectue *aliquando cum Deo sine natura*, *aliquando sine Deo et cum natura*, *aliquando cum Deo simul et cum natura*, *aliquando sine Deo pariter et sine natura* (SN 2096e-2097c). Guillaume de Conches épouse, lui aussi, ce point de vue et délimite l'*opus creatoris* de l'*opus naturae* et de l'*opus hominis* (Dragm.<sup>38</sup>, p. 30-31 ; SN 82c-d). Il précise davantage le statut de l'homme en tant qu'*artifex imitans naturam* qui est à comprendre dans le sens où l'homme demeure contraint de s'accommoder des principes intrinsèques à la nature. De la sorte, puisque dans tout corps la nature place au plus profond ce qui est dense et lourd, à la surface ce qui est léger et au milieu ce qui est de consistance moyenne, l'homme doit suivre cette disposition lorsqu'il sépare, par exemple, *adiuvante natura*, les trois substances qui se trouvent mélangées dans le lait. Alors que pour Hugues, l'opération de l'homme *cum natura* consiste à se préoccuper de la propagation des semences qui font perpétuer la nature et l'opération *sine natura* à utiliser la nature en tant que matière pour fabriquer des objets, processus dans lequel la nature n'effectue pas d'acte à proprement parler, pour Guillaume de Conches, l'homme ne saurait user simplement de la nature comme matière sans connaître les principes que la nature respecte pour produire les corps composés. Grâce à ces distinctions, les domaines de la théologie, de la philosophie naturelle et des arts mécaniques sont rapportés à ce que constitue la nature et aux aptitudes des créateurs de la dépasser et de s'y conformer. La nature, elle-même créatrice, devient un paramètre de définition pour la totalité des diverses formes de générer.

<sup>38</sup> Guillaume de Conches, *Dragmaticon philosophiae*, Italo Ronca (éd.), Turnhout, Brepols, 1997.

Les sources variées compilées par Vincent étaient sous-tendues par différentes conceptions de la nature. La diffusion des traités d'Aristote conforte la définition de la nature en tant que principe intrinsèque qui est responsable de l'accomplissement matériel et formel de tout corps. En plus, selon la distinction faite dans le *De celo et mundo* (SN 86d), la nature constitue le principe interne du mouvement de tout corps, alors que la *virtus* est le principe externe du mouvement qui relève de l'action exercée par un autre corps. Plusieurs axiomes jalonnent les traités d'Aristote pour rendre compte d'une économie de la nature, que les médiévaux ont rapprochée du providentialisme divin. Dans le *Speculum naturale* et le *Speculum doctrinale*, ils se retrouvent soit à travers les textes d'Aristote, soit par l'entremise de maîtres tels qu'Alexandre de Halès et Albert le Grand, soit encore parmi les notes de l'Actor. Ainsi, l'énoncé *natura nihil facit superflue*<sup>39</sup> apparaît dans des extraits du *De animalibus* et du *De anima* d'Aristote (SN 1164b = SN 1620d ; SN 1627b ; SD 1372b-c), de la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès (SN 1747c), de la *Summa de anima* de Jean de La Rochelle (SN 1697c), ainsi que dans une glose anonyme au *De animalibus* (SN 1634d).

Aristote conçoit la notion de *physis* comme un processus immanent à chaque être, un principe qui régit l'évolution de chaque être, mais pas comme l'ensemble des êtres et des phénomènes ou l'ensemble des principes à travers lesquels les choses se développent et interagissent. Il ne connaît pas l'idée de nature universelle, de sagesse d'une nature maternelle, de globalité transcendante et providentielle qui gouverne toutes les choses et les interactions entre elles. Ce sont les lois de la nécessité et de la téléologie qui tiennent lieu de *natura*. La vision d'Aristote excluait une intervention démiurgique et donc intentionnelle dans la formation du monde, comme l'avait pensé Platon. En soutenant une perspective innéiste, Aristote et ses disciples inscrivaient l'existence de l'homme et de sa nature, avec les inventions et les principes de perfectionnement que l'être humain avait trouvés, dans une évolution naturelle exempte de toute intervention divine : que ce soit la menuiserie ou l'art politique, il était question des formes d'expression que les humains avaient découvertes par eux-mêmes et qui n'étaient guère des dons des dieux. Et c'est ce qu'énonce la première phrase de la *Métaphysique* : le désir de l'homme de connaître est une tendance naturelle. Il est inutile d'insister sur le clivage qui sépare la position d'Aristote du caractère

<sup>39</sup> Pour une recherche des manuscrits d'Aristote utilisés par Vincent et ses contemporains, il est utile de noter que cet axiome connaît trois formulations : *natura nihil agit superflue / ociose / frustra*.

émanatiste et sotériologique qui conditionne l'acte de connaissance chez Hugues de Saint-Victor et Vincent de Beauvais.

La *physis* recouvre chez Aristote trois sens : le principe de l'univers (*physis* comme *archè*), les étapes de son développement (*physis* comme processus de croissance) et le résultat de ce processus (*physis* comme nature des choses, et « nature » tout court)<sup>40</sup>. Bien plus, la *physis* ne représente la nature de la chose qu'en tant que structure essentielle d'une chose vivante qui est rattachée à sa cause finale, alors que les *propriétés* représentent les caractéristiques internes et externes d'une chose vivante qui la décrivent en tant qu'espèce. Et c'est en respectant la cause finale que la nature cherche la perfection de chaque espèce avant de viser à un équilibre entre elles, puisque l'objet de la téléologie aristotélicienne est l'espèce et non le règne animal. Comme le démontre Pierre Pellegrin, il ne semble pas qu'Aristote prétende que tel vivant possède tel caractère *afin de* fournir l'avantage à un autre vivant, la gazelle en tant que proie du lion par exemple. Et cela parce qu'Aristote n'envisage pas la nature comme un tout harmonieux et interactif entre les vivants et les autres phénomènes (météorologiques ou autres). Concevant les espèces comme étant éternelles, Aristote se soucie peu d'expliquer ce qui fait que telle espèce n'est pas décimée par telle autre. Dans la mesure où toutes doivent être perpétuées, il est plus logique de penser que la nature inhérente à chaque espèce la pourvoit des moyens nécessaires à sa sauvegarde (par des moyens de défense ou de génération multiple) et à sa reproduction éternelle<sup>41</sup>.

À la vision innéiste d'Aristote qui considère les espèces et leurs propriétés dans le cadre d'une ontologie, le *Speculum naturale* juxtapose la perspective de Pline qui fait de la nature presque une divinité providentielle, soucieuse des besoins de toutes les espèces. Pour Pline, tout relève de la nature, que ce soit en tant que produit cultivé ou non cultivé, ou en tant que sous-produit résultant des techniques artisanales, que ce soit des *res* utilisées par l'homme ou l'animal, que ce soit insecte ou astre, toile d'araignée ou temple romain. Tout ce qui est matière et exercice de transformation de la matière, catégorie mentale (temps, désir de mémoire, croyances) et effort d'expression de ces catégories (division horaire, écriture, architecture religieuse) tient de la nature. La nature est donc perçue comme à la fois l'ensemble de toutes ces formes générées (naturelles et intellectuelles) et la force

<sup>40</sup> R. French, *Ancient Natural History. Histories of Nature*, Londres et New York, Routledge, 1994, p. 49-51 ; P. Pellegrin et M. Crubellier, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002, p. 236.

<sup>41</sup> P. Pellegrin et M. Crubellier, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, p. 307-308.

intrinsèque qui les soutient et les tient ensemble. Elle est à la fois contenant et contenu. Si Vincent avait groupé ensemble ces deux versants de la nature dans la version *bifaria* du *Speculum maius*, cette image se trouve déchirée en deux dans la *trifaria* qui ordonne toutes ces formes en deux catégories, l'une relevant de ce qui fut créé par Dieu (le *Speculum naturale*), l'autre de ce qui put être inventé par l'homme (le *Speculum doctrinale*). De la notion de nature telle que développée par Pline, Vincent retint le sens d'une force innée, propre à chaque *res*, qui lui détermine la forme et le comportement, et de force providentielle qui régit toutes les réalités créées et les relations entre elles<sup>42</sup>.

La conception de la nature, au XII<sup>e</sup> siècle, en tant que sphère autonome de créatures et principe de génération distinct (mais dépendant) de l'opération divine a renoué avec la philosophie stoïcienne, dont Pline et Ambroise de Milan portent les traces. Des syntagmes tels *natura docuit* (*HN*<sup>43</sup>, XVII, 58, *SN* 560e = *SN*882a ; *HN* XVII, 101, *SN* 883e, 884e), *natura provide paravit* (*LNR*<sup>44</sup> 117, *SN* 1398e), *iubente natura*, (*LNR* 141, *SN* 1419d) qui parsèment le *Speculum naturale* transmettent l'image d'une nature responsable de la constitution, de l'adaptation et des relations mutuelles des animaux. Vincent ne semble pas avoir voulu souscrire à l'opinion de Pline qui faisait du hasard « le dieu qui est le plus grand inventeur dans notre vie » (*HN*, XXVII, 8). En reprenant une partie considérable du texte plinien qui comportait cette défense de la productivité du hasard (*SN* 568-569), Vincent a retranché justement cette phrase. Il préférerait l'idée que la nature est un ensemble de principes ordonnés et soumis à un plan providentiel. Il est probable que c'est également dans ce sens que la nature a été comprise dans les formules *natura posuit*, *natura privavit*, *natura dedit* provenant du *De animalibus* d'Aristote (par exemple, *HA* 663a, *SN* 1403c ; *HA* 659a, *SN* 1407d-e et 1409a)<sup>45</sup> et, généralement, dans tous les axiomes fondant l'économie ontologique d'Aristote.

Cependant, un autre axiome, *consuetudo est altera natura*, laissait entendre que la nature conçue en tant que propriété intrinsèque et immuable est constamment guettée par le danger de l'altération. Présente dans le traité *De la mémoire et de la réminiscence*

<sup>42</sup> R. K. French, *Ancient Natural History*, p. 199 ; Valérie Naas, *Le projet encyclopédique de Pline*, Rome, 2002, p. 62-66.

<sup>43</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, A. Ernout et Jacques André (éds), Paris, Les Belles Lettres, 1947-.

<sup>44</sup> Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, Helmut Boese (éd.), Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1973.

<sup>45</sup> C'est, du reste, la signification que lui ont attribuée certains traducteurs modernes d'Aristote qui, en transférant une vision divinisée de la nature au concept de *physis*, ont écrit « Nature » avec N majuscule, comme s'il s'agissait d'une divinité providentielle.

d'Aristote<sup>46</sup>, cette phrase a circulé dans la latinité, surtout par le biais du *De finibus bonorum et malorum* de Cicéron, jusqu'à devenir proverbiale au Moyen Âge et constituer plus tard, chez Montaigne (*Essais*, I. III, ch. 10), un objet de controverse. Vincent cite d'ailleurs cet axiome dans le *Speculum doctrinale* à partir d'un recueil intitulé *Proverbia sapientum* (SD 429a). Comme on l'a vu, le sens de la *physis* chez Aristote oscille entre, d'une part, une définition étiologique et essentialiste et, d'autre part, sa caractérisation dynamique comme processus. La nature d'une chose représente ce à quoi sa structure et ses modifications sont imputables, les causes qui la régissent. Du même coup, l'être naturel comporte une part d'indétermination (comme matière et devenir) qui implique qu'il est toujours en chemin vers sa *physis* comprise en tant que finalité. L'habitude est alors perçue comme un certain type de processus qui vient seconder la nature censée être première. Dans ce rôle, la spontanéité de l'habitude vaut *presque* celle de la détermination naturelle. C'est dans le cadre de l'exposé sur la mémoire qu'Aristote use de cette idée pour soutenir que la disposition habituelle de la réminiscence est le résultat de la répétition.

Si les Stoïciens ont évoqué cette phrase par rapport surtout à la dialectique du vice et de la vertu — et c'est dans de tels contextes qu'elle apparaît dans le *Speculum historiale* dans des citations tirées de Cassien (SH XIX, 122), Isidore (SH XXIII, 32) et Hélinand de Froidmont (SH XXIX, 141) —, on remarque que, à partir du XI<sup>e</sup> siècle, cet axiome fonctionne comme un présupposé des observations « naturalistes ». Ainsi, Constantin l'Africain, en traitant des circonstances qui peuvent transformer le tempérament inné d'une personne, donne l'exemple de ceux qui, quoique minces par nature, prennent rapidement du poids lorsqu'ils mènent joyeuse vie, exemple fourni pour illustrer l'idée que *consuetudo diuturna mutatur in naturam* (SN 2344c). Ce n'était qu'une transposition des principes à la base du dressage des animaux que rappellent plusieurs auteurs copiés par Vincent. Au sujet des éléphants, Thomas IV rapporte une anecdote où l'on soutient qu'ils meurent s'ils mangent de la terre, à moins qu'ils n'aient été habitués à le faire, cas où l'habitude devient une seconde nature (LNR 130 ; SN 1410b). Ambroise de Milan fait une constatation similaire lorsqu'il parle du dressage des lions : *dumque in mores nostros transeunt, motus proprios deperdunt* (*Hexameron*, PL 14, 255b ; SN 1420d). Cependant, ces tentatives de conversion ne réussissent pas toujours à faire disparaître la nature originelle de l'animal,

<sup>46</sup> P.-M. Morel, « L'habitude : une seconde nature ? », *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques*, Pierre-Marie Morel (éd.), Bordeaux, 1997, p. 131-148.



comme il arrive avec les loups. Et Thomas IV de conclure que *artem vincit natura* (SN 1429e, opinion absente de la compilation de Thomas de Cantimpré).

C'est Guillaume de Conches qui a établi la connexion la plus intéressante entre les faits observés et l'axiome *consuetudo est altera natura* en montrant le lien intrinsèque qui existe entre l'exposition prolongée d'un organe corporel aux mêmes conditions de fonctionnement et l'impact que celles-ci peuvent avoir sur sa nature. Dans un chapitre de son *Dragmaticon* portant sur le sens de la vue, Guillaume soulève la question des animaux qui possèdent la vision nocturne et donne l'exemple du hibou (*Dragm.* p. 252, SN 1798a) qui, craignant par nature les autres oiseaux, se cache durant le jour. C'est son accoutumance aux espaces obscurs qui explique sa capacité de voir la nuit. En discourant sur le même sujet, Albert le Grand n'allait plus user de l'argument de la *consuetudo*, son raisonnement étant fondé entièrement sur la physiologie de la vision et la physique de la lumière. Sa conclusion est que ce genre d'animaux possède en fait un organe visuel qui éprouve des troubles à la lumière du jour, ce qui les contraint à vivre nuitamment (SN 1798b-e). Guillaume de Conches revient ailleurs dans son *Dragmaticon* sur l'impact de la *consuetudo* lorsqu'il s'agit d'expliquer la raison pour laquelle les prostituées ne conçoivent que rarement : les relations sexuelles fréquentes auxquelles elles s'adonnent entraînent « l'abrasion » de la villosité du vagin censée retenir le sperme indispensable à la génération (SN 2313b).

Cette idée de la transformation irréversible de la fonction d'un organe par son usage intensif qui l'éloigne des paramètres de sa nature, ce qui arrive également dans le cas de la transformation d'une habitude alimentaire ou comportementale par le dressage, met en évidence une pensée de la relation entre la nature d'un organe et sa possible dénaturation à la suite des actes constamment réitérés. Les germes d'une théorie biologique de la modification des organismes étaient là<sup>47</sup>. Cependant, au Moyen Âge, l'axiome *consuetudo est altera natura* fut mis principalement en rapport avec les traits intellectuels et comportementaux de l'humain.

La préoccupation de signifier le caractère naturel des choses et des phénomènes et, par conséquence, leur place dans la sphère de la nature transparait aussi de certaines

---

<sup>47</sup> Dans son *Liber de natura rerum*, au chapitre consacré au fiel, Thomas de Cantimpré fait un rapprochement entre l'axiome *consuetudo est altera natura* et la nature des hommes qui vivent sans fiel (*Liber de natura rerum*, p. 53). Vincent de Beauvais qui reprend par l'entremise de Thomas IV une bonne partie du texte de Thomas de Cantimpré ne connaît pas la relation établie par ce dernier (SN, XXVIII, ch. 74).

interventions très ponctuelles que les compilateurs ont faites dans les textes qu'ils ont repris. Il s'agit de l'insertion de mots de la famille lexicale de la *natura* dans le texte-source. C'est le cas d'un passage prélevé de la *Historia scolastica* de Pierre le Mangeur<sup>48</sup> que l'*Actor* a incorporé dans une note portant sur la punition des sodomites :

Tableau 2.1 : Ajouts de mots de la famille lexicale de la *natura* dans le *Speculum historiale* par rapport à sa source

<i>Speculum historiale</i> , 38b-39a	<i>Historia scolastica</i> , p. 101-102
Nam in culpa fuit corruptio nature. Ideo et <b>innaturaliter</b> factus est locus ille, versus est enim in lacum salsum et sterilem qui dicitur mare mortuum, quia <b>contra naturam aliorum</b> nec aves nec pisces in eo vivunt. Navem non patitur nisi forte tota supernatet, vel nisi bituminatam propter homines intus viventes.	Versa est ergo regio in lacum salis et sterilem, qui dicitur mare Mortuum. quia nec pisces, nec aves, in eo vivunt, ut in aliis. Navem quoque non patitur, nec ullam sustinet materiam, quin tota forsitan supernatet, nisi bituminatam, propter homines intus viventes.

La note de l'*Actor* semble provenir d'un commentaire à l'*Histoire* de Pierre le Mangeur, rédigé probablement au tournant du XII<sup>e</sup> siècle<sup>49</sup>. Les ajouts mineurs apportés au texte-source insistent, doublement, sur les effets du comportement sexuel des sodomites signifiés par l'apparition d'une brèche dans la nature : la Mer Morte. Les réprimandes réitérées dans le *Speculum maius* contre cette pratique sexuelle qualifient la sodomie d'acte contre nature, acte que la *Summa de casibus* de Raymond de Peñafort juge être un crime encore plus grave que l'inceste (*SH* 290b = *SD* 917b). Un comportement « contre nature » commis dans la société entraîne une transformation « contre nature » de la nature elle-même. Cette interprétation relève de ce que Descola nomme l'ontologie analogique, mode de penser où les désordres sociaux déclenchent des catastrophes naturelles.

Un autre exemple de ce genre d'intervention soucieuse de faire une place aux termes reliés à la *natura* est offert par la compilation de Thomas IV qui, comme je l'ai précisé, a retravaillé le *Liber de natura rerum* de Thomas de Cantimpré. Dans le chapitre sur l'ours, Thomas IV, en reformulant la syntaxe du texte-source, a inséré le syntagme *instinctu naturali* afin de souligner les aptitudes innées de l'animal à rechercher les remèdes propres à soulager ses maladies.

<sup>48</sup> Pierre Comestor, *Historia scolastica. Liber Genesis*, Agneta Sylwan (éd.), Turnhout, Brepols, 2005.

<sup>49</sup> M. J. Clark, « The Commentaries on Peter Comestor's *Historia scolastica* of Stephen Langton, Pseudo-Langton and Hugh of St. Cher », *Sacris erudiri*, 44, 2005, p. 301-446.

Tableau 2.2 : Ajout du syntagme relatif à la *natura* chez le continuateur de Thomas de Cantimpré

Thomas IV (SN 1445c = SD 1447a)	Thomas de Cantimpré
Indifferenter comedit carnes et fructus terre vel arborum propter humiditatem corporis, formicas. cancos <u>instinctu naturali</u> propter medicinam infirmitatis naturalis.	168 <sup>17</sup> - 169 <sup>20</sup> Ursus indifferenter comedit carnes et fructus terre sive arborum propter humiditatem corporis. [...] comedit cancos vel formicas propter medicinam ; 170 <sup>77-78</sup> - Naturali vero infirmitate periclitans formicas devorat et recuperat sanitatem.

À l'instinct naturel, Thomas de Cantimpré avait fait, lui aussi, référence dans les chapitres sur le poisson *abarenon* (LNR 255, SN 1269b), sur l'animal marin *felcus* (LNR 240, SN 1308c) et sur l'éléphant (LNR 127, SN 1410e). On peut en conclure que Thomas IV a ressenti le besoin de multiplier les renvois à ce paramètre comportemental. On le constate, à travers les modifications apportées dans les textes qu'ils ont exploités dans leurs compilations, autant l'*Actor* que Thomas IV ont cherché à mieux mettre en lumière la façon dont les phénomènes décrits se rapportent à l'ordre naturel.

De plus en plus invoquée en tant que fondement de la moralité, la nature avec ses dérivés, la loi naturelle et le droit naturel, irrigue les arguments des théologiens qui s'évertuent à soutenir l'existence d'un ordre naturel des relations de l'humain à Dieu et des humains entre eux. Vincent lui-même, comme je le montrerai dans la section « *Natura* – concept de la théologie », s'inscrit dans ce courant doctrinal. Il s'applique même à développer une morale profane dans le traité *De morali principis institutione* dédié à Louis IX, où les renvois à la nature visent, par exemple, à rappeler que les humains étaient par nature égaux et que la nécessité d'avoir un chef s'est imposée à cause de la méchanceté grandissante des infidèles envers Dieu, de même qu'à rappeler que les gestes de Caïn qui, le premier, a décidé de s'appropriier des terres, de les enclore et d'ériger des enceintes autour des cités, ainsi que ceux de Nembroth qui fut le premier à avoir usurpé le pouvoir ont violé le droit naturel institué par Dieu<sup>50</sup>. Ces mises en garde, qui constituent des ajouts enchâssés par Vincent dans la trame des citations compilées, focalisent de temps à autre l'attention du lecteur — et on a voulu croire qu'il s'agissait de Louis IX lui-même — sur des dispositions censées être immuables ou, en tout cas, primordiales. Entées sur un corpus biblique et patristique, les interventions du Dominicain modifient quelque peu le cadre de référence proposé par les anciens traités de morale princière pour amorcer une

<sup>50</sup> Vincent de Beauvais, *De morali principis institutione*, Robert J. Schneider (éd.), Turnhout, Brepols, 1995, p. 11 et 17.

conceptualisation du politique rapporté à l'ordre de la nature conçue en tant que disposition primordiale de la création.

\*\*\*

Les nombreuses configurations sémantiques de la nature dont j'ai discuté dans ces pages constitueront l'objet d'étude des chapitres de la thèse. Dans le but de saisir le plus globalement possible la variété de ces configurations, j'ai entrepris des analyses tant dans le domaine des spéculations théologiques que dans celui de la philosophie naturelle et de la médecine qui correspondent à autant de définitions données à la nature par les médiévaux et dont Vincent se fait l'écho d'un bout à l'autre de son *Speculum maius*. À travers les contenus accolés à la *natura*, j'essaierai de déceler les tenants et les aboutissants de la conception qu'avait Vincent de l'univers créé.

## 2.2 *Natura naturans et natura naturata*. Les apories d'une distinction

Par-delà les quelques définitions de la nature que j'ai passées en revue dans le chapitre précédent, le *Speculum doctrinale* comporte un chapitre consacré spécialement à la notion de nature où Vincent de Beauvais met à la portée du lecteur plusieurs extraits susceptibles de faire le tour des acceptions de cette notion. Au quatrième chapitre du livre XV, on retrouve une note de l'*Actor*, encadrée par une citation tirée de la *Summa de anima*<sup>51</sup> et par une autre extraite de la *Physique* d'Aristote, note qui enchaîne, l'une après l'autre, plusieurs significations du terme *natura* :

In summa vero nota, quod natura primo dicitur dupliciter. Uno modo natura naturans, id est ipsa summa lex nature, que deus est, de qua dicit Augustinus : Contra summam illam nature legem a notitia remotam, sive infirmorum, sive impiorum, tam deus nullo modo facit, quam nec contra seipsum facit. Aliter vero dicitur natura naturata et hec multipliciter. Uno modo natura dicitur vis insita rebus, ex similibus similia procreans, ut ex grano granum eiusdem speciei. Alio modo dicitur natura principium motus et quietis, ut superius dictum est. Tertio modo, communis vel usitatus nature cursus mortalibus notus, secundum quod dicuntur miracula fieri contra naturam : unde et dicit apostolus ad Romanos : tu ante cum oleaster esses, contra naturam insertus es in olivam bonam. Item quarto modo dicitur natura possibilitas creature, quam indidit ei natura naturans, id est deus, ut ex ea fiat quod ipse vult. Et sic accipitur ibidem in glosa cum dicitur : id nature est cuique rei, quod de illa fecerit deus.

En somme, prends note que l'on parle de la nature dans une double acception. Premièrement, on entend par là la nature naturante (*natura naturans*), à savoir la loi suprême de la nature, qui est Dieu. À cet égard, Augustin dit : "Dieu n'agit d'aucune façon à l'encontre de la loi suprême de la nature qui est étrangère aux esprits faibles et impies, tout comme il n'agit pas contre lui-même." Deuxièmement, on parle de la nature naturée (*natura naturata*) et cela de multiples façons. D'abord, on appelle nature la force qui, intrinsèque aux choses, procréé des semblables à partir des membres d'une même espèce, comme on voit que du grain germe un grain de la même espèce. Dans un autre sens, on appelle nature le principe du mouvement et du repos, comme on l'a dit plus haut. Dans un troisième sens, il s'agit du cours commun et accoutumé de la nature tel que connu des mortels, par rapport auquel on dit que les miracles se produisent contre nature. C'est dans ce sens que parle l'apôtre aux Romains : alors que tu n'étais qu'un olivier sauvage, tu as été, contrairement à la nature, greffé sur l'olivier franc. Selon un quatrième sens, on dit nature la prédisposition (la possibilité) de la créature, que la *natura naturans*, à savoir Dieu, lui a conférée afin qu'il soit possible de faire naître d'elle ce que Lui, Il veut. Et c'est dans

<sup>51</sup> Tel que montré dans le chapitre I, il ne s'agit pas de la *Summa de anima* de Jean de La Rochelle, mais du traité anonyme *De anima et de potenciis eius*, édité par René A. Gauthier qui prend soin de signaler les extraits qui sont présents dans le *Speculum naturale*, mais pas ceux qui figurent dans le *Speculum doctrinale*. Voir son article, « Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66, 1982, p. 4. Le passage qu'on retrouve inséré dans le *Speculum doctrinale* est à la page 34<sup>154-169</sup> de l'édition établie par Gauthier.

ce sens que le mot est compris par la glose disant que la nature de chaque chose représente ce que Dieu aura fait d'elle (*SD*, XV, ch. 4, 1372-1373)<sup>52</sup>.

D'où le besoin d'opérer de telles distinctions venait-il ? Pourquoi apposer à Dieu un principe équivalent, celui de *natura naturans* et proposer de parler d'une *natura naturata* qui serait son opposé, avec qui le premier principe formerait une paire similaire à celle de l'agent et du patient ?

Les études portant sur l'émergence de ce binôme ont fait ressortir la similitude qu'il recèle avec le syntagme *natura creans et non creata* formulé par Jean Scot Érigène pour qualifier Dieu<sup>53</sup>. Ce n'était, comme certains chercheurs l'ont rappelé<sup>54</sup>, qu'une formule anticipée déjà par Augustin qui affirmait : « Deus est natura, scilicet non creata, sed creatrix ». Malgré leur existence depuis la haute chrétienté, force est de constater que la distinction entre les expressions *natura naturans* et *natura naturata* est diffusée à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. Les innovations lexicales des traducteurs du XII<sup>e</sup> siècle ont mis en circulation des termes qui ont probablement contribué à l'apparition des formules dont il est question ici. Les paires *materia – materiatum*, *elementum – elementatum* qui apparaissent sous la plume d'Abélard, d'Alfanus de Salerne, de Guillaume de Conches, de Gundissalinus (dans sa traduction du *Fons vitae* d'ibn-Gabirol)<sup>55</sup> et de bien d'autres encore constituent les traces d'une culture axée fortement sur la grammaire et sur la logique de la *distinctio*.

En ce qui concerne les termes discutés ici, Olga Weijers a constaté que, dans les traductions de l'*Introductorium maius ad scientiam iudiciorum astrorum* d'Albumasar (Abu Ma'shar), réalisées par Jean de Séville (Hispalensis) en 1133 et par Hermann de Carinthie en 1140, ce dernier avait utilisé les termes *naturatum* et *natura* aux endroits où Jean de Séville avait employé les mots *elementata* et *elementans* et cela dans le même dessein, de distinguer les corps composés et la cause qui régit leur composition<sup>56</sup>. À son tour, Bernard Silvestre parle d'une *natura elementans* qui aurait disposé la matière (*hyle*).

<sup>52</sup> Sauf indication contraire, toutes les traductions du latin et du grec m'appartiennent.

<sup>53</sup> Olga Weijers, « Contribution à l'histoire des termes *natura naturans* et *natura naturata* jusqu'à Spinoza », *Vivarium*, 16, 1978, p. 70, qui élargit les notes présentées en appendice à son édition du Pseudo-Boèce, *De disciplina scoliarum*, Leyde et Cologne, Brill, 1976, p. 169-170 ; Jürgen Mittelstraß, « *Natura naturans* », *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, 2004 [1995], t. II, p. 966-967.

<sup>54</sup> Andrea Padovani, *Perché chiedi il mio nome ? Dio natura e diritto nel secolo XII*, Turin, G. Giappichelli, 1997, p. 211.

<sup>55</sup> R. McKeon, « Medicine and Philosophy in the Eleventh and Twelfth Centuries », *The Thomist*, 24, 1961, p. 249-251, 253.

<sup>56</sup> O. Weijers, « Contribution à l'histoire des termes *natura naturans* et *natura naturata* », p. 70. Les traductions latines de l'*Introductorium* sont maintenant disponibles dans l'édition établie par Richard Lemay, Naples, 1995-1996, v. 4-8.

Quant à lui, Eudes de Champagne reprend le syntagme *natura elementans* qu'il identifie au ciel et aux astres qui circulent dans le Zodiaque et dont le mouvement incite les éléments à leur action innée. Toutefois, même s'il produit cette définition, Eudes continue d'identifier *natura elementans* et Dieu<sup>57</sup>. Il paraît bien que les termes *natura* et *naturatum* couvrant respectivement les sens de Dieu et sa créature ont été conçus par les écrivains du XII<sup>e</sup> siècle indépendamment des traductions de Hermann. C'est aussi le cas de Wilbrand d'Oldenburg qui, dans le récit de son voyage en Cilicie entrepris en 1211-1212, fait référence à la *natura* qui, du haut d'une montagne, considère son *naturatum*<sup>58</sup>. Cet exemple témoigne de l'utilisation de ces mots selon une perspective « naturaliste » que l'on ne saurait corréler avec les traités astronomiques d'Albumasar.

Il est généralement accepté que les expressions *naturare* et *natura naturata* firent leur apparition suite aux traductions que Michel Scot aurait faites dans les années 1220-1230 des commentaires d'Averroès aux traités d'Aristote. Ainsi, H. Siebeck, approfondissant les remarques de J. E. Erdmann et de H. Denifle, a retracé la présence du verbe *naturari* et de la formation lexicale *natura naturata* dans la traduction du *De coelo* accompagnée par le commentaire d'Averroès<sup>59</sup>. Olga Weijers a, de plus, identifié la présence de la *natura naturata* dans le commentaire d'Averroès au *De anima*, les deux syntagmes se trouvant de façon explicite dans le *Liber introductorius* de Michel Scot, traité écrit après 1228<sup>60</sup>. C'est par le biais de ces textes qu'elles seraient passées dans le vocabulaire des théologiens et des juristes<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Eudes de Champagne, « *Libellus de efficitia artis astrologiae* ». Małgorzata Hanna Malewicz (éd.), *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 20, 1974, surtout p. 21 et 57.

<sup>58</sup> Le passage comportant ces termes est cité par Du Cange dans son *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1954) à l'entrée *naturatum*. Pour une traduction française de ce texte, voir l'article de Marc Delpech et Jean-Claude Voisin, « La mission en Cilicie de Wilbrand von Oldenburg en 1211-1212. Journal de route de Wilbrand », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 56, 1999/2003.

<sup>59</sup> H. Siebeck, « Ueber die Entstehung der Termini *natura naturans* und *natura naturata* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3, 1890, p. 370-378. Averroès, *Commentarium magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, Francis J. Carmody et Rüdiger Arnzen (éds), Louvain, Peeters, 2003, p. 4<sup>14</sup>.

<sup>60</sup> O. Weijers, « Contribution à l'histoire des termes *natura naturans* et *natura naturata* », p. 71. Il existe au moins deux versions du *Liber introductorius*, comme l'a démontré Glenn Edwards (« The Two Redactions of Michael Scot's *Liber introductorius* », *Traditio*, 41, 1985, p. 329-340). Sur la foi des indications livrées par les manuscrits subsistants, Edwards a proposé, à titre hypothétique, de parler d'une version plus courte et d'une autre plus longue, les deux remontant aux années 1228-1235. O. Weijers a retracé l'expression *natura naturans* grâce à un passage de la version longue du *Liber introductorius* livré par Lynn Thorndike dans son *Michael Scot*, Londres et Edinburgh, Thomas Nelson, 1965, p. 105.

<sup>61</sup> Brian Tierney, « *Natura id est Deus : A Case of Juristic Pantheism?* », *Journal of the History of Ideas*, 24, 1963, surtout p. 317-320 ; O. Weijers, « Contribution à l'histoire des termes *natura naturans* et *natura naturata* », *passim* ; K. Hedwig, « *Natura naturans / naturata* », *Historisches Wörterbuch der Philosophie*,

Reprenons brièvement l'histoire du rapport entre les deux équations *natura id est Deus* et *natura naturans id est Deus*. Aux alentours de 1200, plusieurs juristes, canonistes aussi bien que civilistes, proposèrent, dans les discussions sur la loi naturelle, une équivalence entre la nature et Dieu vouée à appuyer l'idée d'une descendance divine de cette loi<sup>62</sup>. On a mis cette conception sur le compte d'une influence du panthéisme stoïcien qui irriguait la législation romaine nouvellement reprise par les écoles de droit. La juxtaposition de la nature à Dieu fut diffusée dans les écoles de théologie par l'entremise des œuvres d'Anselme de Cantorbéry, d'Abélard, de Jean de Salisbury, d'Alain de Lille ou de Simon de Tournai<sup>63</sup> et pénétra les œuvres des canonistes pour se retrouver également chez des civilistes. À l'origine, l'identification ne comportait rien de panthéiste. Elle servait à nommer le Dieu créateur ou à distinguer la source suprême dont émanait la loi divine de la nature commune qui gouvernait l'être humain ou, plus généralement, l'animal<sup>64</sup>. Un glissement léger vers ce sens se produisit également dans les milieux des juristes au moment où, dans la définition *ius naturale est quod natura docuit omnia animalia*<sup>65</sup>, on inséra la glose *natura id est ipse Deus*, laissant entendre par ce fait que la nature en tant qu'instance providentielle n'était autre que Dieu. Dans les multiples gloses produites sur le *Decretum* de Gratien, l'identification de Dieu avec la *summa natura* devint monnaie courante à partir du milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Tous ces usages sont à mettre en rapport avec un courant de divinisation du créé dont le signe marquant est constitué par le renouveau de l'intérêt pour le *De divisione naturae* de Jean Scot Érigène au XII<sup>e</sup> siècle. Sous l'influence de la mystique de Pseudo-Denys l'Aréopagite, Érigène concevait une forme de participation du monde et de chaque échelon de la hiérarchie de l'invisible et du visible à l'essence divine. Selon A. Padovani, la formule *natura id est Deus* synthétise le thème fondamental de la philosophie d'Érigène<sup>66</sup> représentant une vision partagée au XII<sup>e</sup> siècle par les juristes, les philosophes et les théologiens.

---

Joachim Ritter (éd.), Bâle et Stuttgart, 1971-2004, t. 6, p. 504-509 ; J. Mittelstraß, « *Natura naturans* », p. 966 ; A. Padovani, *Perché chiedi il mio nome ?*, p. 211-212.

<sup>62</sup> B. Tierney, « *Natura id est Deus* », p. 307-310.

<sup>63</sup> *Novum Glossarium mediae latinitatis*, Franz Blatt (éd.), Copenhague, E. Munksgaard, 1957-, fasc. mox-nazaza, p. 1091.

<sup>64</sup> B. Tierney, « *Natura id est Deus* », p. 313.

<sup>65</sup> Je comprends *omnia animalia* par « tout animal » (voir Adolf Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, dans *Transactions of the American Philosophical Society*, 43, 1953, p. 362), bien que les stoïciens censés avoir influencé les légistes romains aient pu y comprendre tout être animé, en incluant les végétaux et les astres auxquels ils attribuaient des âmes. Quant aux glossateurs du XII<sup>e</sup> siècle, ils prêtent moins d'attention aux significations que cette expression pouvait revêtir chez leurs prédécesseurs.

<sup>66</sup> A. Padovani, *Perché chiedi il mio nome ?*, p. 207.



Quoiqu'elle ait été forgée sous les auspices d'une rhétorique théologique, l'équivalence entre Dieu et la nature semble avoir suscité des réactions critiques dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle, réactions qui ne seraient pas étrangères aux courants panthéistes dont le représentant le plus célèbre, bien que mal connu, fut Amaury de Bène. Il n'est pourtant pas assuré que les théories de celui-ci aient été inspirées par le traité d'Érigène. Les récits concernant ce personnage ne convergent pas toujours, ce qui rend impossible l'appréciation sans équivoque de la condamnation de ses opinions. En outre, le premier témoignage signalant une parenté entre la pensée d'Amaury et le traité d'Érigène n'apparut que dans les années 1270 dans la *Lectura in Decretales Gregorii IX* rédigée par le décrétaliste Henri de Suse, qui dit avoir connu par l'intermédiaire d'Eudes de Châteauroux les discussions autour des doctrines d'Amaury. Il reste pourtant que la reconstitution des accusations portées contre Amaury nous livre un certain nombre de thèses que l'on interprète comme panthéistes<sup>67</sup>, parmi les plus décriées étant celle de prétendre que *Deus est omnia in omnibus*<sup>68</sup>. Que ce dossier fût réalisé sur la base des doctrines d'Amaury ou fabriqué de toutes pièces par les enquêteurs, il est impossible de trancher. Il importe d'en retenir que le spectre du panthéisme semble avoir préoccupé les esprits des participants au concile de Latran (1215) au point qu'ils trouvèrent opportun de qualifier Amaury d'hérétique aux yeux de la Chrétienté entière. L'existence de sectes hérétiques qui auraient affirmé l'identité entre Dieu, l'âme et la nature ou soutenu que Dieu et l'âme se retrouvent en toute chose est confirmée également par un passage du *Liber introductorius* de Michel Scot<sup>69</sup>.

C'est sur l'arrière-fond de telles précautions doctrinales que l'on doit considérer la formulation de la distinction entre *natura naturans* et *natura naturata* qui allait être répandue, en tant qu'apposition explicative, autant dans les écrits des théologiens que dans les traductions des textes d'Aristote et dans les gloses des juristes, couvrant ainsi de vastes champs du savoir. Plusieurs éléments pourraient appuyer l'hypothèse que ces expressions

<sup>67</sup> A. Padovani, *Perché chiedi il mio nome ?*, p. 208-209.

<sup>68</sup> Cette thèse a été dénoncée et réfutée, comme par exemple dans le traité attribué à Garnier de Rochefort, *Contra Amaurianos. Ein Anonymer, wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts*, Clemens Baeumker (éd.), Münster, Aschendorff, 1926, p. 24-29. Il faut pourtant préciser qu'on ne trouve exprimée nulle part dans ce traité l'identification entre Dieu et la nature. La question est présente également dans les *Sentences* du Lombard et chez Guillaume d'Auxerre (*Summa aurea*, Jean Ribailier (éd.), Paris, Éditions du Centre national de la recherche / Rome, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1980-1987, vol. I, p. 261-271). Plusieurs éléments de cette thèse sont traités aussi chez Vincent de Beauvais qui, sous la rubrique *Actor*, reprend un théologien qui affine davantage le problème (*SH*, II, ch. 7).

<sup>69</sup> P. Morpurgo, « Il concetto di natura in Michele Scoto », *Clio. Rivista trimestrale di studi storici*, 22, 1986, p. 20.

ont vu le jour à l'aube du XIII<sup>e</sup> siècle. Tout premièrement, comme l'a montré Lucy K. Pick<sup>70</sup>, les syntagmes *natura naturans* et *natura naturata* apparaissent dans deux œuvres attribuées à Rodrigue Jiménez de Rada, archevêque de Tolède de 1209 à 1247. Les deux écrits en question, le *Dialogus libri vite* et l'épilogue au traité *Planeta* de Diego Garcia, remontent peu ou prou à l'année 1218<sup>71</sup>. Néanmoins, comme l'ont démontré par la suite J. F. Valverde et J. A. Estévez Sola, les éléments visant la paternité et la datation du *Dialogus* sont à exploiter avec circonspection car ils ne permettent pas de les établir sans l'ombre d'un doute<sup>72</sup>. Pour cette raison, Valverde émet des réserves, en acceptant toutefois de considérer Rodrigue Jiménez comme auteur du texte et l'année 1214 comme date de sa rédaction. En revanche, la date de 1218 est mieux assurée pour le texte de l'épilogue<sup>73</sup>. Si l'on accepte ses conclusions, il résulterait que c'est dans les milieux de Tolède que furent forgées les distinctions de la notion de nature. Étaient-elles seulement le fruit d'une imagination rhétorique et sémantique si manifeste chez les esprits du XII<sup>e</sup> siècle ?

Or, dans la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, achevée progressivement après 1215 et avant 1229<sup>74</sup>, j'ai repéré une occurrence de l'expression *natura naturans* dans un

<sup>70</sup> Lucy K. Pick, « Michael Scot in Toledo : *natura naturans* and the Hierarchy of Being », *Traditio*, 53, 1998, surtout p. 110-115 ; du même auteur, *Conflict and Coexistence. Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain*, Ann Arbor, 2004, p. 94-98.

<sup>71</sup> Les critères invoqués pour la datation du *Dialogus* sont pourtant insuffisamment appuyés. À partir des dates de certains événements que l'auteur du texte calcule par rapport au présent (*iam, usque nunc*) — cependant, est-ce le présent de l'auteur, du copiste ou de la narration dont il s'agit ? —, Lucy K. Pick déduit trois dates qui jalonnent le dialogue et qui permettraient de le situer au plus tôt en 1218. Sans respecter une progression temporelle, ces dates s'échelonnent comme suit dans le manuscrit analysé : 1214 (f. 52<sup>rb</sup>), 1218 (f. 65<sup>va</sup>) et 1197 (f. 74<sup>vb</sup>), et par conséquent dans une discontinuité chronologique qui laisserait supposer un bouleversement des notations dans le récit. En outre, Lucy K. Pick a décidé de corriger la lecture du manuscrit quant aux données relatives à l'année 1218 (qui autrement aurait dû être lu 1318), mais pas quant à celles fournissant la date de 1197 (« Michael Scot in Toledo : *natura naturans* and the Hierarchy of Being », p. 96-97). Elle maintient ses arguments dans son livre *Conflict and Coexistence* (p. 138, 161-163), l'année 1197 pouvant témoigner, selon elle, du fait que Rodrigue a peut-être commencé la composition de son traité à l'époque où il était étudiant à Paris.

<sup>72</sup> *Dialogus libri vite. Historiae minores*, Juan Fernandez Valverde et Juan Antonio Estévez Sola (éds), Turnhout, Brepols, 1999, p. 154-167. Les éditeurs, qui ne connaissaient pas l'article de Lucy K. Pick, n'ont pas résolu les indices chronologiques internes du texte de la même façon qu'elle, la série des années sur laquelle se basait son argumentation devenant chez eux 1214, 1318 et 1377. Pour concilier la paternité de Rodrigue Jiménez de Rada avec ces dates, ils ont conjecturé que, étant donné les multiples fautes du manuscrit subsistant, soit le copiste a dû faire plusieurs erreurs, soit les différents copistes des manuscrits antérieurs ont rapporté à leur propre époque les événements relatés par le *Dialogus*. En somme, J. F. Valverde a proposé de corriger tous les indices chronologiques, faisant en sorte que l'on obtienne partout la date de 1214. Les arguments qui sous-tendent les conjectures faites autant par Lucy K. Pick que par J. F. Valverde peuvent légitimer n'importe quelle autre lecture. En faisant corriger les transcriptions du copiste, on pourrait obtenir l'année que l'on désire et qui peut servir notre argumentation.

<sup>73</sup> Cet épilogue figure en appendice au volume comprenant *Historiae minores* et *Dialogus libri vite* de Rodrigue Jiménez de Rada, J. F. Valverde et J. A. Estévez Sola (éds), p. 430-433.

<sup>74</sup> Jean Ribailier, « Guillaume d'Auxerre », *Dictionnaire de spiritualité*, Marcel Viller, Ferdinand Cavallera et Joseph de Guibert (éds), Paris, Beauchesne, 1932-1995, t. 6, p. 1192-1199, ainsi que le volume introductif à

chapitre concernant la possibilité du libre arbitre d'accomplir de par son propre choix (*motus*) des bons actes relevant de la catégorie *de genere* : « *utrum liberum arbitrium per possit se movere ad opera de genere bonorum*<sup>75</sup> ». Guillaume distingue ici trois types de bons actes : l'acte bon par nature, tel l'acte de manger, l'acte bon qui mérite la vie éternelle et, entre ces deux types, l'acte que l'on dit *de genere bonorum*, tel l'acte de faire des aumônes, de s'écarter du mal et de faire le bien au nom de Dieu. C'est en s'élevant contre l'opinion qui identifiait le principe du *bonum in genere* avec la grâce stimulante (*excitans*) — en partant de la similitude entre le fait que le bien par nature possède son propre principe et le fait que le bien méritoire a pour principe la grâce gratifiante (*gratum faciens*) — que Guillaume introduisit une triple distinction de la notion de nature :

Ad aliud dicimus quod natura tripliciter dicitur : quandoque enim dicitur natura principium motus et quietis per se; quandoque natura dicitur uniuscuiusque rei differentia specifica; quandoque dicitur natura quelibet res que est a natura naturante.

On nomme parfois nature le principe du mouvement et du repos *per se*, ou la différence spécifique de toute chose, ou encore toute chose qui procède de la *natura naturans*<sup>76</sup>.

Guillaume y entendait-il une synonymie entre la *natura naturans* et Dieu ? Étant donné les références aristotéliennes des deux premières définitions proposées par Guillaume, je suis porté à interpréter l'usage de la *natura naturans* dans un sens restreint, relevant de la physique, en tant que principe qui régit la fabrique des créatures, sans qu'il soit pour autant à identifier à Dieu.

Quoique Guillaume d'Auxerre semble avoir bien connu la traduction de la *Métaphysique* comprenant le commentaire d'Averroès, qu'il cite dans les gloses à l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, les preuves manquent quant à la connaissance qu'il a pu

---

son édition de la *Summa aurea*, 1980. René A. Gauthier (« Notes sur les débuts (1225-1240) du premier "averroïsme" », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66, 1982, p. 342) réduit la période de rédaction de la *Summa* aux années 1220-1225.

<sup>75</sup> *Summa aurea*, I, II, tract. XIII, c. 1, p. 470-475. On trouve une autre occurrence de la *natura naturans* dans la même *Summa aurea*, II, p. 251<sup>23</sup> : « *utrum Adam posset mori ante peccatum* ». La distinction proposée à cet endroit par Guillaume sera reprise par Alexandre de Halès dans sa *Summa theologica*, Quaracchi, 1924-1948, vol. II, p. 644a : « *natura dicitur multipliciter, scilicet creata et increata sive naturans et naturata. Secundum quod natura sumitur pro natura naturante, verum est quod omne compositum natura est dissolubile, id est adiunctum naturae huiusmodi vel nisi hac natura conservaretur. Natura naturata potest esse vel principium agens intra — secundum quod natura dicitur principium motus et quietis eius in quo est etc., et hac natura non est dissolubile quidquid est compositum — vel naturalis intelligentia, et sic omne compositum dissolubile, quia naturalis intelligentia dissolvit semper compositum, discernendo inter partem et partem; sed neque huiusmodi modus dissolutionis neque alius, secundum quod dissolubile natura dicitur a natura naturante, inducit dissolutionem* ».

<sup>76</sup> *Summa aurea*, I, II, p. 473<sup>104</sup>-474<sup>107</sup>.

avoir des œuvres du milieu tolédan dont j'ai fait mention précédemment. Par ailleurs, les écrits de Rodrigue Jiménez ont connu une diffusion très restreinte (le *Dialogus* n'étant conservé que dans un manuscrit du XIV<sup>e</sup> ou XV<sup>e</sup> siècle), tandis que le début de la circulation des traductions des commentaires d'Averroès, attribuées à Michel Scot, dans les milieux parisiens est encore objet de controverse<sup>77</sup>. Une hypothèse risquée voudrait que Michel Scot ait commencé à traduire dans les années 1210-1220 les textes d'Aristote accompagnés des commentaires d'Averroès. Durant son séjour à Paris ou lors des rencontres au concile de Latran, il aurait communiqué ses traductions à des maîtres séculiers, parmi lesquels figureraient Guillaume d'Auxerre et Étienne de Provins auquel Michel dédia d'ailleurs sa traduction du commentaire d'Averroès au *De coelo*<sup>78</sup>.

Il est toutefois plus confortable de supposer l'existence d'un intermédiaire entre ces auteurs ou d'une référence commune qui leur aurait été accessible<sup>79</sup>. Si l'on se fie aux emplois indexés par le *Novum Glossarium mediae latinitatis*<sup>80</sup> sous les entrées comportant les articles de la famille du mot *natura*, on aurait de fortes raisons de conclure que les expressions qui nous importent ici furent créées après 1200. Préciser davantage serait chose ardue, car on connaît encore très mal les questions et les commentaires théologiques soutenus à Paris durant les trente premières années du XIII<sup>e</sup> siècle. L'absence des syntagmes *natura naturans* et *natura naturata* de la somme théologique de Prévostin de Crémone<sup>81</sup>, rédigée autour de 1210, et de la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier, qui date des années 1225-1228, donc de deux textes contemporains de la *Summa* de Guillaume

<sup>77</sup> On attribue à Michel Scot les traductions des commentaires au *De coelo* et *De anima*, pour les autres commentaires les preuves étant beaucoup moins certaines (L. Minio-Paluello, « Michael Scot », *Dictionary of Scientific Biography*, Charles Coulston Gillispie (éd.), New York, Scribner, 1970-, t. 11, p. 361-365 ; Ch. S. F. Burnett, « Michael Scot », *Medieval Science, Technology, and Medicine. An Encyclopedia*, Thomas Glick, Steven J. Livesey et Faith Wallis (éds), New York et Londres, Routledge, 2005, p. 344-345).

<sup>78</sup> En 1231, les deux maîtres allaient être chargés par Grégoire IX de faire équipe afin de vérifier les textes d'Aristote. Cela permettrait de déduire une relation proche entre ces maîtres. René A. Gauthier a soutenu que les commentaires sur le traité *De anima* et sur la *Metaphysica* étaient connus à Paris dès 1225, comme le laisse supposer l'usage qu'en fit le maître ès arts auteur du *De anima et de potenciis eius* (« Notes sur les débuts (1225-1240) du premier "averroïsme" », p. 333-334 et 342-344).

<sup>79</sup> Lucy K. Pick incline à croire que Rodrigue Jiménez a dû connaître à Paris la division de la nature en *naturans* et *naturata*, Alain de Lille ou quelqu'un de son entourage ayant été le promoteur de la distinction. Ce rapprochement est fondé sur la base de multiples similitudes qu'elle voit entre la cosmologie des deux théologiens (Lucy K. Pick, « Michael Scot in Toledo : *natura naturans* and the Hierarchy of Being », *Traditio*, 53, 1998). Néanmoins, compte tenu du fait que les aspects en question étaient largement partagés à l'époque et que les textes des maîtres actifs à Paris au tournant du XIII<sup>e</sup> siècle sont pour la plupart inédits, je ne saurais souscrire à cette hypothèse.

<sup>80</sup> Quelques réserves quant à l'exhaustivité de ce dictionnaire sont toutefois de mise puisqu'il existe des textes que les coordonnateurs n'ont pas pris en compte (ne serait-ce que mentionner la version refondue au XI<sup>e</sup> siècle du Dioscoride latin ou encore le *De tribus diebus* de Hugues de Saint-Victor).

<sup>81</sup> J'ai consulté ce texte dans la version du manuscrit de Bruges, Bibl. communale 237.

d'Auxerre, trahit le fait que l'usage de ces termes se faisait avec prudence ou qu'ils étaient peu répandus.

Cependant, il convient de noter que dans les écrits théologiques de cette période apparaît une série d'expressions construites de façon similaire. On retrouve ainsi la paire *opus operans* et *opus operatum* chez Pierre de Poitiers dans son exposé sur le sacrement du baptême et chez Guillaume d'Auxerre qui l'introduit dans la discussion sur la justification des sacrements de l'Ancien Testament<sup>82</sup>. Un autre binôme semblable, *mensura mensurans* et *mensura mensurata*, est présent chez Guillaume d'Auxerre dans une section traitant de l'incommensurabilité de Dieu<sup>83</sup>. Quant à lui, Albert le Grand a fait appel à la distinction *numerus numerans* et *numerus numeratus* pour parler des proportions numériques abstraites qui conditionnent les réalités créées selon ces mêmes proportions<sup>84</sup>. Ces formules représentent plus que du jargon scolastique, étant le résultat d'une préoccupation de tenir constamment compte de l'existence de certains vocables qui peuvent avoir des significations différentes en fonction de leur usage à la forme active ou passive. Ceci dit, tous ces syntagmes n'ont pas connu la même fortune que *natura naturans* et *natura naturata*.

L'origine de ces dernières formules pourrait être cherchée aussi bien dans les écoles de Paris, où Rodrigue Jiménez et Michel Scot ont fait des séjours, que dans les séances du concile de Latran IV, auxquelles ces mêmes Rodrigue Jiménez et Michel Scot ont participé. Quel que soit leur lieu d'émergence, il est probable qu'elles aient visé à corriger l'identification prêtant à confusion entre Dieu et la nature tout en la nuancant. Leur diffusion fut rapide, de sorte que plusieurs textes datant de 1230-1260, contemporains donc du *Speculum maius*, en font mention, sans se copier les uns les autres. Il s'agit du *De disciplina scolarium* de Pseudo-Boèce<sup>85</sup>, texte que d'ailleurs Vincent de Beauvais a utilisé à maintes reprises dans le *De eruditione filiorum nobilium*, des mentions présentes dans le commentaire anonyme des *Métamorphoses* d'Ovide<sup>86</sup>, des gloses du juriste Accursius et,

<sup>82</sup> Pierre de Poitiers, *Libri sententiarum*, PL 211, c. 1235c et alias. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. IV, p. 16<sup>42-43</sup>.

<sup>83</sup> *Summa aurea*, l. II, p. 226<sup>14-15</sup>.

<sup>84</sup> Albert le Grand, *Summa de creaturis*, p. 370<sup>b</sup>, extrait présent dans le SN 198c-d.

<sup>85</sup> Pseudo-Boèce, *De disciplina scolarium*, Olga Weijers (éd.), Leyde et Cologne, Brill, 1976, p. 106<sup>15</sup>. Précisons que les arguments sur lesquels Olga Weijers s'appuie pour dater ce texte des années 1230-1240 sont tenus : des aspects caractérisant les débuts de l'université de Paris, la mention d'étudiants étrangers à Paris, la présence de l'expression *natura naturans*.

<sup>86</sup> *The 'Vulgate' Commentary on Ovid's Metamorphoses. The Creation Myth and the Story of Orpheus. Edited from Sélestat, Bibliothèque humaniste, Ms. 92*, Frank T. Coulson (éd.), Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies / Centre for Medieval Studies, 1991, p. 39, 81.

enfin, des occurrences, signalées par Lucy K. Pick, dans la *Divisio scientiarum* d'Arnoul de Provence et dans le *Château d'Amour* de Robert Grosseteste<sup>87</sup>.

Reprenons brièvement la séquence des définitions fournies par la note de l'*Actor*. Si chez Vincent de Beauvais la *natura naturans* est mise sous le signe de l'égalité avec Dieu en tant que loi suprême de la nature — et cela correspond également aux usages que d'autres en faisaient à l'époque —, la *natura naturata*, en revanche, n'est plus identifiée à l'ensemble des créatures. Les différentes phrases qui composent sa définition semblent avoir été glanées puis assemblées par Vincent lui-même à partir des textes compulsés, les liens entre les divers passages constituant un article original, objet de réflexion. En effet, la phrase *vis insita rebus ex similibus similia procreans*, qui a connu plusieurs formulations au long du XII<sup>e</sup> siècle<sup>88</sup> pour être finalement consacrée sous cette forme au début du XIII<sup>e</sup> siècle, apparaît chez Philippe le Chancelier<sup>89</sup> et, également, dans deux notes de l'*Actor* dans le *Speculum historiale*<sup>90</sup> et dans le *Speculum naturale* dont je parlerai un peu plus loin.

La définition de la nature en tant que principe du mouvement et du repos est empruntée à l'extrait de la *Summa de anima* que Vincent avait placé tout juste avant sa

<sup>87</sup> La date de composition du *Château d'Amour* est située aux alentours de 1215 par Guy Beaujouan et Anne-Françoise Labie-Leurquin dans la notice du *Dictionnaire des lettres françaises*, (« Robert de Grosseteste », p. 1287-1288), alors que Richard W. Southern (*Robert Grosseteste : the growth of an English mind in medieval Europe*, New York, Clarendon Press / Oxford, Oxford University Press, 1986) la fait remonter vers la période de l'épiscopat de Grosseteste, à savoir 1235-1253. En fait, la datation de tous les écrits énumérés est relative, aucun indice clair n'appuyant les choix des éditeurs. Par exemple, l'éditeur du *Commentaire de la « Vulgate »*, compilation de gloses des *Métamorphoses*, plaide pour son origine orléanaise en s'appuyant sur quelques traits internes : des mots en français médiéval cités à la place des termes latins et des gloses d'origine française intégrées au texte (dont les plus importantes sont celles d'Arnoul et de Guillaume d'Orléans) et, enfin, la provenance des premiers manuscrits de la région de la vallée de la Loire. Le *Commentaire* a été daté d'environ 1250, toujours sur la base des éléments internes : la citation fréquente des *Integumenta* (composés vers 1230) de Jean de Garlande, de même que des références à Barthélemy l'Anglais dont l'encyclopédie est située vers 1230-1240 (*The 'Vulgate' Commentary on Ovid's Metamorphoses*, introduction, p. 6-7).

<sup>88</sup> Cette phrase provient des *Magna moralia* d'Aristote, mais elle se retrouve probablement par l'entremise de Cicéron dans la littérature latine du XII<sup>e</sup> siècle. Mentionnons tout d'abord Guillaume de Conches : « vis quedam rebus insita similia de similibus operans », dans *Dragmaticon philosophiae*, Italo Ronca (éd.), Turnhout, Brepols, 1997, p. 30<sup>28-29</sup>, l'éditeur fournissant également d'autres occurrences de cette phrase dans les œuvres de Guillaume de Conches. Cette même phrase apparaît aussi, dans des extraits repris du *Dragmaticon*, à plusieurs endroits du *Speculum naturale*, par exemple p. 82c ; chez Alain de Lille, « potentia rebus naturalibus indita, ex similibus similia procreans », *Distinctiones dictionum theologicalium*, PL 210, 871d ; chez Hugguccio de Pise, « quedam vis naturaliter insita rebus de similibus similia procreans iuxta genus suum », *Magnae derivationes*, mss. Vatican Reg. Lat. 1627, f. illisible, *nascor* et mss. Madrid, BN 8999, f. 117<sup>vb</sup> ; aussi dans la *Summa Lipsiensis*, rédigée vers 1186, où le droit naturel est défini comme étant « ordo quidam et instinctus nature secundum quem similia ex similibus procreantur » (citée par O. Lottin, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, Charles Beyaert, 1931, p. 20).

<sup>89</sup> Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, Nikolaus Wicki (éd.), Berne, Francke, 1985, t. 2, p. 909<sup>31</sup>.

<sup>90</sup> *SH*, XXXI, ch. 113.

propre note. Les deux définitions que l'*Actor* enchaîne par la suite relèvent de l'argumentaire théologique depuis Augustin, l'une parlant du cours de la nature que transgressent les miracles, l'autre de la soumission innée de la créature à la volonté de Dieu. En fait, le chapitre 4 du livre XV du *Speculum doctrinale* pourrait avoir été inspiré en son entier d'un passage de Philippe le Chancelier<sup>91</sup>, à cette différence près que Vincent y enchâsse les expressions *natura naturans* et *natura naturata*, ce qui attesterait du besoin qu'il ressentait de faire appel à des termes nouveaux, plus propres à réfléchir son intention et à affiner les différences. On le voit, les catégories de la philosophie naturelle et de la théologie sont réunies par Vincent afin de circonscrire les significations de la notion de nature. Entre la période de composition de la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier et celle du *Speculum doctrinale*, les deux syntagmes ont gagné du crédit au point où Vincent choisit de les couler dans son texte-source.

Le Dominicain était clairement ouvert à l'emploi de ces appositions explicatives, comme le montre aussi un autre passage de l'*Actor*, présent dans le *Speculum naturale*. Dans une section du livre XXXI dédiée à la formation de l'embryon, Vincent réserve un chapitre entier à l'idée que toutes les étapes de la formation procèdent de la nature artisanne<sup>92</sup>. C'est par l'entremise d'un extrait de la chronique de Hélinand de Froidmont, copiant à son tour presque à la lettre un passage du *Commentarium in Somnium Scipionis* de Macrobe<sup>93</sup>, que Vincent illustre cette thèse. Prenant appui sur le traité *De natura pueri* d'Hippocrate, Hélinand (en reprenant Macrobe) montre que, une fois la semence placée dans le réceptacle (*moneta*) voué à former l'homme, le tout est disposé par la *natura artifex* de telle sorte que dans l'espace de sept jours on y trouve un petit sac étanche (*folliculus*), stade primaire de l'embryon. Sur la base de ces observations, commente Hélinand, Hippocrate a démontré que la formation de l'embryon dans l'utérus est l'œuvre de la *natura sola* et non pas des planètes, et cela seulement grâce aux vertus du temps. Le texte de

<sup>91</sup> Je souligne les phrases qui se retrouvent presque à l'identique dans le chapitre XV, 4 de Vincent de Beauvais : « *Natura accipitur multipliciter. Dicitur enim quandoque naturalis cursus hominibus notus, ut in predicta auctoritate dicitur : "Humano more" etc. Quandoque dicitur natura possibilitas quedam ipsius creature quam dedit ei Deus ut ex ea fiat quod ipse vult, et sic accipitur super illud ad Rom. XI : "Contra naturam insertus es in bonam olivam", Glosa : "Id nature est cuique rei quod de ea facit Deus, a quo omnis modus, numerus et ordo nature". [...] Quandoque dicitur natura summa lex nature, ipse scilicet Deus, super illud ad Rom. XI : "Contra naturam insertus es" etc., Glosa : "Contra illam summam nature legem a notitia remotam sive impiorum sive infirmorum tam Deus nullo modo facit quam contra se ipsum non facit" » (*Summa de bono*, t. I, p. 468<sup>183-194</sup>). Philippe puise à son tour quelques propositions dans la *Glossa super epistolas Pauli* de Pierre Lombard.*

<sup>92</sup> *SN*, XXXI, ch. 46, 2327c-d : « quod hec omnia fiunt ab artifice natura ».

<sup>93</sup> Macrobe, *Commentarium in Somnium Scipionis*, I, 6, 63-64 (*Commentaire au Songe de Scipion*, Mireille Armisen-Marchetti (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2001, t. I, p. 40-41).

Hélinand, qui glose ici les explications de Macrobe, opposait donc l'action de la nature à celle des planètes. Par là, il débouchait sur un malentendu quant à la signification du terme nature. En opérant cette opposition entre l'action de la nature et celle des planètes, y voyait-il le cours régulier inscrit dans les réalités sublunaires, la force créatrice de Dieu ou autre chose ? À cause de l'indétermination du terme *natura* et en rapport avec cet usage, Vincent a trouvé opportun d'introduire la distinction suivante :

Sciendum vero quod natura duplex esse dicitur, scilicet naturans et naturata, et utraque in formatione infantis operatur. Verum natura naturans ipsa creat et movet naturam, quae est vis insita rebus ex similibus similia procreans. Unde bona illa mater sanctorum Machabeorum hortatur eos ad martyrium dicens : Nescio qualiter in utero meo apparuistis neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et singulorum membrorum non ego compegi, sed mundi qui formavit hominis nativitatem quique omnium invenit originem et spiritum vobis iterum cum misericordia reddet et vitam. Beatus quoque Iob dicit : Manus tue Domine fecerunt me et plasmaverunt me totum in circuitu. Et paulo post : Nonne sicut lac mulsisti me ?

Il faut savoir que l'on parle de la nature de deux façons, à savoir *naturans* et *naturata*, et les deux opèrent dans la formation de l'enfant. En effet, la *natura naturans* crée et meut la nature qui est une force intrinsèque aux choses procréant des semblables à partir des membres d'une même espèce. C'est pourquoi la mère vertueuse des saints Macchabées les pousse au martyre en leur disant : « Je ne sais comment vous êtes apparus dans mon ventre ; ce n'est pas moi qui vous ai donné l'esprit et l'âme, et ce n'est pas moi qui ai composé chaque élément de vos membres, mais le créateur du monde, qui a formé l'homme à sa naissance et qui est à l'origine de toute chose, vous rendra dans sa miséricorde et l'esprit et la vie. » Et le bienheureux Job dit de même : « Seigneur, tes mains, elles m'ont fait et m'ont façonné de toutes parts » et peu après : « Ne m'as-tu pas trait comme du lait ? »<sup>94</sup>

Les citations bibliques visent à rappeler et à conforter la participation de Dieu dans le processus de formation de l'être humain. Vincent sous-entendait-il que cela se produisait dès les premiers jours suivant la fécondation et que Dieu s'y trouvait ainsi impliqué même avant l'infusion de l'âme ? Si l'on se réfère au chapitre du *Naturale* concernant l'infusion de l'âme, on y trouve une citation du *Liber de natura rerum* qui place le moment de l'infusion à soixante-dix jours de la conception, sans que soient données des explications concernant l'action différente et différée de la nature et de Dieu<sup>95</sup>. Quoi qu'il en soit, la distinction introduite par Vincent venait clarifier la notion de nature en usant de précautions communément partagées vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. En même temps, il souscrivait à la thèse portée par l'extrait de Hélinand qui n'octroyait aucun rôle aux planètes. Comme je le

<sup>94</sup> SN 2327d. J'ai collationné le texte de l'édition de Douai au manuscrit de Bruxelles, lat. 18466, f. 220<sup>vb</sup>. La traduction des citations de la Bible a été empruntée à la *Traduction œcuménique de la Bible* (livre de Job, X, 8 et 10), que j'ai par endroits légèrement modifiée.

<sup>95</sup> SN, XXXI, ch. 49, 2329a-b.



montrai dans le chapitre sur la génération, Vincent, adversaire de toute forme de déterminisme de l'action humaine, attribue toutefois une certaine influence des astres sur les processus du monde sublunaire, qui se manifeste dans la conformation de quelques traits physiologiques du corps humain.

On peut donc ranger Vincent de Beauvais parmi ceux qui, dans les années 1240-1250, ont fait appel aux syntagmes *natura naturans* et *natura naturata* afin de prémunir contre l'identité entre Dieu et la nature. Pourtant, dès les années 1250-1260, certaines voix se sont faites entendre pour souligner les incongruités que recelaient ces formules. Ainsi, Albert le Grand, dans son commentaire sur le *De divinis nominibus* de Pseudo-Denys l'Aréopagite, faisait ressortir que l'identification avancée par Averroès entre la *natura universalis* et l'*ars divina* était fondée sur une confusion terminologique :

Dicendum, quod hoc quod Commentator nominat divinam artem universalem naturam, videtur esse secundum opinionem illorum, qui distinguunt duplicem naturam, scilicet naturam naturantem et naturam naturatam, dicentes naturam naturantem deum. Sed hoc non invenitur nec ab aliquo philosopho nec ab aliquo sancto, quod deus dicatur natura, nisi inquantum in patre est principium generationis filii ; nec proprie dici potest, ut quod est extrinsecum omni rei naturali, natura dicatur. Si tamen, ut salvetur dictum Commentatoris, divina ars dicatur natura, hoc erit aëquivoce dictum, sicut diceretur statuarius statua.

[...] l'opinion de ceux qui distinguent une double nature, à savoir *natura naturans* et *natura naturata*, disant que Dieu est la *natura naturans*. Mais on ne trouve aucun philosophe ni aucun saint qui nomme Dieu nature, à l'exception du cas où l'on parle du père en tant que principe de la génération du fils : de plus, on ne saurait proprement nommer nature ce qui est étranger à toute chose naturelle. Si toutefois on voulait sauver les propos du Commentateur et dire que l'art divin est nature, on le dirait de façon équivoque, tout comme si on appelait sculpteur la statue<sup>96</sup>.

Afin de remédier à l'usage de ces distinctions, Albert énumère, dans la *Quaestio de quidditate et esse*<sup>97</sup>, plusieurs définitions de la nature, dont la première identifie la nature, en tant que cause première, avec la *natura naturans* qui est aussi qualifiée de la plus universelle (*universalissima*). Puisque Albert se garde d'équivaloir de façon explicite *natura naturans universalissima* à Dieu, il faudrait comprendre cette définition de la nature par rapport à un autre sens de la *natura naturans*, à savoir en tant qu'intelligence. Prise dans ce sens, cette dernière définition réfère à nul autre que l'ange, nature qui reçoit le qualificatif d'*universalior*. L'une et l'autre entité sont appelées des *naturae naturantes*.

<sup>96</sup> Albert le Grand, *Super Dionysium de divinis nominibus*, Paul Simon (éd.), Münster, Aschendorff, 1972, p. 281<sup>27-39</sup>.

<sup>97</sup> Albert le Grand, *Quaestiones*, Albert Fries, Wilhelm Kübel et Henrik Anzulewicz (éds), Münster, Aschendorff, 1993, p. 279.

Mais, contrairement aux anges, qui donnent aux choses la forme et l'être seulement par délégation, la cause première le fait par le pouvoir (de créer) et par la vertu (*per auctoritatem et virtutem*).

Chez Thomas d'Aquin, c'est toujours dans des contextes cherchant à expliciter le sens de la *natura universalis* que l'on retrouve deux références critiques à l'équivalence entre Dieu et la *natura naturans*<sup>98</sup>. Thomas désigne les partisans de cette équivalence par *quidam*, les plaçant ainsi sous le couvert de l'anonymat. Les passages de l'Aquinate présentent de grandes affinités avec le texte d'Albert. Tout comme celui-ci, Thomas propose de rapprocher la *natura universalis* d'une vertu céleste dont procéderaient les principes de toutes les choses naturelles et de leurs mouvements.

La prudence dont font preuve les deux Dominicains à l'égard de l'usage de la *natura naturans* est en partie explicable par leur tentative de différencier et de spécialiser le mieux possible le rôle de Dieu et de la nature dans les processus de création. De surcroît, il s'agissait, pour eux, de préserver à Dieu une capacité d'action qui allait au-delà de ce qui est créé naturellement. Au lieu de *natura id est Deus*, ils préfèrent penser, en suivant en cela Avicenne (*Metaphysica*, VI. 5), au moyen de plusieurs distinctions entre Dieu, la *natura universalis* et la *natura particularis*. Par ailleurs, dans un autre commentaire, Thomas d'Aquin évite d'utiliser la paire *opus operans* et *opus operatum* dans la discussion du sacrement du baptême, renvoyant toujours à des anonymes *quidam* pour désigner ceux qui en usent<sup>99</sup>.

Malgré les réserves émises par Albert le Grand et Thomas d'Aquin sur ce qu'ils pouvaient considérer comme des jeux de langage ou comme des formules bonnes tout juste à compliquer les rapports doctrinaux entre Dieu et la nature, les deux syntagmes qui ont constitué le sujet de réflexion de ce chapitre ont fait leur chemin tout au long du Moyen Âge. Dès le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, on les trouve attestés chez des théologiens comme Bonaventure, Barthélemy de Bologne, Pierre de Falco<sup>100</sup>, Raymond Lulle<sup>101</sup>, chez des

<sup>98</sup> Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 6 : « Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum; vel alicuius superioris substantiae, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans » ; Thomas d'Aquin, *In de divinis nominibus*, ch. 4, l. 21 : « Est autem Deus universalis causa omnium quae naturaliter fiunt; unde et quidam ipsum nominant naturam naturantem ».

<sup>99</sup> Thomas d'Aquin, *Super Sententias*, IV, d. 1, q. 1, a. 5.

<sup>100</sup> Pour l'usage des syntagmes chez ces trois auteurs, voir O. Weijers, « Contribution à l'histoire des termes *natura naturans* et *natura naturata* », p. 72-75.

juristes comme Accursius, Odofredus, Cino da Pistoia<sup>102</sup>, dans des florilèges de sentences<sup>103</sup>, ainsi que dans des préambules de chartes émises par diverses chancelleries<sup>104</sup>. Plusieurs de ces auteurs ne les mentionnèrent probablement que pour la simple raison que ces vocables étaient entrés dans l'usage terminologique dont ils devenaient de la sorte les diffuseurs. Les expressions *natura naturata* et *natura naturans* trouvèrent accueil également dans les langues vernaculaires, et cela depuis le début du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>105</sup>. En dépit de certains malaises et des réactions plutôt critiques, leur usage fut perpétué dans les textes de la Renaissance et, par la suite, chez plusieurs philosophes de la modernité, Spinoza n'étant que le plus connu. Il faut souligner que tous ces auteurs n'ont pas toujours mis le signe d'égalité entre la *natura naturans* et Dieu, peut-être en raison du fait qu'ils ressentaient les domaines d'action auxquels renvoyaient ces entités comme étant séparés.

En revenant au chapitre du *Speculum doctrinale* consacré à la définition de la nature, il faut constater que la juxtaposition des diverses sources assemblées par Vincent dresse des acceptions multiples du terme *natura*. L'extrait provenant de la *Summa de anima* identifie la forme et la nature, à la différence que l'on parle de forme par rapport à la matière qu'elle parfait, et de nature par rapport au mouvement qu'elle génère dans la matière. Par la suite, le passage propose une glose qui n'est que la traduction, dans une formulation maladroite, du principe aristotélicien de la nature en tant que principe du mouvement. En prenant comme critères la simplicité ou la diversité du mouvement, ainsi que son caractère volontaire ou non (*sponte*), cette glose départage l'ensemble des réalités créées selon quatre combinaisons possibles : le mouvement régulier (*simplex*) et non volontaire qui est propre aux éléments et aux élémentés (*elementata*) ; le mouvement

<sup>101</sup> Une riche moisson d'occurrences de ces formules dans les œuvres de Raymond Lulle est fournie par le DVD-ROM *Library of Latin Texts* (CLCLT-6), Turnhout, 2005.

<sup>102</sup> B. Tierney, « *Natura id est Deus* », p. 319-322.

<sup>103</sup> Il s'agit des *Axiomata Aristotelis* faussement attribués à Bède (*PL* 90, 979c, 993d, 1017c) et du recueil de miscellanées se trouvant dans le manuscrit C 196 de l'Université d'Uppsala où on peut lire : « Nota duplex est natura scilicet natura naturans et natura naturata » (*Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala: Katalog über die C- Sammlung: Bd. 2. C 51-200*, Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (éds), Stockholm, 1989, p. 299).

<sup>104</sup> Du Cange fournit un exemple de ce type de préambule qui figure dans une charte de Henri V d'Angleterre datant de 1417 (*Glossarium mediae et infimae latinitatis*, l'entrée *naturatum*).

<sup>105</sup> Comme l'ont signalé J. Mittelstraß (« *Natura naturans* ») et Lucy K. Pick (« Michael Scot in Toledo : *natura naturans* and the Hierarchy of Being »), les syntagmes « nature naturante » et « nature naturée » apparaissent dans le *Château d'amour* de Robert Grosseteste (v. 866). Voir la note 85 du présent chapitre. Je les ai retrouvés aussi dans le poème *Ovide moralisé* (v. 182) et dans *La Condamnation de Bancquet* de Nicolas de La Chesnaye (v. 281). Pour une autre langue vernaculaire, l'allemand, c'est Maître Eckhart qui forgea des équivalences de ces expressions (cité par H. Siebeck, « Ueber die Entstehung der Termini *natura naturans* und *natura naturata* », p. 370).

pluridirectionnel (*diversus*) et non volontaire que l'on aperçoit dans l'âme végétale des plantes ; le mouvement pluridirectionnel et volontaire perceptible dans l'âme rationnelle des animaux ; le mouvement régulier et volontaire qui correspond au mouvement du ciel, autrement dit aux intelligences. Le terme de nature ne saurait être appliqué de manière appropriée qu'à la première catégorie, donc au mouvement propre aux éléments et aux élémentés. Deux autres citations, puisées dans la *Physique* d'Aristote et dans le *Fons vitae* d'Avicébron (ibn Gabirol), introduisent les définitions de la nature par rapport aux concepts de matière, substance, forme et espèce.

La note de l'*Actor* est donc la seule de cet ensemble de définitions à rappeler que, au-delà de sa signification en tant que principe du mouvement et disposition intrinsèque aux choses, le concept de nature doit être compris également à travers ses rapports à Dieu. Ce sont les multiples connotations de ce concept que l'on retrouvera partout dans le *Speculum maius*. À Dieu, loi suprême de la nature, renvoient tous les contextes où il est question de droit naturel ou de phénomènes qui dépassent le cours habituel de la nature. Les régularités de la nature constituent le soubassement des descriptions de la partie inférieure de l'univers, régularités qui servent de repoussoir aux miracles divins et aux *mirabilia* de la nature. Au lieu de chercher une unique définition de la nature chez Vincent de Beauvais, je poursuivrai tout au long des chapitres de la thèse les configurations plurielles édifiées autour de cette notion.

**Deuxième partie :**

***Natura*, concept de la théologie**

## Chapitre III

### La nature et le droit naturel

L'idée de droit naturel, différencié des réglementations relatives au sacré et à la sphère civile, s'est cristallisée dans la culture juridique de l'empire romain. La signification et la place allouée à ce droit, diffusé par le biais des différentes traditions médiévales et modernes jusqu'à nos jours, n'ont toutefois pas été toujours les mêmes. Deux perspectives ont suscité dans les cinquante dernières années l'intérêt pour le droit naturel : le rapport entre la loi naturelle et les droits de l'homme<sup>1</sup> et le rapport entre la loi naturelle et l'évolution biologique de la moralité<sup>2</sup>. Ainsi, parmi les philosophes, les politologues et les sociobiologistes contemporains, on le tient pour une fiction de la pensée libérale de l'individu (Alisdair MacIntyre), pour une réaction fondamentale de tout groupe par rapport à la liberté et au bien-être d'autrui (Alan Gewirth), pour une invention des révolutions bourgeoises du XVIII<sup>e</sup> siècle applicable à l'humanité entière (Jack Donnelly) ou, encore, pour des conduites éthiques qui se sont développées tout au long de l'évolution biologique de l'espèce humaine (E. O. Wilson). Identifié aux droits de l'homme, le droit naturel est souvent traité par référence aux deux versants de l'être humain, la nature et la culture, les réflexions portées privilégiant l'un ou l'autre de ces facteurs. Y intervient une distinction entre l'homme en tant que représentant d'une espèce inscrite dans un ordre cosmologique de la nature et l'individu en tant que sujet civil. Néanmoins, la plupart des approches ne

---

<sup>1</sup> B. Tierney, « *Natura id est Deus : A Case of Juristic Pantheism?* », *Journal of the History of Ideas*, 24, 1963, p. 307-322 ; Blandine Barret-Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, 1989.

<sup>2</sup> C. A. Boyd, « Was Thomas Aquinas a Sociobiologist ? Thomistic Natural Law, Rational Goods, and Sociobiology », *Zygon*, 39, 2004, p. 659-680.

prennent pas en compte la dimension historique des théories concernant le droit naturel essayant parfois de plier les interprétations de Thomas d'Aquin, de Thomas Hobbes ou de Hugues Grotius aux questionnements d'aujourd'hui. En remontant aux arguments médiévaux sur le droit naturel, je me propose de faire ressortir les interprétations repérables à ce sujet dans le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais.

Après avoir interrogé la restructuration des différentes définitions du droit auxquelles Vincent fait appel dans son ouvrage, je comparerai son point de vue avec celui exprimé par les franciscains dans la *Somme théologique* attribuée à Alexandre de Halès, auteur que Vincent connaît par ailleurs et cite dans d'autres sections que celle du droit naturel. Il m'est impossible, pour l'heure, de trancher quant à la raison de cette mise de côté.

Seront abordées dans ce chapitre les rapports entre le droit naturel et le mariage, le droit naturel et la conscience raisonnée. Dès le départ, il faut noter la dualité du système dans lequel s'inscrit le discours sur ce type de droit, à la fois juridique et théologique, qui renvoie en dernière instance à l'opposition entre l'état de nature paradisiaque et l'état de nature après le péché. Ces dichotomies sont constamment sous-jacentes au mode de penser la conduite de l'être humain dans sa quête du salut.

### 3.1 Les définitions du droit dans le *Speculum doctrinale*

Plusieurs chapitres concernant le droit naturel et les autres types de droit (positif, civil, canonique, etc.) sont intégrés dans le livre VII du *Speculum doctrinale* consacré à la science politique. Un extrait du *Décret* de Gratien, ouvrage complété entre 1140 et 1160<sup>3</sup>, vient étayer la thèse, rubriquée *Actor*, selon laquelle les préceptes des canons et des décrets des Pontifes doivent être respectés davantage que les édits et les lois des empereurs :

sicut ergo potestati seculari precellit potestas ecclesiastica, cum ex potestate imperantium dependeat tenor et obedientia preceptorum, patet quod et precepta canonum sive decretorum pontificalium preferenda sunt edictis et legibus imperatorum, ut innuit Gratianus ubi supra dist. 10. (*SD*, VII, 579e, *Actor*).

---

<sup>3</sup> Le *Decretum* a connu deux rédactions, une recension brève écrite au plus tôt en 1138 et une version longue terminée avant 1158 (A. Winroth, *The Making of Gratian's "Decretum"*, Cambridge, 2000).

La distinction de Gratien reprise par cette note renvoie à un autre chapitre du livre VII portant sur la différence entre le pouvoir des princes et celui des pontifes (*SD*, VII, 578b).

La précellence de l'autorité religieuse repose principalement sur les préceptes bibliques qui enseignent de faire aux autres ce que nous voudrions que l'on nous fasse à nous-même et de ne pas leur faire ce que nous n'aimerions pas que l'on nous fasse<sup>4</sup>. La première règle formulée en guise d'exhortation figure dans Matthieu, 7, 12, tandis que la deuxième, dissuasive, remonte à Tobie 4, 15. Ces principes et, plus généralement, les préceptes contenus dans l'Ancien et le Nouveau Testament sont identifiés, à l'exemple du *Décret* de Gratien, au droit naturel. Se revendiquer du texte des Écritures confère à l'Église une supériorité décisionnelle. Les ordonnances des princes ne sont tenues à être respectées qu'au cas où elles ne contreviendraient pas aux préceptes évangéliques et canoniques<sup>5</sup>. Vincent renforce la citation du *Décret* par une autre, de même portée, extraite d'Hélinand de Froidmont : *humanae leges eatenus valent quatenus a divinis non discrepant ; alioquin falsum est quod in lege scriptum est quod placet legis habet vigorem*<sup>6</sup>. Le chapitre comporte à la fin un passage de la *Summa iuris*<sup>7</sup> concernant la distinction entre ce qui est du ressort du séculier et ce qui tient de l'ecclésiastique. La réglementation princière n'est valide qu'en matière séculière, à condition que le canon n'ait rien pourvu sur le sujet en question. En revanche, si la constitution du prince comporte des propos contraires au canon, elle conserve sa validité devant le tribunal séculier à condition qu'elle ne soit pas contraire à la loi (divine devrait-on comprendre) et à l'Évangile. Pour en donner un exemple, le texte de Vincent rappelle les lois concernant l'usure et le divorce.

Les titres des chapitres suivants permettent de saisir une différence entre, d'un côté, les lois et les constitutions qui sont rédigées, promues et défendues par les pouvoirs séculier

<sup>4</sup> *SD*, VII, 579e-580a, *Ex decretis Gratiani in prima parte dist. 1* : « ius naturae est quod in lege et in Evangelio continetur quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri ». Comme le rappelle Rudolf Weigand, cette définition s'inspire d'un passage du traité *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor (*Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten*, Munich, 1967, p. 131-133).

<sup>5</sup> *SD*, VII, 580a, *Ex decretis Gratiani in dist. 10* : « ubi autem evangelicis atque canonicis decretis non obviaverint, omni reverentia dignae habeantur ».

<sup>6</sup> Hélinand se réfère au principe légiférant proposé au premier livre des *Institutes* de Justinien, principe qui est d'ailleurs inclus par Vincent de Beauvais, un peu plus loin, dans un passage extrait des *Institutes* (*SD*, VII, 580d).

<sup>7</sup> G. Giordanengo constate que cette somme ne peut pas être identifiée à la *Summa de iure canonico* de Raymond de Peñafort (« Législation pontificale et science politique dans le *Speculum doctrinale* de Vincent de Beauvais », *Papauté, Monachisme et Théories politiques*, Lyon, 1994, t. I, p. 75). Pour sa part, M. Cardinale la considère comme une version inconnue et plus large de la somme de Raymond qui n'aurait eu qu'une circulation restreinte (« Diritto canonico e diritto romano nella struttura dello *Speculum doctrinale* di Vincent de Beauvais », *Apollinaris*, 63, 1990, p. 689-694).



et ecclésiastique, et qui sont rattachées à un droit positif (civil et canonique), et, d'un autre côté, les droits universel et naturel. Selon les *Extravagantes* d'Innocent III, « *leges instituuntur cum promulgantur, firmanur cum moribus utentium approbantur* — les lois sont instituées quand elles sont promulguées, mais elles ne sont affirmées que si les mœurs de ceux qui les mettent en pratique les approuvent »<sup>8</sup>. Un exemple du domaine des rites religieux illustre cette réalité : le décret du pape Télesphore<sup>9</sup> qui imposait aux clercs de commencer à jeûner à la Quinquagésime n'est pas entré dans les habitudes des ceux qui étaient visés.

Cette relation de dépendance des lois par rapport aux mœurs est caractéristique des lois humaines. Selon les formulations d'Isidore, « les lois divines relèvent de la nature, les lois humaines des mœurs ». La définition d'Isidore ne soulève pas la question de la relation entre la loi ou le droit de la nature et la loi divine révélée, comme le fera Gratien. Cependant, on peut dire que cette boutade d'Isidore, reprise sous différentes formes par maints glossateurs, recèle déjà l'idée d'une divinisation de la nature imaginée comme une réalité immuable, domaine de référence pour les comportements humains auxquels elle est parfois opposée. Ainsi, selon la loi divine, il est permis de traverser le champ d'un autre, mais pas selon le droit humain<sup>10</sup>. Divisés entre droit public et droit privé, le droit humain et la jurisprudence doivent administrer à chaque personne son dû (*ius suum*), faisant preuve de connaissance des réalités humaines et divines. Le divin, selon les termes de cette définition extraite des *Institutiones* de Justinien, demeure donc une dimension inhérente à la justice humaine. Hormis la composante divine, il existe d'autres traits qui transcendent les mœurs d'une communauté. Reprenant le texte des *Institutiones*, dont le rédacteur a copié à son tour les définitions d'Ulpian<sup>11</sup>, Vincent de Beauvais conçoit une tripartition du droit privé en fonction de sa provenance : préceptes de la nature, préceptes communs aux différents peuples et préceptes partagés par les citoyens d'une communauté politique. Cette triple

<sup>8</sup> *SD*, VII, 581e, *In Extravagantibus, id est de Constitutionibus Innocentii III*.

<sup>9</sup> Occupant le siège pontifical probablement pendant les années 125-136, Télesphore semble avoir essayé d'introduire certaines pratiques rituelles et liturgiques, comme le jeûne de sept semaines avant Pâques et l'usage de la *Gloria in excelsis* à la messe de minuit de Noël (voir les notices le concernant dans J. N. D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 9, qui fournit une notice un peu plus détaillée que Ph. Levillain, *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, 1994, p. 1616).

<sup>10</sup> *SD*, VII, 582a, *Isidorus* : « omnes autem leges aut sunt divinae aut humanae. Divine natura, humanae moribus constant. Ideoque hae discrepant quoniam aliae aliis gentibus placent. Fas lex divina est, ius lex humana. Transire per alienum agrum fas est, ius non est ».

<sup>11</sup> Voir R. Weigand pour les rapports entre Ulpian et le compilateur des *Institutiones* au sujet de la définition du droit privé (*Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten*, p. 12-16).

division revient à relier au droit privé le droit naturel (*ius naturale*), le droit des nations (*ius gentium*) et le droit civil (*ius civile*).

La définition du droit naturel est élaborée à partir de l'assemblage de deux traditions juridiques correspondant au droit romain et au droit canonique. Le texte des *Institutiones* fournit une première acception :

Ius privatum collectum est aut ex naturalibus praeceptis aut gentium aut civilium. Ius naturale quod natura omnia animalia docuit. Hinc descendit maris et femine coniugatio quam nos matrimonium appellamus, liberorum procreatio et educatio.

Le droit naturel est ce que la nature a enseigné à tous les animaux. C'est de lui que provient la liaison de l'homme et de la femme que nous appelons mariage, ainsi que la procréation des enfants et leur éducation (*SD*, VII, 582d, *Iustinianus*).

Quant au sens que les canonistes ont accordé au droit naturel, les extraits du *Décret* de Gratien révèlent une relation d'interdépendance entre ce droit et le texte biblique. Tout d'abord, le droit naturel est rapporté à l'être humain uniquement. Le moment de l'apparition de l'être pourvu de raison équivaut à la naissance du droit naturel qui devance ainsi par le temps et par sa dignité autant le droit de la coutume (*ius consuetudinis*), dont l'émergence coïncide avec l'édification de la première cité par Caïn, que le droit des constitutions (*ius constitutionis*), fondé sur les préceptes (*iustificationes*) donnés par Dieu à Moïse. Cela dit, le droit naturel ne se confond pas totalement avec le texte de la loi, car, comme le fait remarquer Gratien dans un paragraphe de son *Décret*, des rites stipulés dans la loi n'avaient plus cours à l'époque moderne. C'est le cas pour le nombre de jours que les femmes, après la parturition, devaient observer avant d'entrer dans une église. Étant donné que cette remarque répondait à une approche littérale des Écritures, le *Décret* propose de distinguer les significations du texte de la loi en sens moraux (tel le commandement de ne pas tuer) et sens mystiques (tels les préceptes concernant les sacrifices). Les préceptes moraux sont considérés comme relevant du droit naturel et, en conséquence, ils sont tenus pour immuables. Quant aux préceptes mystiques, ils ne doivent pas être considérés selon la surface du sens qui laisserait croire qu'ils sont variables, mais selon leur compréhension morale qui les dévoile comme immuables et donc reliés à leur tour au droit naturel<sup>12</sup>. En mettant l'accent sur la lecture morale des Écritures, le *Décret*, qui acquiert une nouvelle

<sup>12</sup> *SD*, VII, 583d, *Gratianus*, *dist. 8* : « moralia mandata ad naturale ius pertinent et ideo nullam mutabilitatem receperunt monstrantur. Mystica vero [...] si secundum superficiem videantur esse mutata, tamen secundum moralem intelligentiam mutabilitatem nescire potatur ».

signification grâce au découpage de Vincent, défend l'identité entre le droit naturel et le texte biblique.

Cette identité est réaffirmée au chapitre 41, intitulé *De iure naturali*, par l'entremise de la même définition de Gratien discutée un peu plus haut<sup>13</sup>. Les autorités invoquées dans ce chapitre offrent, cependant, une perspective multiple sur le sens du droit naturel. Une première citation d'Isidore renoue avec la tradition romaine telle que formulée par Ulpien<sup>14</sup>, tout en confinant la définition aux limites de ce qui est commun à toutes les nations et à ce qui se manifeste par l'instinct naturel sans être la conséquence d'une constitution<sup>15</sup>. C'est de ce droit que relèvent le mariage, la procréation et l'éducation des enfants, la possession, le libre usage et l'acquisition de toute chose qui se trouve dans le ciel, sur la terre et dans l'eau<sup>16</sup>, la restitution d'un objet mis en gage et de l'argent prêté, de même que la répression de la violence par la force.

Ce dernier droit de défense par la voie des armes se rattache au droit des nations (*ius gentium*), comme le laisse entendre une citation tirée du juriste romain Florentin selon lequel tout ce que l'on entreprend pour la défense du corps est considéré comme justifié. Il ajoute en outre qu'il n'est pas permis (*nefas est*) que les humains se dressent les uns contre les autres (*SD 583a*), vu qu'ils partagent tous une certaine parenté par nature. Vincent semble connaître les passages de Florentin par l'entremise des *Institutes* de Justinien. À ces considérations, il joint celles d'Isidore, influencé à son tour par Florentin, pour qui la répression de la violence peut donc se revendiquer de ce qui est naturel et juste (*naturale et aequum*). Cette relation entre droit naturel et équité est réaffirmée par un extrait de la *Regula iuris* qui réprouve l'enrichissement obtenu au détriment d'une autre personne. Par l'intermédiaire d'un fragment de Cicéron, ces comportements sociaux sont rapprochés de

<sup>13</sup> *SD*, VII, 584e, *Ex decretis Gratiani in prima parte dist. 1* : « ius naturae est quod in lege et in Evangelio continetur quo quisque iubetur alii facere quod sibi velit fieri ».

<sup>14</sup> Isidore ne semble pas avoir connu les *Institutes* de Justinien (R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten*, p. 127).

<sup>15</sup> *SD*, VII, 584d, *Isidorus* : « ius naturale est commune omnium nationum et quod ubique instinctu nature, non constitutione aliqua habetur ».

<sup>16</sup> *SD*, VII, 584d, *Isidorus* : « viri et femine coniunctio, liberorum susceptio et educatio, communis omnium possessio et omnium una libertas, acquisitio eorum que celo, terra marique capiuntur ». En commentant le texte d'Isidore, R. Weigand pense que, derrière le pronom *omnium*, l'on devrait supposer une référence aux *hominum* et non pas aux *rerum* (R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten*, p. 128, n. 25). Il est question d'une possession commune des réalités comme l'air, l'eau et la mer qui sont à la disposition de tous et qui ne relèvent pas d'une propriété privée. Selon Weigand, la source juridique utilisée par Isidore pour affirmer ces distinctions du droit naturel visait en fait à la fois les humains et les animaux, ces derniers ayant, au même titre que les humains, le droit d'accès à des ressources censées être communes (*ibid.*, p. 86 et 128).

l'exercice de la vertu, entendue dans le sens d'adéquation parfaite à ce qui est inné par nature (*perfecta ratio eius quod certe a natura inest*).

Si les citations de Cicéron, d'Isidore et de la *Regula iuris* renvoient à une conception du droit naturel en tant que comportement inné qui transfère à la notion de droit (*ius*) la valeur de ce qui est permis de faire (*fas*), si le *Décret* soutient une adéquation du droit naturel par rapport au texte biblique, dans le chapitre sur le *ius naturale* Vincent ajoute une citation du *Décret*<sup>17</sup> qui contrevient au principe d'immutabilité qui caractérisait le contenu des deux autres types de source. Il s'agit d'une décision conciliaire en vertu de laquelle les citoyens, de même que les recteurs des églises de toute province ecclésiastique, doivent respecter un unique mode de psalmodier (*in psallendo modum*), celui institué par le siège métropolitain. De plus, les offices publics doivent être célébrés dans l'église principale. Il est hors de tout doute que cette décision, qui est une règle rituelle instituée, relevant donc plutôt d'un droit positif, n'a rien à voir ni avec la nature innée ni avec les préceptes bibliques. Elle a été probablement insérée ici dans la mesure où elle illustre un adage du *Décret* (*ecclesiastica institutio canonis nomine censerit*). La législation canonique était au fond une adaptation des préceptes bibliques au quotidien de la vie des chrétiens. L'idée d'une parenté entre les canons, les Écritures saintes, la volonté divine et le droit naturel semble avoir été sous-jacente à la décision de Vincent d'inclure ce passage dans un chapitre consacré au droit naturel. On en déduit que les rituels de l'Église concernent tous les humains sans que ceux-ci soient à leur origine en tant qu'agents de leur élaboration et de leur institution, mais seulement en tant que récepteurs d'un enseignement émanant du divin. Force est de constater que l'ajout de ces coutumes ecclésiastiques complète de façon étrange les rapports entre les rituels religieux et le droit naturel, à moins d'accepter d'y voir une tentative de la part de Vincent d'argumenter en faveur d'une uniformisation des pratiques du culte, ainsi qu'en faveur de leur inviolabilité sur la base de leur parenté avec le droit naturel.

Autant les extraits de Gratien que la définition d'Isidore abandonnent les références au règne animal comportées par les propos d'Ulpian<sup>18</sup>. Le droit naturel est rapporté uniquement à l'espèce humaine, ce qui a mené par voie de conséquence à une confusion

<sup>17</sup> SD, VII, 584e-585a, *Ex Decretis dist. 12. Ex concilio Toletano*.

<sup>18</sup> Ulpian, *Digestes*, I, I, 1 : « *Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit : nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae coniunctio quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio : videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censerit* ».

entre le droit naturel et le *ius gentium*, confusion alimentée de plus par un rapprochement entre ce qui tient de la nature humaine et ce qui est enseigné par les Écritures.

Néanmoins, une conception qui rapporte le droit naturel à tous les animaux et qui essaie de concilier les éventuelles tensions entre les récits des Écritures et les préceptes du droit naturel est présentée dans le dernier passage du chapitre 41. Rubriqué sous le nom *Actor*, le fragment est en fait le résumé d'une distinction de la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre<sup>19</sup>. Ce dernier y discute du fait que le mariage monogame relève du droit naturel. Cette question avait été déjà abordée par Vincent dans le *Speculum historiale* et dans la deuxième version du *Naturale*. Dans ces deux cas, il a utilisé la même source, la *Summa* de Guillaume d'Auxerre, en intégrant cependant chaque fois la question à d'autres contextes. Vu l'état différent des textes sélectionnés pour présenter le thème de l'*unicam esse unius*, vu en plus les différences de formulation entre, d'un côté, le *Speculum historiale* et le *Doctrinale*, et, d'un autre côté, le chapitre *Qualiter unicum unius esse sit de naturali iure* du *Naturale*, il est impossible de dire si les passages proviennent de l'abréviation de la *Summa aurea* élaborée par Herbert d'Auxerre dans les années 1230 ou s'ils sont le résultat du travail de l'équipe de Vincent. On pourrait même avancer l'hypothèse que les trois versions du texte soient dues au labeur entrepris par trois frères qui ont rédigé indépendamment la section respective de l'un ou de l'autre *Speculum*, en se servant soit de la somme de Guillaume, soit du compendium d'Herbert, soit des deux<sup>20</sup>. On ne peut pas non plus éliminer l'hypothèse qu'il s'agisse du travail d'une seule et unique personne qui ait opté, d'une version à l'autre du *Speculum maius*, pour des façons distinctes de découper et d'assembler le texte de Guillaume d'Auxerre. Dans le tableau ci-dessous, j'ai inséré le texte discuté, tel qu'il se trouve respectivement dans le *Speculum historiale* et dans le *Speculum doctrinale* en mettant en caractères gras les parties du texte qui se recoupent. Le *Speculum naturale* fait un emploi plus large de cette question, étendue sur plusieurs chapitres, et c'est la raison pour laquelle je ne l'ai pas intégré au tableau.

<sup>19</sup> Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, Jean Ribailier (éd.), Paris, Éditions du Centre national de la recherche / Rome, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1980-1987, t. IV, lib. IV, tractatus XVII, cap. III, qu. 1 : < *utrum antiqui patres qui habuerunt simul plures uxores peccaverunt* > ; qu. 2 : *utrum unicum esse unius sit de iure naturali* ; qu. 3 : *utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale* (p. 390-399).

<sup>20</sup> C'est la raison pour laquelle je vais faire référence dans la suite à la *Summa* de Guillaume sans exclure la possibilité que les extraits aient été découpés de la synthèse réalisée par Herbert.

Tableau 3.1 : Le droit naturel et le mariage

<b>Quia unica unius debet esse de iure naturali (SH, VIII, ch. 69)</b>	<b>De iure naturali (SD, VII, ch. 41)</b>
<p>Sciendum quod unicam esse unius est de iure naturali, sed pro temporis exigentia dominus dispensavit, cum patribus, quia pauci erant dei cultores et quia moderate et spe prolis appetebant antiqui patres coitum, propter has causas et alias fuit dispensatum cum illis. Unde quando mos erat, peccatum non erat, non propter morem, sed propter dispensationem. Cum Lamech autem qui introduxit bigamiam ex libidine, non fuit dispensatum, habere quidem plures, sicut occidere, non secundum se, sed in se malum est. Unde ex causa fit meritorium. <b>Notandum vero quod ius naturale dicitur quod in omnibus est, scilicet in concordia omnium rerum. Item dicitur ius naturale quod natura omnia animalia docuit, item dicitur ius naturale quod dictat naturalis ratio. Et de isto iure est matrimonium. Coniunctio tamen maris et femine est de iure naturali, secundo modo dicto. Sed fidelitas quam debet vir uxori est de ultimo modo dicto, et unam esse unius, et istud dei dispensationem recipit.</b> Sed si propter cultum dei augendum potest cum viris dispensari, nunquid et cum mulieribus ? Respondeo : Non est simile, quia vir est caput mulieris. Preterea magis pacifice potest dominari unus pluribus, quam due uni. Preterea plus potest unus magis fecundare quam due, vel tres parere. Preterea unus verus sponsus est sanctarum animarum. Unde unum habere plures non interimit sacramentum, quod facit plures habere unam. Itaque fornicatio est contra <u>ius naturale speciale</u>, id est contra ius quod ratio naturalis dictat. Coniunctio autem maris et femine est a natura communi animalium, non a natura sed naturali ratione.</p>	<p>Quia vero dictum est supra, iuris naturalis esse coniunctionem maris et foeminae quam natura omnia animalia docuit ; ne per hoc videatur quod liceat alicui carnem suam in plures dividere. <b>Nota quod ius naturale quoddam est universalissimum, scilicet quod est in omnibus rebus, id est in concordia omnium rerum</b> et de tali iustitia naturali agit Plato in Thimaeo ; unum enim elementum non potest esse sine alio. <b>Quoddam autem minus universale quod scilicet natura omnia animalia docuit. Et hoc modo de naturali iure est coniunctio maris et foeminae. Quoddam vero speciale, quod scilicet naturalis ratio dictat ; et tale ius est in solis utentibus ratione, unde de tali iure est fidelitas quam vir debet uxori suae. Est itaque de iure naturali speciali unicam unius esse, verumtamen cum antiquis patribus dispensavit Deus</b> non quantum ad essentiam virtutis praecepti, scilicet castitatis, sed quantum ad opus ; virtus enim immutabilis est, sed opera variabilia sunt.</p>

Compte tenu du fait que la règle *unica unius debet esse* intervient au sujet du mariage en tant que sacrement, j'aborderai dans le sous-chapitre qui suit les différents aspects canoniques auxquels se réfèrent les extraits des trois *Speculum* que j'ai mis en rapport avec la doctrine du *ius naturale*.

### 3.2 Le sacrement du mariage et le droit naturel dans le *Speculum historiale*

Au XII<sup>e</sup> siècle, Hugues de Saint-Victor associait les sacrements à trois âges de l'histoire humaine, âges gouvernés successivement par la loi naturelle, la loi écrite et la grâce. Au même moment, une autre opinion, recueillie par le *Décret* de Gratien, reconsidérerait la relation entre les trois âges et la sexualité. Ainsi, depuis l'âge de la grâce entamé à la suite de l'incarnation du Christ, la virginité était préférée à la fertilité et, par voie de conséquence, la chasteté était recommandée aux prêtres<sup>21</sup>. Chez Vincent de Beauvais, la tripartition chronologique de Hugues de Saint-Victor ne fonctionne plus, car dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle on soutient le caractère immuable de la loi naturelle qui transcende donc l'ordre des temps, les mœurs et les événements religieux fondateurs de l'humanité.

Les sacrements dans leur rapport à la loi naturelle sont exposés dans le livre VIII du *Speculum historiale*, consacré à la présentation du règne de l'empereur Claude. Parmi les événements retenus de cette époque, on compte le premier concile de Jérusalem lors duquel ont été discutés les rapports entre l'ancienne loi et la nouvelle, ce qui permet à Vincent de mentionner les innovations en matière de règlements sociaux introduites par l'Église chrétienne<sup>22</sup> (ch. 17-89). Cette longue section est constituée par un assemblage des solutions proposées par Guillaume d'Auxerre, Hugues de Saint-Cher et Raymond de Peñafort<sup>23</sup> au sujet des sacrements qui jalonnent la vie de l'Église, parmi ceux-ci le mariage occupant le tiers de l'ensemble (ch. 68-89).

Les chapitres élaborés par Vincent témoignent pour la plupart de son intérêt pour les relations entre la doctrine des sacrements et les développements récents formulés dans les écoles de droit canon et civil. À cet égard, prenons l'exemple de l'adoption (ch. 80), mise

<sup>21</sup> P. Biller, *The Measure of Multitude*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 42-43.

<sup>22</sup> Il est notable que Vincent met en évidence le fait que les décisions de ce concile furent entérinées par la sentence définitive de l'apôtre Jacques, alors évêque de Jérusalem (identifié par la tradition avec Jacques de Compostelle), et cela à un moment où Pierre n'était pas encore pontife de Rome, bien qu'il le devint cette même année (*SH*, VIII, 276a et 304a).

<sup>23</sup> La version Dijon du *Speculum historiale* comporte trois chapitres en plus de ceux qui sont présents dans l'édition de Douai. Chacun de ces chapitres supplémentaires porte sur la confession (ch. 45 : *de modo audiendi confessiones et faciendi interrogaciones* ; ch. 46 : *de hiis qui tepide et fecte confitentur* ; ch. 47 : *de sigillo confessionis conservando*), représentant tous des extraits de la *Summa de casibus* de Raymond de Peñafort (J. B. Voorbij, *Het Speculum historiale van Vincent van Beauvais*, Rijksuniversiteit Groningen, s.l., s.n., 1991, p. 224-225; M. Paulmier-Foucart, « À l'origine du *Speculum maius*. Notes sur la relation probable entre Hugues de Saint-Cher et Vincent de Beauvais », *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, L.-J. Bataillon, G. Dahan et P.-M. Gy (éds), Turnhout, Brepols, 2004, p. 481-496).

en relation avec le mariage à cause de son statut de possible empêchement que lui conférait la tradition juridique. Vincent consacre à cette forme de parenté (*cognatio*) une section où elle est classée en tant que *cognatio legalis*, distinguée de la *cognatio carnalis* et de la *cognatio spiritualis*. Ce sont le commentaire aux *Sentences* de Hugues de Saint-Cher<sup>24</sup> dont la première rédaction date des années 1230 et la *Summa de casibus* de Raymond de Peñafort qui ont été utilisés pour définir l'adoption, tous les deux exploitant à leur tour le texte de Tancrede de Bologne<sup>25</sup>. Par l'entremise de ces auteurs, le chapitre 80 synthétise les textes sur l'adoption contenus dans les *Institutes* de Justinien et dans la tradition canonique, cette dernière étant formulée, à une date contemporaine au commentaire de Hugues, dans les *Décrétales* de Grégoire IX.

La pratique de l'adoption semble avoir disparu<sup>26</sup> au Moyen Âge, étant remplacée par le parrainage en Dieu. Dans les termes du droit canon, l'adoption faisait obstacle au mariage entre les membres de la famille impliquée dans l'adoption, mais cela était sans

<sup>24</sup> J'ai consulté le manuscrit *In IV Sententiarum*, Paris, BnF, ms. lat. 3073, f. 155<sup>vb</sup>-156<sup>ra</sup>. En étudiant la tradition manuscrite du commentaire de Hugues, Barbara Faes de Mottoni conclut que le commentaire était désigné par le terme *opus* (« Les manuscrits du commentaire des *Sentences* de Hugues de Saint-Cher », *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, L.-J. Bataillon, G. Dahan et P.-M. Gy (éds), Turnhout, Brepols, 2004, p. 273-298).

<sup>25</sup> Pour l'identification des passages, voir l'annexe A.

<sup>26</sup> A. Guerreau-Jalabert, « La Parenté dans l'Europe médiévale et moderne : à propos d'une synthèse récente », *L'Homme*, 110, 1989, p. 75. L'auteur parle de la disparition de la notion d'adoption en renvoyant au livre de J. Goody (*L'Évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, 1985, p. 80-83), dont l'analyse constitue d'ailleurs le corps de son article, et à l'article d'Allotte de la Fuye sur l'adoption dans le *Dictionnaire de droit canonique* (t. I, p. 214-221). Les deux auteurs cités par A. Guerreau-Jalabert mettent en relief la disparition de la pratique de l'adoption à l'époque médiévale. La notion a toutefois continué d'être véhiculée par différents recueils juridiques et surtout par la législation canonique (voir le livre de Franck Roumy, *L'adoption dans le droit savant du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1998). Ainsi trouve-t-on, dans un formulaire notarial rédigé à Florence dans les années 1220-1242, une section consacrée à l'adoption : « De adoptionibus filiorum : Cum civilis iuris constitutione filium non habentem sibi facere quempiam posse decernitur adoptione, idcirco M. de loco tali, die presenti, B. filium I., presentem atque volentem, in sua familia et potestate adoptavit atque recepit, cum omnibus rebus et bonis et iuribus et actionibus suprascriptis, ut sit deinceps plenissime in sua potestate et filiatione, iure, disciplina, ac si propria eiusdem filii agnosceretur natura ; insuper promisit eidem, ipsum et omnes res et eius bona, more paterno, pro suo posse, diligenter tractare, tenere, gubernare, custodire atque salvare, ad eius utilitatem, nec a sua potestate sine iusta et probabili ratione dimittere ; quod si omnia vel singula, ut dicta sunt, firma semper observare noluerit, pene nomine, libras tot sibi dare promisit, et post hec firma tenere, sub ypotheca rerum suarum, omni merito et launachil, et omni alii exceptioni ren(umptions) et cetera » (*Formularium florentinum artis notariae*, Gino Masi (éd.), Milan, 1943, p. 30-31). La référence au droit civil dans cette formule, qui a échappé à F. Roumy, permet de déduire que, dans les villes italiennes, étaient ressuscitées les pratiques parentales de l'Antiquité romaine ou qu'elles subsistaient encore. L'ampleur du phénomène de l'adoption reste donc à être réévaluée, au moins pour le cas de l'Italie. À la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, Jean Boutillier insère dans sa *Somme rurale* un chapitre sur *les fils adoptifs* tout en prévenant que « cest matiere chet plus en droict escrit qu'en coustume, et n'en est pas souvent accoustumé à user mesmement au païs coustumier, et toutesfois droict le seuffre et enseigne à faire » (p. 535).



importance « dans un Moyen Âge où elle était “extrêmement rare”<sup>27</sup> ». Si un Hugues de Saint-Cher, qui n'était aucunement en train de rédiger des gloses aux corpus juridiques, mais des commentaires à un corpus théologique, a considéré opportun d'aborder la question de l'adoption, c'est parce que celle-ci, réalité ou fiction théorique peu importe, devait être envisagée dans ses éventuels rapports avec le mariage. La somme de Guillaume d'Auxerre, par ailleurs une des sources les plus importantes de Hugues, était très elliptique sur la matière et affirmait même que l'adoption ne représentait plus un empêchement au mariage<sup>28</sup>. Vu la teneur du texte de Guillaume, deux conclusions sont envisageables : soit que l'adoption était bel et bien pratiquée au XIII<sup>e</sup> siècle et que le mariage entre l'adulte adoptant et sa fille adoptive était licite, ce qui est tout à fait cohérent avec les termes d'une doctrine d'alliance matrimoniale passée entre personnes non apparentées par le sang, soit que l'adoption ne constituait plus un empêchement parce qu'à l'époque de Guillaume (*modo*) elle n'était plus une pratique.

Alain Boureau<sup>29</sup> qui a consacré une étude à la place détenue par le sacrement du mariage dans l'*opus* de Hugues de Saint-Cher favorise l'hypothèse que celui-ci n'avait pas une grande connaissance des textes de droit canon car il choisissait plutôt de reprendre, au besoin, les propositions de la somme du juriste Tancrède de Bologne qui présentait de façon claire les questions juridiques susceptibles d'interférer avec la matière théologique. Quoiqu'il en soit de ses connaissances en droit canon, il faut considérer les extraits concernant l'adoption puisés dans Tancrède par Hugues de Saint-Cher en regard des passages consacrés par Guillaume d'Auxerre au même sujet. On voit Hugues quitter sa source principale, la *Summa aurea*, qui ne proposait plus un point de vue congru avec les nouvelles distinctions juridiques, pour puiser ailleurs les renseignements visant les possibles empêchements au mariage.

<sup>27</sup> J. Goody, *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe*, p. 80-83. Le quantificateur « extrêmement rare » employé par Goody entre guillemets est soit l'opinion d'une de ses sources (aucune note ne fournissant pourtant des renvois bibliographiques) soit l'expression d'une évaluation prudente. Contrairement aux remarques de Goody, M. Godelier présente l'adoption comme étant inscrite dans le droit médiéval, sans faire de référence à son existence dans le quotidien. Godelier souligne seulement que, dans le droit médiéval, à la différence du droit romain, les eunuques n'avaient pas le droit d'adopter et qu'il devait y avoir un écart d'âge qui imitât la nature entre les adoptants et les adoptés, clause que la tradition juridique mentionne tout au long du Moyen Âge (*Les Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004, p. 123).

<sup>28</sup> *Summa aurea*, t. IV, p. 455<sup>1-7</sup> : « Post carnalem et spiritualement cognationem dicendum est de legali cognatione, si impediret matrimonium. Est autem legalis cognatio quando aliquis adoptat aliquem in filium ut habeat eius hereditatem ac si esset heres legitimus. Et solebat huiusmodi legalis cognatio impedire matrimonium; adoptans enim non poterat adherere cum filia adoptiva; sed modo non impedit ».

<sup>29</sup> A. Boureau, « Hugues de Saint-Cher commentateur des *Sentences* », *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, Louis-Jacques Bataillon, Gilbert Dahan et Pierre-Marie Gy (éds), Turnhout, Brepols, 2004, p. 438.

Par contre, les traditions juridiques sur l'adoption résumées par Hugues de Saint-Cher et par Raymond de Peñafort, et retenues par Vincent de Beauvais, distinguent trois espèces d'adoptions qui font obstacle au mariage : deux qui empêchent en tout temps, à savoir l'alliance entre le père adoptant et sa fille ou sa nièce adoptive, ainsi que l'alliance entre l'adoptant et l'épouse de son fils adoptif ou entre le fils adoptif et l'épouse de l'adoptant, tandis qu'une autre espèce d'empêchement concerne le mariage entre le fils naturel de l'adoptant et sa sœur adoptive, qui est pourtant réalisable une fois que les deux ne sont plus au pouvoir de leur père. Quoi qu'il en soit de la réalité de la pratique de l'adoption au XIII<sup>e</sup> siècle, il est important de retenir que les extraits sélectionnés par Vincent sont imprégnés des distinctions que comportent les différentes collections juridiques marquées par une forte attention prêtée au droit romain.

L'adoption est construite par rapport aux réalités biologiques. De même, les réseaux de consanguinité qui circonscrivent l'humanité sociale sont référés à un ordre de la nature, figuré sous la forme des rapprochements sanguins susceptibles d'être frappés d'interdiction. Par cette référence au biologique, l'Église définit les alliances matrimoniales contre les diverses stratégies économiques ou familiales que les laïcs avaient envie de mettre en œuvre. Les rectifications apportées aux réseaux de consanguinité par le concile de Latran (1215) traduisaient un échec partiel de la théologie devant les pratiques laïques.

Pour revenir à la question du droit naturel, il faut dire que le mariage est le seul sacrement mis en rapport avec ce droit. Tel qu'indiqué plus haut, Vincent reprend en grande partie à ce sujet les considérations de Guillaume d'Auxerre. Dans le texte figurant dans le tableau 3.1, on retrouve une triple distinction : un *ius naturale universalissimum* entendu, dans la lignée du *Timée* de Platon, dans un sens très large comme disposition qui harmonise les réalités les unes avec les autres dans une concorde universelle, traduite dans le fait qu'aucun élément ne peut exister indépendamment des autres (*unum enim elementum non potest esse sine alio*) ; un *ius naturale universalius* qui, selon la définition donnée par Ulpien, est ce que la nature a enseigné à toutes les créatures pourvues d'une âme ; un *ius naturale speciale* identifié, sous l'influence des approches des décrétalistes, à la *ratio naturalis* en tant qu'attribut de l'espèce humaine uniquement.

Il existe donc, selon la référence à la théorie du *Timée*, un ordre du monde qui dépasse les créatures, subsumé sous *iustitia naturalis*. Ce syntagme n'est expliqué ni par Vincent ni par Guillaume d'Auxerre, sa source, et il est difficile d'en déduire s'ils le

comprenaient comme une proportion adéquate ou un ordre inhérent qui gouverne l'harmonie universelle. Il n'est pas sûr non plus qu'ils entendaient par le terme *elementum* les qualités primaires qui composaient le monde chez Platon ou l'interdépendance nécessaire des réalités du monde qui participent de l'*iustitia naturalis*. La citation d'Augustin que Guillaume d'Auxerre joignait à cette référence et que Vincent n'a pas retenue laisse plutôt voir une synonymie entre l'*elementum* et les créatures du monde<sup>30</sup> qui, par le biais du don de soi imposé par Dieu, participent à la concorde du monde.

Cependant, ce n'est pas au *ius naturale universalissimum* que s'intéressent, à cet endroit, Vincent et Guillaume. Ils exploitent la définition ulpienne qui rapporte au droit naturel la *coniunctio* du mâle et de la femelle, union rencontrée parmi tous les animaux, tout en la complétant avec une distinction que l'on rencontre parmi les décrétalistes depuis Simon de Bisignano qui, le premier, identifie le *ius naturale* et la *ratio*. C'est grâce à la raison naturelle que l'union de l'homme et de la femme est renforcée par la fidélité.

Toutes ces distinctions paraissent nécessaires à Vincent et à Guillaume afin de réprouver les opinions qui, dans le but d'ébranler le bien-fondé de la monogamie, faisaient référence au récit de la *Genèse* dévoilant que Jacob a eu quatre épouses (*Genèse*, XXIX-XXX), épisode qui suscite encore aujourd'hui des commentaires des plus divers, autant parmi les biblistes que parmi les anthropologues, quant à sa signification pour l'histoire des douze peuples et pour l'histoire des pratiques familiales de l'Israël antique<sup>31</sup>. Un texte comme *Sententiae parisienses* composé vers 1140 soutenait que « dans l'Ancien Testament était licite pour un homme d'avoir plusieurs épouses afin que le peuple de Dieu s'agrandisse, mais pas pour une femme d'avoir plusieurs maris parce que si plusieurs femmes peuvent être engrossées par un homme, une femme ne peut pas l'être par plusieurs hommes. Maintenant, cela n'est plus permis parce que le peuple de Dieu s'est agrandi<sup>32</sup> ». La solution apportée par Vincent confirme le statut de la monogamie dans sa relation au

<sup>30</sup> *Summa aurea*, t. IV, p. 395<sup>45-46</sup> : « Unde dicit Augustinus : "Indicium divine largitatis est quod quelibet creatura compellitur dare se ipsam" ».

<sup>31</sup> Jack Goody range les mariages de Jacob parmi les cas de polygynie sororale, son analyse mettant l'accent sur l'enjeu de la dot et sur la participation des épouses et de leurs enfants au fonds conjugal (*Famille et mariage en Eurasie*, Paris, 2000, p. 336-340). Pour Françoise Héritier, « l'histoire étonnante de Jacob », qu'elle rapporte comme exemple d'« inceste du deuxième type », représente une exception d'interprétation malaisée. Claudine Vassas, en faisant ressortir les duperies et les échanges de partenaire qui interviennent entre les deux sœurs, les moyens de « magie » onomastique et herboriste utilisés ainsi que les cris de victoire et les prières adressées à Dieu, propose de lire cet épisode de la *Genèse*, qui se passe entre fécondité et stérilité, « comme un passage vers des figures ou des formes inquiètes du désir » (« Le corps à la lettre », *L'Homme*, 160, 2001, p. 11-40).

<sup>32</sup> *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, p. 44.

droit naturel et explique l'épisode biblique en invoquant le pouvoir de dispense que Dieu a accordée aux patriarches afin d'agrandir son peuple. Cette dispense n'affecte pas l'essence de la vertu du précepte qui demeure immuable, puisqu'elle se réfère aux actes.

Une autre distinction introduite dans la théologie scolastique par Guillaume d'Auxerre vient renforcer l'argument de la dispense. Il propose de considérer, en fonction des circonstances, deux grands types d'actes mauvais : le *malum in se* qui peut être perçu, selon les circonstances, comme un acte bon et méritoire, comme par exemple tuer quelqu'un, et le *malum secundum se* qui, peu importe les circonstances, demeure à jamais mauvais, comme l'acte de forniquer ou de pratiquer l'usure. La polygamie des patriarches est ainsi censée être un *malum in se* qui, vu les circonstances, a été un comportement acceptable, voire méritoire. C'est en tant qu'exception à la règle que la polygamie des patriarches vient justifier le rapport entre droit naturel et monogamie. Guillaume revient sur ce lien en discutant ce que doit faire un païen qui aurait plusieurs épouses au moment de sa conversion à la foi. Selon la loi naturelle, obscurcie dans le cœur des gentils de sorte qu'ils ne peuvent plus lire clairement dans leur cœur, le païen en question devrait garder la première de ses épouses<sup>33</sup>. Quant aux Juifs, s'ils ont conclu un mariage avec une personne qui, selon les canons catholiques, leur est affine, Guillaume considère que ce mariage demeure valide après la conversion, car il n'était pas du ressort de la justice ecclésiastique. Dans leur cas, la loi naturelle n'est pas invoquée. Tout cela conduit à supposer que, parmi les distinctions théologiques opérées par Guillaume dans cette section sur les sacrements, le droit naturel est à rattacher exclusivement à la défense de la monogamie<sup>34</sup>. D'un autre point de vue, le droit naturel ou la loi de la nature sont pensés comme ayant une validité au-delà des limites du texte biblique, dans une universalité qui est censée rester étrangère aux infidèles à cause d'un oubli, d'une mégarde. La loi se trouve dans leur cœur, le texte biblique ne faisant que la raviver ou la garder présente à l'esprit.

Il est intéressant de remarquer que les théologiens ne discutent pas les aspects incestueux manifestes dans le récit biblique (les *quatuor uxores* étaient en fait deux sœurs avec leurs servantes, toutes offertes à Jacob par leur père, Laban), car il était plus important d'opposer à la bigamie de Lamech marquée de luxure une union, soit-elle polygame, mais

<sup>33</sup> *Summa aurea*, t. IV, p. 432<sup>22</sup>-433<sup>25</sup> : « secundum legem nature matrimonium est legitima < coniunctio > maris et femine, non feminarum. Set in cordibus gentilium obfuscata est lex naturalis ita quod < non > possunt legere clare in corde suo quod una debet esse unius ».

<sup>34</sup> Un extrait de Pierre Comestor combat l'exégèse judaïque de la Genèse qui croyait pouvoir lire l'existence de deux épouses pour Adam situées à l'origine de nombreuses généalogies. Tout était, glose Comestor, fondé sur une méprise grammaticale (SN 2224 c-d).

soutenue par le simple et légitime désir de la procréation. Répondre à la question : « Qui est en droit d'invoquer la dispense divine ? » constitue une autre facette du problème que les théologiens n'ont pas abordée. Il est à retenir que Vincent, tout comme Guillaume, à travers l'argument de la dispense, attribue à Dieu des pouvoirs au-delà de ce qui est inné dans la nature créée, ce qui représente les premiers reflets d'une théologie de la puissance absolue de Dieu.

### 3.3 La perspective franciscaine sur le *ius naturale* : la *Somme* d'Alexandre de Halès

À la même époque où Vincent élaborait le *Speculum naturale*, la *Somme théologique* attribuée au franciscain Alexandre de Halès<sup>35</sup> consacre une longue *inquisitio* à la loi naturelle. Avec Guillaume d'Auxerre et Roland de Crémone, Alexandre est du reste parmi les premiers à s'attacher à cette question et à essayer de distinguer la loi de la nature de Dieu, de la loi de la nécessité et de la volonté de l'homme (y compris du libre arbitre). Dans la *Somme*, la *lex naturalis* est placée d'entrée de jeu parmi les lois dérivées de la loi éternelle *ad ordinandum rationalem creaturam*<sup>36</sup>. Tandis qu'elle est censée être innée (*indita*) à l'humain, les autres lois (la loi de Moïse, la loi de l'Évangile et la loi humaine) gardent un statut de lois ajoutées (*additae*). En s'appuyant sur une citation de l'apôtre Paul qui fait ressortir que « les païens privés de la Loi accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi » (Rom. 2, 14), Alexandre soutient que la faculté décisionnelle (*motiva*) comporte une règle innée par laquelle elle est dirigée vers le bien, tout comme la faculté cognitive (*cognitiva*) possède des vérités innées, tels les principes enseignant que « le tout est plus grand que sa partie » ou que « au sujet de toute chose on peut faire des affirmations ou des négations »<sup>37</sup>. C'est cette règle innée qui constitue la loi naturelle. Une

<sup>35</sup> Les éditeurs de la *Summa* (*Summa theologica*, Quaracchi, 1924-1948) ont établi qu'elle a été le résultat du travail, espacé sur plusieurs années, de certains maîtres franciscains proches d'Alexandre de Halès (av. 1186-1245). Commencée du vivant d'Alexandre par les maîtres Jean de la Rochelle et Eudes Rigaud, la rédaction a été achevée à la fin des années 1250, sous la direction de Guillaume de Méilton, grâce à l'intervention du pape Alexandre IV et du ministre général de l'ordre. Les références que je fais au nom d'Alexandre ne visent qu'à alléger la lecture, étant entendu qu'il s'agit d'une équipe de frères et maîtres franciscains. Par ailleurs, c'est le caractère de rédaction collective qui confère à cette synthèse le statut d'un discours théologique partagé par l'ensemble de l'ordre franciscain.

<sup>36</sup> Alexandre de Halès, *Summa theologica*, t. IV, pars II, inq. II, p. 337.

<sup>37</sup> Alexandre de Halès, *Summa theologica*, t. IV, pars II, inq. II, quaest. I, p. 339.

série de différences établit aussi la spécificité de la loi naturelle par rapport au libre arbitre. Ainsi est-elle subordonnée au libre arbitre (*infra liberum arbitrium*), car la force générative est soumise à la volonté de l'homme. Elle est indépendante du libre arbitre (*praeter liberum arbitrium*) dans la mesure où les fonctions vitales (la faculté de digestion, de rétention, etc.) ne lui obéissent point. Cet appétit qui se trouve en chacun, incontrôlable par la volonté, représente l'appétit naturel du bien-être (*naturalis appetitus felicitatis*). En outre, la loi naturelle agit de pair avec le libre arbitre (*cum libero arbitrio*) puisque c'est par elle que l'on comprend et que l'on s'aperçoit de ce qui est bien et de ce qui est mal. En tant que loi incréée, elle se situe au-dessus (*supra liberum arbitrium*). Enfin, la loi naturelle procède d'une source autre que le libre arbitre (*extra liberum arbitrium*), étant donné qu'elle est « contenue », selon le *Décret* de Gratien, dans la Loi et l'Évangile. Bien qu'elle soit créée avec le libre arbitre en tant que sa règle d'action (*sibi concreata*), la loi de la nature demeure toutefois dans une position supérieure au libre arbitre justement parce qu'elle est la règle de sa liberté. Parmi tous ces écarts et rapprochements entre le libre arbitre et la loi de la nature, on décèle une limitation du domaine de la loi naturelle à la seule créature humaine, de même qu'un élargissement de son domaine au-delà du texte biblique<sup>38</sup>. À un autre endroit, Alexandre réaffirme l'immutabilité de la loi naturelle et son indépendance par rapport aux Écritures saintes. À ceux qui, sur la base de l'exégèse de la *Glose ordinaire* au verset de l'Ecclésiaste (*addidit eis disciplinam et legem vitae*), argumentent que la loi biblique a été imposée comme un correctif à la loi naturelle — ce qui donc contredirait le caractère immuable de cette dernière —, Alexandre<sup>39</sup> répond qu'il s'agit là d'un correctif supplémentaire, dans le sens que la loi des Écritures explicite ce qui est contenu d'une façon générale dans la loi naturelle, tels les préceptes de ne pas tuer, de ne pas mentir, etc.

Alexandre traite également de la nécessité d'introduire la notion de loi de la nature et de la distinguer de la loi éternelle et de la loi sainte écrite. Utilisant l'image récurrente de l'apposition du sceau, Alexandre définit la loi naturelle comme étant l'image imprimée dans l'âme par la loi éternelle<sup>40</sup>. L'être rationnel, créé *ad imaginem*, n'est jamais limité à soi, puisqu'il tend vers ce dont il est l'image. C'est pour atteindre cette fin que la loi

<sup>38</sup> Alexandre de Halès, *Summa theologica*, t. IV, pars II, inq. II, quaest. I, p. 339-340.

<sup>39</sup> Alexandre de Halès, *Summa theologica*, t. IV, pars II, inq. II, quaest. III, p. 347-348.

<sup>40</sup> Alexandre de Halès, *Summa theologica*, t. IV, pars II, inq. II, quaest. I, p. 340 : « sicut imago quae est in sigillo imprimens est, imago autem quae est in cera est impressa, et est similitudo et imago illius quae est in sigillo, ita est hic, quia lex aeterna est imprimens, lex naturalis est impressa animae ». La métaphore sigillaire est diffusée dans le discours scolastique de la théologie depuis au moins Abélard (voir l'étude récente de Brigitte Bedos-Rezak, « Signes d'identité et principes d'altérité au XII<sup>e</sup> siècle. L'individu, c'est l'autre », dans *L'Individu au Moyen Âge*, Brigitte Bedos-Rezak et Dominique Iogna-Prat (éds), Paris, 2005, p. 43-57).

naturelle, tel un guide, se trouve imprimée dans l'âme. En ce qui concerne sa place par rapport aux trois composantes du libre arbitre (la faculté, la raison et la volonté), la *lex naturalis* est considérée comme un habitus de la faculté, entendue dans le sens de disposition primaire comparable à la pesanteur des corps lourds qui gouverne leur mouvement<sup>41</sup>. Étant *primo et per se* la règle de la faculté, la loi naturelle se distingue de la conscience qui est règle de la raison, de même que de la syndérèse qui est règle de la volonté. De là, il résulte l'imbrication des trois composantes du libre arbitre qui sont tout autant d'étapes du processus décisionnel : la loi naturelle dicte ce qui est bon à faire ; il s'ensuit le jugement de la raison qui forme ainsi la conscience ; finalement, la syndérèse, qui n'est autre que l'étincelle de la conscience, incite la volonté à accomplir le bien<sup>42</sup>.

Dans cette relation entre le libre arbitre et la loi naturelle intervient un aspect qui renouvelle la conception de la faute originelle et de la responsabilité du péché. Si la faute a éteint la loi de la grâce, elle ne peut pas faire de même avec la loi naturelle qui, par essence, demeure indélébile. Fondamentalement ancrée dans l'être humain, indépendante de la grâce divine, la loi naturelle prend le relais de ce qui, pour Anselme de Cantorbéry, était un exercice visant à connaître ce que l'on veut. Si l'intériorisation à laquelle invitait Anselme équivalait à une analyse de la volonté, la loi naturelle telle que définie et promue par Alexandre renvoyait encore plus loin à l'intérieur de l'être, incitant à retrouver cette essence inamissible et immuable.

La dissociation de la loi naturelle par rapport à la raison et à la volonté, que propose Alexandre, complexifie la façon dont, par exemple, Gueric de Saint-Quentin concevait la psychologie de la décision. Dans un de ses quodlibets concernant la loi naturelle<sup>43</sup>, Gueric l'identifie d'abord au jugement naturel de la raison, différent du jugement actuel qui caractérise la conscience, et ensuite à l'habitus apte à mouvoir la volonté. Dans un autre ordre d'idées, la loi naturelle désigne les conceptions universelles de l'esprit (*communes animi conceptiones*) qui sont distinctes des principes culturels des lois (car, remarque Gueric, ceux qui entendent l'interdiction de voler ne comprennent pas tous forcément l'illégalité du geste) et au moyen desquelles nous sommes capables d'appréhender et de

<sup>41</sup> Alexandre de Halès, *Summa theologica*, t. IV, pars II, inq. II, quaest. II, p. 342-343.

<sup>42</sup> Alexandre de Halès, *Summa theologica*, t. IV, pars II, inq. II, quaest. II, p. 345.

<sup>43</sup> Gueric de Saint-Quentin, *Quaestiones de quolibet*, Walter H. Principe et Jonathan Black (éds), Toronto, 2002, quodl. 2, art. 5. Gueric, entré dans l'ordre des Dominicains vers 1225, a occupé la seconde chaire de théologie de Saint-Jacques de 1233 à 1242, période à laquelle remontent les quodlibets. Il semble que c'est lui qui ait introduit le quodlibet dans l'enseignement de la théologie, exercice qui allait entrer, dès 1250, dans les habitudes universitaires (voir l'introduction faite par J.-P. Torrell à l'édition citée des questions).

penser ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Ainsi, la loi naturelle est identifiée à une disposition fondamentale de la cognition.

Si, pour Guerric, la définition de la loi naturelle est épurée de tout contenu culturel, le discours juridique et, à sa suite, le discours théologique mettent cette loi en relation avec certains domaines de « compétence », tout en soutenant qu'il s'agit d'un droit non écrit. Quant à ces domaines susceptibles d'être mis en rapport avec la notion de loi naturelle, les distinctions abondent chez Alexandre. Ainsi propose-t-il une tripartition du droit naturel selon son caractère inné, humain et divin.

**Le droit inné** (*ius nativum*) concerne autant la nature de l'individu (*natura singularis*) que le salut de l'espèce et, dans ce sens, il équivaut à la définition d'Isidore disant que « la loi de la nature est ce que la nature a enseigné à toutes les créatures animées ». C'est à ce droit que se rattache l'union de l'homme et de la femme, la procréation et l'éducation des enfants. Si l'on considère uniquement la nature individuelle, les prescriptions du droit doivent être différenciées par égard à la nature instituée et par égard à la nature déchue. Quand on discute dans les termes de la nature instituée, deux préceptes sont à formuler : l'un visant les choses (« la possession commune de toutes les choses ») et l'autre visant les personnes (« une même liberté pour tous »). Pour ce qui est de la nature déchue, synonyme de l'apparition de la défaillance dans le monde, les sanctions sont à référer à un *defectus* par rapport aux choses (tel le droit d'acquérir son propre bien) et par rapport aux autres personnes (à savoir, le devoir de restituer le bien d'autrui). C'est à cause des souffrances que les hommes subissent de la part des autres que le droit de repousser la violence par la force se trouve justifié.

Quant au **droit humain** (*ius humanum*), il concerne seulement la nature de l'individu qui est censé se rapporter à son prochain et à Dieu. L'expression de ces rapports est diverse, elle aussi. La nature de l'individu est portée vers Dieu par l'entremise de la religion. Envers son prochain, trois sortes de pulsions conduisent la nature : la faculté rationnelle (*rationalis*) qui dicte la vérité sous la forme de l'assertion ou de la promesse et qui ainsi sous-tend les ententes convenues entre les hommes ; la faculté irascible (*irascibilis*) qui est rattachée au respect et à la vengeance ; la faculté émotionnelle (*concupiscibilis*) qui est exprimée par la piété et l'hommage.



En troisième lieu, la loi naturelle se rapporte au **droit divin** (*ius divinum*) en ce qu'elle nous porte vers la grâce sous la forme de la reconnaissance envers Dieu (expression de l'obéissance au Créateur) et son prochain (sous la forme de la bienfaisance)<sup>44</sup>.

À ces distinctions portant sur les domaines relatifs à la loi naturelle, Alexandre ajoute une distinction quant à la signification de ce qui est sanctionné par la loi naturelle : les préceptes peuvent tenir du devoir (*debita*), de l'utilité (*utilia*) ou de l'opportunité (*expedientia*). Ce qui est prescrit ou prohibé de faire par la loi naturelle demeure immuable à jamais et le droit positif n'a aucun pouvoir à cet égard. Les commandements de la catégorie *utilia*, comme la propriété commune et la liberté de tous, étaient, à l'époque de la création de la nature, adéquats à une finalité. Cependant, après le péché, certaines dérogations se sont avérées nécessaires dans un monde où les désirs des hommes risquaient de bouleverser la société. C'est parmi ces changements nécessaires que s'inscrivent la propriété privée, la servitude et la domination. Toutefois, la règle qui gouverne l'utile et l'opportun est au fond la même, étant comparable à la pratique du médecin qui prescrit le vin à l'homme sain et l'interdit au malade. De surcroît, Alexandre fait ressortir quelques nuances sémantiques du terme *debitum* qui est à distinguer à la fois de ce qui est honnête, digne ou décent de faire (*honestum*), donc de ce qui est approuvé en dehors de toute circonstance, et de ce qui relève des mœurs (*mos*), à savoir de ce qui est approuvé en tenant compte des circonstances ou du but poursuivi. En vertu de ces différences, le *ius naturale* ne concerne proprement dit que ce qui tombe sous l'incidence du *debitum*.

C'est en fonction de ces nuances qu'Alexandre discute les situations religieuses ou sociales qui relèvent de la loi naturelle, que ce soit la foi, le mariage ou la propriété commune. Des préceptes comme celui qui exhorte l'homme à rendre grâce à Dieu et à son prochain, des conceptions de la foi entendue comme ce qui est prouvé par la raison ou par le témoignage sont susceptibles d'entrer sous l'incidence de la loi naturelle. Toutefois, celle-ci ne dicte à l'âme ce qui est nécessaire au salut (la foi dans la rédemption, la foi dans la Trinité) que de façon universelle et implicite, puisque c'est la grâce qui porte la loi naturelle à mieux connaître ce qui est nécessaire au salut. Chez Alexandre, aimer Dieu plus que tout, plus que soi, et l'aimer pour lui-même tiennent de la loi naturelle en tant que disposition qui montre et stimule cet amour, sans pour autant le faire efficace et l'accomplir, car ce dernier stade relève de la loi de la grâce. Donc, du point de vue

<sup>44</sup> Alexandre de Halès, *Summa theologica*, t. IV, pars II, inq. II, quaest. IV, p. 349-351.

franciscain, on ne peut pas *naturaliter* aimer Dieu plus que nous-mêmes, car la nature ne se dépasse pas elle-même (*quia natura non se extendit supra se*).

Un autre aspect, cette fois de nature sociale, est pris en compte : le mariage qui, lui, ne tient de la loi naturelle que dans la mesure où il constitue une réalité (*res*), à savoir l'union de l'homme et de la femme. En tant que signe (*signum*), donc sacrement, le mariage tient d'une institution divine qui lui confère le pouvoir de représenter l'union du Christ avec l'Église, de l'âme sainte avec Dieu, de même que les hypostases de l'humanité et de la divinité réunies dans le Christ. En ce qui concerne les personnes en droit de se marier, la loi naturelle tient pour *debitum* l'exclusion du père et de la mère de cette alliance (afin de respecter l'ordre de la génération selon lequel le généré doit succéder au géniteur), et pour *honestum* l'exclusion du frère et de la sœur. À la différence de Vincent et de ses sources, Alexandre ne s'attaque pas à d'autres empêchements pouvant provenir de l'adoption ou de l'affinité.

Pour ce qui touche à la décision de prendre, suivant la loi naturelle, une seule femme, trois cas sont envisagés :

- quand la nature agit en tant que nature, la loi naturelle dicte à l'homme de s'unir à la femme pour la propagation de l'espèce ;
- quand la nature agit en tant que raison, la loi naturelle impose de prendre une seule femme, mais, selon les circonstances et avec la dispense de celui qui est *supra naturam*, l'homme peut avoir plusieurs épouses ;
- quand la raison agit en tant que raison, la loi naturelle dicte à l'homme de s'unir de façon indissoluble à une seule épouse.

La conclusion relie la monogamie à la faculté rationnelle :

Et sic patet quo modo habere plures est contra dictamen naturae et quo modo non, quia, secundum quod natura movet ut natura, non est contra dictamen naturae habere plures; nec secundum quod natura movet ut ratio, eo modo quo dictum est, alio modo sic.

Voilà dans quel sens avoir plusieurs <épouses> est contre le précepte de la nature et dans quel sens ce ne l'est pas, car, selon que la nature agit en tant que nature, il n'est pas contre le précepte de la nature d'avoir plusieurs <épouses>, ni selon que la nature agit en tant que raison, suivant ce que fut dit ; ce l'est selon le troisième cas [à savoir, lorsque la raison agit en tant que raison]<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Alexandre de Halès, *Summa theologica*, t. IV, pars II, inq. II, quaest. IV, p. 361.

Il est difficile de comprendre si, dans la nature rationnelle, c'est uniquement la situation *secundum quod ratio movet ut ratio* qui doit primer ou si Alexandre relie les deux autres situations à des pratiques sociales propres à différents groupes culturels.

Les deux autres domaines qui seraient du ressort de la loi naturelle, la propriété commune et la liberté de tous, sont eux aussi traités par le biais de la technique scolastique de la distinction. La propriété commune est un précepte de la loi naturelle en tant que *debitum* quand on est en état de nécessité (*in statu necessitatis*). Au moment de la création de la nature, la propriété commune était tenue pour un bien, mais depuis le bannissement du Paradis, c'est la propriété privée qui avait gagné ce statut, car autrement les mauvais enlèveraient aux bons toutes leurs possessions. L'équité fait en sorte que des domaines tels que l'air, la mer ou les rivages ne puissent pas être appropriés, tandis qu'elle concède à celui qui habite à proximité les choses qui peuvent être appropriées comme les oiseaux, les poissons ou les pierres précieuses trouvées sur les rives des mers. La même distinction entre l'état de la nature avant et après le péché caractérise la discussion sur la servitude. Ainsi la loi naturelle dicte-t-elle que la servitude est nécessaire, ainsi que la domination, afin de réprimer les méchants. Seule est contraire à la loi naturelle la servitude résultant de la violence du dominant qui usurpe le pouvoir pour lui-même.

Toutes ces subtiles distinctions<sup>46</sup> sont vouées à différencier entre la loi naturelle, la loi de la grâce, la loi éternelle, la loi des Écritures, la loi positive et les coutumes. Dans la deuxième version du *Speculum naturale*, Vincent de Beauvais traite, lui aussi, des différentes réalités connexes à la loi naturelle, sans toutefois, comme je l'ai mentionné, intégrer les remarques d'Alexandre, même s'il connaît sa *Summa theologica* puisqu'il la cite à d'autres occasions.

### 3.4 La loi de la nature telle que reflétée par le *Speculum naturale*

Dans le livre XXX du *Speculum naturale* consacré à la formation de la nature humaine, à son statut au sein de la création, de même qu'à la permanence et à la déchéance de sa condition, une série d'épilogues résume l'épisode de la création d'Adam et Ève, de

---

<sup>46</sup> Alexandre de Halès, *Summa theologica*, t. IV, pars II, inq. II, quaest. IV, p. 351-364.

leur installation dans le Paradis, de la génération du genre humain, du mode de connaissance avant le péché, des principes inscrits dans l'âme, de la tentation du diable, pour finir par une typologie des péchés. C'est dans la section réservée aux préceptes (*SN*, XXX, ch. 28-65) que sont abordées les questions de ce qui, par nature, a été enraciné dans l'homme. Si la recherche du juste (*appetitus iusti*) et du bon (*appetitus commodi*) sont examinées, par le truchement du *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor, comme des dispositions que Dieu a octroyées à l'homme depuis le début de son existence afin que sa nature soit gouvernée par leur entremise (*SN*, XXX, ch. 22, 2229d-e), agir en juste et en bon ne constituent toutefois pas des préceptes de la nature. Ceux-ci, distincts du précepte de la discipline qui présuppose la soumission aux commandements de Dieu, sont au nombre de trois : l'alimentation du corps (*sustentatio corporis*), la propagation de l'espèce (*multiplicatio generis*) et l'amour à l'égard de Dieu et à l'égard de son prochain.

Pour traiter de ces aspects, Vincent de Beauvais a utilisé une source proche de la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre. Non seulement l'auteur de ces extraits rajoute des citations qui n'apparaissent pas chez Guillaume, mais encore il affine les solutions proposées par ce dernier, tout en préservant les liens envisagés entre les préceptes de la nature et la loi ou le droit naturel. Le premier de ces préceptes, la sustentation du corps, est mis en rapport avec la satisfaction de l'appétit naturel déclenché dans le métabolisme de l'homme paradisiaque par son acte de pécher (*SN* 2233e). Une question aux allures de *quodlibet*, qui témoigne de la curiosité pour les situations hypothétiques développée parmi les théologiens à l'aube du XIII<sup>e</sup> siècle, prolonge l'argument : Adam aurait-il pu conserver son immortalité s'il avait goûté au moins une fois de l'arbre de vie ? En commentant l'exégèse d'Augustin qui, dans ses *Quaestiones ex veteri testamento*, laissait entendre qu'Adam conservait son immortalité grâce aux fruits de l'arbre de vie<sup>47</sup>, l'*Actor* fait la distinction entre une forme d'immortalité imparfaite et une autre parfaite. Adam possédait, par création, le pouvoir naturel de ne pas mourir qu'il devait pourtant soutenir par la consommation des fruits des arbres concédés à son usage et par le respect des ordres de Dieu. Et cela jusqu'à ce que Dieu aille décider de lui donner accès à l'arbre de vie et de lui conférer de la sorte l'immortalité parfaite. Par conséquent, pour accéder à l'immortalité, Adam devait manger de l'arbre de vie et à ce point l'*Actor* insiste sur le sens à donner à la

<sup>47</sup> « *Quamdiu enim in Creatoris lege duravit, dignus fuit edere de arbore vitae, ut mori non posset. Nec enim corpus tale erat, quod dissolvi impossibile videretur; sed gustus arboris vitae corruptionem corporis inhibebat* » (*PL*, 35, 2227). Il semble que les *Quaestiones* représentent un écrit inauthentique d'Augustin.

formulation d'Augustin (« Adam de ligno vitae gustabat ») pour lui faire dire *gustare debebat* (SN 2234a-b). La réponse à la question posée est finalement donnée de manière indirecte : Adam aurait pu rester immortel s'il avait obéi aux ordres de Dieu et il aurait pu le rester même après avoir péché, comme le croit Augustin, si Dieu lui avait permis de manger de l'arbre de vie. De ces gloses autour de l'immortalité d'Adam il faut retenir que la chair du premier homme n'était pas imaginée comme étant soustraite au besoin de nourriture et que la sustentation gagne dans cette perspective le statut de précepte de la nature.

Le moyen d'accomplir le deuxième précepte est le mariage. À cet effet, Dieu a institué dans le paradis terrestre l'union de l'homme et de la femme, opinion qui confond les hérétiques prétendant que cette union ne peut pas se réaliser sans pécher. Les arguments hérétiques qui militent en faveur du caractère damnable du mariage est un thème auquel les théologiens faisaient référence dès le début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>48</sup>. Dans le *Speculum naturale*, Vincent présente la doctrine concernant le sacrement du mariage en s'appuyant partiellement sur des matériaux sélectionnés également pour le *Speculum historiale*. Ainsi retrouve-t-on dans le premier l'affirmation *unicam unius esse*, qui est rapportée au droit naturel autant de point de vue de l'union charnelle que de la fidélité réciproque des époux. Pourtant, pour ce qui est de l'inclusion du mariage dans le droit naturel, Vincent rapporte un long passage inspiré de Guillaume d'Auxerre<sup>49</sup> qui fait ressortir la nécessité d'envisager pour certains préceptes de la nature non pas une portée perpétuelle, mais seulement circonstancielle. De ce point de vue, le commandement *crescite et multiplicamini* ne conserve plus son actualité dans la mesure où la terre a été bel et bien remplie par les humains<sup>50</sup>. Les préceptes de portée perpétuelle sont les mandats moraux inscrits de façon naturelle (*naturaliter*) au cœur de l'homme, ce qui ne s'applique pas à la propagation de l'espèce. Il en résulte que ce dernier précepte ne peut être qualifié de naturel que de façon équivoque, étant donné que la nature tend toujours à se multiplier. De plus, l'*Actor* propose de parler plutôt de permission que de précepte puisque le peuple de Dieu s'était déjà répandu sur la terre entière. Dans ces circonstances, le mariage gagne davantage un statut

<sup>48</sup> P. Biller, *The Measure of Multitude*, p. 28 sq, passe en revue les différentes approches du mariage en tant que sacrement chez Gauthier de Mortagne, Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard.

<sup>49</sup> SN, XXX, ch. 31, 2235b-d (l'édition de Douai omet de préciser la provenance de l'extrait que le manuscrit de la Bibliothèque royale de Bruxelles, lat. 18466, f. 208<sup>rb</sup>, attribue à l'*Actor*).

<sup>50</sup> P. Biller, *The Measure of Multitude*, p. 113, signale la fortune de cet argument sous la plume de théologiens comme Pierre Olivi dont les attaques contre le mariage étaient proches d'un reniement du mariage comme sacrement.

de remède en tant que moyen d'empêcher la fornication, le statut de ministère (*officium*) voué à la propagation de l'espèce étant quelque peu laissé dans l'ombre. Cette nouvelle optique vient renverser la formulation augustinienne énonçant que le mariage a été institué en premier lieu comme office et en second lieu comme remède.

Ce sont là deux thèses qui émergent souvent dans les écrits de théologie à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, période pendant laquelle on voit d'ailleurs se cristalliser une distinction entre les notions de précepte et de conseil ou permission<sup>51</sup>. Ainsi, pour Prévostin, chancelier de Paris entre 1206 et 1209, années durant lesquelles il semble avoir rédigé une somme théologique, l'impératif *crescite et multiplicamini* avait eu force de commandement à une époque où les hommes étaient peu nombreux pour revêtir ensuite le caractère d'un conseil ou d'un acte permis<sup>52</sup>. On retrouve une position similaire quelques années plus tard, soutenue par un autre argument et à d'autres visées, entre autres dans le traité rédigé par le dominicain Moneta de Crémone<sup>53</sup>, vers 1241, contre les Cathares et les Vaudois : le mariage ne pourrait pas être un précepte, car ceux qui vivent en dehors de cet état ne pourraient pas atteindre le salut<sup>54</sup>. Moneta lui accorde donc le statut de concession. Quant au statut de remède ou de ministère, Prévostin rejoint Augustin en soutenant que le mariage est office davantage que remède<sup>55</sup>. On peut voir que le passage sélectionné par Vincent s'inscrit dans une série de controverses entourant ces aspects du mariage.

La fin de l'intervention de l'*Actor* comporte néanmoins une ambiguïté, car elle ne permet pas de saisir s'il s'agit d'une *solutio* apportée aux arguments précédents ou d'un simple enchaînement de raisons aptes à appuyer le caractère de précepte naturel du mariage<sup>56</sup>. Ainsi y lit-on que le mariage a été établi à l'époque de la nature sans péché (*in statu nature bene disposite*), que l'union de l'homme et de la femme relève d'un droit naturel que la nature a enseigné à tous les animaux, que le mariage a été également instauré pour contrer les vices de la chair tels que l'effémination ou la sodomie tenus pour des

<sup>51</sup> M.-D. Chenu, *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, p. 243.

<sup>52</sup> Prévostin de Crémone, *Praepositini Cancellarii de Sacramentis et de Novissimis*, Daniel E. Pilarczyk (éd.), Rome, 1964, p. 103 : « Illud tamen *crescite et multiplicamini* quando pauci fuerunt homines fuit preceptum sed postea potius permissio vel consilium ».

<sup>53</sup> Th. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Rome, Sainte-Sabine, 1980, t. III, p. 137-139.

<sup>54</sup> Moneta de Crémone, *Adversus catharos et valdenses*, Thomas A. Ricchini (éd.), Rome, 1743, réimpr. Ridgewood (NJ), 1964, p. 330B : « matrimonium non est preceptum, alioquin nullus posset salvari sine ipso, sed indultum est, idest concessum est, ita tamen quod qui potest capere alteram partem, capiat si ei placet ».

<sup>55</sup> Prévostin de Crémone, *Praepositini Cancellarii de Sacramentis et de Novissimis*, p. 107 : « Ergo hodie matrimonium contrahitur non tantum ad remedium sed ad officium ».

<sup>56</sup> SN, XXX, ch. 31, 2235d : « Potest etiam dici preceptum nature quia institutum est in statu nature bene disposite et etiam quia pertinet ad ius naturale, quod natura omnia animalia docuit scilicet commixtionem maris et femine ».

comportements contraires à la nature. Compte tenu de la section où cet extrait est enchâssé, section destinée à illustrer le deuxième précepte de la nature, on peut déduire que ces derniers propos sont destinés à compléter l'argumentation. Il importe de souligner que Vincent n'a pas retenu pour ces chapitres le commentaire de Hugues de Saint-Cher<sup>57</sup>, qui comporte lui aussi des développements sur ces mêmes thèmes, en raison peut-être du fait que Hugues suit de près les arguments de la somme de Guillaume d'Auxerre, tout en réduisant le nombre des distinctions opérées par Guillaume à ce sujet. L'abrégiateur de Guillaume dont les considérations sont reprises par l'*Actor* enrichit une fois de plus le texte d'origine. On voit Vincent opérant une sélection rigoureuse de ses sources, en optant pour les textes plus riches en arguments.

À ces opinions sur le caractère naturel du mariage, Vincent rattache plusieurs chapitres concernant les étapes qui le valident (ch. 36<sup>58</sup>), le choix de l'épouse (ch. 37), l'amour réciproque des époux (ch. 38-39) et les trois biens principaux du mariage (ch. 40-42). Bien que considéré comme précepte de la nature, le mariage est situé à un niveau inférieur à la virginité, état originaire de l'homme depuis sa création au paradis, qui ne détient cependant que le statut d'un conseil et non pas celui d'un précepte<sup>59</sup>. Pour argumenter l'affirmation, sont évoquées les autorités de Cyprien, d'Ambroise, d'Augustin, de Jérôme, d'Isidore, de Fulgence (ch. 43-46). Ces mêmes auteurs auxquels s'ajoutent Jean Chrysostome et Maxime, fournissent des passages sur les vierges consacrées à Dieu, sur les vierges couronnées par le martyre, sur les vierges déchues, ainsi que sur les désavantages du mariage (ch. 47-51). L'équilibre entre ces charges anti-maritales et les pratiques sociales est assuré par deux chapitres (ch. 52-53) qui proposent la vision, classique elle aussi, du mariage chaste.

Le troisième précepte à être rapporté au droit naturel, celui d'aimer Dieu et son prochain, est décortiqué principalement par l'intermédiaire d'extraits tirés, entre autres, de la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre et de l'*opus* de Hugues de Saint-Cher mis sous la

<sup>57</sup> Hugues de Saint-Cher, *Opus super sententiis*, Paris, BnF, lat. 3073, f. 148<sup>vb</sup>-149<sup>rb</sup>.

<sup>58</sup> On y retrouve des extraits présents également dans le *Speculum historiale*, IX, ch. 68-69, 296b-297a, qui sont constitués d'un découpage réalisé à partir du continuateur de Guillaume d'Auxerre et de la *Summa de casibus* de Raymond de Peñafort. Voir l'annexe A.

<sup>59</sup> Je rappelle qu'à l'époque on établissait des distinctions entre *consilium* et *preceptum*. Sur le mariage comme *preceptum*, voir Biller, *The Measure of Multitude*, p. 118, qui constate que les questions à ce sujet apparaissent entre 1220 et 1249.

rubrique *Actor* (ch. 58-63<sup>60</sup>). Par exemple, la moitié du chapitre 58 présente un texte très proche de la *Summa aurea* ; le chapitre 63 reprend le texte du commentaire de Hugues, le compilateur fondant dans un seul passage deux distinctions exposées successivement par ce dernier : *quaestio de ordine caritatis et utrum parentes sunt magis diligendi quam filii*. Dans cette section, on retrouve la tripartition du droit naturel en préceptes, prohibitions et démonstrations, proposée déjà par les décrétistes, tel Rufin dans sa somme rédigée vers 1157-1159<sup>61</sup>. Les préceptes (mandats affirmatifs tels que « aime ton Seigneur » ou « honore ton père ») et les prohibitions (mandats négatifs tels que « ne tue pas » ou « ne vole pas ») gardent leur validité en tout temps. En revanche, les *demonstrationes* dépendent des circonstances, de sorte qu'il est permis parfois d'y contrevenir. L'indivision des terres, par exemple, tient des démonstrations à cause de son statut changeant : précepte dans l'état d'innocence, la propriété privée devient un mal nécessaire dans l'état de déchéance. Désormais, le *omnia esse communia* ne peut plus être un précepte, car cela provoquerait la dissolution de la république et la perte du genre humain à cause des discordes<sup>62</sup>. Par contraste, la recommandation d'aimer le Seigneur représente de tout temps un précepte qui entraîne en plus la charité, située à l'origine des quatre vertus principales : la tempérance, la force, la justice et la prudence. Ce même statut de précepte est également partagé par le mandat d'aimer son prochain qui comporte cependant une réserve. Au mandat vétéro-testamentaire *quod ab alio tibi odis fieri, vide ne tu aliquando facias alteri* (Tobie, 4, 15) on doit rajouter l'adverbe de modalité *rationabiliter*, sinon un juge devrait absoudre un condamné de la peine de pendaison puisqu'il ne désirerait certainement pas qu'on lui applique une pareille punition. Une modification similaire doit être apportée au mandat évangélique *omnia quecumque vultis ut faciant vobis homines eadem et vos facite illis* qui n'impose pas de donner perpétuellement et indifféremment. La vertu de la charité est à même de montrer quelle circonstance a de la prépondérance sur telle autre et d'orienter de cette façon la donation. La rationalité, accompagnée d'une attention prêtée aux circonstances des actes, vient donc restreindre le contenu biblique et la portée de ces préceptes. Vincent, en reprenant à son compte les remarques de Hugues de Saint-Cher,

<sup>60</sup> Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, III, p. 369-372 ; Hugues de Saint-Cher, *Opus super sententiis*, Paris, BnF, lat. 3073, f. 82<sup>vb</sup>-83<sup>ra</sup>. Je n'ai pas réussi à repérer la source employée par Vincent pour le reste des passages.

<sup>61</sup> R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten*, p. 147.

<sup>62</sup> SN, XXX, 2257c : « Omnia ergo esse communia sub demonstratione cadit quia non fuit preceptum iuris naturalis simpliciter, sed tantum secundum quid. Fuit enim preceptum in statu innocentie sive nature bene disposite, sed in statu cupiditatis et nature corrupte non est preceptum, neque debet esse quia si sic esset respublica dissolveretur et humanum genus se mutua cede perimeret ».



saisit l'occasion d'introduire également un commentaire sur la hiérarchie des formes de charité, hiérarchie correspondant à l'importance des choses vers lesquelles devrait se diriger notre amour : Dieu, notre âme, notre prochain (qu'il soit homme ou ange) et notre corps. Entre ces quatre entités s'établissent d'autres hiérarchies, comme entre Dieu et l'homme, entre les parents et les enfants, entre les parentés plus ou moins rapprochées, entre ceux qui sont plus ou moins dans le besoin.

Comme on peut le constater, le mariage et l'amour prodigué à Dieu et à son prochain sont les seuls préceptes de la nature que Vincent rattache au droit naturel. Il reste pourtant à comprendre pourquoi il était nécessaire d'introduire dans le discours juridique et théologique cette notion de *ius naturae* que les théologiens voulaient toutefois différente de la volonté divine, de la loi divine et des saintes Écritures. Afin de conforter son statut de notion distincte, ils ont ramené sur le devant de la scène une faculté de l'âme longtemps oubliée ou ignorée, la syndérèse, dont la redécouverte revient au canoniste Simon de Bisiniano (1175-1185), maître bolognais<sup>63</sup>. Sa signification sera analysée au chapitre suivant.

En ce qui concerne le mariage, on doit d'abord remarquer que les discussions autour du récurrent précepte *unius unicam esse* prenant pour cible la réglementation de la société laïque avaient pour pendant la longue tradition ecclésiastique visant l'irrégularité de la bigamie (entendue dans le sens de mariages contractés successivement) et ses répercussions sur la promotion aux ordres sacerdotaux<sup>64</sup>. D'une part comme de l'autre, les débats cherchent à proposer le mariage monogame et indissoluble. Au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, les discussions autour du mariage appellent constamment dans leur argumentation la loi naturelle<sup>65</sup>. Chez Vincent, la référence au droit naturel n'apparaît que dans la présentation du mariage laïque — et en cela, Vincent s'inscrit dans un mouvement général de l'époque<sup>66</sup> —, la bigamie et les empêchements corrélatifs n'étant discutés que par rapport au texte

<sup>63</sup> O. Lottin, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, Charles Beyaert, 1931, p. 17 ; R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten*, p. 173-175.

<sup>64</sup> On trouve une bonne présentation de la question par J. Vergier-Boimond dans le *Dictionnaire de droit canonique*, t. II, p. 853-888.

<sup>65</sup> P. Biller, *The Measure of Multitude*, p. 45-49, fait par ailleurs ressortir que dans les questions soulevées, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIV<sup>e</sup>, autour des traités politiques d'Aristote (*Les Politiques* et *L'économie*), on évoque également la relation entre mariage et loi naturelle.

<sup>66</sup> P. Biller, *The Measure of Multitude*, p. 47.

biblique<sup>67</sup>. Si jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle on n'excluait pas les clercs bigames des ordres mineurs, le *Décret* de Gratien les exclut des offices ecclésiastiques. C'est ce texte qui influencera la législation pontificale ultérieure, ainsi que les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle. Cette exclusion eut des effets importants sur les clercs réputés bigames qui, dès le concile de Lyon de 1274, n'ont plus joui d'aucun privilège clérical car on considérait qu'ils relevaient du for séculier. Dû aux différentes interprétations mystiques du mariage, la mise en relief du caractère naturel de la monogamie (exigée par la *ratio naturalis*) a probablement contribué à l'imposer davantage au monde laïque et à bannir la bigamie du monde ecclésiastique. Les divers courants hérétiques reniant au mariage la valeur de sacrement, de même qu'un désir de discipliner la sexualité ont peut-être<sup>68</sup> contribué à cette diffusion du droit naturel.

L'argumentation de l'amour pour Dieu et pour son prochain en tant que préceptes de la nature et leur mise en rapport avec le droit naturel ont été alimentées par la recherche d'une condition de l'homme indépendante des enseignements testamentaires, des lois de la grâce et des changements christologiques. La fiction théologique de la nature assurait un fondement doctrinal utilisable autant contre les païens que contre les hérétiques. C'est en exploitant ce statut de la nature comme figure transcendante, mais incarnée, que les civilistes vont développer, à leur tour, la notion de lèse-majesté en tant que crime *contra naturam*.

Dans une perspective plus large, le processus de distinguer le *ius divinum* du *ius naturae* est fondé sur une autre distinction, corrélative, celle entre Dieu et la nature<sup>69</sup>. Cela a contribué à une redéfinition réciproque de ces entités. En tout cas, on peut dire que le droit naturel demeure très marqué par la théologie, les apports de l'éthique et du droit civil n'apparaissant qu'après le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Les différentes configurations qui, selon Isidore soucieux de transmettre les acquis du droit romain, peuvent définir le droit de la

<sup>67</sup> *SH*, VIII : ch. 61, *de impedimentis ordinatorum, et primo de crimine et bigamia* ; ch. 62, *adhuc de impedimento bigamie*.

<sup>68</sup> Il serait intéressant de voir dans quelle mesure les théologiens ont employé l'argument de la loi naturelle pour confondre leurs adversaires. Par exemple, dans la réfutation de l'opinion cathare *quod nemo in coniugio posset salvari opera coniugalia exercendo*, la *Summa contra hereticos* (p. 66-74) attribuée au chancelier Prévostin de Crémone n'en porte la moindre trace. Le traité *Adversus catharos et valdenses* du dominicain Moneta de Crémone, achevé vers 1240, ne comprenait non plus aucune référence au droit naturel. Dans la section consacrée à la démonstration du caractère bon et licite du mariage (p. 314-346), Moneta, qui construit sa démonstration principalement sur la base de citations du Nouveau Testament, ne mentionne qu'une seule fois la loi naturelle, sans employer guère les arguments développés par les théologiens contemporains au sujet du rapport entre mariage et droit naturel.

<sup>69</sup> D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Flammarion, 2000, p. 30.

nature ont été délaissées par les théologiens ou, tout au moins, expliquées en tant que préceptes secondaires, soumis aux circonstances. La reprise de la définition d'Ulpien (*ius naturale est quod natura omnia animalia docuit*) et la façon dont Guillaume d'Auxerre l'a développée révèle une perception de la nature humaine dans l'ensemble de la création animée, ce qui suspend ou nuance l'éventuelle opposition entre le peuple de Dieu et les *gentiles* qui aurait pu être dressée sur l'équivalence du droit naturel avec la loi des Écritures. Ainsi Guillaume rappelle-t-il qu'il existe des animaux qui, comme les tourtereaux, demeurent chastes, attitude qui devrait être d'autant plus répandue parmi les humains<sup>70</sup>. La nature des animaux peut donc faire office de miroir pour la nature des humains. C'est, entre autres, ce qui a motivé l'usage des *exempla* mettant en scène les comportements des animaux. Néanmoins, les remarques zoologiques sont retenues seulement dans la mesure où elles peuvent fournir les termes d'une moralisation. Les comparaisons avec les comportements conjugaux des animaux et des autres ethnies de l'espèce humaine, qui apparaissent chez Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Bonaventure, pour finalement être réfutées, apporteront un certain relativisme dans la conception de la loi naturelle<sup>71</sup>. La conduite de l'humain, créature rationnelle, sera pourtant pensée davantage contre l'animal qu'avec lui. Chez Vincent de Beauvais, il ressort que la diversité des mœurs des civilisations se succédant à travers l'histoire, diversité qui pourrait parler en faveur d'un relativisme de la loi naturelle, n'était que le résultat d'un obscurcissement, tout comme l'égaré spirituel.

La loi naturelle s'avère être une extension, dans le domaine de la moralité, de l'observation des régularités de la nature. Caractérisée par un comportement génésique-social (le mariage) et par un comportement affectif (aimer Dieu), la loi naturelle est voulue universelle, sans pourtant l'être. Les accidents de son universalité sont expliqués, sur le modèle du miroir, par l'obscurcissement de la source de rayonnement de cette loi. Le chapitre suivant poursuivra l'émergence d'une faculté de l'esprit censée raccorder l'humain à la loi naturelle, faculté dont l'action connaît des degrés différents d'efficacité selon la foi que l'on embrasse ou selon l'orthodoxie du croyant.

<sup>70</sup> *Summa aurea*, t. IV, p. 394<sup>24</sup>-395<sup>25</sup>: « ergo si animalia illa naturaliter servant castitatem, multo fortius homo tenetur servare castitatem huiusmodi ».

<sup>71</sup> P. Biller, *The Measure of Multitude*, p. 48-49.

## Chapitre IV

### La loi naturelle et les facultés de l'âme

#### 4.1 La syndérèse

L'intérêt pour le droit naturel montré par les théologiens à la fin du XII<sup>e</sup> siècle a été accompagné de la remise en circulation d'une faculté de l'âme nommée syndérèse que Simon de Bisignano<sup>1</sup> mettait en rapport avec la loi naturelle. Formé selon toute vraisemblance à partir du grec συντήρησις (mot rare qui signifiait « conservation »), ce terme semble cependant être une graphie corrompue de la notion de συνείδησις, présente par ailleurs dans le Nouveau Testament, notion que l'on pourrait traduire, de façon littérale, par le latin *conscientia*. Avant sa réactivation, le terme syndérèse apparaissait uniquement dans le commentaire du texte biblique racontant la vision d'Ézéchiël, fait par Jérôme, dans lequel celui-ci associait chacun des quatre êtres de la vision à une faculté de l'âme, de sorte que l'homme renvoyait à la raison, le lion à l'appétit irascible et le veau à l'appétit concupiscible. Au quatrième animal, l'aigle, Jérôme faisait correspondre une faculté supérieure aux autres, appelée syndérèse qui, selon son interprétation, avait pour équivalent l'expression « étincelle de la conscience » (*scintilla conscientiae*). Cette faculté, qui était restée allumée dans le cœur de Caïn même après son bannissement par Adam, avait pour fonction de nous faire sentir le péché chaque fois qu'on se laissait emporter par la volupté ou par la colère et, par conséquent, de corriger les actes d'errance. L'interprétation de

---

<sup>1</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. II, *Problèmes de morale*. Première partie, Louvain, Abbaye du Mont César / Gembloux, Duculot, 1948, p. 108.

Jérôme constituera, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, le fondement des discussions théologiques autour de cette faculté. Pierre Lombard a été le premier à avoir introduit dans ses écrits la glose de Jérôme sans pourtant conserver le terme de syndérèse. Ce fut le *magister Udo* qui l'a retenu dans la rédaction de son commentaire des *Sentences* dans les années 1160-1165<sup>2</sup>.

Avant de présenter les aspects concernant la syndérèse qui ont fait l'objet de l'exégèse théologique, exercice auquel Vincent de Beauvais participe également, il convient de noter qu'il existe deux traditions quant à la paternité de la glose sur la vision d'Ézéchiël : l'une l'a mise sous le nom de Jérôme (opinion partagée de nos jours par les spécialistes de la patristique), l'autre sous le nom de Grégoire le Grand. Ce sont ces différences d'assignation que j'utiliserai pour faire ressortir les filiations entre les théologiens.

Les premiers à s'être intéressés à la syndérèse (dont *magister Udo* et Pierre de Poitiers par la suite) ont commenté ligne par ligne la glose de Jérôme en attachant cette faculté à la raison et à la poursuite du bien. L'idée récurrente sous leur plume est la question de savoir si la syndérèse pèche ou si elle participe au péché. Dans les années 1170, le canoniste Simon de Bisiniano et le théologien Pierre de Poitiers établissent de façon explicite un rapport entre la syndérèse et les tendances innées dans l'homme par nature<sup>3</sup>. La syndérèse devient dorénavant la faculté corrélatrice de la *lex naturalis*. La dilection du bien et de Dieu est décrite dans les termes d'une propension naturelle. C'est en vertu de cette fonction que la syndérèse empêche la raison de consentir au péché. Cependant, comme le fait remarquer Pierre de Poitiers, deux sortes de mouvements de la raison sont décelables : l'un qui participe au péché dans la mesure où la volonté est dépendante de ses décisions, l'autre qui s'y oppose, car l'étincelle de la raison désapprouve cette conduite. Ces deux actes seront par la suite dénommés la raison délibérative et la raison naturelle.

Après quelques décennies de silence, Étienne Langton reprend la question en analysant davantage les propriétés de cette faculté. Il introduit deux distinctions qui seront désormais constamment abordées dans les discussions concernant la syndérèse, à savoir si elle peut s'éteindre en une âme et si elle peut mériter ou démériter. Ainsi l'exemple des

<sup>2</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. II, I<sup>e</sup> partie, p. 106.

<sup>3</sup> Pierre de Poitiers, dans O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. II, I<sup>e</sup> partie, p. 108, n. 3 : « duo motus sunt in homine : unus qui naturalis est et a natura datur homini quo naturaliter movetur ad diligendum. Deum et odiendum malum. Nemo enim adeo malus est qui non naturaliter bonum diligit et malum odio habeat [...] ; alius motus in homine quo, relicta celestium lege, homo se terrenis subiicit et in eis delectatur ». On peut remarquer l'insistance de Pierre sur le caractère de « naturalité » de la première tendance (*naturalis, a natura, naturaliter*), alors que l'autre n'est pas qualifiée par rapport à la nature.

démons qui ne sont plus portés à faire le bien signifie-t-il qu'elle risque de s'éteindre. Mais, toujours selon Étienne Langton, la syndérèse a pour rôle essentiel non pas tant d'incliner au bien que de réprouber le mal. C'est pourquoi, même s'il n'en reste qu'une faible lueur, elle survit dans l'âme des démons. Langton la considère comme une propriété essentielle de la nature humaine, d'où son caractère inextinguible<sup>4</sup>. Dans une autre rédaction des questions de Langton, la glose de Jérôme est différemment interprétée, une opinion contraire y étant soutenue, à savoir que la syndérèse est éteinte dans l'esprit des damnés. Cela prouve qu'elle est bel et bien une propriété accidentelle de la *vis rationalis*, limitée aux conditions de la vie présente, car ce qui est *unum et idem* ne change pas quant à sa substance. Autrement dit, la raison ne peut pas contenir la syndérèse comme propriété substantielle ici-bas et la perdre dans la vie future. Cependant, cette position ne recevra pas l'appui des autres théologiens qui, dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle, argumentent en faveur du caractère inextinguible de la syndérèse. Parmi d'autres, Alexandre Nequam fait ressortir l'inadéquation de l'affirmation que la syndérèse est éteinte dans les réprouvés, car ceux-ci peuvent encore distinguer entre le bien et le mal et juger qu'ils ont mérité leur châtement. Toutefois, sans éprouver des remords, ils ne se retournent ni vers Dieu ni vers leur propre âme. Ce sont là les premiers indices des distinctions faites ultérieurement à l'égard des catégories de dévoyés et des degrés de renoncement au bien.

Quant à savoir si elle peut mériter ou non, l'argument principal apporté par Étienne Langton rappelle le fait que la syndérèse n'effectue pas une délibération à l'instar du libre arbitre et qu'elle ne doit pas en conséquence être rapportée aux notions de mérite ou de démérite. Langton propose de différencier entre la raison confinée aux cas particuliers (*descendendo ad specialia*) et la syndérèse qui vise les actes en général (*attenditur in genere et bonum persuadet et malum dissuadet in genere*). Vu le rôle détenu par la raison, il en résulte que l'objet des remords de la conscience est constitué par l'erreur commise par la raison, non pas par la syndérèse.

C'est en fonction de ces relations avec la raison que Godefroid de Poitiers et Alexandre Nequam ont développé la question. Selon Godefroid<sup>5</sup>, on peut mériter par la syndérèse car il existe deux espèces de consentement aux décisions de la raison : actuel et habituel. On peut parler de consentement habituel quand on est en état de sommeil. Les fantasmes prennent alors forme à partir des sentiments éprouvés à l'état de veille : ce qui se

<sup>4</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. II, I<sup>e</sup> partie, p. 111-114.

<sup>5</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. II, I<sup>e</sup> partie, p. 115-119.

produit pendant le sommeil est distinct donc du consentement actuel. C'est par comparaison au consentement habituel que la syndérèse est censée mériter. En outre, Godefroid attire l'attention sur un autre aspect, à savoir que la syndérèse ne pèche pas par rapport au mal connu, mais qu'elle peut le faire par ignorance, comme il arrive avec les articles de la foi relatifs à la Trinité (*quod synderesis peccet patet cum sint quidam articuli de trinitate ad quos sola tendit synderesis, quod patet, quod cum ibi homo aliquando peccet, quod synderesis peccat*). En prenant en compte deux états psychologiques, le sommeil et l'ignorance, Godefroid de Poitiers enrichit le débat sur la question et ses distinctions se retrouveront par la suite dans l'argumentaire d'autres théologiens. Quant à Alexandre Nequam<sup>6</sup>, il différencie la syndérèse de la faculté concupiscible et l'identifie avec la partie supérieure de la raison, sans la confondre avec la faculté de connaître. Elle représente une bonté naturelle. Son caractère méritoire est dépendant du degré de sa subsistance : éteinte chez les démons, diminuée chez les damnés, la syndérèse mérite dans ce bas monde lorsque les êtres humains pratiquent le bien et démérite lorsqu'ils s'adonnent au mal. Alexandre présuppose l'existence d'un acte de persuasion dans la nature de la syndérèse en fonction duquel on discute de son mérite.

Malgré le fait qu'aucun de ces exposés ne semble avoir été connu par Vincent de Beauvais<sup>7</sup>, il était néanmoins nécessaire de résumer quelques aspects de leurs développements afin de cerner les principaux problèmes soulevés au sujet de la syndérèse, de même que les solutions proposées. Qu'en est-il de l'influence sur Vincent d'autres théologiens contemporains ? Dans le chapitre sur le droit naturel, j'ai relevé l'importance de Guillaume d'Auxerre dont les propos sur le *ius naturae* ont été intégrés presque littéralement dans le *Speculum maius*.

Dans sa *Summa aurea*, Guillaume d'Auxerre continue dans la ligne de pensée de ses prédécesseurs traitant de la syndérèse surtout sous l'aspect de sa défaillance<sup>8</sup>. Il considère cette faculté en étroite liaison avec les discussions sur la raison, identifiée au libre arbitre, et avec l'aptitude de celle-ci de pécher. Selon Guillaume, c'est dans la raison que réside l'erreur doctrinale. En rappelant l'idée d'Aristote selon qui l'imagination est faillible, mais l'intelligence (*intellectus*) ne se trompe jamais, Guillaume essaie de

<sup>6</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. II, 1<sup>re</sup> partie, p. 119-122.

<sup>7</sup> Parmi les œuvres d'Alexandre Nequam, Vincent ne connut que la compilation *De natura rerum*, où il n'est pourtant pas abordé la question de la syndérèse.

<sup>8</sup> Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, Jean Ribailier (éd.), Paris, Éditions du Centre national de la recherche / Rome, Editiones Colegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1980-1987, vol. II, 1, p. 298-308.

distinguer entre les conséquences dues à la raison et celles qui sont dues à l'imagination. Deux opinions sont prises en compte : la première enseigne que ce n'est pas par la raison que l'homme pèche, les erreurs et les défaillances étant du ressort de l'imagination et de l'appétit sensitif (thèse de Pierre de Poitiers) ; ainsi, il existe des péchés purement intellectuels, telles les erreurs dans la foi, qui ne résident pas dans l'imagination, mais dans la raison. La raison également peut donc pécher. À l'encontre de cette solution, on peut tenir la syndérèse pour infaillible, puisqu'elle ne constitue pas une partie de la raison, mais plutôt une tendance naturelle qui incline au bien et réprouve le mal. Étant un mouvement de la nature, elle n'est susceptible ni de mérite ni de démérite, ce par quoi Guillaume rejoint la thèse d'Étienne Langton. Toutefois, plusieurs aspects rendent Guillaume réticent face à ces thèses. Entre autres, il se pose la question suivante : comment la syndérèse pourrait-elle corriger les autres parties de l'âme, si l'on ne discerne pas par la raison ce qui est à entreprendre ? En déduisant une participation de la syndérèse aux actes de la raison, Guillaume la considère comme étant d'essence rationnelle et constituant la partie supérieure de la raison. Son infaillibilité est préservée à condition qu'elle s'appuie sur la Vérité première (*vera imago Dei*) et qu'elle poursuive les préceptes du droit naturel. Toutefois, même si elle procède des données sensibles pour s'élever aux choses éternelles, elle est susceptible de se tromper, comme il est arrivé à Arius, puisque la raison inférieure peut être dupée par l'imagination et, par là, faire dévier la raison supérieure elle-même. À l'instar de l'intellect dont les propositions sont toujours vraies en matière de choses spéculatives, la syndérèse comporte toujours la vérité en matière des actions à faire, parce que, parmi ces *agenda*, il existe certains principes qui sont connus *per se* et qui constituent le droit naturel. Néanmoins, la syndérèse ne détient pas une disposition immuable, bien au contraire, elle est soumise aux influences de la raison inférieure.

L'exposé de Guillaume d'Auxerre n'a pas été retenu par Vincent de Beauvais qui a choisi, pour la section concernant la syndérèse, de reprendre un texte fondé sur le commentaire d'un des disciples de Philippe, chancelier de Notre-Dame de Paris. Les propos du chancelier se retrouvent dans le *Speculum naturale*<sup>9</sup>, compilés presque à la lettre, mais insérés dans une présentation qui semble être le résultat d'une révision du texte de

---

<sup>9</sup> SN 1934c-1935b, texte qui se retrouve partiellement dans la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier (*Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*, Nikolaus Wicki (éd.), Berne, Francke, 1985, vol. I, p. 194-195, 199, 201, 203-205).



Philippe et qui, à la suite d'objections nouvelles, est devenue chez Vincent un peu plus nuancée, plus riche en arguments et en réponses.

Philippe le Chancelier, qui a composé sa *Summa de bono* vers 1225-1228<sup>10</sup>, a été le premier à débattre de l'essence de la syndérèse<sup>11</sup> en essayant de comprendre si elle doit être tenue pour une faculté ou pour un habitus voué à perfectionner la faculté. Des arguments puisés dans les autorités, comme Jérôme et la glose d'Anselme de Laon, soutiennent le statut de faculté. D'autre part, Philippe compare la syndérèse à l'intellect : tout comme celui-ci, faculté contemplant la vérité, celle-là doit être une faculté affective qui nous porte à poursuivre le bien et pas n'importe lequel, mais le bien rationnel ayant pour pendant le bien sensible, objet de l'appétit sensitif. Or, l'appétit sensitif est une faculté, et cette prémisse majeure du syllogisme permet de transférer à la syndérèse le statut de faculté. Une distinction entre volonté délibérative et volonté naturelle, reprise à Jean Damascène, constitue un autre argument en faveur de la syndérèse comme faculté, celle-ci étant identifiée à la volonté naturelle. Philippe présente ensuite des arguments susceptibles d'appuyer la thèse selon laquelle la syndérèse est un habitus inné. Selon Jean Damascène, la *proheresis* est un habitus attaché à la volonté délibérative. Dans cette optique, la syndérèse a le même statut par rapport à la volonté naturelle qu'elle est censée parfaire. Elle se trouve dans une relation similaire par rapport à l'habitus de la sensualité, les tisons de la concupiscence (*fomes*<sup>12</sup>), ce qui fait de la syndérèse un habitus qui nous écarte du péché. Un dernier argument est, lui aussi, de nature analogique : tout comme il existe une espèce de lumière (*lumen quoddam*) dans les sens qui est séparée de la faculté sensitive, on conçoit qu'une espèce similaire existe dans l'intellect tout en étant distincte de la faculté intellectuelle et dans l'affect tout en étant séparée de la faculté appétitive. Vu que la syndérèse occupe la place de la lumière qui allume les affects, on peut conclure que la syndérèse n'est pas une vertu, mais un habitus. Sans être un habitus séparé de la substance de l'âme à la façon dont la lumière est séparée de la faculté sensitive, la syndérèse se comporte tout de même comme une lumière extérieure (*lumen extrinsecum*) formant avec la faculté une seule et unique entité.

<sup>10</sup> Dans son introduction à la *Summa de bono* (*Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*, vol. I, p. 63\*-66\*), N. Wicki propose cette datation en réfutant les dates avancées par P. Glorieux et A.-M. Landgraf (1228-1236), et par D.-A. Callus (1230-1236).

<sup>11</sup> Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, vol. I, p. 192-205.

<sup>12</sup> Le terme *fomes* était emprunté au vocabulaire médical. Entre 1150-1250, la plupart des théologiens soutenaient que le péché originel était transmis par l'acte sexuel (Ph. L. Reynolds, *Food and the Body*, Leyde, Boston et Cologne, Brill, 1999, p. 129).

Après avoir passé en revue ces arguments qui appuient autant la thèse de la faculté que celle de l'habitus, Philippe le Chancelier a forgé l'expression conciliante de *potentia habitualis*, dans la mesure où elle est différente des facultés du libre arbitre et de la sensualité tout comme elle est différente des habitus de ces facultés (la *proheresis*, respectivement la *fomes*). La syndérèse est ainsi tenue pour une puissance prompte à l'acte, associée à la volonté, qui vise le bien généralement, de sorte que sa protestation n'est pas dirigée contre tel péché en particulier, mais contre le mal qui s'y trouve sous-jacent. À cet égard, Philippe distingue donc entre le *bonum commune* et le *bonum particulare*, ce dernier étant le domaine d'action de la raison. Contrairement à celle-ci, la syndérèse agit de façon naturelle, sans délibération. Bien qu'elle comporte un caractère cognitif dans la mesure où elle possède la connaissance du bien, elle est plutôt proche de la volonté naturelle, mais sans s'identifier avec celle-ci. La différence provient du fait que la volonté naturelle est seulement une faculté qui tend vers toute sorte de bien (vital, naturel ou rationnel) alors que la syndérèse est une faculté doublée d'une propension vers l'action qui vise uniquement les biens rationnels.

Ces distinctions et arguments représentent la nouveauté de la contribution de Philippe le Chancelier sur le sujet. Grâce à eux, la syndérèse acquiert une place mieux définie qu'auparavant dans le système psychologique de la théologie. Ce faisant, Philippe se tourne vers les questions qui avaient préoccupé ses prédécesseurs, à savoir si la syndérèse peut faillir et si elle peut s'éteindre dans l'âme des pécheurs. En réfléchissant sur la première question, Philippe se détache de la réponse apportée par Guillaume d'Auxerre qui pensait que la syndérèse pouvait pécher si elle se laissait emporter par les données pourvues par la raison inférieure. La syndérèse, nous inclinant toujours au bien, différente de la volonté délibérative, ne se trouve pas impliquée dans les décisions qui portent au péché. Celles-ci sont du ressort du libre arbitre qui en est seul responsable malgré les stimuli de la syndérèse. Le fait que l'âme sera punie dans toute sa totalité ne signifie pas que la syndérèse est une faculté qui pèche, mais qu'elle sera affligée, de manière indirecte, pour ne pas avoir réussi à atteindre sa fin. Philippe voit cependant en celle-ci une entité infailible qui nous raccorde constamment au bien souverain.

En ce qui concerne la question de la possibilité de son extinction dans l'âme, Philippe la discute en fonction d'une hiérarchie de la damnation synonyme d'une perte de la connaissance du bien : d'abord les hérétiques, ensuite les damnés et en dernier lieu le diable. Nulle âme ne perd la syndérèse. Dans le cas des hérétiques, prêts à subir le martyre

pour défendre leurs croyances, c'est la raison qui induit l'erreur en se méprenant sur l'objet de la foi. Les damnés et le diable ne connaissent plus l'inclination au bien et ne ressentent plus la répugnance au mal de leur faute (*displacentia mali culpe*), mais la syndérèse persiste toujours en eux, ce qui est manifeste dans la répugnance du mal éprouvée lorsque la peine leur est infligée (*displacentia mali in collatione ad penam*). On pourrait conclure que, pour Philippe, la syndérèse, infaillible et inextinguible, est perçue comme le relais du bien dans les actes des créatures humaines et spirituelles. Elle est la garantie de la possibilité d'atteindre le bien, imaginé comme étant enraciné dans la structure psychologique. Par conséquent, les décisions du libre arbitre sont à rapporter à cette entité immuable, connectée au bien universel.

Ce sont ces solutions de Philippe le Chancelier qui se retrouvent sous une forme quelque peu élargie chez Vincent de Beauvais. Les chapitres consacrés à la syndérèse, insérés dans un exposé portant sur l'âme, présentent la même teneur autant dans le *Speculum historiale* que dans le *Speculum naturale* tel qu'il subsiste dans la deuxième rédaction<sup>13</sup>. La table des chapitres conservée pour la première rédaction du *Speculum naturale*<sup>14</sup> comporte au livre XII les titres *de synderesi* et *de extinctione eiusdem*. Néanmoins, il n'est possible que de conjecturer sur leur contenu. Quoi qu'il en soit, la récurrence de ces chapitres trahit un intérêt certain de la part de Vincent au sujet de cette nouvelle faculté de l'âme. Le texte sur la syndérèse semble donc avoir été établi vers 1245. Il reste difficile d'identifier le continuateur de Philippe pris pour source par Vincent de Beauvais<sup>15</sup>. Odo Lottin a montré l'influence du chancelier de Notre-Dame sur plusieurs théologiens de son époque, mais les quelques ajouts que comporte la note de l'*Actor* ne se retrouvent par la suite chez aucun autre théologien, signe de leur circulation restreinte.

<sup>13</sup> *SH*, I, I, ch. 40, p. 16A-B ; *SN*, I, XXVII, ch. 23-24, p. 1934b-1935c.

<sup>14</sup> La table des matières de la première rédaction subsiste uniquement dans le manuscrit de Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert I<sup>er</sup>, lat. 9152.

<sup>15</sup> On sait qu'un des manuscrits les plus anciens de la *Summa de bono* de Philippe a appartenu au maître Jean le Noir, chanoine et chapelain de Notre-Dame de Paris, qui l'a légué par testament au chapitre cathédral après 1249 (N. Wicki, introduction à la *Summa de bono*, p. 33\*). De l'avis de l'éditeur, seulement deux manuscrits remonteraient à la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Malheureusement, on ne dispose pas de renseignements sur ce *magister*. Ce n'est donc qu'une hypothèse, pour l'instant invérifiable, que de proposer Jean le Noir comme possible source pour Vincent de Beauvais.

Contrairement à Philippe qui mettait la glose sur la vision d'Ézéchiel sur le compte de Grégoire le Grand, Vincent, en l'introduisant au début du chapitre sur la syndérèse<sup>16</sup>, l'attribue à Jérôme. Si l'on tient compte du fait que, à l'instar de Philippe, Alexandre de Halès, l'anonyme du manuscrit de Douai 434 et l'anonyme du manuscrit de Toulouse 737, tous écrivant dans les années 1230-1240, assignent la glose à Grégoire, on peut supposer que soit la source de Vincent soit Vincent lui-même ait vérifié les références citées par Philippe le Chancelier.

Cela dit, le texte sur la syndérèse suit la structure de l'exposé de Philippe. Ainsi, on retrouve l'idée qu'elle incline le libre arbitre *in bonum commune* et l'éloigne du *malum commune*. La syndérèse se distingue de la raison dans la mesure où le jugement de la syndérèse concerne le *bonum commune immediate*, tandis que le jugement de la raison vise le *bonum singulare*. On y reconnaît la distinction proposée par Philippe relativement au *bonum* régi par chacune de ces facultés. De plus, le jugement de la syndérèse se produit sans aucune délibération, tandis que celui de la raison est une conséquence de la délibération. Aussi la syndérèse diffère-t-elle de la volonté naturelle *secundum rationem*, car celle-ci est une *potentia pura* et celle-là une *potentia habitualis*. La volonté naturelle incline aux *bona naturalia, vitalia et rationabilia*, tandis que la syndérèse incite uniquement aux *rationabilia*. En outre, la volonté naturelle exerce son action seulement dans le domaine affectif (*habet motum tantum in affectivis*), alors que la syndérèse agit dans le domaine cognitif aussi bien qu'affectif (*habet motum in cognitivis et affectivis*). Elle est une force distincte de la faculté rationnelle, concupiscible et irascible (*vis separata a rationabili, concupiscibili et irascibili*). Du reste, la volonté naturelle est propre aux démons également. Grâce à elle, les démons s'aiment eux-mêmes, ils aiment Dieu et veulent avoir tout ce qui est bon, alors que par la volonté rationnelle ils haïssent Dieu et tout ce qui relève du bien (SN 158b-c et 159a-b).

Quant à savoir si elle pèche, le texte reprend la thèse de Philippe : la syndérèse ne pèche jamais, mais elle peut subir l'influence de la raison inférieure qui par la *nebula peccati* obscurcit sa lumière. Cela a pour conséquence le fait que la syndérèse devient moins apte à atteindre sa finalité. Si, chez Philippe, les peines infligées à l'âme dans sa totalité constituaient un argument contre l'infailibilité de la syndérèse, chez Vincent, cet

<sup>16</sup> En comparant le texte de l'édition de Douai avec celui du manuscrit de Bruxelles, lat. 18466, f. 157<sup>ra-b</sup>, je n'ai constaté que quelques différences d'ordre graphique. C'est dans le chapitre sur la conscience que j'ai repéré une phrase absente dans l'exemplaire Douai et quelques mauvaises lectures.

aspect — et c'est là un ajout de sa source — est considéré en soi, comme s'il répondait à une question à part entière : est-ce que la syndérèse subira les affres du châtement en enfer ? La réponse est négative, car la syndérèse ressent indirectement la douleur produite par les peines des autres facultés, tout comme il arrive pour les membres d'un corps en souffrance qui ressentent la douleur infligée ailleurs dans le corps. En fait, la suite de l'argumentation vient corriger ces considérations, car, à proprement parler, ce ne sont pas les facultés de l'âme qui sont punies : on ne peut pas dire que l'âme est châtiée dans ses facultés, mais plutôt qu'elle l'est dans sa substance à cause des actions de ses facultés<sup>17</sup>.

Savoir en quelles personnes la syndérèse s'éteint et de quelle manière constitue le sujet d'un autre chapitre revendiqué par l'*Actor*. Ici aussi, on retrouve les arguments de Philippe le Chancelier, complétés par les ajouts de l'*Actor*. La typologie des personnes prises en compte se trouve, elle aussi, élargie de sorte que, à côté des hérétiques, des damnés et du diable, Vincent traite aussi du cas des Juifs et de celui des désespérés (*desperati*, mot qui pourrait désigner autant les apostats que les pécheurs endurcis). Étant donné que la foi des hérétiques est errante non pas à cause de la syndérèse, mais de la raison, il résulte, par analogie, que la syndérèse n'est éteinte ni dans l'âme des Juifs ni dans celle des *desperati*.

L'effet de la syndérèse est considéré sous l'angle de l'affectivité autant par rapport à l'inclination au bien (*instinctus boni*) que par rapport à la répugnance au mal. À cet égard, l'argument de Philippe connaît une distinction supplémentaire car le bien est pensé en soi (*simpliciter*) et par comparaison à la grâce et à la gloire (*in comparatione ad gratiam vel gloriam*). Cette division a pour correspondant celle de la répugnance du mal, où le mal est compris en soi (*simpliciter*) et par rapport à la punition (*in collatione ad penam*). Ensuite, une série de combinaisons entre ces termes permet de quantifier pour chaque type de personne le degré d'extinction de la syndérèse. Ainsi, chez le diable, elle est éteinte par rapport à deux sortes de *bonum* et par rapport à la répugnance du mal corrélatif à la peine ; chez les damnés, elle est de même éteinte par rapport à tout bien, mais elle proteste contre le péché parce qu'ils éprouvent le remords de la conscience, signe du regret de leur faute ; chez les *desperati*, la syndérèse est éteinte seulement par rapport au bien de la grâce et de la

<sup>17</sup> SN, XXVII, ch. 23, p. 1934e : « Unde nec ei primo et proprie pena debetur in inferno, sed sicut in corpore, uno membro dolente dolent et omnia alia, quia unita sunt in una vita, sic et anima dum alie vires puniuntur sive anima secundum illas per quas peccavit, torquetur et dolet in synderesi per quam non peccavit. Verumtamen proprie loquendo nec vires anime puniuntur, nec anima etiam in viribus, sed in substantia sua pro virium operibus ».

gloire, puisqu'elle y demeure toujours connectée au bien en soi et à la répugnance du mal. Toutes ces distinctions et classifications sont très proches de celles proposées par le maître anonyme dont l'œuvre est conservée dans le manuscrit de Douai 434<sup>18</sup>. Le texte de Vincent comporte également une *alia opinio* qui semble avoir été exprimée comme objection à la solution de Philippe au sujet de la nature inextinguible de la syndérèse. Selon cette opinion, autant chez les damnés que chez le diable la syndérèse cesse complètement de protester contre le mal corrélatif à leur faute, alors que la protestation associée au châtement ne se produit que pour augmenter leur peine. Je n'ai pas trouvé chez d'autres théologiens cet argument. Il est fort probable que l'anonyme du manuscrit de Douai 434, l'*alia opinio* du texte de Vincent et le maître cité par l'*Actor* ont tous fait des lectures sur la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier sans que leurs écrits soient pourtant diffusés ultérieurement auprès d'autres maîtres.

On rencontre éparpillés dans le livre XXVII du *Speculum naturale* quelques autres passages relatifs à la syndérèse. Deux d'entre eux sont rubriqués *Actor* et se retrouvent également dans le premier livre du *Speculum historiale*<sup>19</sup> dans un chapitre concernant le libre arbitre. La première occurrence figure dans un chapitre portant sur les deux parties de la raison qui sont comparées à la relation entre l'homme et la femme. Parmi les arguments apportés pour soutenir cette comparaison, l'*Actor* évoque la syndérèse, dont le statut est comparable à l'homme, en opposition à la raison inférieure, comparée à la femme, comme seule aide qui lui soit semblable. L'équivalence établie ici entre la syndérèse et la partie supérieure de la raison est commune à toute la tradition théologique du début du XIII<sup>e</sup> siècle.

La deuxième occurrence est repérable dans un chapitre consacré aux différents sens et offices de la raison. Pour ce qui est de ces derniers, l'*Actor*, qui en fait reprend le texte du commentaire des *Sentences* fait par Hugues de Saint-Cher<sup>20</sup>, attribue à la syndérèse l'office de contempler les réalités célestes. Au chapitre 56 du livre XXVII traitant des facultés motrices internes de l'âme, se rencontre une autre occurrence de la syndérèse, cette fois intégrée dans un extrait de Jean de La Rochelle<sup>21</sup>. Distinguant la puissance intellectuelle

<sup>18</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. II, I<sup>e</sup> partie, p. 162.

<sup>19</sup> *SN*, XXVII, ch. 20, p. 1932b (= *SH*, I, ch. 39, p. 15B) et ch. 26, p. 1936d (= *SH*, I, ch. 39, p. 15B).

<sup>20</sup> Hugues de Saint-Cher, *Opus super sentiis*, Paris, BnF, lat. 3073, f. 47<sup>vb</sup>.

<sup>21</sup> *SN*, XXVII, ch. 56, p. 1956d (= Jean de La Rochelle, *Summa de anima*, Jacques Guy Bougerol (éd.), Paris, Vrin, 1995, p. 286-288).

appétitive du bien (*vis intellectiva motiva ordinata ad bonum*) en facultés appétitives naturelles et appréhensives, Jean de La Rochelle rattache la syndérèse au premier groupe, à côté de la volonté naturelle et de l'appétit sensitif (*sensualitas*), groupe auquel correspond une hiérarchie tripartite du bien : le bien supérieur qui est « le bien rationnel, nommé honnête, et le bien simple qui par sa puissance nous attire et nous gagne à lui par sa dignité » ; le bien intermédiaire qui est « le bien naturel sous la forme des actes comme être, vivre, comprendre, sentir ainsi que tout autre acte qui relève de la substance de la nature » ; le bien inférieur qui est « le bien corporel délectable pour la chair, bien qui est apparent ou relatif »<sup>22</sup>. C'est ce qui représente le domaine de la puissance intellectuelle appétitive comprise comme une nature. Ces occurrences de la syndérèse repérables à différents endroits et que Vincent aurait bien pu découper et faire insérer dans la section qu'il lui a consacrée ne parachèvent que de manière secondaire et indirecte la définition de cette faculté de l'âme, telle qu'elle était construite d'après les thèses de Philippe le Chancelier.

D'un autre point de vue, on discerne chez ces théologiens une connexion entre la syndérèse comme entité relevant de la cause motrice de la raison et sa localisation dans la volonté. Au milieu du siècle, Bonaventure prolonge ce courant volontariste qui connaît aussi ses premiers opposants dans les thèses d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin qui adhèrent plutôt à une vision intellectualiste de la syndérèse<sup>23</sup>.

C'est le moment de se concentrer sur ce qui a motivé mon intérêt pour la syndérèse. Je précisais au début de ce chapitre que plusieurs théologiens ont traité cette faculté en liaison immédiate avec la loi naturelle, pensant à la syndérèse comme à une entité chargée d'activer constamment les préceptes du droit naturel. La définition du droit naturel donnée par le canoniste Rufinus dans sa somme (1157-1159) qui le comprenait comme « une puissance de l'homme offerte par la nature afin de faire le bien et de se garder du mal » a été reprise par Simon de Bisignano (1173-1176) qui détermine une équivalence entre la syndérèse et la loi naturelle. C'est chez Guillaume d'Auxerre que se trouve affirmé pour la première fois parmi les théologiens, de manière quelque peu explicite, le fait que la

<sup>22</sup> J'ai cité la traduction de Jean-Marie Vernier (*Somme de l'âme*, Paris, 2001, p. 246) à laquelle j'ai apporté quelques modifications.

<sup>23</sup> Christian Trottmann, « *Scintilla synderesis*. Pour une auto-critique médiévale de la raison la plus pure en son usage pratique », *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, p. 123-127.

syndérèse règle son action en regardant ce qui relève du domaine du droit naturel<sup>24</sup>. Dans les années 1230, Guillaume d'Auvergne établit sans équivoque dans son traité *De anima* la participation de la syndérèse à la loi naturelle<sup>25</sup>. C'est dans cette même période que sont rédigées les sources employées par Vincent dans sa section sur la syndérèse. Il faut remarquer que ni Philippe le Chancelier, ni l'*Actor*, ni l'anonyme du manuscrit de Douai 434, ni Hugues de Saint-Cher ne souscrivent explicitement à cette idée de participation. Qui plus est, pour Jean de La Rochelle, les commandements du droit naturel ne relèvent pas de la syndérèse, mais de la puissance intellectuelle motrice supérieure (l'intellect) en tant qu'impression de l'image de la Trinité. Pour tous ces auteurs, bien que la syndérèse soit une puissance naturelle inclinant au bien, son rapport avec la *lex naturalis* n'est pas encore un sujet de débat. Les liaisons entre les facultés de l'âme telles qu'ils les discernaient n'étaient pas encore clairement rapportées aux sphères de la connaissance, de la volonté et de l'action. À cette impression contribue surtout le fait que des notions comme loi divine, réalités célestes, loi naturelle, désir instinctif du bien se valaient. En tout cas, il est difficile de saisir si les théologiens hésitent d'identifier de façon explicite syndérèse et loi naturelle ou s'ils le sous-entendent.

Quelques années plus tard, advenant le développement de la question sur la conscience et son rapport à la syndérèse, les termes de la discussion changent et on voit se constituer deux thèses : l'une qui soutient que la syndérèse est la loi naturelle par rapport à laquelle on conçoit une sorte de loi positive de la conscience (une comparaison entre la législation de la cité et celle de l'âme est explicitement formulée)<sup>26</sup> ; l'autre qui fait surplomber autant la conscience que la syndérèse par la loi naturelle<sup>27</sup>. Rétrospectivement, on peut dire que le débat autour de cette faculté de l'âme a eu pour résultat la découverte d'une entité innée, immuable, qu'il était possible d'opposer à une raison affectée par les

<sup>24</sup> Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, II, 1, p. 301<sup>102</sup>-302<sup>104</sup> : « Videns enim quid faciendum, quid non faciendum, quia videt ibi omnia que sunt iuris naturalis, secundum hanc viam nunquam peccat ratio sive synderesis ».

<sup>25</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. II, I<sup>e</sup> partie, p. 135, n. 2 : « synderesis nunquam errans et nunquam cessans a contradictione et rebellione malorum non potest esse vel dici in anima humana nisi splendor iste legis naturalis aut vis intellectiva in quantum splendet lumine huius legis scilicet naturalis ».

<sup>26</sup> Gauthier de Château-Thierry († 1249), cité dans O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. II, I<sup>e</sup> partie, p. 189-190 : « alii dicunt quod, sicut in civitatibus est duplex lex, scilicet naturalis et positiva vel instituta secundum conformitatem ad ius naturale [...], sic dicunt quod in anima est duplex lex : naturalis [synderesis] que est semper recta et inviolabilis, alia est positiva [conscientia] quam ponit sibi et statuit ratio prout videtur sibi expedire ». On retrouve la même comparaison chez un auteur anonyme, Vat. Lat. 782, f. 122<sup>vb</sup>, cité dans *idem*, p. 190, n. 2.

<sup>27</sup> Eudes Rigaud, cité dans O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. II, I<sup>e</sup> partie, p. 199 : « conscientia dicitur per comparationem ad cognitivam, synderesis ad motivam, lex naturalis communiter ad utrumque quia lex naturalis ligat utrumque ».



données des sens. Sa nature inextinguible s'avérait une garantie de la possibilité du repentir.

Les propos sur le rôle de la syndérèse ramènent dans le paysage intellectuel l'affirmation socratique selon laquelle personne ne fait le mal de plein gré, mais seulement par ignorance. Cette source constante d'illumination intérieure qu'est la syndérèse est conçue par rapport à un retour réflexif sur soi-même, à un retour au droit chemin qui est à la portée même du pire des pécheurs et peut être retrouvé en soi-même.

#### 4.2. La conscience

La glose de Jérôme sur la vision d'Ézéchiël comportait une synonymie entre la syndérèse et la conscience, glissée sans autre explication. Étaient-elles attachées à des domaines d'action différents ? Relevaient-elles toutes les deux de la raison et de quelle façon ? Quelle sorte d'information étaient-elles censées filtrer ? Des questions de ce genre ne sont apparues dans la théologie qu'après les années 1225-1230. On peut à tout le moins affirmer que Philippe le Chancelier n'avait pas encore abordé le dossier de la conscience dont les premiers développements sont fournis par un des maîtres anonymes du manuscrit Douai 434.

L'exposé de Vincent, mis au nom d'*Actor*, apparaît seulement dans le *Speculum naturale* : dans la première rédaction, selon ce que ressort de la table des matières conservée, le chapitre *de conscientia* est présent au livre XII à la suite immédiate des deux chapitres sur la syndérèse, tout comme dans la deuxième rédaction (*SN*, XXVII, ch. 25, 1935d-1936a). Le fait qu'il ne fut pas inclus dans le résumé portant sur les facultés de l'âme introduit au premier livre du *Speculum historiale* peut s'expliquer par une rédaction un peu plus tardive de ce chapitre sur la conscience. En comparant le texte offert par Vincent avec les autres interprétations conçues à l'époque<sup>28</sup>, je suis en mesure d'avancer l'hypothèse qu'il a probablement été composé après l'exposé du maître anonyme du manuscrit Paris, BnF, lat. 14726 et avant celui de Gauthier de Château-Thierry, chancelier de Notre-Dame de Paris de 1246 à 1249, qui doit avoir rédigé sa question sur la conscience dans les années 1240.

<sup>28</sup> J'ai consulté les dossiers dressés par O. Lottin sur la conscience qui couvrent tout le XIII<sup>e</sup> siècle (*Psychologie et morale*, t. II, I<sup>re</sup> partie).

On peut deviner à l'origine du développement fourni par Vincent de Beauvais une question répartie autour de quelques thèmes, récurrents à l'époque : la définition de la conscience par rapport à la syndérèse et à la raison ; sa nature de puissance ou d'habitus ; le fait de savoir si la conscience a une valeur obligatoire et si elle peut transformer un péché mortel en péché véniel. Plusieurs définitions de la conscience sont passées en revue par Vincent avant de présenter sa propre solution (ou plutôt celle de sa source). La première de ces définitions décrit la conscience comme étant la syndérèse jointe au jugement de la raison. C'est pourquoi, sous l'influence de la syndérèse, elle ne pèche jamais, ce qui pourtant il lui arrive parfois sous l'influence de la raison. Il s'agit là, d'une opinion partagée aussi par le maître du manuscrit Paris, BnF, lat. 14726, avec qui d'ailleurs Vincent a en commun une autre définition, à savoir que la conscience est le jugement même de la raison, comme il ressort du tableau suivant :

Tableau 4.1 : Opinions sur la conscience au XIII<sup>e</sup> siècle

Vincent de Beauvais, <i>SN</i> , XXVII, ch. 25, p. 1935d	Anonyme, Paris, BnF, lat. 14726, f. 203 <sup>vb</sup> -204 <sup>ra</sup> <sup>29</sup>
Dicunt quidam quod conscientia est synderesis iudicio rationis coniuncta. Et ex illa parte qua est synderesis nunquam peccat, sed ex parte rationis aliquando errat.	Dicimus ergo quod sinderesis coniuncta iudicio rationis conscientia est ; [...] Ad illud quod obicitur quod sinderesis non peccat, dicimus quod sinderesis absolute in se non peccat, sed annexa rationi bene potest peccare.

Cependant, étant donné que l'exposé du maître anonyme est plus nuancé, mieux structuré, mais moins riche en thèmes abordés, on ne saurait parler d'une utilisation directe de la part de Vincent. Il s'agit tout au moins de deux interprétations contemporaines qui portent sur un ensemble de définitions. Le chapitre de Vincent continue par l'énumération d'autres opinions dont je n'ai pas trouvé trace ailleurs, comme l'affirmation que la conscience est un habitus de la raison ou, autrement dit, la science (*scientia*) ou la connaissance (*notio*) qui incline la raison à faire telle chose ou à ne pas la faire. Selon d'autres encore, la conscience est la conviction que l'on doit faire quelque chose ou non selon le discours de la raison (*credulitas debiti ad facere vel non facere derelicta ex rationis collatione*).

Viennent ensuite quelques définitions qui ne sont que des formules qui concilient ou combinent les termes des définitions antérieures. Une telle définition, meilleure au dire de

<sup>29</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. II, I<sup>re</sup> partie, p. 165-166.

Vincent, identifie la conscience au jugement de la raison soutenu par la connaissance et la persuasion. D'autre part, si on l'entend en tant que conviction dont la source est la syndérèse, la conscience est toujours vraie quand elle suit la syndérèse, tandis que, si elle suit l'inclination de la fantaisie, elle peut être tantôt vraie tantôt fausse. Finalement, Vincent donne la définition la plus adéquate (*sic potest diffiniri congrue*) : la conscience est la conviction de faire quelque chose ou de ne pas le faire selon le jugement de la raison. On retrouve la discussion autour de l'influence de la fantaisie, abordée presque dans les mêmes termes, chez Gauthier de Château-Thierry. La définition pertinente qui clôt l'énumération faite par Vincent se rencontre, elle aussi, sous une forme identique, chez l'anonyme du Paris BnF lat. 14726<sup>30</sup>, ainsi que chez Gauthier de Château-Thierry<sup>31</sup>. Elle se rapproche également de la formulation donnée par Richard Fishacre, premier maître dominicain d'Oxford<sup>32</sup>.

Un autre thème visé par le texte de Vincent concerne la valeur obligatoire de la conscience. Il commence par établir d'abord une distinction relative au domaine d'action de la conscience entre actes bons en soi (aimer Dieu) ou mauvais en soi (forniquer) et actes indifférents, distinction que l'*Actor* partage avec Jean de La Rochelle et le maître anonyme du manuscrit de Paris, BnF, lat. 14726. Sur les premiers actes, la conscience n'a aucune prise, car ils sont formés ou informés par la loi divine. En ce qui concerne les actes indifférents, la conscience, par son pouvoir, dicte leur moralité, et cela donne lieu à une relation d'obligation : ne pas la suivre sera donc un péché. Même si elle est erronée, la conscience oblige aussi longtemps que persiste sa sentence, à moins que les actes visés ne soient pas sanctionnés par la loi divine. C'est ce qui explique que les Juifs n'étaient pas tenus à crucifier Jésus sur l'ordre de leur conscience. Il fallait plutôt qu'ils se dégagent de l'erreur de la conscience. Pour les mêmes raisons, Jephté n'était pas obligé d'immoler sa fille. Suite à ce geste, il peut être considéré comme dévoué pour avoir respecté son vœu, mais il se révèle *stultus* en faisant mourir sa fille, bien qu'il ait promis sous serment de la

<sup>30</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. II, 1<sup>re</sup> partie, p. 166.

<sup>31</sup> Gauthier de Château-Thierry, cité dans O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. II, 1<sup>re</sup> partie, p. 192 : « Aliter autem dicitur quod conscientia est argumentum rationis cum credulitate quadam innata rationi ex instinctu sinderesis vel ammixtione fantasie vel sensualitatis; vel est ipsa credulitas iudicio rationis facta. Verbi gratia, si sinderesis dictat aliquid faciendum vel non faciendum et ratio iudicet et deliberet sic esse faciendum, tunc est conscientia. Et dicunt quod quando sequitur instinctum sinderesis, semper recta est; si vero sequitur fantasiam et sensualitatem, erronea est; et sic describitur conscientia : conscientia est firma credulitas faciendi aliquid vel non faciendi secundum iudicium rationis ».

<sup>32</sup> Richard Fishacre, cité dans O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. II, 1<sup>re</sup> partie, p. 303 : « Que sic diffinitur universaliter, sive erronea sive recta sit : conscientia est credulitas tentationis ad aliquem faciendum vel omittendum, ex iudicio rationis procedens ».

sacrifier. Le texte de Vincent ne fournit aucun exemple d'acte indifférent, les théories les concernant étant d'ailleurs à peine esquissées chez Richard Fishacre et Jean de La Rochelle qui en donnent comme exemple le geste de manger qui n'a aucune valeur morale intrinsèque. Relativement au fait de suivre sa conscience, quoiqu'elle soit erronée, d'autres théologiens en parlent tout en proposant la notion de conscience perplexe, car ils font remarquer l'impasse suivante : ou bien l'on suit sa conscience et l'on viole la loi de Dieu, ou bien l'on ne la suit pas et l'on viole la loi de sa propre conscience.

Le dernier volet du chapitre sur la conscience est consacré à la question de savoir si elle peut transformer un péché mortel en véniel ou l'inverse. Pour ce qui est du premier aspect, la réponse est négative car la réduction de la gravité du péché n'est possible que par la grâce divine. En revanche, la conscience peut faire en sorte qu'un péché véniel devienne mortel. Ainsi l'acte bon, s'il est accompli contre sa conscience, se transforme en péché. De même, le mauvais acte ne peut pas être tenu pour méritoire, bien qu'il soit soutenu par une bonne conscience, comme il arrive lorsque quelqu'un fornique pour avoir des enfants tout en croyant que ce n'est pas un péché. Bien que sa finalité soit bonne, un tel acte de conscience est erroné et sans discernement.

La présentation de Vincent de Beauvais, telle qu'il l'a découpée, est assez confuse et elliptique, étant moins soucieuse que celle sur la syndérèse de recueillir les distinctions proposées par les théologiens contemporains qui visiblement ont été consultés et dont il a recueilli les enseignements. Toutefois, Vincent nous offre l'opportunité de connaître six définitions de la conscience, ce qui témoigne de la diversité des interprétations durant cette période. Parmi celles-ci, je n'ai pu repérer que deux chez d'autres théologiens, l'exposé inséré par Vincent ne se rencontrant ailleurs ni quant à la structure, ni quant aux solutions et aux arguments apportés. Les thèmes abordés et quelques arguments utilisés sont communs à Jean de La Rochelle et au maître du manuscrit de Paris, BnF, lat. 14726<sup>33</sup>. Gauthier de Château-Thierry rappelle, tout en se départageant d'elle, l'opinion de ces maîtres au sujet du pouvoir d'obliger de la conscience<sup>34</sup>. Je ne saurais dire lequel de ces auteurs s'est trouvé à la base du chapitre élaboré par Vincent.

Pour résumer, la conscience, selon l'exposé de Vincent, est conditionnée par la syndérèse quant au domaine des bons et mauvais actes en soi, alors que pour les actes

<sup>33</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. II, I<sup>e</sup> partie, p. 354-364.

<sup>34</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. II, I<sup>e</sup> partie, p. 381.

indifférents elle interagit avec la raison. Il s'agit d'une pensée de la moralité naturelle à peine effleurée qui connaîtra, surtout chez Thomas d'Aquin, des développements plus amples.

Il faut dire aussi que l'effort de conceptualiser les facultés de la syndérèse et de la conscience, qui a ouvert la voie aux spéculations sur la responsabilité et sur la nécessité de la grâce, ainsi que sur l'innéité morale, n'a pas été ressenti à l'époque comme nécessaire par tous les théologiens. Certains n'ont alloué aucune place à ces facultés dans leurs commentaires et un Richard Rufus, maître franciscain à Oxford (fl. 1235-1255), a exprimé à quelques reprises sa réticence quant à l'opportunité d'établir autant de dissociations parmi les facultés de l'âme quand on aurait pu s'en tenir aux classifications proposées par Augustin :

Qui autem imaginantur quod et quod in potentiis anime multis erroribus reducuntur et multis difficultatibus involvuntur quas in veritate impossibile est solvere ; modus autem Augustini facilis est ad intelligendum et expeditissimus ad proficiendum, et ideo omni sane menti digne libenter est amplectilis.

Ceux qui imaginent telle ou telle chose parmi les puissances de l'âme sont amenés à faire des erreurs et sont confrontés à nombre de difficultés qu'il est en fait impossible de résoudre : la façon d'exposer d'Augustin est facile à comprendre et très adéquate pour en tirer profit, et c'est la raison pour laquelle elle est agréable à adopter pour tout esprit sain<sup>35</sup>.

### 4.3. Le libre arbitre

En relation étroite avec les chapitres concernant la volonté, Vincent de Beauvais entame une section sur le libre arbitre<sup>36</sup>. Entre les deux sections, il interpose un chapitre concernant le rapport entre la volonté et le libre arbitre. Reprises du *De libero arbitrio* d'Anselme de Cantorbéry, les citations retenues définissent la nature rationnelle comme ayant le libre choix, entendu au sens d'un pouvoir de garder la droiture de la volonté pour elle-même (*potestatem servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*). Seule la volonté droite est apte à faire le choix de la vie ou de la vérité. Si la volonté libre abandonne un jour la droiture, celle-ci ne pourrait être recouvrée sans l'aide de Dieu, ce qui, pour Anselme, relèverait du miracle à un plus haut degré que la résurrection d'un mort.

<sup>35</sup> Richard Rufus, cité dans O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. II, 1<sup>e</sup> partie, p. 311.

<sup>36</sup> Pour l'identification des passages utilisés dans cette section, voir l'annexe A.

En adoptant le point de vue de Jean Damascène tel que présenté par Jean de La Rochelle dans sa *Summa de anima*, la section sur le libre arbitre poursuit avec la question de savoir s'il est présent en nous. Une double approche est suivie. D'abord, Jean de La Rochelle délimite la spécificité de l'action du libre arbitre par rapport aux autres causes qui produisent des effets. On retrouve traités brièvement les effets de l'action de Dieu, de la nécessité (au sens de principe qui impose aux actes d'être toujours semblables), de la fortune (principe des actes nécessaires dont l'accomplissement est relié à un moment déterminé), de la nature (dans la mesure où le principe du mouvement est inhérent aux réalités soumises à la génération), de l'évènement fortuit (*eventus* — principe des actes qui sont rares, sans être des objets de délibération, comme la découverte d'un trésor) et du hasard (*casus* — principe de la rencontre des entités inanimées et irrationnelles dépourvues de nature et d'art). Il ressort qu'aucun de ces principes ne peut être tenu comme étant la cause des actes humains, ce qui légitime la tentative de faire du libre arbitre le principe de ces actions. En outre, nul principe susmentionné n'est mis en rapport avec le libre arbitre, comme si aucun des effets énumérés ne pouvait avoir d'incidence sur notre action et comme s'il n'y avait pas la moindre interaction entre les effets des principes énumérés. Pas un seul argument n'est apporté contre l'influence des démons ou du principe du mal qui faisaient partie de l'arsenal des objections des sectes manichéistes.

Une autre preuve invoquée par Jean de La Rochelle à l'appui de l'existence en nous du libre arbitre est fondée sur la finalité consubstantielle à toute réalité, intellectuelle ou matérielle. Puisque l'homme possède la faculté de délibérer, faculté qui ne saurait être superflue, on doit conclure que le libre arbitre existe et qu'il existe en vue de l'action. La conséquence immédiate de ces affirmations propres à tous les théologiens de la scolastique requiert que l'homme soit « maître de ses actes et libre par son jugement (*dominus ergo erit actuum, et liber arbitrio*) », ce qui met lourdement en cause l'existence des actes involontaires. C'est cette liberté du jugement qui le place au-dessus des êtres irrationnels qui « subissent plutôt l'action de la nature qu'ils n'agissent eux-mêmes » (*aguntur enim magis a natura quam agant*). L'accent est mis ici sur l'indépendance d'action dont les termes de réalisation présupposent un dépassement de la condition naturelle. Bien qu'il ait pris soin de distinguer l'action du libre arbitre de celle d'autres causes (Dieu, fortune, etc.), c'est précisément par opposition à la nature que Jean de La Rochelle caractérise le libre arbitre. Celui-ci devient la faculté qui arrache l'homme à la nature et qui le sépare des animaux, position appuyée, dans des termes encore plus forts, par Alexandre de Halès, et

devenue un lieu commun de la scolastique à partir du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>37</sup>. Chez Thomas d'Aquin, qui proposera la distinction entre la forme naturelle et la forme intelligible, il est possible de repérer à maints endroits cette thèse de la supériorité de l'homme qu'il doit au libre arbitre<sup>38</sup>. C'est le libre arbitre qui est donc censé être le trait distinctif de l'homme, et non pas le langage ou son penchant social. Pour l'heure, une catégorie théologique s'imposait dans ces différenciations contre les catégories de la philosophie du langage ou de la philosophie politique.

L'exposé de Jean de La Rochelle se poursuit avec une analyse de la diversité des actes qui peuvent être volontaires ou non, consentis ou non, récompensés ou non, contraints ou non. Y apparaissent, pour la première fois dans les discussions sur le libre arbitre, les exemples de cas psychologiques que l'on pourrait qualifier de marginaux : les enfants, les furieux, les ivrognes. La production de l'acte involontaire est expliquée par l'implication de l'ignorance ou de la violence. La réponse de Jean de La Rochelle relative aux actes des enfants qui, accomplis sans délibération, ne seraient pas volontaires, propose de distinguer entre une volonté qui est conforme à la délibération et au choix et une volonté qui se produit sans délibération et choix. Les actes des enfants, de même que ceux que l'on fait parfois sans y avoir réfléchi, sont volontaires dans la mesure où l'on y prend plaisir, sans qu'ils soient pour autant la conséquence d'un choix délibéré. Le raisonnement de Jean de La Rochelle s'arrête là sans tirer des conclusions claires au sujet de la question principale qui a alimenté son exposé, à savoir si le libre arbitre existe en nous. Il est à supposer qu'il existe en nous dans la mesure où l'on parle d'actes volontaires et objets du choix. On ne saurait toutefois pas dire si, pour le franciscain, le jugement devant Dieu prenait en compte uniquement cet ensemble d'actes pour en décider du mérite de l'homme. D'un autre côté, de l'existence des actes volontaires, mais non conscients, il résulterait l'impossibilité de toujours affirmer la mise à l'œuvre du libre arbitre.

Or, à partir de ces failles de l'exercice de délibération, de ces accidents de la conduite intellectuelle, les cathares allaient spéculer, à la même époque, sur le caractère indispensable ou non du libre arbitre pour le salut et en déduire, en fin de compte, une preuve de l'inexistence du libre arbitre. L'argument d'un Jean de Lugio contre le libre arbitre procède des cas « marginaux » de l'être humain : l'enfant de moins de quatre ans, le

<sup>37</sup> Voir O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. I, *Problèmes de psychologie*, Louvain, Abbaye du Mont César / Gembloux, Duculot, 1942, p. 146, au sujet d'Alexandre de Halès.

<sup>38</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. I, p. 226-243.

muet, le sourd, le simple d'esprit, « qui n'ont jamais été à même de faire pénitence et qui n'ont jamais reçu du Seigneur le moindre pouvoir de pratiquer la vertu, ni la moindre connaissance de ce qu'est le Bien »<sup>39</sup>. À la nature inhérente du libre arbitre l'on oppose ainsi son caractère relatif qui heurte en effet les fonctions qu'on lui attribuait. L'argument cathare reniait la valeur sotériologique du libre arbitre, qui de la sorte pouvait être tenu simplement pour une espèce d'intellect pratique. La valeur de l'arbitre que les cathares mirent en rapport direct avec le salut est un aspect qui n'apparaît pas chez les *auctoritates* retenues par Vincent de Beauvais.

Par la reprise du texte de Jean de La Rochelle, Vincent fournit les assises de la discussion d'autres aspects. Une fois établi le fait que la liberté de choix existe en nous, il passe à sa définition. Pour ce faire, l'*Actor* emprunte à Hugues de Saint-Cher les arguments sur le libre arbitre de son commentaire des *Sentences*<sup>40</sup>. Partant de la définition faussement attribuée à Augustin depuis Pierre Lombard, qui fait du libre arbitre une faculté de la raison et de la volonté par laquelle l'on choisit le bien avec le soutien de la grâce ou le mal en l'absence de celle-ci, Hugues énumère quatre opinions formulées à partir de cette définition. L'une de ces opinions soutient l'identité du libre arbitre avec la raison, une autre son identification avec la volonté, une troisième parle plutôt d'un composé de la raison et de la volonté, tandis qu'une quatrième opinion imagine le libre arbitre comme étant une faculté ou une dignité surplombant et commandant la raison et la volonté. Ce sont toutes des opinions exprimées par des théologiens de la génération antérieure, les trois premières se retrouvant chez Prévostin de Crémone, la quatrième ayant été défendue par Godefroid de Poitiers<sup>41</sup>. En faisant appel à une distinction du nom des facultés selon l'acte et selon la puissance, Hugues propose de discuter de la volonté comme acte, qui est une appétence des conseils, et de la volonté comme puissance, qui s'identifie avec la raison dans la mesure où la même faculté porte le nom de raison lorsqu'elle discerne et celui de volonté quand elle choisit parmi les objets discernés. De façon analogue, on parle tantôt du libre arbitre en tant qu'acte qui implique autant l'acte de raison que l'acte de volonté, tantôt du libre arbitre en tant que puissance qui accomplit une seule et même chose avec la raison et la volonté. C'est ce qui fait que la puissance du libre arbitre, de la raison et de la volonté est une seule

<sup>39</sup> *Le Livre des deux principes* (dans *Écritures cathares*, René Nelli (éd. et trad.), Paris, 1968, p. 168-169), traité composé vers 1250 dont l'auteur pourrait être Jean de Lugio, vicaire de l'évêque cathare de Desenzano, ou l'un de ses disciples (*idem*, p. 64-65).

<sup>40</sup> Ms. Paris, BnF, lat. 3073, f. 47<sup>a-b</sup>.

<sup>41</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. I, p. 96-97.



et même puissance. Hugues conclut que les trois premières opinions se valent toutes, tandis que la quatrième est à exclure. Il rejoint ainsi les propos de Guillaume d'Auxerre dont les arguments sont pourtant quelque peu différents. Tous les deux refusent au fond d'identifier le libre arbitre avec une faculté distincte de la raison et de la volonté. En effet, cette identification suppose que l'on devrait assigner à cette puissance un acte différent de celui des autres, ce qui est infirmé par la prise en considération des actes de la raison et de la volonté. On découvre dans leur position une économie du nombre des puissances de l'âme qu'ils n'acceptent pas de multiplier. Une pensée du rapport entre la puissance et l'acte en matière de psychologie est sous-jacente à cette économie, et cela à une période où l'*Éthique* d'Aristote commençait à peine à pénétrer les milieux intellectuels de Paris.

Il faut pourtant dire que le passage retenu par Vincent pour traiter de la définition du libre arbitre se retrouve chez Hugues de Saint-Cher au bon milieu d'une section plus large où, sans préciser clairement sa position, Hugues a rassemblé des arguments au sujet des quatre opinions énoncées. Dans une première partie, toutes ces opinions sont combattues sur la base du principe qui affirme que la raison et la volonté sont des facultés différentes. Or, le passage qui cherche à rendre compte de la définition du libre arbitre par Augustin, passage découpé par Vincent de Beauvais, partage l'idée qu'il n'existe pas de différence d'essence entre l'acte et la puissance de la volonté et de la raison. Néanmoins, Hugues semble privilégier le contenu intellectif du libre arbitre car, dans un fragment subséquent distinguant parmi les multiples « ministères » de la raison entendue dans un sens large (*multiplex est officium rationis*), Hugues énumère les facultés d'appréhender (*intellectus*), de raisonner (*ratiocinari* ou *vis rationalis*), de discerner (qui est proprement dit la *ratio*), d'innover (*ingenium*), de vouloir (*voluntas*), de contempler les réalités célestes (*synderesis*) et de disposer les réalités inférieures (*sensualitas*). C'est la raison, en effet, qui constitue la différence spécifique de l'homme, c'est elle le roi de l'âme (*quasi regem in anima*), assertions que Hugues avait, au début de cette section, invoquées contre l'opinion d'un Godefroid de Poitiers qui voulait faire du libre arbitre une faculté supérieure à la raison et à la volonté. Comme je l'ai mentionné plus haut, Vincent inclut ce passage sur les multiples « ministères » de la raison à un autre endroit du livre XXVII, retenant pour la section sur le libre arbitre uniquement la partie du commentaire de Hugues qui explicite l'identité, en tant que puissances, de la raison et de la volonté lorsqu'elles produisent l'acte du libre arbitre.

Au chapitre suivant, dont le titre est inspiré par une phrase de Jean de La Rochelle puisée dans le *De fide orthodoxa* de Jean Damascène, Vincent de Beauvais cherche à montrer à quel degré le jugement de la raison et le stimulus de la volonté participent du libre arbitre. Il part de la thèse qui stipule « que la raison et la volonté sont en essence une même puissance » (*ratio et voluntas sunt eadem potentia in essentia*). Les questions et les réponses pertinentes à ce sujet sont apparentées à celles de la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier ou du remaniement de la somme par un maître proche du chancelier (vu les variantes de formulation, de même que la présence d'objections absentes chez Philippe), situation déjà rencontrée dans la section sur la syndérèse.

Pour comprendre l'interaction de la volonté et de la raison, le texte fait appel à la division des facultés appétitives dont l'une, l'intellect, poursuit le vrai bien, tandis que l'autre, la fantaisie, est portée vers le bien apparent. L'être et le paraître fondent ainsi le rapport des deux facultés dont l'acte est le libre arbitre. Or, ajoute l'objection, quand la volonté se laisse entraîner par la fantaisie, elle diverge des buts de la raison et l'on ne peut plus affirmer que la volonté et la raison sont en essence une même puissance. La réponse que propose l'*Actor* à ce manque de concordance entre les buts poursuivis par la volonté et par la raison, identique à celle de Philippe le Chancelier, souligne une inadvertance terminologique, puisque la volonté est comprise comme un appétit conforme à la raison, à la différence du désir qui est un appétit conforme à la fantaisie. La volonté est donc une faculté appétitive réglée en fonction de la raison et non pas de la fantaisie, ce qui correspond au fait que le libre arbitre est défini par rapport à la volonté et à la raison, et non pas par rapport au désir et à la raison. De leur identité en tant que puissances s'ensuivent plusieurs conséquences que l'*Actor* cherche à contrer en reprenant souvent à la lettre les termes de Philippe le Chancelier : étant donné que juger et vouloir sont des actes différents et séparés, ils ne pourraient pas relever d'une même puissance ; en identifiant la volonté avec la faculté concupiscible et la raison avec la volonté, il résulte que la faculté rationnelle est la même que la faculté concupiscible ; de plus, l'on pourrait rapprocher par un raisonnement similaire la faculté irascible et la faculté concupiscible, ce qui aurait pour conséquence de ne plus distinguer trois facultés dans l'âme, mais une seule et unique faculté ; vu que l'on n'utilise pas un énoncé simple, mais composé pour désigner le libre arbitre, celui-ci ne pourrait pas être une unique puissance ; en fin de compte, pourquoi parler de libre arbitre plutôt que de volonté arbitraire du moment que la liberté relève de la volonté et l'arbitre de la raison ?

Toutes ces objections sont réfutées par des arguments qui démontrent la simplicité et l'unicité du libre arbitre en tant que faculté de la raison et de la volonté dont l'interaction est pensée dans les termes de la complémentarité de la foi (attachée à l'arbitre) et de la charité (attachée à la liberté) dans la réalisation d'un acte, de même que dans les termes de la complémentarité de la matière (équivalant à l'arbitre) et de la forme (mise au même niveau que la volonté). Théologie et métaphysique fournissent donc des comparaisons aptes à soutenir la définition de l'identité de la raison et de la volonté en tant que puissances. Imaginé sur le mode d'une concomitance actantielle fondée sur les couples foi – charité et matière – forme, le libre arbitre ne connaît pas de succession chronologique entre l'acte de la raison et celui de la volonté, comme le soutiendra, entre autres, Bonaventure. En outre, par le biais de la distinction entre acte et puissance, ces deux facultés de l'âme sont considérées sous l'angle de l'identité et de la différence et non pas sous celui de l'antériorité et de la postériorité, de l'intériorité et de l'extériorité ou de la dynamique entre pénétration et rétraction.

L'exposé de Vincent de Beauvais continue avec un chapitre portant sur le domaine de la liberté de l'arbitre. La question visée est de savoir si l'orientation vers le mal (*flexibilitas ad malum*) est une caractéristique de la liberté. À ce sujet, Vincent reprend les propos de Hugues de Saint-Cher qui, en partant du traité d'Augustin contre les thèses de Pélagé, définit la liberté de l'arbitre en tant que pouvoir de poursuivre ce que l'on veut (*agendi quod vult potestas*), ce qui revient à dire que l'arbitre est libre parce qu'il peut ce qu'il veut. C'est là qu'intervient le problème du degré de la liberté, puisque, en vertu de la définition donnée, les mauvais ont un libre arbitre plus libre que les bons, car ils possèdent un stimulus (*impulsivum*) qui les porte vers ce qu'ils désirent, ce qui n'arrive pas aux bons. Hugues de Saint-Cher réplique à cet argument par le fait que, tout comme les mauvais sont soutenus par cette impulsion (nommée aussi *fomes*), les bons bénéficient de l'apport de la syndérèse et de la grâce qui les poussent vers ce qu'ils veulent. Grâce à cette équivalence entre l'action du *fomes* et de la syndérèse, on ne saurait pas argumenter que les mauvais ont une plus grande liberté à accomplir leurs désirs que les bons. Il ne s'agirait que d'un plus grand penchant (*pronus*) du libre arbitre des mauvais à faire le mal que de celui des bons à faire le bien. Par cette solution, Hugues réfutait les propos de Simon de Tournai qui, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, jugeait que l'homme était plus libre à opérer le mal, car pour cela il n'avait

besoin de personne d'autre que de lui-même, tandis que pour opérer le bien, l'homme avait besoin de l'aide de Dieu<sup>42</sup>.

En la distinguant de la *proneitas*, Hugues définit la liberté comme libre orientation (*libera flexibilitas*) qui se trouve dans une égale mesure autant chez les mauvais que chez les bons. À la différence de Simon de Tournai, Hugues fait intervenir la syndérèse qui octroie à l'homme la possibilité d'opérer le bien, sans imposer une contrainte à la liberté de choix. On retrouve ainsi délimité un réseau entre la syndérèse, la conscience et le libre arbitre, réseau polarisé par l'entremise de la syndérèse vers ce que l'on doit agir. La loi de la nature à laquelle est raccordée la syndérèse coordonne, sans prescrire, les actes du libre arbitre et de la conscience. C'est vers cette même idée de poursuite de ce que l'on doit agir que converge le passage subséquent que Vincent a extrait du traité *De libero arbitrio* d'Anselme de Cantorbéry. Anselme ne parle ni de loi naturelle ni de syndérèse. Cependant, le concept de *rectitudo voluntatis* se rapproche chez lui du rôle que les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle attribuèrent à la syndérèse.

Anselme ne définit plus la liberté de choix par rapport à la liberté de pécher ou non, mais par rapport à la volonté. Il établit une équation entre volonté et liberté : la volonté qui n'a pas le pouvoir de pécher est plus libre et donc plus puissante que la volonté qui en a le pouvoir. Car ce pouvoir est conçu par Anselme comme la disposition de ne pas participer à des non-pouvoirs tels que mentir, pécher ou se contredire. Le pouvoir de se libérer de tels non-pouvoirs est supérieur à celui qui en est dépourvu et c'est ce qui explique le paradoxe sous-jacent à la liberté de la volonté de ne pas pécher. Le pouvoir est délimité non pas par rapport à la possibilité d'opérer tout acte, mais uniquement par rapport à l'acte utile. Aussi, les degrés de liberté sont-ils décrits dans les termes d'un axiome économique : celui qui possède un bien (*decens* et *expediens*) qu'il lui est impossible d'abandonner (possession consubstantielle d'un bien) est plus libre que celui qui possède ce même bien et qui court néanmoins le risque de le perdre (possession accidentelle d'un bien). On y discerne une distinction entre le premier stade de la liberté de la volonté (pouvoir *ne pas pécher*) et le dernier (*ne pas pouvoir* pécher). Ce dernier stade est imaginé comme ordonné à la justice, ce qui explique que la liberté de choix « a été donnée à la nature raisonnable en vue de garder la droiture de volonté ». Si l'homme ne peut être détourné de la droiture que par lui-

<sup>42</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. I, p. 41-42.

même, sa liberté demeure par nature (*semper enim naturaliter*) inamissible, au point qu'il est toujours libre de garder la droiture.

La conception d'Anselme au sujet de la liberté naturelle, que l'on pourrait dire également consubstantielle, de garder la droiture de la volonté rejoint les propos de Hugues de Saint-Cher sur le rapport entre la liberté de choix et la syndérèse. En faisant succéder les opinions de Hugues de Saint-Cher par celles d'Anselme, Vincent visait peut-être à répondre au problème énoncé dans le titre du chapitre : que l'opération du mal n'est pas une partie de la liberté. Par l'entremise de Hugues, est soutenu l'argument de l'égale liberté d'action des mauvais et des bons, ces derniers étant appuyés dans leurs actes par la syndérèse présentée ailleurs par Vincent comme étant inamissible. Avec Anselme, se trouve renforcée la thèse que la liberté de choix ne consiste pas dans le pouvoir d'opérer le mal, mais dans la préservation de la droiture de la volonté qui risque d'être perdue. Pour les deux théologiens, ce que l'on doit vouloir se trouve dans notre pouvoir. Le rapport de l'homme à ce pouvoir s'est pourtant modifié d'un théologien à l'autre. Si, pour Anselme, la droiture perdue ne peut être retrouvée que par l'intervention divine, pour Hugues, l'action du libre arbitre est secourue autant par la syndérèse que par la grâce, la première étant une disposition interne, naturelle et inamissible, l'autre étant une disposition externe et incontrôlable.

C'est de la relation de la grâce avec l'action humaine que traitent les chapitres qui s'enchaînent après la section sur le libre arbitre. Par l'entremise d'un extrait découpé du commentaire de Hugues de Saint-Cher, Vincent présente les différentes opinions qui touchent la possibilité d'accomplir le bien avec ou sans l'appui de Dieu ou de la grâce coopérante. S'il est communément accepté que l'homme peut par son libre arbitre accomplir le bien conforme à la nature (*bonum naturae*), comme par exemple manger ou boire, le consensus est moins manifeste au sujet du *bonum in genere*. Car certains disent que l'homme ne peut pas faire des aumônes au nom de Dieu sans avoir la coopération de la grâce, alors que d'autres disent que cela est possible sans aucune grâce, mais que la chose est impossible sans la coopération de Dieu. Une autre question se rattache à celle-ci, pour laquelle Vincent a utilisé un texte commun à l'auteur anonyme du manuscrit de Prague, Univ. IV. D. 13<sup>43</sup>. Il s'agit de savoir si l'homme peut, par son libre arbitre, se préparer à

---

<sup>43</sup> B.-G. Guyot (« Quaestiones Guerrici, Alexandri et aliorum », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 32, 1962, p. 5-125, voir surtout p. 14-15) a édité l'*incipit* et l'*explicit* d'une question due à un maître parisien de la

attirer vers lui l'infusion de la grâce. La réponse concède la grâce à l'homme qui fait tout ce qui est en son pouvoir pour la mériter, sans que cela implique une obligation de la part du donneur, une relation de nécessité ou encore l'idée d'une attribution à cause des mérites, car autrement il ne s'agirait pas d'une gratuité.

Propres à toute créature rationnelle, qu'elle soit ange, démon ou homme, la syndérèse et le libre arbitre sont des facultés qui transcendent la rupture historique du péché adamique et qui articulent les deux états de l'histoire de l'humanité. Si la liberté de l'arbitre a été détériorée par le péché, au moment de la résurrection le libre arbitre aura la capacité de ne plus déchoir.

Les traités sur la syndérèse et sur la conscience s'inscrivent dans un processus de plus longue haleine au cours duquel les théologiens se sont proposés d'exploiter les nouveaux textes d'Aristote et d'Avicenne et dont les questionnements allaient jeter les bases de la psychologie morale et de l'éthique. La segmentation des opérations cognitives et décisionnelles, chacune étant corrélée à une catégorie de l'âme (qu'elle soit faculté, habitus ou autre) traduit une spécialisation des tâches et des responsabilités non seulement au niveau spirituel, mais plus largement au niveau social. Sous l'influence des théories d'Aristote, d'Avicenne et de Jean Damascène, cette fragmentation est une nouveauté en matière psychologique — et il suffit de comparer les espaces alloués par Jean de La Rochelle dans sa *Summa de anima* pour présenter les distinctions opérées respectivement par Augustin, Jean Damascène et Avicenne — dans la mesure où l'âme commence à être analysée comme un mécanisme, chaque partie étant articulée aux autres comme dans un rouage. On y aperçoit la pensée d'une âme-processus qui, avec ses multiples relations entre les facultés et les *habitus*, remplace l'ancienne manière de dire l'âme. La notion d'âme ne s'utilise plus comme telle sans le risque de soulever des confusions. Il n'est plus soutenable de désigner le tout pour ses parties que dorénavant l'on décèle et l'on décortique de plus en plus. Le clivage entre l'âme-métonymie et l'âme-processus se produit concomitamment à la formation d'un usage spécialisé de la terminologie psychologique qui, dans le sillage d'Avicenne, commence à associer au générique *anima* les trois types d'âmes qui la définissent (végétative, sensitive, intellectuelle) avec leurs multiples sous-divisions.

---

première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Les quelques phrases que l'on peut comparer parlent en faveur d'une ressemblance assez grande entre le texte utilisé par Vincent et le texte de ce maître anonyme.

#### 4.4. L'âme végétative et la *veritas humanae naturae*

La triade constituée par la syndérèse, la conscience et le libre arbitre, facultés interdépendantes, toutes rapportées à la raison et à la volonté, était mise en relation avec une loi naturelle qui transcende et régit l'activité de ces facultés. L'articulation à cette loi naturelle est toutefois moins explicite chez Vincent de Beauvais que chez les auteurs qui lui ont servi de source, la définition même de la loi naturelle ne trouvant pas de place dans les trois parties du *Speculum maius*. Ce n'est qu'avec la rédaction du *Speculum morale* que les Dominicains reprennent les propos de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin afin de fournir une définition de la loi naturelle distinguée de la loi éternelle, de la loi de Dieu et de la loi civile<sup>44</sup>. Malgré ce caractère équivoque de la loi naturelle, quelques traits peuvent être relevés de l'exposé qu'en fait l'*Actor* dans le *Naturale* : cette loi est indépendante de la psychologie des êtres humains et des êtres intelligibles, elle est l'expression du bien conforme à la bonté de la création divine, elle doit être constamment cherchée afin de pouvoir et de savoir régler ses actes en conformité avec la volonté divine.

Cette référence transcendante que représente la loi naturelle pourrait être tenue pour un pôle vers lequel les théologiens s'imaginaient que l'on doit tendre ici-bas. Ce pôle moral, sous-tendu par une pensée sotériologique, avait pour contrepartie un autre pôle, celui de l'identité individuelle. Si le pôle moral était conçu en rapport direct à l'intention humaine, le pôle de l'identité individuelle échappait à l'intention. Il était ce que l'on appelait depuis Anselme de Cantorbéry<sup>45</sup> la *veritas humanae naturae*, sorte d'essence de l'être humain qui, soustraite aux accidents du temps, serait aussi celle de l'être au moment de la résurrection. Autour de cette notion, les théologiens des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles ont essayé d'expliquer comment l'identité de l'homme se maintient au-delà des processus biologiques qui l'habitent.

Les nombreux débats menés depuis l'époque de la patristique pour éclaircir la nature du corps ressuscité ont débouché sur les rapports complexes entre plusieurs aspects : la transmission du péché adamique, la préexistence de tous les êtres humains « dans les reins » d'Adam (*in lumbis Adae*), la multiplication de la matière et de la chair, l'assimilation de la nourriture, la relation entre corruption et incorruptibilité dans le corps

<sup>44</sup> *Speculum Morale*, I, pars II, dist. I-IV.

<sup>45</sup> Ph. L. Reynolds, *Food and the Body*, p. 41.

humain, la récupération intégrale du corps lors de la résurrection et sa continuité matérielle avec le corps terrestre. L'enjeu principal était de comprendre dans quelle mesure les altérations subies par le corps dans ce bas monde influencent la nature du corps de gloire, dans quelle mesure *le* corps adamique, conçu parfois comme une corporéité primordiale, se retrouve multiplié ici-bas et dans les corps ressuscités. Dans leurs études sur l'imaginaire de la résurrection, Caroline W. Bynum et Philip L. Reynolds ont fait ressortir les différentes argumentations proposées qui, dans la théologie latine, se sont attachées pendant des siècles à la croyance dans une continuité matérielle entre le corps terrestre et le corps en résurrection avant de penser, dès le XIV<sup>e</sup> siècle, que l'identité de l'individu doit être axée uniquement sur la forme de l'âme.

L'ensemble des arguments invoqués dans les discussions sur le sujet a été considérablement élargi et complexifié par la diffusion des traités d'Aristote, principalement de son *De generatione et corruptione*<sup>46</sup>, et des thèses d'Avicenne, exposées notamment dans son *Canon*. Si, à partir du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, la question du corps ressuscité allait être constamment mise en relation avec l'âme végétative, les pièces de ce dossier étaient auparavant éparses, les arguments proposés étant reliés surtout à la christologie et aux débats sur la transmission du péché. Ainsi les discussions portées au XI<sup>e</sup> siècle autour de l'eucharistie afin de savoir si le corps et le sang du Christ restent, au moins en partie, dans le corps ou passent à travers lui pour se confondre avec les autres excréments ont soulevé le problème de l'assimilation de la nourriture par le corps<sup>47</sup>. Déjà la *Glossa ordinaria* qui résumait les propos de Jérôme et de Bède soutenait que l'on n'incorporait pas ce que l'on mangeait. Mais, en reprenant les propos d'Augustin, selon qui il existe quatre moyens par le biais desquels un être humain peut acquérir une condition (*habitus*) nouvelle, la nourriture étant l'un de ceux-ci, la *Glossa* présentait une opinion contraire à la précédente : la nourriture participe de la nature humaine. Plusieurs autres passages d'Augustin parlaient en faveur d'une assimilation de l'espèce de la nourriture par l'espèce du corps<sup>48</sup>. En général, dans l'exégèse patristique, la nourriture et la digestion représentaient l'image la plus récurrente de la décadence et de la corruption du corps

<sup>46</sup> Plusieurs chercheurs se sont penchés récemment sur la diffusion et l'importance de ce traité pour la philosophie naturelle (*The Commentary Tradition on Aristotle's De generatione et corruptione. Ancient, Medieval and Early Modern*, J. M. M. H. Thijssen et H. A. G. Braakhuis (éds), Turnhout, Brepols, 1999).

<sup>47</sup> Ph. L. Reynolds, *Food and the Body*, p. 5-6, cite à ce propos le traité *De corporis et sanguinis Domini veritate* de Guitmond d'Aversa († vers 1090-1095) dont les arguments étaient fondés, entre autres, sur des raisons de philosophie naturelle.

<sup>48</sup> Ph. L. Reynolds, *Food and the Body*, p. 7-8.



charnel. Ces processus biologiques par excellence sont devenus la cible des discours « matérialistes » sur la résurrection dont le défi était de défendre l'incorruptibilité de la chair ressuscitée, demeurée pourtant identique au corps terrestre sujet au changement.

Au XII<sup>e</sup> siècle, la question de l'assimilation intervint également dans les débats concernant la transmission du péché originel. La théorie du traducianisme physique voulait que le péché originel soit transmis des parents aux enfants. Cela reposait sur l'idée que la chair humaine se multiplie d'elle-même plutôt que par l'assimilation de la nourriture. L'on imaginait ainsi la possibilité de l'existence d'un véhicule (*particule ab eo [i.e. Adam] in nos fluxerunt*, selon les mots des *Sententiae divinae paginae* rédigées au XII<sup>e</sup> siècle probablement dans les cercles de Laon) apte à transférer d'une génération à l'autre la défaillance peccamineuse. Concurrément à cette thèse circulait une autre interprétation traducianiste, d'inspiration augustinienne, qui mettait la diffusion du péché originel sur le compte de la concupiscence associée à l'acte sexuel<sup>49</sup>. L'apparition au XII<sup>e</sup> siècle d'un courant exégétique d'interprétation littérale a étayé les thèses du traducianisme physique en reliant la transmission du péché originel à une procession du péché directement de la chair adamique. Plusieurs arguments, d'ordre quantitatif, furent portés contre le traducianisme physique : si la matière de tous nos corps se trouvait déjà dans le corps d'Adam, alors le corps d'Adam aurait dû être aussi grand que la somme des corps de tous ses descendants ; si le corps d'Adam était de taille normale, alors la matière transmise de son corps à celui de ses descendants aurait été diminuée par ce transfert ; vu une pareille transmission, le nombre des atomes du corps d'Adam aurait été plus réduit que celui de ses descendants<sup>50</sup>.

C'est par rapport à ce dernier argument que l'on discerne une différence significative entre les Pères et les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle, différence qui a eu des répercussions sur la démonstration de la corporéité lors de la résurrection. Les Pères concevaient le corps comme un agrégat d'atomes, ce qui supposait, que le moment venu, Dieu pourrait les réunir de partout où ils se trouveraient. Face au paradoxe d'une continuité corporelle confrontée avec l'évidence du changement biologique et avec le désir de l'identité, cette vision atomiste était compatible avec l'idée de la carnalité du corps ressuscité. Nombre de Pères défendaient cette matérialité, repoussant l'interprétation spiritualiste, que ce soit d'origine docétiste, gnostique ou origéniste, de la nature de ce

<sup>49</sup> Ph. L. Reynolds, *Food and the Body*, p. 23-24.

<sup>50</sup> Ph. L. Reynolds, *Food and the Body*, p. 29-30.

même corps<sup>51</sup>. Le soi du corps ressuscité était pensé en fonction du corps terrestre, bien que certains théologiens, comme Grégoire de Nysse, rêvassent d'une amélioration de ce corps retrouvé. En adoptant les théories d'Aristote, la scolastique parlait du corps en termes de substance et de dynamique entre corruption et génération. Ainsi, conséquence directe de la distinction faite par Aristote entre identité du point de vue de l'espèce et identité du point de vue du nombre, une substance qui s'était corrompue ne pouvait pas redevenir la même numériquement. Physique et métaphysique intervenaient dans ces arguments.

Un problème important faisant obstacle à la position des Pères était constitué par le cannibalisme : un homme qui mange un autre aura-t-il un nombre plus grand d'atomes ? Si la nourriture est assimilée ou non par l'organisme, que dire de la chair humaine consommée chez certains peuples tenus pour païens ? Au II<sup>e</sup> siècle, Athénagoras, soutenant le besoin qu'éprouve chaque âme de retrouver son propre corps, restauré matériellement, au moment de la résurrection, avait proposé la solution suivante à l'objection du cannibalisme : les animaux n'assimilent que la matière qui leur est naturelle ; or, le cannibalisme étant contre nature, les êtres humains n'assimilent pas la chair humaine<sup>52</sup>. C'était là un argument voué à combattre la croyance selon laquelle manger le corps d'autrui signifiait détruire et acquérir le pouvoir du corps consommé<sup>53</sup>. En revanche, Augustin pensait que cette assimilation se produit bel et bien, mais que Dieu a le pouvoir de récupérer tous les atomes d'un individu, le cannibalisme étant par ailleurs imaginé comme une sorte de prêt, semblable au prêt

<sup>51</sup> C. W. Bynum, *The Resurrection of the Body*, New York, 1995, p. 21-43. Le courant spiritualiste de la première patristique, surtout celle orientale, a eu des échos dans les écrits de Jean Scot Érigène qui envisageait la résurrection de l'individu dans un autre corps, spirituel celui-là, mais qui était inhérent au corps terrestre en tant que sa substance (*ousia*, notion proche du fondement formel qu'Origène désigne par le nom d'*eidos*). Cette vision se retrouve chez quelques théologiens du XII<sup>e</sup> siècle tels Guibert de Nogent, Honorius Augustodunensis et Otto de Freising (*idem*, p. 137-155).

<sup>52</sup> C. W. Bynum, *The Resurrection of the Body*, p. 32-33. Ph. L. Reynolds constate que la solution d'Athénagoras réapparaît au XIII<sup>e</sup> siècle chez des théologiens comme Guillaume d'Auxerre et Alexandre de Halès, sans pouvoir parler d'influence (*Food and the Body*, p. 53). Pourtant, chez Guillaume d'Auxerre (*Summa aurea*, lib. IV, p. 472<sup>72-76</sup>), l'argument recèle une ambiguïté puisque la consommation de la viande des animaux et la proscription de la viande humaine sont rapportées à l'idée de convenance, au sens à la fois moral et utilitaire (*carnes alie sunt nutrimentum quod debetur homini, sed caro humana non debetur homini pro nutrimento*). Il est opportun aussi de rappeler que le spectre du cannibalisme refaisait surface au XIII<sup>e</sup> siècle, ramené par les récits missionnaires en terre tartare. C'est le cas de l'*Itinerarium* de Guillaume de Rubruck qui raconte que les Tebec avaient l'habitude de manger leurs parents morts, geste de piété selon cette peuplade car aucun tombeau n'était jugé plus adéquat que leur ventre. La suite du récit précise qu'à présent (*modo*), ils ont abandonné cette pratique parce qu'ils inspiraient de l'abomination chez tout autre peuple (Guillaume de Rubruck, *Itinerarium*, dans *Sinica franciscana. Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*, P. Anastasius van den Wyngaert (éd.), Quaracchi, Florence, 1929, t. I, p. 234). Ces pratiques cannibales resurgissent aussi dans les descriptions des mœurs chez les peuples barbares dont Vincent offre un aperçu dans le *Speculum naturale* par l'entremise de Jérôme (2394c), de Solin (2396b) et de Thomas IV (2396e).

<sup>53</sup> C. W. Bynum, *The Resurrection of the Body*, p. 55.

d'argent. Tous les atomes d'un corps dissolu sous une forme ou une autre retourneront à l'âme qui l'a animé lors de son existence première<sup>54</sup>. C'est par le biais d'un droit divin de l'âme sur le corps qu'Augustin concevait la récupération du corps, un droit qui sera accompli grâce à la divine providence<sup>55</sup>.

La question sur la *veritas humanae naturae* devient un passage obligé après que Pierre Lombard l'ait incluse parmi les sentences problématiques de son recueil. Pour reprendre ses thèses, tout ce qui est corporel dans l'être humain se trouvait déjà en Adam en tant que matière et cause, mais non pas en tant que forme. De plus, tous les hommes étaient présents en Adam sous la forme d'un principe séminal (*per rationem seminalem*<sup>56</sup>) dont ils descendent grâce à une loi de la propagation transmettant d'une génération à l'autre le radical adamique. La nourriture n'a rien à voir dans ce processus de transmission. Elle est incorporée sans pour autant être convertie et assimilée dans cette *veritas*. À preuve, un enfant mort en bas âge ressuscitera néanmoins sous l'apparence d'un homme de trente ans. Cette transformation ne pourrait se réaliser que par la multiplication de la matière d'elle-même, comme il est arrivé lors de la création d'Ève à partir de la côte d'Adam et lors de la multiplication des pains, situations où aucune matière externe n'a été ajoutée. Le Lombard concède toutefois que ces multiplications ne s'accomplissent pas sans un apport miraculeux de la part de Dieu. On décèle une distinction sous-jacente entre la chair nutritionnelle et la chair originaire, séminale, la seule qui constituera le corps ressuscité.

Avec la réception des théories d'Aristote, les arguments des théologiens du XII<sup>e</sup> siècle se sont heurtés aux raisons de la philosophie naturelle sous plusieurs aspects dont principalement la multiplication de la matière, le transfert de matière entre parents et enfants, le rapport entre la croissance d'un corps et la subsistance de sa substance. La conception d'Aristote sur la génération identifie le sperme à un sous-produit résultant de la nourriture assimilée. Provenant plutôt de la nourriture consommée par le géniteur et non plus de sa chair actuelle, on ne saurait plus soutenir que la semence comportait de la matière adamique. La participation à cette matière adamique était étayée par les théologiens

<sup>54</sup> Dans son *De civitate Dei*, Augustin s'en prend aux partisans de Platon qui refusent de concevoir la possibilité de l'existence de corps terrestres dans le ciel (lib. XXII, ch. 11 : *contra Platonicos qui de naturalibus elementorum ponderibus argumentantur terrenum corpus in coelo esse non posse*).

<sup>55</sup> Ph. L. Reynolds, *Food and the Body*, p. 52-54. Pour sa part, C. W. Bynum commente un passage de l'exposition d'Augustin sur la Genèse où il est question d'un appétit naturel de l'âme pour gouverner le corps (*The Resurrection of the Body*, p. 97).

<sup>56</sup> Conçue à partir de l'image végétale de la semence qui contient en elle-même la future plante sans qu'on la voie, la notion de *ratio seminalis* a gagné une place importante dans le discours théologique grâce à Augustin qui, à côté de la forme et de la matière, lui a attribué un statut primordial dans les processus de génération.

sur la base du principe de l'auto-multiplication de la matière. Or, Aristote en dit tout autre chose. Dans son traité *De generatione et corruptione*, il distingue entre l'altération, la croissance et la génération<sup>57</sup>. Pour ce qui est de l'altération, elle est vue comme un changement accidentel, au-delà duquel persiste néanmoins un substrat, alors que telle propriété ou affection est remplacée par son contraire. Dans le processus de génération, la chose change en totalité, de sorte qu'aucun substrat n'y demeure perceptible. Par la génération il résulte une substance nouvelle, alors que l'altération est un changement qualitatif d'une substance qui perdure. Quant à la croissance, elle est un changement quantitatif qui affecte une substance demeurant immuable. La croissance présuppose l'actualisation d'une grandeur potentielle existant dans la substance. Pour que l'on puisse parler d'augmentation, trois conditions doivent être accomplies : 1) chaque partie de la chose en croissance doit devenir plus grande; 2) l'augmentation doit suivre l'acquisition de quelque chose d'externe; 3) ce qui croît doit persister. On peut se demander qu'est-ce qui déclenche la croissance à la suite de l'ajout de matière externe, le membre ou le nutriment acquis ? Vu que l'ingrédient qui prévaut dans un composé convertit les autres composants, Aristote soutient que le corps nourri persiste, alors que la nourriture subit une conversion. Il reste que, dans cette mixtion, on aurait à faire à deux corps (le corps nourri et la nourriture incorporée) occupant un même espace, ce qui contredit l'un des principes de la physique aristotélicienne. De plus, on devrait supposer une sorte de vide dans les membres du corps, qui serait à remplir. Aristote introduit la distinction entre parties *homoioimerous* (*similes*, homogènes) du corps et parties *anhomoioimerous* (*dissimiles*, hétérogènes), ces dernières étant formées, générées à partir des premières. La croissance des parties hétérogènes (les mains) se produit par la croissance des parties homogènes (la chair et les os qui constituent les mains). Les parties homogènes sont composées de matière et de forme et leur croissance ne peut se réaliser que *secundum speciem* et non pas *secundum materiam*. Cela est dû au fait que la matière est conçue dans un flux continu, à la différence de la forme qui est permanente. Comme ce qui croît doit persister, il s'ensuit que c'est la forme qui devrait connaître la croissance, car elle est pérenne. Les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle ont établi une synonymie entre ces distinctions, d'un côté, et la chair en tant que forme et la chair en tant que matière, d'un autre côté.

---

<sup>57</sup> Je résume ici la présentation faite par Ph. L. Reynolds, *Food and the Body*, p. 134-139.

Un autre moyen de croissance examiné par Aristote est la raréfaction. Selon le Stagirite, la masse de chaque élément de la pyramide cosmologique peut être calculée par rapport à la masse des autres éléments à l'aide d'une sorte d'équation de conversion des éléments primordiaux. Ainsi, une unité de terre équivaut à dix unités d'eau et à mille unités de feu. De ces rapports, les scolastiques ont déduit que la capacité de toute matière actuelle à recevoir des dimensions plus ou moins grandes est toujours strictement limitée.

Que ce soit par l'ajout de matière externe ou par la raréfaction, la multiplication de la matière n'a pas été imaginée par Aristote comme une augmentation procédant d'elle-même. Pourtant, Aristote n'a pas réussi à faire comprendre comment s'accomplissent les processus physiologiques du devenir dans le corps en admettant que l'identité individuelle soit toutefois préservée. Quant à savoir ce qui adviendrait du corps terrestre dans un autre contexte spatio-temporel comme celui de la résurrection, Aristote n'anticipait rien. Adeptes de la physique et de la biologie aristotéliennes, Albert le Grand et Thomas d'Aquin ont refusé les thèses du transfert de la matière adamique et n'ont pas identifié la *veritas humanae naturae* avec les particules qui se seraient détachées d'Adam et qui constitueraient le spécifique de l'être humain. Chez eux, une autre notion apparaît en complément de la *veritas*. Il s'agit de l'*humidum radicale*, notion proposée par Avicenne et diffusée par l'entremise de son *Canon*, conçue comme une composante fixe et essentielle du corps terrestre.

Les maîtres médiévaux ont mis l'*humidum radicale* en rapport avec la mortalité : l'*humidum*, bien qu'irremplaçable, est consommé par la chaleur innée du corps. Ce rapport n'était pas présent chez Avicenne qui affirmait seulement que le vieillissement et la mortalité relèvent de la nécessité parce que le corps n'est plus à même de restaurer l'*humidum radicale*. De plus, Avicenne n'établissait pas de différence entre l'humide radical et l'humide nutritionnel. Albert le Grand et Bonaventure ont pensé l'humide radical comme composante essentielle du corps, comme substance première que l'on acquiert de ses parents, d'où aussi son nom d'*humidum seminale*. Comparé à la force d'une goutte de poison pouvant affecter le corps entier, l'humide radical était pensé comme ayant, dès la conception, le pouvoir de soutenir le corps. L'humide nutritionnel, acquis par l'alimentation durant sa vie, devrait avoir pour fonction de suppléer l'humide radical

dissous par la chaleur innée<sup>58</sup>. Ne pouvant toutefois remplacer que partiellement ce quantum de l'humide radical consommé, le déséquilibre ainsi généré représenterait la cause de la déchéance du corps humain.

Si, au XII<sup>e</sup> siècle, les théologiens avaient pensé la notion de *veritas humanae naturae* en tant que composante essentielle du corps, héritée à travers les générations depuis Adam et dont la récupération sera nécessaire pour rétablir l'identité corporelle lors de la résurrection, au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, les théologiens parisiens ont rapproché la *veritas* de la théorie médicale de l'*humidum radicale*. Bien plus, en suivant les usages terminologiques des facultés universitaires, Gilles de Rome a proposé une équivalence entre les différentes notions susceptibles de désigner un fondement de l'être humain. Ainsi, dit-il, les théologiens favorisent une distinction entre la vérité de la nature humaine et la nature du reste du corps, les médecins parlent d'un humide radical auquel ils associent un humide nutritionnel, alors que les philosophes divisent la chair selon la forme et selon la matière<sup>59</sup>.

La thèse de l'automultiplication de la matière, diffusée surtout par l'entremise des *Sentences* de Pierre Lombard, n'a pas complètement disparu au XIII<sup>e</sup> siècle. Plusieurs théologiens, tels que Robert Grosseteste, le glossateur de la somme d'Alexandre de Halès, Richard Fishacre et Richard Rufus<sup>60</sup>, ont appuyé toujours cette thèse en invoquant surtout une troisième sorte d'expansion de la matière outre les deux voies proposées par Aristote, l'addition de matière et la raréfaction. Il s'agit du principe physique selon lequel la lumière s'auto-diffuse de façon naturelle. Cette nouvelle approche conciliant Aristote et Pierre Lombard est saisissable chez Richard Rufus qui a résumé autant les propos de Bonaventure que ceux de Richard Fishacre. Selon Rufus, l'extension de la matière provient de la forme. Il donnait l'exemple de la lumière qui tout en se multipliant conserve sa forme spécifique. En vertu de ce principe, la division de tout corps naturel ne peut pas être menée au-delà d'un certain stade par rapport à la *species*, mais peut être poursuivie indéfiniment par rapport à la matière. Par ailleurs, Rufus considérait qu'il existait trois composantes dans une substance individuelle : la matière primordiale, les principes séminaux ou la forme générique (*formae substantiales generales et communes*) et la forme spécifique,

<sup>58</sup> Arnaud de Villeneuve allait soutenir sur la base d'arguments quantitatifs que l'humide radical et l'humide nutritionnel comportent une vertu similaire, ce dernier pouvant remplacer de façon convenable les pertes subies par le premier sous l'action de la chaleur vitale (Ph. L. Reynolds, *Food and the Body*, p. 118-119).

<sup>59</sup> Ph. L. Reynolds, *Food and the Body*, p. 120.

<sup>60</sup> Ph. L. Reynolds, *Food and the Body*, p. 172-214.

individualisante (*forma speciei specialissimae*). Ainsi, chaque changement substantiel produit une substance nouvelle numériquement, alors que la matière primordiale et les principes séminaux demeurent les mêmes. C'est ce qui expliquerait que, dans les corps descendant d'Adam, il n'existe aucune continuité touchant la forme spécifique, mais seulement une continuité relative à la matière primordiale et aux principes séminaux. Rufus a établi également une distinction entre la chair nutritionnelle et la chair séminale, cette dernière provenant d'Adam et étant destinée à retrouver l'âme lors de la résurrection<sup>61</sup>. Grâce à cette thèse de l'auto-multiplication de la matière, il était plausible que la chair séminale adamique eût traversé l'humanité pour finalement constituer aussi le corps ressuscité.

C'est sur le fond de ces perspectives que je présenterai dans ce qui suit la question de la *veritas humanae naturae* chez Vincent de Beauvais. Sans bénéficier d'un chapitre à part entière, la *veritas* figure cependant dans la section consacrée à la résurrection dans le *Speculum historiale*<sup>62</sup>. On y trouve sous la rubrique *Actor* un texte qui semble extrait d'un commentaire aux *Sentences* de Pierre Lombard dont la rédaction doit être attribuée à un maître parisien en théologie et située dans les années 1220-1240 puisqu'elle partage plusieurs développements avec les sommes de Guillaume d'Auxerre et de Hugues de Saint-Cher. En suivant l'ordre d'exposition du Lombard, l'extrait de Vincent décrit la diffusion du son de trompette annonçant la résurrection, son qui n'est rien d'autre que la voix du Christ ou de l'archange délégué pour accomplir cela, son au retentissement duquel tous les morts ressusciteront en un clin d'œil. Si les bons seront voués à la gloire et seront bien disposés à maints égards, les mauvais resteront en possession de tous leurs membres qui garderont également toutes les qualités sensibles des corps. La corporalité est le *sine qua non* de la punition lors de la résurrection, et de la réjouissance glorieuse. Quant à la nature de ces corps, l'auteur-source de Vincent a copié un passage des *Sentences* provenant d'Augustin qui octroie à Dieu le pouvoir de retourner instantanément à l'âme le corps mortel reconstitué dans ses moindres particules, peu importe les transformations susceptibles de l'avoir affecté, exemplifiées dans une énumération prolix. Cet argument parle toujours en faveur d'une continuité matérielle entre le corps terrestre et le corps ressuscité.

<sup>61</sup> Ph. L. Reynolds, *Food and the Body*, p. 191-198.

<sup>62</sup> Voir l'annexe B.3 pour le texte du chapitre en question et pour l'identification des sources utilisées.

En enchaînant avec un passage proche du commentaire aux *Sentences* de Hugues de Saint-Cher, le chapitre reformule les propos d'Augustin dans les termes de la *veritas humanae nature*. Il ne s'agira pas d'une résurrection sous la forme de l'image, du spectre (*fantastice*), mais d'une résurrection réelle (*vere*) de tout ce qui relève de la vérité de la nature humaine qui sera reconstituée sous la meilleure forme de l'être d'autrefois (*optimum suum esse*<sup>63</sup>). C'est ce qui explique que la côte d'Adam détachée pour former Ève ressuscitera en Ève, que la main d'un homme mangée par un autre ressuscitera avec le corps du premier. Une des objections comportées par le dossier de la résurrection visait le destin de la viande animale consommée par les hommes. Or, dans la création, il existe une loi de la perfection ascendante des espèces, en vertu de laquelle l'être humain est le corps le plus achevé du monde sublunaire, apte à assimiler les autres corps. D'où le fait que la viande des animaux est transmuée dans celle de l'homme et perd son espèce pour ressusciter en tant que chair humaine, tout comme la terre de la formation d'Adam se retrouvera sous forme de chair humaine (*sub specie carneitatis humane*). De plus, l'extrait, qui d'ailleurs n'offre pas de définition de la *veritas*, propose une réponse quant à savoir ce qui arrive à la substance générative qui se détache des parents (*decisio ex parentibus*) au moment de la procréation. Puisque sa cause finale est la génération, cette substance, qui provient, contrairement à ce que certains pensent, de la chair potentielle des parents, ne trouve sa perfection que dans l'enfant engendré. C'est ce qui fait que la *decisio* ressuscitera dans le corps de l'enfant. De la sorte, la *veritas* demeure dans les parents tout en étant communiquée à l'enfant. On distingue dans cet argument une légère modification de la théorie de la reproduction par rapport à Guillaume d'Auxerre. Si ce dernier parlait, dans les termes de la biologie aristotélicienne, de la *decisio* uniquement par rapport au père<sup>64</sup>, la source de Vincent de Beauvais rapporte la *decisio* aux *parentes*, ce qui laisserait deviner une influence de la théorie galénique de la reproduction, à moins qu'il ne s'agisse d'un pluriel universel pour désigner *les* pères. La référence aux *ut dicunt quidam* cache une critique du Lombard et de la tradition que celui-ci représente, dont la thèse présupposait que la semence provenait de la chair actuelle des parents, ce qui permettait d'imaginer un transfert de matière du père à l'enfant. En adhérant à l'idée que le sperme descend de la chair potentielle des parents, Vincent de Beauvais partageait une théorie largement

<sup>63</sup> J'ai préféré à l'expression *opportunitum suum esse* fournie par l'édition de Douai la lecture *optimum suum esse* du manuscrit de Douai 797 parce qu'elle apparaît également dans le commentaire de Hugues de Saint-Cher.

<sup>64</sup> Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. IV, p. 470-473.



répandue parmi les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle. En revanche, il est plus difficile de comprendre l'idée que la *decisio* provient de la superfluité humide de l'élément terre (*superfluitas humiditatis terre*) disposée à s'unir avec la substance des membres. Il se peut qu'une erreur de lecture soit intervenue dans les transcriptions du *Speculum historiale*, car la section correspondante du commentaire de Hugues de Saint-Cher invite plutôt à lire *superfluitas tertie humiditatis*, une notion courante chez les médecins de l'école de Salerne et quelque peu équivalente à la définition aristotélicienne du sperme en tant que superflu de la dernière digestion. En outre, il n'est pas clair si le superflu est censé se séparer uniquement du père et la substance des membres uniquement de la mère ou s'il faut envisager d'autres combinaisons des termes. Quoi qu'il en soit de la lecture correcte de cette phrase, il reste que, en soulignant le quantum de surabondance qui constitue la *decisio*, on montrait que la substance générative séparée du père ne relevait plus de sa chair actuelle.

La condition du corps ressuscité à partir de la vérité de la nature humaine est décrite par le biais de plusieurs phrases dont la teneur se rapproche, jusqu'à être identique, de certaines affirmations de Pierre Lombard. Tous les élus — et Vincent élude ici la question de la condition des damnés — auront l'âge de la plénitude de leur corps terrestre, à savoir environ trente ans, âge christique, mais aussi âge considéré comme étant le moment d'épanouissement du corps humain. Qu'ils soient morts vieux ou trop jeunes, les mortels retrouveront cet âge de perfection, perfection rapportée uniquement à l'homme (*perfectio virilis*). Il reste à déduire que la femme, rien d'autre qu'un *vir occasionatus* selon la biologie aristotélicienne, revêtira, elle aussi, cette perfection du masculin. Cette condition optimale sera atteinte grâce à l'intervention de Dieu qui, sur la base de la même matière que celle possédée par le corps terrestre, fera en sorte que nul défaut n'affecte dorénavant le corps. La transformation de la matière est comparée au processus de refonte employé par les artisans, suite auquel ils peuvent modeler à nouveau la même matière sous la même forme, sans que la matière des parties initialement façonnées se retrouve aux mêmes endroits. Un procédé semblable est envisageable pour les parties qui avaient été retranchées ou mutilées au cours de la vie. Malgré les dissimilitudes de la comparaison entre le corps ressuscité et la refonte de la statue — et Guillaume d'Auxerre en avaient énuméré trois —, Vincent n'a retenu que le côté similaire, à savoir le fait que l'identité des parties corporelles restaurées n'est pas à chercher du point de vue de la matière, mais de la forme : le nez ressuscité est identique par sa forme au nez terrestre, même si la quantité de matière a été

redistribuée afin de parfaire l'original. Il n'est pas certain que Vincent entende parler ici de l'identité numérique entre le corps terrestre et le corps ressuscité. À cet égard, Guillaume d'Auxerre avait attiré l'attention sur le fait qu'une statue refaite avec la même matière n'est pas la même du point de vue numérique que la première, alors que le corps restauré est identique numériquement au corps précédent, identité conférée par l'âme<sup>65</sup>. Or, cette réponse n'éclairait que partiellement les choses puisqu'elle décrivait un cercle vicieux : si l'identité numérique est conditionnée par l'âme, l'âme, à son tour, n'est concevable que dans la mesure où elle devient la forme d'un corps. Laissant donc de côté ces distinctions, Vincent a gardé l'idée que l'identité et la dissemblance ne sont pas à juger *secundum materiam*, mais *secundum formam* et que c'est par rapport à la forme que l'on doit parler d'identité entre le corps terrestre et le corps ressuscité.

Un autre aspect vivement disputé depuis l'époque de la patristique a été la continuité matérielle par rapport au sexe. Marquée par l'idée de corruptibilité du corps et par la vision platonicienne qui faisait du corps une prison de l'âme, l'aile orientale de la patristique, par l'intermédiaire de représentants aussi influents qu'Origène et Grégoire de Nysse<sup>66</sup>, a cultivé plutôt l'image d'un corps ressuscité semblable aux anges, de nature donc spirituelle. Par contre, la tradition latine, véhiculée surtout par les œuvres de Tertullien, de Jérôme et d'Augustin<sup>67</sup>, a promu la thèse de la carnalité du corps ressuscité, cela impliquant la conservation des parties génitales. Cette perspective était alimentée autant par un désir de transférer les hiérarchies sociales dans ce nouveau monde que par une tentative de spiritualiser le corps, de lui enlever les appétits vicieux tout en sauvegardant ses dispositions passibles, surtout en ce qui concerne les damnés. Vincent de Beauvais s'inscrit dans cette tradition en optant pour la présence des deux sexes lors de la résurrection, des sexes qui ne serviront plus ni à la reproduction ni au plaisir, mais participeront au nouvel

<sup>65</sup> Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. IV, p. 474-475.

<sup>66</sup> C. W. Bynum, *The Resurrection of the Body*, p. 63 et 67. Les erreurs attribuées au controversé Origène sont concentrées dans un chapitre chez Vincent de Beauvais. Parmi les citations copiées afin d'exemplifier les thèses d'Origène, se trouve un passage de Jérôme où celui-ci se départit des accusations d'origénisme susceptibles de peser contre lui, en dénonçant le refus d'Origène de croire dans la vraie résurrection de la chair (*SH*, XI, ch. 12). La nature spirituelle du corps ressuscité semble avoir fait partie d'un ensemble d'arguments orthodoxes à combattre au nom du juste dogme catholique. Ainsi, un épisode relaté par Sigebert de Gembloux rappelle la mission de Grégoire le Grand à la cour de l'empereur Tibère lors de laquelle Grégoire a réfuté la doctrine d'Euthychès, évêque de Constantinople, qui soutenait qu'au moment de la résurrection notre corps sera impalpable et plus subtil que le vent et que l'air (*SH*, XXI, 132). Guillaume d'Auvergne a consacré lui aussi un chapitre de son *De universo* pour réfuter les opinions d'Origène concernant la dissolution des corps lors de la résurrection (*De universo*, dans *Opera omnia*, Francfort, 1963, t. I, p. 714-717).

<sup>67</sup> C. W. Bynum, *The Resurrection of the Body*, p. 37, 90-91 et 99-100.

ordre de beauté dans la gloire de Dieu<sup>68</sup>. Même les hermaphrodites ressusciteront avec le sexe que la nature leur aurait donné si elle n'avait pas été empêchée d'achever son œuvre<sup>69</sup>. Pour reprendre une phrase que Guillaume d'Auxerre attribue à Augustin, lors de la résurrection les défauts seront éliminés pour laisser apparaître la nature (*naturaliter enim verum est quod detrahentur vicia et remanebit natura*<sup>70</sup>), nature qui devrait être comprise ici comme principe de création conforme à la volonté de Dieu et soustrait aux accidents du monde.

Bien que l'identité numérique et l'intégrité améliorée du corps soient énoncées pour tout le monde, il reste que chaque être humain ressuscitera conformément à sa classe sociale, selon la dignité déjà détenue, l'apôtre en tant qu'apôtre, le prophète en tant que prophète. On s'aperçoit que la notion de *veritas* est différenciée de celle de *dignitas*, mais qu'elles partagent cependant le même caractère d'incommunicabilité. Tout comme le corps de Paul ne peut pas ressusciter en tant que corps de Pierre, il en va de même pour les statuts socio-religieux qui sont tributaires de la grâce divine. En regardant les choses à l'envers, on pourrait dire que la *veritas* et la *dignitas* représentent les soubassements de l'identité individuelle. Mais si Dieu peut opérer des améliorations de la *veritas*, il ne le fera pas pour la *dignitas*.

Tel que précisé plus haut, après la diffusion des réflexions sur l'âme végétative, qu'elles soient venues par l'intermédiaire d'Aristote ou d'Avicenne, les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle ont associé les développements sur la résurrection et sur la vérité de la nature humaine aux théories concernant les processus physiologiques de la nutrition et de la reproduction. Le premier à avoir clairement articulé ces deux aspects a été Albert le Grand qui, dès sa *Summa de creaturis*, a consacré un article à la question de savoir si la nourriture est intégrée dans la substance du corps ou si elle est complètement évacuée ou, encore, si

---

<sup>68</sup> L'inscription du corps sexué dans un ordre de beauté (*novus decor*) se distancie non seulement du courant spiritualiste de la patristique grecque, mais encore des enseignements judaïques concernant la résurrection. Dans le *Speculum historiale* (XXV, ch. 135-139), Vincent de Beauvais a découpé plusieurs extraits du *Dialogue* de Pierre Alphonse qui, entre autres, critiquait la vision talmudique d'une résurrection où les hommes retrouveront leurs femmes et, en tant qu'immortels, pourront procréer tout en se réjouissant indéfiniment de la terre et de ses fruits. À part l'inconvénient démographique soulevé par Pierre Alphonse, causé par le déséquilibre entre les limites de l'espace terrestre et la croissance ininterrompue d'immortels, est également mise en relief la corruptibilité d'un corps qui tirera plaisir des délices de la terre.

<sup>69</sup> C'est seulement chez Hugues de Saint-Cher, et par son truchement chez Vincent de Beauvais, que j'ai repéré la solution à cette objection qui témoigne de l'intérêt, à l'aube du XIII<sup>e</sup> siècle, pour les cas limites susceptibles de renverser la validité de l'argument produit pour la majorité.

<sup>70</sup> Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. IV, p. 474<sup>133-134</sup> et p. 476<sup>186</sup>.

elle est transformée en vérité de la nature humaine<sup>71</sup>. L'article est inséré dans une large section concernant l'âme végétative que Vincent de Beauvais a copieusement employée dans le livre XXIV du *Speculum naturale* pour présenter ce sujet. Pourtant, Albert ne s'étend pas sur les points annoncés en envoyant le lecteur à la question spécialement disputée sur la résurrection et à l'article portant sur la relation entre nourriture et vérité de la nature humaine. Il résume en quelques lignes sa position selon laquelle la nourriture passe dans la substance du corps et *quodammodo* dans la *veritas*. À la fin de l'article, il réfute la raison qui objecte la force dissolutive de la chaleur, en argumentant que la chaleur digestive n'opère pas uniquement selon les propriétés du feu, mais également selon la vertu céleste et c'est pourquoi elle peut incorporer la nourriture. Vincent n'a rien retenu de tout cela dans son découpage. Il n'est pas allé chercher les déterminations sur la résurrection aux endroits indiqués par Albert, ni n'a conservé le petit abrégé des opinions qu'Albert avait incluses. La seule phrase que Vincent reprend est celle décrivant l'action de la chaleur par analogie avec les caractéristiques du feu et de la vertu céleste, sans qu'il prenne toutefois en considération la conséquence de cet argument, à savoir l'incorporation de la nourriture.

Néanmoins, on trouve, dans le *Naturale*, parmi les extraits tirés de la *Summa de creaturis*, les passages où Albert le Grand a présenté sa théorie sur l'*humidum radicale*<sup>72</sup>, principe matériel et structurant se trouvant à l'origine de la première organisation du corps et dont la déperdition sous l'action de la chaleur vitale est contrecarrée par l'*humidum nutrimentale* absorbé de la nourriture.

La notion de *veritas humanae naturae* est de nouveau présente dans la section sur la vie, compilée de la *Somme* d'Alexandre de Halès (*ST*, II 684a ; *SN* 1748d) qui fait référence à la *veritas* lorsqu'il soulève la question si les humeurs comportent de la vie au même titre que les membres du corps. Les réponses fournies par Alexandre ne font aucune autre mention de l'argument de la *veritas*. Quant à la possibilité de remédier aux pertes de chaleur naturelle à l'aide de la nourriture et des boissons, Vincent lui consacre quelques chapitres (*SN*, XXXI, ch. 63-65), par l'entremise de citations extraites des traités médicaux de Constantin l'Africain, d'Avicenne et de Hali Abbas.

Cela dit, on ne repère nulle part chez Vincent de Beauvais un passage qui rende compte de ce qui arrive à l'*humidum radicale* lors de la résurrection, ni de sa relation avec

<sup>71</sup> Albert le Grand, *Summa de creaturis*, t. II, *De homine*, p. 121.

<sup>72</sup> *SN*, XXIV, ch. 72 ; Albert le Grand, *Summa de creaturis*, t. II, *De homine*, p. 123-125.

la *veritas naturae humanae*. La notion demeurait confinée à la seule section traitant de l'âme végétative du corps terrestre. Malgré ces limites d'application, l'*humidum radicale* a cependant trouvé sa place dans l'imaginaire ontologique en tant que référent ultime de l'être humain, un référent de nature biologique.

En somme, le dossier sur la résurrection est composé chez Vincent de Beauvais par des pièces disparates. Chez lui, la transmission du péché originel, la *veritas naturae humanae* et l'*humidum radicale* ne sont pas analysés les uns par rapport aux autres, bien qu'ils recèlent des aspects qui s'entrecroisent. Comme j'ai essayé de le montrer, au XIII<sup>e</sup> siècle, se sont profilées deux perspectives concernant le phénomène de la multiplication de la matière et la continuité matérielle entre le corps terrestre et le corps de résurrection. Partageant des opinions apparentées à celles du dominicain Hugues de Saint-Cher, Vincent de Beauvais s'est rallié aux thèses d'une influence formelle entre géniteur et engendré qui excluait l'idée de l'auto-multiplication de la matière. Cependant, en adoptant la théorie de l'assimilation de la nourriture par la vérité de la nature humaine, Vincent, comme plusieurs autres théologiens de la période, n'a pas proposé une explication du caractère inaltérable et pérenne de la *veritas*. Il lui a accordé plutôt la valeur d'un axiome métaphysique nécessaire à soutenir l'identité individuelle et la possibilité d'une récupération intégrale du corps terrestre lors de la résurrection. Ce principe irréductible, ennobli par le terme de *veritas*, a amené la carnalité sur le devant de la scène. Si les débats sur l'immortalité de l'âme avaient tendance à exalter l'autonomie de l'âme par rapport au corps, les angoisses concernant la résurrection ont eu pour effet de promouvoir ce comparse de l'âme qu'était la *veritas humanae naturae*.

\*\*\*

Le péché originel, nous rappelle une note de l'*Actor* (SN, XXX, ch. 80), avait produit une double corruption de la nature, de l'âme et du corps. La raison et l'intellect, ainsi que la mémoire et le génie ont été obscurcis et lésés, tandis que le corps, impassible et immortel avant le péché, s'est trouvé soumis aux peines, à la misère et à la loi inéluctable de la mort. C'est contre cette déchéance de l'âme et du corps que les théologiens ont ressenti le besoin de chercher des repères ou de les inventer. Dans cette perspective, la syndérèse raccordée à la loi naturelle et la *veritas humanae naturae*, abstractions morales, juridiques et eschatologiques relevant de la *natura*, ont été envisagées comme des

configurations immuables, l'une transcendante, l'autre immanente, gouvernant l'une l'âme, l'autre le corps, l'une la moralité et l'autre l'identité de l'être humain dans une portée sotériologique et eschatologique. Si la syndérèse rapproche les êtres humains dans leurs recherches du bien, ce qui confère à cette faculté un caractère homogénéisant, la *veritas* recèle la spécificité matérielle de chaque être, impossible à confondre avec la *veritas* d'un autre. Autant la syndérèse que la *veritas* comportent une valeur d'universalité, toutes les deux étant propres à chaque individu. La réflexion menée à leur sujet participait de la quête des traits identitaires de l'humain par rapport aux autres ordres ontologiques.

**Troisième partie :**

***Natura* et les principes de la physique**

## Chapitre V

### La nature vue sous l'angle des quatre éléments

En adoptant comme critère d'exposition du *Speculum naturale* les œuvres des six jours de la création, Vincent faisait implicitement équivaloir la nature à la création. Depuis la période patristique, l'exégèse entourant le récit de la *Genèse* s'est constamment achoppée à la difficulté de rendre compréhensible la projection dans le temps d'une œuvre réputée divine. Le verset biblique *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul* soulevait d'emblée la question de la temporalité de la création, de la compatibilité entre l'incorporalité de certaines œuvres et la matérialité d'autres. Les nombreuses interprétations occasionnées par ce verset biblique pourraient être rattachées à deux perspectives : l'une affirmant l'instantanéité de la création, l'autre soutenant son déroulement successif dans l'espace de six jours. Ces deux façons de voir l'acte primordial se sont également reflétées dans les représentations iconiques (enluminures, fresques, ivoires) qui peuvent être distinguées selon deux manières de rendre la *Genèse* : le tableau cumulatif qui réunit en un même cadre, sans nulle ligne de démarcation, toutes les œuvres des six jours, moyen d'exprimer l'instantanéité de la création, et la présentation divisée en diverses scènes (en rectangles ou en médaillons disposés autour d'une mandorle abritant le Créateur) qui correspondrait à une interprétation de l'acte créateur séquentiel, jour après jour.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> J. Zahlten, *Creatio mundi : Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter*, Stuttgart, 1979, *passim*. Zahlten offre un aperçu des différentes interprétations données à ce thème depuis Philon d'Alexandrie jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, même si l'analyse des images qu'il propose se concentre sur la période allant du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle.



Admettre la création simultanée de toutes les réalités revenait à reconforter la toute-puissance divine. Philon d'Alexandrie, Origène, Lactance, Hilaire d'Arles, Augustin abondaient tous dans ce sens et accordaient au nombre six une valeur strictement symbolique, le partage selon les six jours ne signifiant selon eux que l'ordre des créés. L'*Actor* résume la position d'Augustin (SN 87e-92c), tenue pour une *assertio*, en insistant sur le pouvoir de Dieu d'opérer *subito*, contrairement à l'artisan qui ne peut travailler que *successive* (SN 88a). Si Moïse avait présenté la création en évoquant les gestes propres à un artisan, c'était pour rendre l'opération intelligible aux Juifs (*quia rudi populo iudaico loquebatur qui non potuit intelligere vel capere qualiter Deus subito operatur*, SN 92a), exemple dont l'exégèse médiévale a fait l'image par excellence de l'esprit attaché à la lettre de l'Écriture. En faveur de l'instantanéité plaide plusieurs autres arguments. Vu que toutes les réalités sensibles ont été créées pour l'homme, on serait en droit de penser, dit Augustin, que la création de la lumière lors du premier jour a été superflue, puisque l'homme n'est apparu qu'au sixième. Il est donc hors de propos d'admettre que plusieurs jours se sont successivement écoulés entre l'avènement de la lumière et la formation de l'homme. Le même raisonnement vaut quant au cycle du jour et de la nuit (SN 88b). En utilisant également l'*alia translatio* dont le texte est *Cum facta est dies fecit Deus celum etc.*, Augustin soutient que la répétition à sept reprises du mot *dies* dans le récit de la *Genèse* ne veut aucunement signifier la succession de sept jours différents (SN 89a). Le processus de création est imaginé par Augustin dans les termes d'une *conversio* de l'informité vers la forme qui s'effectue grâce au verbe divin, puisque le *Dixit Deus fiat etc.* ramène l'*informitas* à la forme immuable du verbe afin de constituer les espèces selon les prototypes (*rationes vel ideas*) coéternels avec le verbe. En affirmant après chaque acte créateur qu'il était bon, on entendait l'approbation de la perfection des choses faites selon l'art propre à la sagesse de Dieu. Ainsi, la séparation de la lumière et des ténèbres signifie autant l'acte de considérer et de disposer selon les mérites les anges bons et mauvais (*discretio et ordinatio meritorum in angelis bonis et malis*) que le geste de les situer en deux endroits différents, les anges bons dans le ciel empyrée comparable à un palais royal, les mauvais dans l'air caligineux qui leur servira de prison jusqu'au Jugement dernier (SN 89b-90e). Selon l'exposé de l'*Actor*, Augustin se refuse à interpréter la mise en scène de la création au sens d'un déroulement successif des jours.

Vincent fait également état de l'existence d'une autre façon d'élucider le récit biblique qui préfère comprendre les jours de la création comme des entités temporelles

distinctes qui se suivent les unes les autres. Jérôme, Grégoire le Grand, Bède et plusieurs autres ont épousé ce point de vue (SN 93d-97e). Selon l'Actor, ils prennent le mot *omnia* du verset *creavit omnia simul* au sens de matière et de ressemblance à l'origine de toutes les réalités (*materiam et similitudinem omnium*), la matière par rapport à tous les corps formés dans l'intervalle de six jours, la ressemblance par rapport à l'âme humaine qui se rapproche de l'être angélique créé au premier jour. L'Actor s'attache à réfuter un à un les arguments d'Augustin et assure que la conception successive des choses ne veut point dénier à Dieu le pouvoir de produire simultanément les choses. Bien au contraire, il fallait investir le nombre six d'une perfection qui ne faisait que traduire la perfection divine. De plus, interpréter de façon *mystice*, comme le proposait Augustin, la séparation de la lumière et des ténèbres comme étant la division entre anges bons et anges mauvais est contredit par deux faits : la croyance des Hébreux que l'ange est devenu diable au deuxième jour de la création et la pratique liturgique de célébrer les anges lors de la deuxième journée de la semaine, tous deux des renseignements que l'Actor a puisé dans Pierre le Mangeur (*Hist. Scol., Gen.*<sup>2</sup>, p. 12-13 ; SN 94c-d). Le caractère successif des jours est également confirmé par une sentence de Grégoire le Grand qui « dit que, sous le nom de firmament, on comprenait les anges confirmés qui, avant la confirmation, étaient nommés par le vocable *ciel* quand il est dit *Au commencement Dieu créa le ciel* » (SN 94d). Par conséquent, l'Actor se trouve autorisé à conclure : *communem opinionem sustinendo possunt dissolvi supradictae rationes quibus confirmari videtur opinio Augustini. Nos quoque circa eandem communem traditionem opera sex dierum attentius prosequamur* (SN 94e), opinion commune dont se réclament, à l'époque de Vincent, les approches de Guillaume d'Auxerre<sup>3</sup> et de Hugues de Saint-Cher<sup>4</sup>. Il est à noter que Philippe le Chancelier s'en démarque par la façon de mener l'argumentation en introduisant plusieurs distinctions dont la plus importante exploite le sens de l'adverbe *simul* : les réalités furent-elles créées *simul* du point de vue de l'acte divin de création, *simul natura* ou bien *simul tempore*<sup>5</sup> ?

À l'appui du courant séquentialiste, Vincent introduit une citation de l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur et une autre attribuée à Hugues de Saint-Victor, mais qui

<sup>2</sup> Pierre Comestor, *Historia scolastica. Liber Genesis*, Agneta Sylwan (éd.), Turnhout, Brepols, 2005.

<sup>3</sup> Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, Jean Ribailier (éd.), Paris, Éditions du Centre national de la recherche / Rome, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1980-1987, II, p. 166-210. C'est en suivant la perspective séquentialiste que Guillaume présente l'œuvre du créateur, pour ensuite exposer brièvement l'opinion d'Augustin.

<sup>4</sup> Hugues de Saint-Cher, *Opus super sententiis*, Paris, BnF, lat. 3073, f. 26<sup>va-b</sup>.

<sup>5</sup> Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, Nikolaus Wicki (éd.), Berne, Francke, 1985, p. 112-117.

en fait est puisée, par l'entremise de la chronique de Hélinand, dans l'*Hexaméron* de Thierry de Chartres. Ces renforts bibliographiques apportent, au-delà de leur *auctoritas*, un nouveau point de vue, puisque, tout en admettant la création simultanée des éléments, ils n'acceptent plus de parler de la *materia informis*. Ils font remarquer que les corps célestes, incorruptibles, ne pourraient pas être fabriqués à partir de la matière primordiale. De celle-ci était dérivé seulement la création terrestre. La perspective séquentialiste transparait également des extraits d'autres auteurs convoqués par Vincent. Ainsi, l'affirmation d'Aristote selon laquelle le soleil est le père des végétaux est amendée par l'intermédiaire d'Ambroise et de Thomas IV qui rappellent que le soleil ne peut être tenu pour le créateur des premiers fruits de la terre que Dieu seul a créés, d'autant plus que le soleil, selon l'ordre biblique, ne revêt ses fonctions qu'après l'apparition des végétaux (SN 556c-e).

Le rejet de la création simultanée ouvrait la porte à l'introduction de l'historicité dans le monde. L'œuvre divine est pensée par référence à un ordre naturel, à une constitution successive des *res*, qui ne réclame plus une intervention constante et toute-puissante de Dieu. Les éléments détachés de la matière primordiale gagnent une autonomie d'action qui respecte pourtant les lois naturelles de production imposées par la sagesse divine<sup>6</sup>.

La structure hexamérique du *Speculum naturale* est rapportée globalement au schéma explicatif des éléments. Comme je le montrerai de façon plus détaillée dans la section sur la nature en tant que *vis insita*, le *Speculum naturale* est structuré par la tripartition de l'œuvre divine constituée de *creatio* (premier jour), *dispositio* (deuxième et troisième jour) et *ornatus* (du quatrième au sixième jour). Pour ce qui est de la *dispositio*, Vincent y associe les réalités rapportées au feu, à l'air, à l'eau et à la terre, ce qui couvre les livres III à XIV, pour enchaîner ensuite avec l'*ornatus* auquel sont impartis les livres XV à XXXI qui voient défiler les astres, les oiseaux, les poissons, les animaux et l'humain. Cette dernière séquence suit un *descensus* qui va, pour employer les mots de Pierre Comestor, du ciel à la terre : *ornatis ergo cunctis superioribus mundi partibus id est celo, et aere et aqua, tandem sexta die ornavit Deus infimam partem, id est terram* (SN 1325c)<sup>7</sup>. Autant dans le

<sup>6</sup> É. Jeuneau (« Note sur l'école de Chartres », *Studi medievali*, 5, 1964, p. 824) recense les références aux lois de la physique et à l'ordre de la nature qui apparaissent dans l'*Hexaméron* de Thierry de Chartres.

<sup>7</sup> Dans son *Elucidarium*, Honorius Augustodunensis va dans le même sens en rattachant la création des réalités à la hiérarchie des éléments : « Distinxit autem omnia per partes sex diebus; tribus elementa, et tribus ea quae sunt infra elementa. Prima itaque die fecit diem aeternitatis, scilicet, spiritualem lucem, et omnem creaturam spiritualem. Secunda die coelum, quod spiritualem creaturam secernit a corporali. Tertia die creavit mare et terram. Aliis tribus diebus, fecit quae infra sunt. Prima die fecit diem temporalitatis, scilicet, solem, et

cas de la *dispositio* que dans le cas de l'*ornatus*, on retrouve un étalement de la matière qui respecte l'axe de superposition des éléments : feu, air, eau, terre. C'est à la suite de l'adoption de cet ordre d'exposition qui se conforme à la physique des éléments que Vincent a inversé la présentation biblique de l'œuvre du cinquième jour en traitant d'abord des oiseaux et ensuite des poissons. La physique des éléments venait corriger la cosmologie biblique.

Dans ce qui suit, je porterai mon attention à la façon dont les éléments ont été, directement ou indirectement, utilisés pour rendre compréhensible l'univers dans la multiplicité de ses processus.

### 5.1 Les quatre éléments contre l'atomisme

Signes d'un renouvellement des sujets qui préoccupent les esprits médiévaux, le problème des universaux et celui des éléments, bien que présents depuis longtemps dans les débats qui animaient les classes du *trivium* et du *quadrivium*, ont gagné, au XII<sup>e</sup> siècle, une place sans précédent<sup>8</sup>. La reconsidération de textes jusqu'alors passablement négligés tels le *Timée* de Platon dans la traduction de Chalcidius et le *Commentarium in somnium Scipionis* de Macrobie, de même que la diffusion de textes médicaux traduits ou compilés au XI<sup>e</sup> siècle par des clercs du sud de l'Italie tels que Constantin l'Africain et Alfanus de Salerne ont alimenté la recherche d'arguments relatifs à une théorie des principes apte à la fois à expliquer la création du monde, à rendre compatible le récit de la création avec la production ultérieure des choses et à trouver une cohérence entre l'acte créateur et la nature de chaque réalité.

Les définitions étymologiques qu'Isidore donne pour les termes latin et grec qui désignent le monde (telles que reprises dans le *SN*, 79a-b) mettent en évidence la différence de perception attribuée à ces deux civilisations à l'égard de l'univers. Le latin *mundus*, selon Isidore, renverrait au fait que le monde est en perpétuel mouvement, alors que les Grecs comprenaient par le mot *cosmos* l'idée d'ornement, effet produit par la diversité des

---

lunam, et stellas in supremo elemento, quod est ignis. Secunda die in medio elemento, quod est aqua, pisces et volucres. Et pisces quidem in crassiori parte aquae reliquit; volucres autem in tenuiorem partem aquae, quod est aer. sustulit. Tertia die bestias et hominem de ultimo elemento, id est de terra, condidit » (*PL* 172, 1112D-1113A).

<sup>8</sup> R. McKeon, « Medicine and Philosophy in the eleventh and twelfth Centuries : the Problem of Elements », *The Thomist*, 24, 1961, p. 211.

éléments et la beauté des étoiles. Le monde structuré à la façon d'un œuf n'est qu'une superposition de quatre couches concentriques qui, de l'avis des philosophes, comme le rappelle Guillaume de Conches (*Dragm.*<sup>9</sup>, p. 39, 14, 57-58 ; *SN* 79c-80a), correspondent chacune à l'un des quatre éléments : au centre se trouve la terre qui est entourée d'eau, à son tour confinée par l'air qui est bordé par le feu, la couche ultime. La version platonicienne de cette disposition décrite dans le *Timée* et résumée par Guillaume, qui a par ailleurs composé également des gloses sur le *Timée*<sup>10</sup>, introduit un cinquième acteur, l'éther, et range les correspondances un peu différemment : le ciel constitue la surface des étoiles fixes, l'éther la région qui s'étend jusqu'au cercle de la lune, les airs sont divisés en une partie supérieure appelée air et une partie inférieure appelée région humide et, finalement, la terre. On constate que, dans une perspective comme dans l'autre, la séquence des éléments est disposée en fonction des critères de lourdeur et de légèreté.

C'est par rapport à ce schéma des éléments que Guillaume de Conches commente les différents versets bibliques qui occasionnaient des controverses depuis l'âge des Pères de l'Église. Ainsi, en lisant dans le texte de l'Écriture que le ciel couvre toutes les autres réalités, que le firmament comporte les étoiles fixes ou qu'il existe de l'eau au-dessus des cieux, il interprète le sens de ces assertions en fonction des usages sémantiques variables qu'on en faisait. Cette approche reste tout à fait cohérente avec ses écrits grammaticaux<sup>11</sup>. Car, parfois, on appelle le ciel air — comme dans l'expression *les oiseaux du ciel* — ou éther ou, encore, la partie extrême de l'air. De la sorte, quand on affirme que le ciel recouvre toutes les choses et que les étoiles sont fixées dans le firmament, on désigne par le ciel et par le firmament la partie supérieure de l'éther ; quand on énonce que les eaux situées au-dessus du ciel représentent le firmament, on entend par le ciel et par le firmament la région aérienne ou, plus vraisemblablement, la partie inférieure de l'air au-dessus de laquelle l'eau se retrouve sous la forme des nuages. La terminologie et la cosmologie biblique étaient donc harmonisées avec la théorie platonicienne des quatre éléments dont la nature était régie par des lois incontournables. Il n'est pas sans intérêt de noter que Vincent a retenu de l'argumentation de Guillaume le côté sémantique censé pouvoir accommoder la lettre de l'Écriture et les lois de la physique. On pouvait donc soutenir qu'il existe des eaux

<sup>9</sup> Guillaume de Conches, *Dragmaticon philosophiae*, Italo Ronca (éd.), Turnhout, Brepols, 1997.

<sup>10</sup> *Glosae super Platonem*, É. Jeuneau (éd.), Paris, Vrin, 1965.

<sup>11</sup> C'est en tant que maître *in grammatica* que Jean de Salisbury le célèbre dans son *Metalogicon* (A. Speer, *Die entdeckte Natur*, Leyde, New York et Cologne, Brill, 1995, p. 135). Le Chartrain de Conches a par ailleurs composé des gloses sur Priscien dont le manuel de grammaire était à la base de l'enseignement médiéval.

au-dessus du firmament après avoir pris les précautions sémantiques mises en évidence par Guillaume. Helen Rodnite Lemay<sup>12</sup> a mis en évidence les différentes positions que l'on décèle dans les traités de Guillaume de Conches au sujet des eaux supracélestes. Après avoir nié leur existence dans la *Philosophia* et dans les *Glosae super Macrobiani in Somnium Scipionis* et favorisé une interprétation allégorique de ce passage biblique, Guillaume est revenu sur ses positions dans le *Dragmaticon* pour embrasser une explication littérale du texte fondée, comme on peut le voir également à la lumière des extraits retenus par Vincent de Beauvais, sur une approche sémantique de la lettre (*Dragm.*, p. 57-62, *SN* 222a-223c). Il reste que le choix de Guillaume de tenir pour incertaine l'existence des eaux au-dessus du firmament était une position bien singulière au XII<sup>e</sup> siècle, des auteurs comme Abélard, Hugues de Saint-Victor et Bernard Silvestre souscrivant à l'autorité du récit biblique<sup>13</sup>. C'est un exemple du conflit qui pouvait opposer les adeptes d'une lecture littérale à ceux d'une lecture sensible aux allégories et soutenue par le raisonnement de la physique des éléments. La question des eaux supracélestes était loin d'avoir reçue une solution qui satisfasse tous les théologiens. Qu'elle restait controversée durant la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle ressort également des longs extraits découpés par Vincent des sommes d'Albert le Grand et d'Alexandre de Halès afin d'exposer l'interprétation moderne du sujet qui est tenue pour plus probable (*probabilior sententia modernorum*, *SN* 221b-226d).

La doctrine épicurienne de l'atomisme, transmise au Moyen Âge sous une forme abrégée, désincarnée de son support original et de sa traduction lucrétienne, soulevait plusieurs problèmes aux exégètes de la création. Si la réduction de la matière aux atomes et le caractère mobile de ceux-ci convenaient à une explication de la formation des quatre éléments et, partant, de l'univers, la caractéristique de nature incréée et éternelle que leur octroyait Épicure faisait néanmoins obstacle. Des penseurs du XII<sup>e</sup> siècle comme Pierre le Mangeur et Guillaume de Conches compilés par Vincent (*SN* 80b-c) ont accueilli de la doctrine atomiste uniquement l'idée que le monde et les éléments sont faits d'atomes. Pierre (*Hist. Scol., Gen.*, p. 7) et Guillaume (*Dragm.*, p. 26) rappellent cependant que seul Dieu est éternel et que, *in principio*, le monde fut créé sans aucune matière préexistante. Et Guillaume de soutenir que Dieu, puisqu'il a le pouvoir de créer simultanément les parties et le tout, a fait en sorte que les atomes ne fussent pas divisés dès le commencement, mais

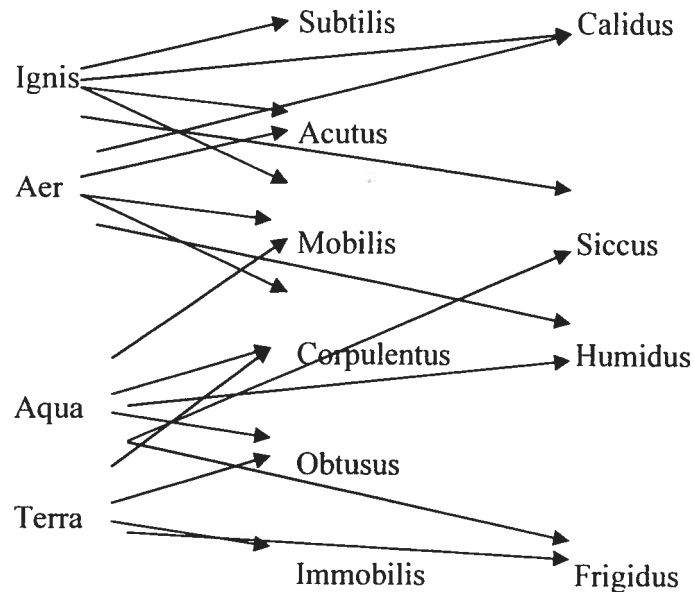
<sup>12</sup> « Science and Theology at Chartres : The Case of the Supracelestial Waters », *The British Journal for the History of Science*, 10, 1977, p. 229-232.

<sup>13</sup> É. Jaudeau, « Note sur l'école de Chartres », p. 848-849.

compactés en une seule entité (*in unius constitutione*). En fait, Guillaume identifie les atomes aux éléments premiers réunis, avant le moment de la création, en un unique et grand corps qui occupait l'espace entier et qui, par la suite, allait être peuplé par tous les corps que l'on connaît (*Dragm.*, p. 29 ; *SN* 81e-82a). C'est à partir de ce grand corps, nommé chaos, où le chaud et le froid, l'humide et le sec se trouvaient mélangés sans proportion et sans médium qu'allaient être créés les quatre éléments.

En concevant la formation des corps à partir des quatre combinaisons possibles des quatre éléments, le processus de création était enraciné en une physique sécurisée et réglementée d'où les effets disjonctifs subséquents aux conjonctions aléatoires des atomes étaient mis hors jeu. Pour reprendre l'expression d'Isidore (*SN* 82b = 86e), il existe une *ratio naturalis* qui fait en sorte que chaque élément soit convertible en l'élément qui lui succède dans la pyramide des éléments : le feu en air, l'air en eau, l'eau en terre, et l'inverse. Cette idée de la transformation réciproque est associée à une autre qui veut que chaque élément soit inextricablement mêlé aux autres éléments. Un extrait dont la paternité est attribuée à Jérôme, et qui est une reformulation d'un passage tiré de l'*Hexaméron* de Basile le Grand, est invoqué comme preuve, extrait qui affirme que la terre dont les entrailles cachent les pierres et les métaux comporte le feu. De même, la terre contient de l'air, ce qui est manifeste par le fait que la terre humide laisse échapper des vapeurs sous l'impact du soleil (*SN* 87b). Mais, dans cette optique, le terme élément désigne les corps élémentaires que l'on perçoit par les sens et non pas les particules simples et indivisibles auxquelles fait référence Guillaume de Conches. Il vaut la peine également de signaler qu'aucun extrait de la section sur les éléments rédigée par cet auteur ne fait explicitement référence à l'idée de génération mutuelle des éléments qu'Aristote a critiquée entre autres dans le *De celo*. De la sorte, la doctrine du *Timée* est réduite à la permutation réciproque des éléments entre eux.

Se fondant sur les propriétés de chaque élément, Guillaume de Conches adopte la thèse platonicienne des deux éléments fondamentaux, à savoir le feu et la terre qui auraient été à la base de la création du monde et qui constitueraient la substance de la vue et du toucher. Il tient à démontrer que ces deux éléments-ci ne participent à la constitution du monde que par l'entremise de deux *media*, l'air et l'eau (*Dragm.*, p. 39-45 ; *SN* 83c-84e). Voici, schématiquement exposée, la chaîne de ces interdépendances :



Cette perspective dans laquelle les éléments partagent deux de leurs trois propriétés spécifiques avec l'élément voisin était héritée du *Timée* de Platon et on la trouve interpolée même dans les manuscrits d'autres œuvres, telles les *Institutiones* de Cassiodore<sup>14</sup>. Elle était dépendante d'une modélisation des éléments en tant que corps à trois dimensions conçues comme étant des qualités (*solida*). On complétait ainsi la perception traditionnelle des éléments en tant que corps à deux dimensions (*plana*) dont les corrélations sont dressées par rapport aux qualités de chaud, sec, froid et humide et dont les oppositions sont neutralisées grâce à l'existence d'un troisième terme avec lequel les deux autres ont une qualité en commun. L'harmonie qui articule les quatre éléments (*suzugia*) se retrouve également dans une autre chaîne de congruïtés qui prend appui sur la différence de masse qui sépare entre eux les éléments. De la sorte, la terre est plus lourde que l'eau, dans la même proportion que l'eau l'est par rapport à l'air et l'air par rapport au feu (*Dragm.*, p. 45-46 ; *SN* 85a-b).

Par conséquent, trois séries de critères qualitatifs, qui ne sont pas réductibles les unes aux autres, certifient l'existence d'une harmonie entre les éléments et soutiennent l'idée de lieu naturel propre à chaque élément. La notion de lieu naturel était discutée par Guillaume de Conches par rapport au mouvement spécifique à chaque élément (*Dragm.*,

<sup>14</sup> R. McKeon, « Medicine and Philosophy in the eleventh and twelfth Centuries : the Problem of Elements », p. 223.



p. 53-54 ; *SN* 86c). En vertu de son poids, la terre occupe l'endroit le plus bas du monde : monter serait donc pour l'élément terre un acte *contra naturam*. Un raisonnement similaire octroie au feu la plus haute place dans le monde et considère le fait de descendre comme contraire à sa nature. Dans la structure du monde, les éléments demeurent donc assignés à la place qui correspond à leur nature. À cette perspective innéiste fait contrepoids un extrait d'Aristote qui définit la relation entre lieu et mouvement en rapport avec les notions de mouvement naturel et de mouvement violent (*SN* 86d). Tout corps simple se trouve en état de repos grâce à une inertie naturelle et nécessaire ou bien gagne cet état de façon violente. Pour Aristote, « tout corps tend naturellement vers le lieu où il trouve naturellement son état de repos ». Deux forces entrent en ligne de compte en ce qui concerne le mouvement d'une chose : la nature qui est le principe intrinsèque du mouvement et la vertu qui en est son principe extrinsèque, déclenché par une chose différente. C'est ce qui fait que le mouvement naturel est celui qui est produit par la vertu avec l'aide de la nature, comme dans le cas d'une pierre qui tombe, tandis que le mouvement accidentel est produit par la vertu sans l'intervention de la nature, comme dans le cas d'une pierre jetée en l'air. Selon ces distinctions, toute chose ne connaît qu'un seul type de mouvement naturel, mais elle est capable de subir plusieurs sortes de mouvements accidentels. Si les éléments ne rencontrent aucun obstacle, ils sont portés par le mouvement naturel vers leur lieu naturel. Dans le monde sublunaire, la participation de tous les éléments à la constitution des corps les contraint, de par leur interaction, à un certain équilibre physique. Cependant, en fonction de la proportion dominante de tel ou tel élément, les corps tendent vers leur lieu naturel. Malgré le fait que l'extrait d'Aristote porte bel et bien sur le mouvement, Vincent manque de faire valoir la différence saisie par Aristote, au sujet des éléments, entre le mouvement circulaire propre aux corps célestes et le mouvement rectiligne propre aux corps simples du monde sublunaire. Certes, les deux extraits juxtaposés par Vincent ne visaient pas le même but. Tandis que pour Guillaume l'intérêt était de montrer principalement que les éléments sont sujets à la mutation dans ses différentes espèces (selon la substance, la quantité et la qualité), la juxtaposition des arguments d'Aristote, qui résumait ses thèses sur le mouvement, venait offrir le développement théorique à même d'étayer la démonstration maladroite de Guillaume concernant le mouvement des éléments vers leur lieu naturel.

Simple et indivisibles, les éléments représentent autant pour Aristote que pour Platon le fondement de tout corps. Selon une citation du *De celo et mundo* d'Aristote (*SN* 81a), les éléments, qui peuvent être en puissance ou en acte, constituent le stade ultime

de la dissolution de tout corps. Pour Avicenne (*SN* 81a-b = *SN* 2342b-c), deux parmi eux sont lourds, à savoir l'eau et la terre, les deux autres, le feu et l'air, étant légers. Les éléments lourds sont à l'œuvre dans la composition des membres et portent vers le repos, tandis que les légers participent à la génération des esprits corporels et contribuent à leur mouvement. Un extrait des *Quaestiones naturales* de Sénèque rapporte une division supplémentaire, mise sur le compte des Épicuriens. Il s'agit de la sexualisation de chaque élément qui, par analogie avec les traits virils et féminins, peut être masculin ou féminin : le vent, par exemple, est une forme masculine de l'air, contrairement à l'air nuageux et immobile qui est tenu pour féminin, opposition que les régimes de santé vont par ailleurs rapprocher de l'opposition entre (l'air) salubre et (l'air) nuisible. Guillaume de Conches définit lui aussi l'élément, à la suite de Constantin l'Africain, comme une particule simple et minimale d'un corps (*Dragm.*, p. 24-25 ; *SN* 81c-d) qui peut revêtir un certain nombre de combinaisons qualitatives. Chacune de ces qualités est dominante dans l'un des quatre éléments fondamentaux : chaud et sec (le feu), froide et sèche (la terre), froide et humide (l'eau), chaud et humide (l'air) (*Dragm.*, p. 35 ; *SN* 82a-b).

Une confusion persiste derrière les opinions ramassées par Vincent, parmi lesquelles certaines font office d'explications scientifiques de l'action propre à chaque élément et de l'interaction qui a lieu entre eux, alors que d'autres ne font qu'établir des analogies entre les différents régimes ontologiques. En effet, il n'est pas clairement identifié ce qu'on entendait par éléments : les quatre qualités primordiales (chaud, froid, sec, humide), les agencements de celles-ci ou les quatre corps qui sont déterminés par la combinaison des qualités (le feu, l'air, l'eau et la terre). De plus, deux significations des termes feu, air, eau et terre sont superposées, dans le sens où ils font référence tantôt aux corps empiriques de feu, d'air *et cetera* perceptibles dans l'univers, tantôt aux substances abstraites homonymes.

Vincent de Beauvais s'est contenté de reprendre la théorie des éléments telle que résumée principalement par Guillaume de Conches dans le *Dragmaticon* où le Chartrain avait complètement renoncé à la doctrine de l'*anima mundi* à qui il avait imparti dans la *Philosophia*, son œuvre de jeunesse qu'il reniera plus tard, la fonction d'expliquer la formation et la perpétuation des créatures<sup>15</sup>. Les quelques passages puisés par Vincent dans Aristote et dans le stoïcien Sénèque apportent des aspects complémentaires et non pas antagonistes au platonisme de Guillaume. Dans des écrits antérieurs au *Dragmaticon*,

<sup>15</sup> A. Speer, *Die entdeckte Natur*, p. 162.

Guillaume, tout comme son « confrère », Thierry de Chartres, avait soutenu l'idée qu'une sorte de substrat matériel partagé par tous les quatre éléments se trouve à l'origine de leur formation et de leur permutation<sup>16</sup>. Bien que des extraits de Thierry se retrouvent dans le *Speculum naturale*, cette théorie n'y apparaît pourtant pas. Le problème de la relation entre la matière primordiale et les éléments semble évacué du *Speculum naturale* où les éléments acquièrent uniquement le rôle de principe explicatif pour tout corps visible.

Quoi qu'il en soit, les auteurs du XII<sup>e</sup> siècle, dont Vincent relaie les opinions, s'accordent sur le fait que les éléments, en tant que particules simples et minimales, sont imperceptibles. On ne peut les appréhender que par le biais des divisions *ad ultimum* à l'instar des distinctions qui segmentent le corps en parties composées (les membres), parties simples (les muscles, les os), humeurs, éléments visibles et particules ultimes et irréductibles. On ne peut percevoir ces particules que si elles sont mélangées. Les corps de feu, d'air *et cetera* que l'on connaît sont le produit de ces éléments invisibles et indivisibles. Il semble qu'une telle opinion, partagée également par Adélarde de Bath, contemporain de Guillaume, constituait une nouveauté dans les milieux intellectuels du XII<sup>e</sup> siècle. C'est du moins ce qui découle de la remarque faite par Guillaume dans son traité *Philosophia* où il critique l'arrogance de tous ceux qui croyaient en l'existence des éléments en tant que propriétés des choses visibles. Une telle position trahissait, à son avis, l'ignorance de tous ces auteurs-là qui n'avaient pas lu les livres de Constantin l'Africain, tenu en haute estime par le Chartrain, ou d'un autre *physicus*<sup>17</sup>. Pour nuancer quelque peu les remarques d'Andreas Speer<sup>18</sup>, on peut dire que la physique et la philosophie concevaient l'élément comme étant la limite de l'être corporel, atteignable par la pensée, mais non pas par l'expérience. La théorie des éléments offrait le moyen d'expliquer la formation des réalités sensibles à partir de particules imperceptibles et de répondre ainsi au *caveat*, exprimé par Lucrèce et rappelé par Guillaume, *ex insensibili ne credas sensile nascit*.

La différence entre les particules simples et minimales qui sont censées être à l'origine de tout créé et les corps empiriques que l'on discerne dans l'univers fut sanctionnée par l'invention d'un nouveau terme destiné à désigner les corps mixtes, *elementatum*, contrepartie terminologique d'*elementum*, qui allait connaître une postérité durable dans le vocabulaire philosophique médiéval.

<sup>16</sup> É. Jeauneau, « Note sur l'école de Chartres », p. 825 ; A. Speer, *Die entdeckte Natur*, p. 181.

<sup>17</sup> A. Speer, *Die entdeckte Natur*, p. 170 ; Joan Cadden, « Science and Rhetoric in the Middle Ages : The Natural Philosophy of William of Conches », *Journal of the History of Ideas*, 56, 1995, p. 7.

<sup>18</sup> A. Speer, *Die entdeckte Natur*, p. 167.

La distinction *elementum / elementatum* fut formulée et partagée par le courant platoniste<sup>19</sup>. On la retrouve, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, chez Alexandre Nequam<sup>20</sup> et Daniel de Morlay<sup>21</sup>. Avant eux, Jean de Salisbury en fait mention lorsqu'il exprime sa méfiance relativement à l'utilité de s'enquérir des différentes dichotomies de la philosophie naturelle qui comportait le risque de perdre de vue la nature de l'homme : *quid autem prodest homini elementorum aut elementatorum nosse naturam, magnitudinis et multitudinis proportionales doctrinaliter querere, ... et sui ipsius esse ignarum*<sup>22</sup>. Il signalait de la sorte un choix intellectuel qui est à rattacher à tout un courant du XII<sup>e</sup> siècle qui lança la réflexion sur la question de la *curiositas* et de l'*utilitas*.

C'est dans les cercles de Chartres et de Tolède que, selon T. Silverstein, ce couple de la physique des principes fit son apparition. Guillaume de Conches, dans sa *Philosophia mundi* (vers 1125-1135), usa le premier, par la technique de la *divisio*, de la différence entre l'élément comme partie minimale de tout corps, simple par rapport à la qualité et minimal par rapport à la quantité, et l'*elementatum*, corps tel qu'on le voit dans la nature, qui peut avoir une variété de qualités dans une variété de circonstances, distinction qui de toute apparence remonte au traité *Pantegni* de Constantin l'Africain.

Le terme *elementatum* apparut aussi dans les œuvres des traducteurs actifs à Tolède, que ce soit dans la transposition latine que Jean d'Espagne fit du *Magnum introductorium* d'Albumasar et du *Fons vitae* d'Avicébron ou dans le traité *De processione mundi* de Gundissalinus (vers 1150) marqué par l'influence d'Avicébron, d'Avicenne, de Boèce, de Chalcidius et de bien d'autres. Quelques autres occurrences ont été identifiées par É. Jeuneau dans des textes du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup> qu'il relie à l'école de Chartres. Une recherche dans la version électronique de la *Patrologia latina* nous offre davantage d'occurrences, surtout dans des œuvres à caractère exégétique ou pastoral dues à Hugues de Saint-Victor (*PL* 175, 355d-356a), Gerhoch de Reichersberg (*PL* 194, 322d), Henri de Marcy (*PL* 204, 307b), Gunther de Pairis (*PL* 212, 177b) et Sicard de Crémone (*PL* 213,

<sup>19</sup> L'usage de cette distinction a été étudié par T. Silverstein, « *Elementatum* : Its Appearance among the 12<sup>th</sup> Century Cosmogonists », *Medieval Studies*, 16, 1954, p. 156-162, à qui je reprends une bonne partie des occurrences.

<sup>20</sup> Alexandre Nequam, *Speculum speculationum*, R. M. Thomson (éd.), Oxford, 1988, ici III, ix, 8 et III, xi, 1, où le terme *elementa* est expliqué, de façon synonymique, par *id est elementata*.

<sup>21</sup> K. Sudhoff, « Daniels von Morley *Liber de naturis inferiorum et superiorum* », *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 8, 1918, p. 1-40, ici p. 12 (voir une autre édition par G. Maurach, « Daniel von Morley, "Philosophia" », *Mittellateinisches Jahrbuch*, 14, 1979, p. 204-255).

<sup>22</sup> Jean de Salisbury, *Metalogicon*, C. C. J. Webb (éd.), Oxford, 1929, p. 214.

<sup>23</sup> É. Jeuneau, « Note sur l'école de Chartres », p. 835.

15b). Cette riche moisson fait valoir que la circulation du terme n'était guère limitée strictement au cadre des débats portant sur des questions de philosophie naturelle.

Selon T. Silverstein, un rôle important dans la diffusion du terme *elementatum* par la filière Chartres doit être accordé au *De mundi universitate* composé par Bernard Silvestre de Tours autour de 1145. La présence de cette paire conceptuelle, *elementum* / *elementatum*, dans le *Metalogicon* de Jean de Salisbury pourrait s'expliquer toujours par son affiliation à l'école de Chartres, vu qu'il avait étudié là-bas avec Guillaume de Conches entre 1138-1141. Tout en rappelant l'influence des œuvres de Chartres ou de Tolède sur Alexandre Nequam et Albert le Grand, T. Silverstein note que Vincent de Beauvais a cité Guillaume de Conches dans les chapitres sur les éléments, sans compiler toutefois les passages contenant le concept *elementatum*.

Néanmoins, au-delà de la quantité de passages thématiques retenus par Vincent qui parlent en faveur d'une influence évidente de l'école de Chartes et spécifiquement du *Dragmaticon* de Guillaume de Conches, comme on a pu le voir plus haut, deux notes de l'*Actor* témoignent des affinités manifestes avec le vocabulaire usité en milieu chartrain et tolédan. Ainsi, dans le livre consacré aux phénomènes du feu et de l'air, un chapitre concerne-t-il la différence entre le feu céleste et le feu terrestre (ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 53<sup>vb</sup> / SN 236c-d). Après avoir présenté une opinion d'Augustin sur la question, la note de l'*Actor* aborde le sujet à l'aide de quelques distinctions vouées à faire ressortir la différence entre les deux types de feu : matière / consommation, élément / élémenté, action *in se* / action *in effectu*. La dichotomie entre *elementum* et *elementatum* est rayée dans l'édition de Douai à la suite d'une faute de lecture de la part des éditeurs, bien que les manuscrits de Bruxelles, lat. 18465 et de Paris, lat. 14387 comportent bel et bien les deux formes. Une étude parmi les différents manuscrits du *Speculum naturale* serait révélatrice de la familiarité des scribes avec les concepts transcrits. Voici le passage en question tel qu'il se trouve dans la version *bifaria* : *Ille coelestis ignis <non (Douai)> elementum, hic autem terrenus elementatum [elementum (Douai)]*.

La distinction que Vincent fait entre, d'une part, le feu céleste, et, d'autre part, le feu terrestre, à son tour divisé selon sa nature plus aérienne (telle la flamme du foudre) ou plus terrestre (telle la flamme de la braise), complète la physique de souche aristotélicienne. D'ailleurs, une glose très proche de la note de l'*Actor* se retrouve dans les marges d'un

exemplaire du *De generatione et corruptione* d'Aristote, abrité par le manuscrit d'Oxford, Selden 24, glose que P. Morpurgo rapproche des doctrines salernitaines<sup>24</sup>.

Le binôme *elementum / elementatum* apparaît du reste mentionné à la fin du livre III du *Naturale* dans un passage mis sous la rubrique *Actor*. Il s'agit d'un ajout apporté lors de la deuxième rédaction, le passage étant seulement à moitié présent dans la version *bifaria*. Cet ajout vise à faire la transition entre les discussions concernant les ciels vus en tant que réalités pertinentes au cinquième corps vers les réalités inférieures (le feu, l'air et tous les corps inférieurs) qui sont soit des éléments soit des élémentés<sup>25</sup>.

Ces notes de l'*Actor* soulèvent un problème de circulation et d'autorité. Car, si Vincent de Beauvais rédigea lui-même l'explication sur la nature du feu au lieu de se contenter de l'exposé de Guillaume de Conches ou s'il la reprit à quelqu'un d'autre, on doit supposer que, après le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, on a développé des instruments de savoir qui ont facilité la transmission de la pensée des Chartrains dans une forme plus ou moins fidèle. De plus, le traitement du sujet à l'aide des trois paires conceptuelles susmentionnées (matière / consommation, élément / élémenté, action *in se / in effectu*) s'avère plus nuancé que le sont les arguments tirés d'Augustin et de Guillaume de Conches qui encadrent la note de l'*Actor*<sup>26</sup>.

Plusieurs autres sources intégrées par Vincent dans son ouvrage attestent au demeurant de l'utilisation courante de ces termes au début du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>27</sup>. Des extraits provenant de la chronique de Hélinand (*SN* 2321d), de la *Summa de anima* de Jean de La Rochelle (*SA*, p. 117-118 ; *SN* 1687a), du *Liber de natura rerum* (*SD* 1403d : il faut noter qu'à cet endroit le terme *elementatum* est ajouté par Thomas IV au texte de Thomas de Cantimpré), ainsi que de la *Summa de anima* du maître ès arts anonyme (*SD* 1372e, 1406e) en constituent la preuve. Les interventions de l'*Actor*, de par le vocabulaire employé,

<sup>24</sup> Piero Morpurgo, *Filosofia della natura nella schola salernitana del secolo XII*. Bologne, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna, 1990, p. 219.

<sup>25</sup> *SN* 232b : « Nunc autem interim pauca de reliquis celis id est igneo spacio et aethere et aere referamus. Verumptamen propter ipsius materie novitatem, hic incipiamus alterius libri distinctionem. Nempe ad corpus quintum pertinent superiora, ignis autem et aer et inferiora corpora sunt elementa vel elementata ».

<sup>26</sup> Une comparaison avec les extraits offerts par la *Chronique* de Hélinand de Froidmont, une des sources de Vincent de Beauvais, pourrait en dire plus autant au sujet de cet aspect de la cosmologie que de la faveur dont jouissaient les idées de Guillaume parmi les Cisterciens.

<sup>27</sup> Que la distinction en question était devenue monnaie courante à cette époque le montre également sa présence dans les écrits d'auteurs aussi divers que le pape Innocent III (*Epistulae*, *PL* 216, 17d), Urso de Salerne (*De commixtionibus elementorum libellus*, Wolfgang Stürner (éd.), Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1976, *passim*), Guillaume d'Auxerre (*Summa aurea*, II, p. 195<sup>37</sup>), Philippe le Chancelier (*Summa de bono*, p. 122<sup>32-33</sup>) ou l'auteur anonyme de la *Disciplina scolarium* (Pseudo-Boèce, *De disciplina scolarium*, Olga Weijers (éd.), Leyde / Cologne, Brill, 1976, p. 106<sup>3</sup>).

doivent donc être mises en rapport avec un enseignement imprégné de distinctions promues au milieu du XII<sup>e</sup> siècle et propagées au-delà des milieux savants de Chartres, Salerne et Tolède.

Le partage entre simples et composés ne suffisait toutefois pas pour traduire de façon nuancée la diversité des réalités du monde ni la variété des vertus qu'on leur attribuait. Selon le degré de perfection que chaque chose atteint, Jean de La Rochelle, en accord avec Philippe le Chancelier (*Summa de bono*, p. 285<sup>118-137</sup>), raccorde les choses à différentes opérations de composition qui se superposent les unes sur les autres à mesure que l'on monte dans la hiérarchie des perfectibles (*Summa de anima*, p. 117-118 ; *SN 1687a*). De la sorte, la formation des minéraux n'exige que la *mixtio elementorum*, celle des végétaux résulte de la *complexio* en plus de la *mixtio*, alors que les corps dotés d'une âme sensitive prennent naissance par la *compositio* qui s'ajoute aux deux précédentes. À l'étage supérieur se situe l'union de l'âme rationnelle, la plus parfaite des substances animiques, et du corps, la forme corporelle la plus accomplie. Parmi tous ces états d'agrégation, la complexion fut couramment alléguée afin de rendre compréhensible l'actualisation des vertus des choses.

## 5.2 Un monde de vertus occultes

Plusieurs auteurs du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle ont attiré l'attention sur l'existence de certaines propriétés que ne saurait pas expliquer l'agencement des qualités élémentaires à lui seul, l'exemple classique étant le pouvoir attractif de l'aimant. La synthèse à caractère médical réalisée par Avicenne et traduite en latin par Gérard de Crémone à la fin du XII<sup>e</sup> siècle proposait de faire la différence entre les opérations propres à toute *res* qui découlaient de sa complexion et celles qui procédaient de sa substance entière (*a tota substantia*) ou de sa forme spécifique (*a forma specifica*). En reprenant à son compte le passage d'Avicenne, Arnold de Saxe, compilateur aguerri, joignit aux deux notions une troisième, la vertu universelle (*virtus universalis*). Presque à la même époque, Albert le Grand associa la vertu universelle à la vertu céleste et les rangea toutes les deux parmi les forces responsables d'effets singuliers, telle l'attraction exercée par l'aimant. Autant Arnold qu'Albert font mention de leur source d'inspiration en renvoyant à un ouvrage du prolifique et mystérieux Hermès, intitulé *De virtute universali*.

Quelle signification accordait-on à la notion de vertu universelle ? En saisissant la particularité de l'apport d'Arnold de Saxe, Isabelle Draelants a récemment mis en évidence<sup>28</sup> les méandres de l'emploi philosophique de cette notion qui pourrait, du reste, être intégrée dans une histoire élargie des énoncés à court rayonnement, un peu du même calibre que les cultes hagiographiques qui ne sont pas parvenus à s'imposer ou des coutumes juridiques qui sont restées isolées. Sous l'influence de l'aristotélisme, de l'hermétisme et de l'astro-théologie arabe, la *virtus universalis* fut utilisée au même titre que les concepts de forme substantielle et de vertu céleste. La signification impliquée par l'adjectif *universalis* demeure pourtant équivoque et spécifie bien mal la sphère d'action de la vertu, puisqu'elle peut désigner autant la globalité d'une entité (ce qui légitime une équivalence avec la *tota substantia*) que l'universalité de son action à l'ensemble des entités du monde (ce qui la rapproche de la vertu céleste qui s'épand partout), sans oublier la polysémie de l'*universalis* dans les interprétations de la doctrine des universaux élaborées dans les années 1230-1260<sup>29</sup>.

Mis à part l'assimilation faite à l'époque d'un terme avec un autre, surcharge terminologique qui n'a d'ailleurs rien de surprenant dans la rhétorique de la scolastique naissante, il importe de considérer leur usage comme le résultat d'une tentative de suppléer à une incohérence de la métaphysique aristotélicienne, à savoir l'absence de toute référence à une âme minérale. Il est assez frappant en effet que l'argument de la *virtus* ait pris racine surtout dans les discussions sur la minéralogie, tant chez Arnold de Saxe que chez Albert le Grand pour finalement acquérir un sémantisme plus large, apte à couvrir tous les phénomènes inexplicables par la seule complexion des choses. L'équation établie par Aristote entre âme et forme substantielle / différence spécifique n'était pas fonctionnelle dans le cas des pierres. Dès lors, ce fut peut-être par l'entremise de concepts comme *virtus universalis* que l'on a tenté d'expliquer les effets observables par l'expérience ou, en tous cas, réputés tels dans les traités d'ascendance hermétique et dont Arnold dresse de riches inventaires dans la section *De virtute universali* de sa compilation.

<sup>28</sup> I. Draelants, « La “*virtus universalis*” : un concept d'origine hermétique ? Les sources d'une notion de philosophie naturelle médiévale », *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La Tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo*. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001, Paolo Lucentini, Ilaria Parri et Vittoria Perrone Compagni (éds), Turnhout, Brepols, 2003, p. 157-188.

<sup>29</sup> D. Piché (*Le problème des universaux*, Paris, Vrin, 2005, p. 149-151) dégage, dans les commentaires de l'*Isagoge* de Porphyre réalisés par Nicolas de Paris, Jean le Page et Robertus Anglicus, trois paradigmes impliquant les prédicables universels (genre, espèce, différence, propre et accident).



Il n'est pas moins significatif qu'Albert différencie la validité de l'argument de la *virtus* par rapport à deux domaines de la connaissance : l'astronomie et la philosophie naturelle (*physica*)<sup>30</sup>. Si dans le domaine de l'astronomie et de la magie, un tel argument peut constituer une explication, il ne satisfait pas les exigences de la *physica* qui parle en termes de cause élémentale et de forme substantielle. Les divisions des disciplines et leurs sociolectes imposaient ainsi des limites à l'application du concept.

Le concept de *virtus universalis* apparaît dans le *Speculum naturale* grâce à une citation accolée au nom de *Zenon in libro De naturalibus* qui fut fort probablement tirée directement de la compilation d'Arnold de Saxe où elle figure en ouverture du chapitre sur les pierres, dans la section ayant pour titre *De virtute universali*<sup>31</sup> :

Virtus enim est occulta universalis quae lapides ex igne facit et ex aqua quando funditur ipsum super locum Bezon. Tunc enim subito coagulatur nec amplius in naturam suam revertitur. Itaque quod igni et aquae et terrae contingit, illud etiam animalibus et plantis accidit. Qua scilicet virtute materiae suae temporis aut loci fit eorum omnino dissolutio aut in lapidem conversio (SN 495d).

Dans ce passage, la *virtus universalis* est réduite à une force de lapidification, et les collaborateurs de Vincent au *Speculum naturale* semblent ne pas avoir compris l'étendue du concept dans la source qu'ils ont exploitée. Il est vrai qu'un autre extrait compilé d'Arnold fait référence aux *virtutes specificae* qui rendent intelligibles les propriétés d'attraction de certaines pierres (SN 511a). En outre, Vincent rejoint les options d'Arnold en extrayant du quatrième livre apocryphe des *Météorologiques* d'Aristote les passages où il est question de la *virtus mineralis* qui opère à la formation des minéraux (SN 475e, 476a = SD 1064c-1065a = SD 1416c-1417a)<sup>32</sup>. Mais en dépit de tous ces usages, Vincent n'arrive pas à retrouver l'importance qu'Arnold a attribuée à la *virtus universalis* afin d'expliquer les vertus occultes des substances de tout genre.

<sup>30</sup> Albert le Grand, *De mineralibus*, p. 27, cité par I. Draelants, « La “*virtus universalis*” : un concept d'origine hermétique ? », p. 172 : « Omnibus tamen antiquis probabilius dixit Hermes de causa virtutis lapidum : quia scimus pro constanti omnium inferiorum virtutes a superioribus descendere. Superiora enim substantia et lumine et situ et motu et figura influunt in inferioribus omnes nobiles virtutes quae sunt in ipsis. Tamen hoc dictum imperfectum est in physicis, licet forte in astronomicis et magicis esset sufficiens : quia in physicis dicitur causa quae est in materia operans : talis autem est elementalibus aut qualitates elementorum prout sunt in commixtio, vel forma substantialis tales commixtiones consequens » (je souligne).

<sup>31</sup> Arnold de Saxe, *De floribus rerum naturalium*, dans *Die Encyklopädie des Arnoldus Saxo, zum ersten Mal nach einem Erfurter Codex*, Emil Stange (éd.), Erfurt, 1905-1907, p. 85.

<sup>32</sup> Thomas de Cantimpré (*Liber de natura rerum*, LNR, Helmut Boese (éd.), Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1973, p. 355-356), qui semble connaître les *Météores* d'Aristote, ne réserve aucune place à la *vis mineralis*.

Malgré le recours, courant à l'aube du XIII<sup>e</sup> siècle, à de nouveaux concepts pour rendre compte de l'opération spécifique de toute chose, force est de constater que Vincent n'a rapporté qu'incidemment de telles réflexions. Bien qu'il ait compilé abondamment le premier livre du *Canon* d'Avicenne tant dans le *Speculum naturale* que dans le *Speculum doctrinale*, il n'a pas retenu le passage ayant alimenté les distinctions faites par Arnold de Saxe. Les références à l'action *a tota substantia* ne font surface dans le *Speculum naturale* et le *Speculum doctrinale* qu'au sujet de l'action de la nourriture et des poisons<sup>33</sup>. Les modalités d'opération qui s'y trouvaient énumérées (*sola sui qualitate, sui materia, tota sui substantia*) étaient au fond les mêmes que celles qui avaient été indiquées par Avicenne pour toute substance en général et logées, par Arnold de Saxe, dans l'introduction à la section *De virtute universali* de sa compilation. Or, c'est la valeur heuristique universelle de ces distinctions que Vincent n'est pas parvenu à saisir.

Il faut dire que, au tournant du XII<sup>e</sup> siècle, Urso de Salerne avait déjà proposé une explication de l'attraction qui se produit entre les choses, grâce à une vertu plus ou moins occulte, attraction qui selon lui est déclenchée par différents types de similitude : *similitudo tantum qualitatum, similitudo tantum substantie, similitudo qualitatum et substantie*, cette dernière expliquant l'attraction du fer par l'aimant<sup>34</sup>. On le voit, la ressemblance constitue un concept majeur chez Urso, concept qui semblait suffisant pour élucider la relation d'attraction entre deux choses. Vu sous cet angle, une vertu comme celle de l'attraction, pour occulte qu'elle soit aux yeux des scolastiques, est conçue de façon relationnelle davantage qu'une propriété intrinsèque découlant de sa forme substantielle ou d'une vertu (universelle ou céleste). La circulation restreinte des traités d'Urso a fait en sorte que cette vision des choses n'a pas eu d'écho. Par contre, la diffusion massive de la métaphysique d'Aristote filtrée par Avicenne et, à ses côtés, de l'argument de la forme spécifique, reprise à leurs comptes autant par les exposés philosophiques que par les traités médicaux, a selon

<sup>33</sup> *SN* 2340b-c = *SD* 1214b-c : « Cibus in humano corpore tribus modis operatur. Aut enim sola sui qualitate, ut quando caliditate sua calefacit, vel frigiditate sua frigefacit. Aut sui materia, ut quando a natura sua convertitur et formam alicuius divisionis membrorum recipit. Aut etiam operatur tota sui substantia, hoc est forma sui specifica agente, que non est qualitatis prime quas habet materia, neque complexio que generatur ex eis, sed perfectio quam acquisivit materia, secundum aptitudinem vel preparationem quam habet a complexione, sicut in magnete virtus attractiva ».

<sup>34</sup> Urso de Salerne, *De commixtionibus elementorum libellus*, p. 203 : « Si virtus attractionis innascatur in corpore ex terra non obviante contrario elemento tantum qualitatum similitudine trahens, res talis terre in qualitibus tantum similia attrahit ut sene melancoliam. Si autem iam dicta virtus similitudine tantum substantie operetur, trahit terrea tantum substantia, non natura, ut aliquis vermis calidus et humidus vel crassam terram. Si vero vis illa ex terra exorta qualitatum et substantie similitudine trahat, tunc res ipsa rem trahit actu et qualitibus terream ut magnes ferrum ».

toute vraisemblance procuré une explication plausible aux yeux des intellectuels du XIII<sup>e</sup> siècle.

Les notions de forme spécifique et de vertu universelle demeurent ignorées aussi par Thomas de Cantimpré qui, à l'instar de Gervais de Tilbury, préfère faire descendre du pouvoir de Dieu la vertu des substances naturelles (*SN* 508a-b)<sup>35</sup>. Si la notion métaphysique de vertu spécifique est faiblement représentée chez Vincent, un autre argument revient plus souvent, principalement par l'intermédiaire de Thomas IV, pour faire comprendre l'action de certaines substances. Il est question de la force conférée aux pierres et aux plantes par l'acte de parole, relevant de la consécration ou de l'incantation, acte investi d'un pouvoir qui redouble l'efficacité des propriétés naturelles, celles-ci ayant été diminuées à la suite du péché originel :

sicut in peccato primi hominis omnis creatura corrupta est, sic etiam in ipsis virtutibus quae post peccatum in eis remanserunt, per attactum et usum immundorum et impiorum hominum, praecipue lapides corrumpuntur, sed sanctificatione consecrationis ad virtutum efficacias reparantur (*LNR* 373 ; *SN* 508b).

Ces gestes de purification que Thomas de Cantimpré comparait à la fonction du baptême et à celle de la pénitence étaient censés prêter aux réalités, pour reprendre la terminologie de Gervais de Tilbury, la *virtus extrinseca* en complément de la *virtus intrinseca*<sup>36</sup>.

La présence des choses dans le monde et leurs aptitudes opératoires sont donc dynamisées par plusieurs forces : l'une, intrinsèque, qui dérive de la complexion, une autre qui procède de la forme substantielle que l'on avait tendance à identifier avec une vertu universelle, une troisième qui descend du ciel, forces auxquelles s'ajoute une autre qui est logée dans les choses par l'entremise des rituels religieux. Naturelles et culturelles, ces

<sup>35</sup> Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, p. 355 : « Questio magna est unde et quomodo virtus inest lapidibus, quippe magna virtus eorum videtur et efficacia sanitarum. Unde autem hoc habeant nisi a deo, homini incompertum est. Et quidem hoc certum est, quod omnis virtus a deo est, sicut dicit Aristotiles in libro Meteororum. Sed inest herbis aut fructibus mediante operatione nature, utpote res que naturaliter calide sunt aut frigide et competunt medicine. Horum nullum in lapidibus est, ut excessus caloris aut frigoris in ullo lapidum denotetur. Constat ergo, quia sine ullo medio lapidibus indidit virtutem omnipotens et in eis virtutis potentiam tribuit pro ratione nature ».

<sup>36</sup> Gervais de Tilbury, *Otia imperialia. Recreation for an Emperor*, édition latine et traduction anglaise par S. E. Banks et J. W. Binns (éds), Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 614-616 : « Nullus enim lapis est pretiosus qui ad consequendam suam virtutem extrinsecam cum herba sui nominis aut cum sanguine avis aut bestie non consecratur, adiunctis exorcismis quorum noticia ad nos per Salomonem descendit. Extrinsecam diximus; intrinsecam quippe virtutem plerique lapides habent a sui natura sibi insitam, preter id quod extrinsecus adiurati ac consecrati efficiunt. [...] Indicta lapidi natura cum verbis consecratoriis innatam virtutem ampliat et confirmat ».

vertus s'agrègent pour constituer une source énergétique propre à chaque *res*. Toujours est-il que l'argument de l'action de la *virtus* tenue pour être synonyme de l'action *a tota substantia* ou *a forma specifica* ne parvenait pas à rendre compte des qualités particulières de telle *res* par rapport à telle autre, puisqu'il démontre ce qui constitue l'individuel et non pas la manière dont se produit la relation. En outre, l'emploi du concept de *virtus universalis* pour rendre intelligible le magnétisme nivelle les différents types d'attraction qu'Urso de Salerne avait distingués selon la nature et selon l'accident. Certes, grâce à un Arnold de Saxe et à un Albert le Grand, l'introduction de la notion de vertu spécifique a débouché sur le débat concernant la nature des composés artificiels, qui allait acquérir une si grande importance pour l'histoire de la pharmacologie. Toute la discussion autour de la *virtus* allait croiser, au-delà du XIII<sup>e</sup> siècle, la question de savoir si une *res* agit grâce à sa complexion ou à sa forme spécifique, et c'est ce sujet que des médecins comme Arnaud de Villeneuve aborderont en faisant appel aux outils conceptuels développés à l'aube de la scolastique.

Tel que déjà mis en évidence, les textes compilés par Vincent de Beauvais ne permettent aucune tentative de dégager chez lui une théorie élaborée de la *virtus universalis* ou de la *forma specifica*. En revanche, il transparaît en filigrane son adhésion à la théorie analogique des sympathies et des antipathies qui sous-tend surtout les textes de l'Antiquité, Pline et Dioscoride en particulier, et les traités d'influence hermétique dont Asclépius et Iorach<sup>37</sup>. C'est la raison pour laquelle je propose de parler chez Vincent et chez les auteurs compulsés par Vincent dont la vision est unifiée par son point de vue, d'une théorie de l'émanation qui synthétise deux approches : l'émanation à l'horizontale, vision héritée de l'Antiquité, qui équivaut à l'action occulte qui s'exerce (naturellement) à distance entre les objets terrestres, et l'émanation à la verticale, perspective diffusée surtout par la médiation des sources arabes, qui est exercée par les corps célestes sur les réalités inférieures. Alors que pour Aristote, l'action céleste est limitée à une participation des corps célestes à la nature des êtres sublunaires uniquement au moment de leur naissance, l'influence dont dissertent les Arabes se diffuse constamment sur les réalités sublunaires grâce aux conjonctions diverses que les astres forment et grâce au fait que les astres sont tenus pour

---

<sup>37</sup> I. Draelants (« Le dossier des livres "sur les animaux et les plantes" de Iorach : traditions occidentale et orientale », *Occident et Proche-Orient : Contacts scientifiques au temps des Croisades*. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997, Isabelle Draelants, Anne Tihon et Baudouin van den Abeele (éds), Turnhout, Brepols, 2000, p. 191-276) a démontré que le mystérieux Iorach est le nom déformé de Juba II, roi de Mauritanie, auteur dont les écrits, utilisés entre autres par Pline, ont été perdus.

des corps dont la substance est supérieure à la substance terrestre. ce qui les rend presque des êtres divins<sup>38</sup>. Ces deux formes d'émanation mettent en communication tous les étages de l'univers et toutes les réalités qui les habitent, ce qui prémunit contre la fragmentation angoissante du cosmos et assure une capacité de maîtrise et de transformation de la diversité.

### 5.3 Le paradigme heuristique de la complexion

Grâce au paradigme de la complexion, on concevait une continuité entre l'homme et l'univers, composés qu'ils sont tous les deux des mêmes éléments fondamentaux et des mêmes couples de contraires (chaud et froid, sec et humide). C'est sur le terrain de cet axiome que la médecine et la philosophie cosmologique se sont rencontrées depuis les Présocratiques, les premières occurrences de la paire microcosme-macrocosme apparaissant dans les traités hippocratiques *De la nature de l'homme* et *Du régime*<sup>39</sup> auquel fait écho le *Timée* de Platon<sup>40</sup>. Les oppositions du chaud et du froid, ainsi que du sec et de l'humide, qualités qui sont subjectives sans dénoter guère un quelconque indicateur empirique, participent d'une forme de partage polarisé du monde qui caractérise les ontologies analogiques<sup>41</sup>. Les complexions résultant de leur couplage caractérisent toutes les classes d'entités réelles et intellectuelles (minéraux, plantes, animaux, corps célestes, zones climatiques, saisons, aliments, états physiologiques et psychologiques) et conditionnent la possibilité de les articuler par des rapports analogiques. Mais, en plus de constituer un moyen de rassurer la condition de l'humain par rapport à l'univers, il s'agit aussi d'une première démarche scientifique, d'une tentative de rendre compte de tout ce qui existe, de l'univers et de ce qu'il contient, sur la base des mêmes fondements physiques qui se trouvent dans une interaction continue. Les degrés différents imputés aux complexions des réalités étaient réputés fonctionner en tant que paramètres permettant de structurer le monde selon des taxinomies de l'intensité des natures, de positionner les réalités les unes par

<sup>38</sup> A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996 [1991], p. 258-267, 277-279.

<sup>39</sup> J. Jouanna, « La naissance de l'art médical occidental », *Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. I, *Antiquité et Moyen Âge*, Mirko D. Grmek (éd.), Paris, Seuil, 1995, p. 49 et 66.

<sup>40</sup> G. E. R. Lloyd, « The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy », *Journal of Hellenic Studies*, 84, 1964, p. 92-106.

<sup>41</sup> Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 303.

rapport aux autres et d'identifier les compatibilités des substances qui rendent leurs mélanges efficaces.

Le paradigme de la complexion, qui regroupe la physique des éléments et des humeurs, irrigue dans la même mesure la pensée médicale de l'humain et la conception théologique de l'univers. Dans un livre devenu classique, Raymond Klibansky a suivi l'évolution des théories concernant le rapport entre physiologique et spirituel, tel qu'il fut posé dans la littérature antique et médiévale au sujet du tempérament mélancolique<sup>42</sup>. Ce fut un thème qui, depuis le XII<sup>e</sup> siècle, allait préoccuper nombre de savants dont la pensée était nourrie à la source des idées aristotéliennes et des nouvelles traductions d'ouvrages arabes de médecine. Réunis chez Vincent de Beauvais, Constantin l'Africain, Hali Abbas et Avicenne font tous état de ces théories qui insistent sur la complexion tempérée que Dieu accorda à l'humain lors de la création, complexion devenue de la sorte un paramètre de référence pour le reste du créé (SN 2340e-2344c). Les différences de complexion qui distinguent les humains sont inscrites dans un vaste réseau de correspondances dont les limites n'étaient tracées que par l'imagination des interprètes. Suivons en guise d'exemple l'exercice d'appariement auquel s'est adonné Constantin l'Africain (SN 2343d-2344c) qui établit pour chaque complexion, simple et composée, une série de caractéristiques du physique et de l'apparence (chair, carnation, couleur des cheveux, toucher), ainsi que des traits de l'intellect et du caractère.

Tableau 5.1 : Caractéristiques rattachées aux complexions

	Caro	Pinguedo	Color	Pili	Tactus	Intellectus	Varia
Calidus	multa	Parva	rubeus	multi et nigri	Calidus	bonus	facundus, nobilissimus, audax, iracundus, libidinosus, multum appetens, cito digerens
Calidus et siccus	macida		brunus	multi et nigri	calidus et durus	intellectualis	audax, appetibilis, digestibilis, libidinosus
Calidus et humidus	nimia	parva	albi et ruffi	nigri et plani	calidus et		

<sup>42</sup> R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturne et la mélancolie*, Paris, Gallimard, 1989, p. 31-197. Klibansky met en lumière la fusion qui, dès le XII<sup>e</sup> siècle, est survenue dans la philosophie naturelle de l'Occident latin entre la doctrine des crases et la doctrine des tempéraments humoraux, chacune étant transmise par des corpus différents. La complexion fut valorisée particulièrement dans les écrits arabes, alors que la doctrine des humeurs dérive des écrits médicaux du Bas-Empire (*idem*, p. 164-169).

			medius		humidus		
Frigidus et humidus		pinguia	albus	ruffi		durus	obliviosus, non multum appetens, nec cibi digerens, nec libidinosus
Frigidus et siccus		macida	albus et lividus	ruffi et citrini	frigidus et durus		
Temperatus	non multum macida	non pingua	bruni et albi medius	in infantia ruffi, in iuventute nigri	inter calidum et frigidum, leve et durum	bonus	non obliviosus, prudens, audax, nec gulosus

À l'aide des complexions, on parvenait à fractionner et, du même coup, à contenir la multitude des natures humaines. Cependant, nous met en garde Constantin, cette grille herméneutique valait uniquement pour les régions tempérées, car les zones extrêmes du Septentrion et de l'Éthiopie faussent le rapport entre aspect extérieur et caractère à cause de l'influence de leur climat. De la sorte, en dépit du fait que les Septentrionaux avec leurs cheveux roux-blanc et leur teint blanc semblent froids, leur complexion est en vérité chaude, ce qui explique le fait qu'ils sont pleins d'audace et de vigueur.

Comme on peut le déduire du catalogue dressé par Constantin, la complexion fonctionne également comme un dispositif cognitif relatif à l'opération des facultés. Cette doctrine psycho-médicale que les écrits d'Avicenne avaient ravivée dans les écoles latines affirmait une dépendance des facultés de l'âme, y compris de la faculté rationnelle, de l'équilibre du tempérament du corps. Ainsi, les aptitudes à mémoriser, à se remémorer et à apprendre sont-elles censées dépendre de l'équilibre entre l'humide, à propriété réceptive, et le sec, à propriété rétentive, opinion bien établie dans la philosophie naturelle à partir du XIII<sup>e</sup> siècle dont le *Naturale* témoigne par quelques citations tirées d'Albert le Grand (*SN* 1925a) et de Jean de La Rochelle (*SA* 250-251, *SN* 1927a-c) qui commentent tous les deux les idées d'Avicenne.

Bien que le tempérament soit donné depuis la naissance dans un équilibre constant, il arrive au fil du temps que des écarts par rapport à cet équilibre initial se produisent. Bien plus, comme il ressort de l'extrait de Jean de La Rochelle, la modification de la complexion qui survient avec l'âge entraîne une modification des aptitudes de mémoriser, de se

remémorer et d'apprendre<sup>43</sup>. Même l'affectivité religieuse de chaque individu est favorisée, selon Guillaume d'Auvergne, par les dispositions dispensées par sa complexion<sup>44</sup>. Dans son *Guide des égarés*, Maïmonide allait pousser le raisonnement jusqu'à soutenir que l'homme peut remédier au dysfonctionnement du tempérament et avoir, cela faisant, une influence sur la faculté rationnelle, quoique dans une mesure réduite. Cela parce que les structures de l'être humain, corporelles aussi bien que spirituelles, peuvent être transformées par des facteurs extérieurs, non pas en leur substance, mais en leur actualisation. Quant à la félicité et à la destinée, Maïmonide était confiant que l'homme, bien que limité dans son action à leur égard, pouvait néanmoins infléchir leur condition<sup>45</sup>. Par la médiation des philosophes arabes dont les œuvres étaient devenues accessibles en traduction latine au tournant du XII<sup>e</sup> siècle, la relation entre le corporel et l'intellectuel, entre le déterminisme physiologique et le vécu spirituel appelait à une évaluation nouvelle.

La nature de l'humain pouvait donc être interprétée dans son ensemble et dans sa variété à l'aide d'une symptomatologie axée sur le paradigme de la complexion. Tout comme le corps humain, le corps du monde est soumis aux mêmes processus de la complexion et de l'harmonie de laquelle est dépendante sa permanence. Comme déjà précisé, ce caractère tempéré fut octroyé à l'homme et au monde par Dieu au moment de la création. La suite logique implique que c'est en perturbant la mécanique des éléments que Dieu allait mettre fin au monde. C'est du moins la vision révélée, teintée de pensée millénariste, d'un auteur anonyme, *simplex et bonus*, que l'Actor, la trouvant conforme aux affirmations des *doctores sacri*, a insérée dans le *Speculum historiale* sous le titre *De machina cruciatoria ex quatuor elementis*. À l'heure du Jugement, le Fils de Dieu enlèvera à chaque élément ses bonnes qualités pour les rendre aux élus dans la gloire, alors que les

<sup>43</sup> Jean de La Rochelle, *SN 1927a-c* : « Nota ergo quod bene memorantes sunt contrariae dispositionis bene recordantibus et bene addiscentibus. [...] Pueri quamvis humidi, firmiter tamen retinent. Animae enim eorum non occupantur circa multa sicut animae maiorum, sed sunt fixae circa unum. Iuvenis vero propter calorem et propter motus suos agiles, debilis est in memoria, quamvis sit complexio sicca. Senibus vero accidit propter humorem qui prevalet in eis non memorari quae vident ».

<sup>44</sup> Guillaume d'Auvergne, *De universo*, p. 1054, cité par R. Klibansky *et alii*, *Saturne et la mélancolie*, p. 131-132 : « Quaedam complexiones incrassant animas et impediunt vires earum nobiles, propter quod dicit Galenus summus medicus, quia flegmatica complexio nullam virtutem animae iuvat... Causa in hoc est, quoniam incurvant et occupant animas humanas, propter hoc prohibent eas a perfectione rerum sublimium et rerum occultarum. [...] Visum fuit Aristoteli omnes ingeniosos melancholicos esse et videri eidem potuit melancholicos ad irradiationes huiusmodi magis idoneos esse quam homines alterius complexionis, propter hoc quia complexio ista magis abstrahit a delectationibus corporalibus et a tumultibus mundanis ».

<sup>45</sup> G. Freudenthal, « La détermination partielle, biologique et climatologique, de la félicité humaine », *Maïmonide philosophe et savant (1138-1204)*, Tony Lévy et Roshdi Rashed (éds), Louvain, 2004, p. 80-81.



qualités nuisibles tortureront à jamais les reprobés<sup>46</sup>. Dépourvues de l'équilibre qui les tempèrent dans ce monde-ci, les qualités ne pourront plus contrebalancer leurs contraires. Deux mondes infernaux affligeront alors les damnés, dont l'un, extérieur, accablera par des chaleurs intenses, des ténèbres épais, des orages violents et des bruits assourdissants. L'autre enfer, intérieur, sera ressenti dans les corps que tous retrouveront lors du Jugement, corps qui, à l'instar du monde extérieur, seront dépourvus de l'harmonie des qualités et subiront la torture causée par ce bouleversement. Microcosme et macrocosme seront donc déparés de la même manière, car leurs structures respectives sont similaires. Dieu utilisera pour détruire les mêmes principes naturels qu'il mit en œuvre pour créer. Si une telle défection de l'équilibre des qualités élémentaires relève toutefois du ressort de Dieu, certains auteurs, si l'on prête foi aux articles censurés par Étienne Tempier, ont même cru à une fin *naturelle* du monde, subséquente à une conflagration ignée causée par les lois de la nature indépendantes de l'action providentielle de Dieu<sup>47</sup>.

#### 5.4 La médiation des éléments dans les interactions sublunaires

Les éléments en tant que particules minimales remplissent tout espace de sorte que le vide ne trouve pas de place dans l'univers, que ce soit celui de la cosmologie aristotélicienne, chrétienne ou, encore, celui de la médecine salernitaine. Dans son commentaire de la *Genèse*, Augustin avait exposé les raisons susceptibles de démontrer l'absence du vide, et Vincent se fait son porte-parole (*SN* 85c-86a). En plus de pénétrer tous les coins de l'univers, les éléments tels qu'ils sont saisissables dans l'univers sont réputés exercer des opérations qui sous-tendent les interactions des réalités sublunaires. Dans ce rôle, ils sont conçus sous forme de spectres corporels. En ce qui concerne l'air, pour se limiter à son cas, Vincent démontre sa corporalité (*quod aer sit unum et verum corpus*) en regroupant les autorités de Sénèque et du *Liber de natura rerum*. Le Stoïcien relie l'opération de l'air à la notion d'*intensio*, synonyme de l'*intentio spiritus*, manifeste dans la fissuration des roches et des monuments, dans la propagation de la lumière, de la vue ou de

<sup>46</sup> *SH*, XXXI, ch. 119, 1329a : « Dicit enim quod filius dei [...] veniens in primis separabit qualitates [...] ut scilicet omnium elementorum bone qualitates electis ad gloriam serviant, prave vero et cruciatorie reprobos sine fine torqueant ».

<sup>47</sup> A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, p. 200-201 ; D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, p. 134.

la voix (SN 240b-d). On peut en conclure que l'air est un spectre qui assure l'expansion et l'extension. En outre, on le trouve impliqué dans l'acte d'attraction dont les modalités de réalisation sont exposées par le *Liber de natura rerum* à l'aide de plusieurs exemples. Voici une partie de cet extrait :

In ventosa in qua stappa accenditur, ignis rarefacit aerem circumstantem in ventre ventosae et ducit in raritatem naturalem essentiae suae, quo extincto, quando coniungitur ventosa corpori, aer de sui natura reddit ad essentiam depressiorem in ventosae ventre, et tunc occupat minorem locum quam prius. Ac ne locus sit vacuus quem occupabat prius exit de corpore sanguis ad repletionem illius. [...] Iterum de attractione aeris efficitur quod homo prope cadaver hominis transiens occisi, licet illud non sentiat, tamen horrore concutitur. Hoc enim fit ex spiritu quantulamcumque infectionem recipiente et eam animae repraesentante. Praeterea, vulnus infectum spiritibus interficientis, aerem infectum sibi trahit transeunte infectore, quo intercepto sanguis ebulliens extra manat, quod in vivente non fieret. Natura enim corporis adhuc viventis bonum sanguinem, ut sibi amicum, traheret, et aerem infectum, ut sibi inimicum, excluderet, et hic attractus fit accidentaliter scilicet ex similitudine (SN 240e-241b).

Ce passage constitue un apport de Thomas IV par rapport à la version de Thomas de Cantimpré qui ne comporte nulle trace d'une problématique pareille. À son tour, Thomas IV a puisé ce texte dans les *Glosulae* d'Urso de Salerne (connu aussi sous le nom d'Urso de Calabre), texte qui subit quelques transformations dans la syntaxe de l'argumentation de Thomas IV tout en étant complété par deux exemples absents de l'œuvre d'Urso<sup>48</sup>. Cet emprunt appuie l'hypothèse des possibles échanges entre les écoles du Nord de la France et les textes des Salernitains sans que l'on puisse préciser quelle direction ils prirent<sup>49</sup>. Il est certain à tout le moins qu'Alexandre Nequam, qui cite des portions considérables des *Glosulae* dans le chapitre qu'il a consacré à la *vis attractiva* dans le *De naturis rerum*<sup>50</sup>, et Nicolas le Péripatéticien, qui, dans ses *Quaestiones*, a copié à la lettre de larges morceaux des écrits d'Urso<sup>51</sup>, ont eu connaissance des écrits assignés à ce représentant de Salerne. Il n'est donc pas exclu qu'Urso lui-même fut actif à Paris au

<sup>48</sup> R. Creutz, « Die medizinisch-naturphilosophischen Aphorismen und Kommentare des Magister Urso Salernitanus nach Handschriften lateinisch und deutsch herausgegeben », *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, 5, 1936, p. 57-58.

<sup>49</sup> P. Morpurgo, *Filosofia della natura*, p. 96-99. Morpurgo épouse l'idée d'une possible dépendance des maîtres de Salerne, Bartolomeus, Maurus et Urso, des centres d'étude issus au XII<sup>e</sup> siècle en Angleterre et en France (*ibid.*, p. 120-121).

<sup>50</sup> Alexandre Nequam, *De naturis rerum*, Th. Wright (éd.), Londres, 1863, p. 181-183.

<sup>51</sup> S. Wielgus, « Wstęp do krytycznej edycji przyrodniczo – filozoficznego traktatu z początków XIII w., zatytułowanego "Quaestiones Nicolai Peripatetici" », *Acta mediaevalia catholicae universitatis Lublinensis*, 2, 1974, p. 5-120.

tournant du XII<sup>e</sup> siècle ou qu'un de ses disciples diffusa ses travaux dans les milieux anglo-français.

L'extrait choisi par Vincent pour illustrer la corporéité de l'air réunit des exemples qui, selon les règles de la méthodologie scientifique moderne, ne se retrouvent point au même niveau de pertinence. Chez Urso ils servaient à montrer comment se produit l'attraction entre les choses. Distinguant entre l'attraction qui agit par nature et celle qui se manifeste par accident, chaque type connaissant des sous-classes, Urso a inséré l'exemple du cadavre qui saigne pour expliquer l'attraction qui survient *accidentali similitudine qualitatum*, alors que la technique d'application des ventouses illustre l'attraction par nature entraînée par la loi du vide (*vacuitatis lege*). Cette dernière forme d'attraction est sous-tendue par un axiome, explicitement mentionné par Urso dans son texte, qui veut que *physica ratione patet nullum locum in mundo esse vacuum, nec non est possibile, quia oportet semper ut impleatur aere vel alio*<sup>52</sup>.

Lors de l'application des ventouses, la mèche allumée que l'on utilisait pour chauffer la cloche entraînait une raréfaction de la masse d'air intérieure. Pour respecter l'axiome selon lequel il n'existe pas de vide dans l'univers, on imaginait que la quantité d'air restée dans la cloche qui, une fois la ventouse apposée, ne pouvait plus être complétée par l'air extérieur, attirait le sang à la surface de la peau et comblait de la sorte le vide formé. Ce genre d'attraction correspondait aux lois de la nature. L'air a la vertu d'opérer également sous d'autres formes. En témoigne le cas du cadavre qui nous remplit d'horreur même si nous ne l'apercevons pas et cela à cause d'un flux spirituel qui, s'imprégnant quelque peu de putréfaction, la présente à notre âme. Cette théorie du *spiritus* repose sur l'idée que la perception sensorielle se produit par le biais de l'émission d'esprits qui rapportent ensuite les informations à l'âme. Cela est possible dans la mesure où chaque chose est entourée d'une sorte d'aura qui émet autour d'elle des particules. L'espace est donc imaginé comme étant peuplé de *spiritus* aériens qui mettent les choses en contact, et cela sans que l'intention de l'âme entre en ligne de compte.

L'exemple le plus curieux de l'extrait découpé par Vincent est assurément celui du cadavre qui saigne, exemple qui a acquis dernièrement l'honneur de devenir un objet historiographique, Alain Boureau en faisant une pièce maîtresse dans l'analyse qu'il a entreprise des querelles opposant Jean Peckham et Thomas de Cantilupe au sujet de

<sup>52</sup> R. Creutz, « Die medizinisch-naturphilosophischen Aphorismen und Kommentare des Magister Urso Salernitanus », p. 58.

l'unicité et de la pluralité de la forme substantielle<sup>53</sup>. Le récit du cadavre qui saigne en présence de son meurtrier surgit dans les sources médiévales à partir du XII<sup>e</sup> siècle. La plupart des versions de ce récit racontent qu'un homme provoquant la mort d'un autre, sa culpabilité demeure ignorée jusqu'au moment où, se trouvant à proximité du cadavre de sa victime, celui-ci se met à couler du sang, indice accusateur qui fait déclencher l'interrogatoire ou, pour le moins, fait naître le soupçon. L'histoire présente une double rencontre dont les effets sont dépendants de la distance. Cette mise en récit de la culpabilité et de la faute cachée est donc aussi une mise en scène d'un transfert conditionné par l'espace. Sur le modèle du duel judiciaire, la scène primaire de violence est parfois rejouée, cette fois sans armes, afin de récupérer visuellement l'acte du traumatisme.

Bien qu'imprégné de miraculeux, la fonction principale de ce récit fut de nature juridique, intégré qu'il était dans les processus de repérage du coupable. Il ne faut pas cependant se laisser fasciner par son occurrence à long terme (son usage était encore attesté au XIX<sup>e</sup> siècle), mais plutôt essayer de le comprendre à travers les différents systèmes discursifs qui en firent usage. Lui établir une filiation avec la hantise des revenants ou lui trouver des similitudes dans les pratiques juridiques des civilisations africaines n'explique ni ses conditions de possibilité, ni les fluctuations de son poids juridique, ni les constructions explicatives élaborées à différents moments, ni les arguments de destitution d'une telle croyance. La rareté des occurrences dépistées jusqu'à maintenant pour l'Occident médiéval invite à manier avec prudence ce phénomène de « cruentation » d'une pulsation apparemment minimale dans le spectre social, mais qui — et cela ne fait qu'accentuer son statut singulier — a été évoqué autant dans le domaine de la justice que dans celui de la métaphysique, de la médecine et de la symbolique littéraire.

Les premières attestations de la cruentation proviennent toutes du milieu clérical. Giraud de Cambrai, Chrétien de Troyes, Thomas de Cantimpré, les récits entourant la mort de Thomas de Cantilupe et j'en passe<sup>54</sup>, tous doivent être considérés en ayant égard à la logique narrative propre qui imbrique le récit du sang accusateur à une structure plus large. Dans le cas de ces sources, la cruentation se construit comme une métaphore sociale du soupçon qui propose une lecture d'un événement situé au-delà du vérifiable. C'est ce qui

<sup>53</sup> A. Boureau, *Théologie, science et censure au XIII<sup>e</sup> siècle : le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

<sup>54</sup> A. Boureau, *Théologie, science et censure au XIII<sup>e</sup> siècle* ; J.-J. Vincensini, « Entre pensée savante et raison narrative : le clerc médiéval et le motif du "saignement accusateur" (ou *cruentation*) », *Par les mots et les textes...*, Danièle Jacquard, Danièle James-Raoul et Olivier Soutet (éds), Paris, 2005, p. 833-857. Il s'agit là des études les plus récentes qui passent en revue les considérations d'autres auteurs.

transparaît à travers les récits du saignement d'Henri II Plantagenêt, de Thomas, évêque de Hereford et de Louis d'Orléans : même si l'on se doute de l'identité de leurs meurtriers, le mécanisme de la justice est impuissant quant à leur mise en cause. Et c'est là que le récit compense.

Tout autre est le statut d'un tel fait dans le registre de la spéculation scolastique. Urso de Salerne, Alexandre Nequam, Thomas IV, par ailleurs tous des auteurs ignorés par Alain Boureau et J.-J. Vincensini dans leurs relevés d'occurrences, sont parmi les premiers à intégrer la cruentation dans un discours scientifique afin d'illustrer les cas d'attraction causée par la similitude des qualités. Et ils le tiennent pour un fait véridique, tout comme le feront Gilles de Rome et Roger Marston au troisième quart du XIII<sup>e</sup> siècle. Une différence sépare la lignée Urso – Thomas IV de celle qui est représentée par Gilles et Roger, à savoir les assises métaphysiques de leur raisonnement. Alors que les premiers partagent une théorie des ressemblances responsables des interactions entre les choses, les autres débattent de la question dans les termes de la psychologie aristotélicienne de la forme substantielle.

En endossant les arguments de Thomas IV, Vincent épousait le point de vue de la théorie des ressemblances. Par la vertu des fluides d'attraction et de répulsion qui coulent entre les choses, la plaie du cadavre infestée par les esprits du tueur se remet à saigner lorsque l'air environnant devient de nouveau infesté au passage du tueur. On doit comprendre que dans la blessure infligée s'était insérée une masse d'air infesté qui cherchait, une fois en présence du tueur, à rejoindre son aura d'origine. Et c'est pour remplir le vide laissé par la disparition de cette masse d'air que se produit l'écoulement du sang. Ce phénomène ne se déclenche pas dans le cas d'un corps qui, bien que blessé, survit à ses plaies parce que l'air infesté ne pénètre pas à l'intérieur des blessures. C'est le sang du blessé qui est attiré à la surface pour remplir le vide subséquent au coup.

Ces exemples démontrent, aux yeux de Vincent, la corporéité de l'air comprise au sens de flux spirituel apte à porter et à supporter la communication entre les choses, en l'espèce l'attraction. Relié à une sensibilité qui abhorre le vide et à une vision du monde axée sur l'analogie, l'air, comme je l'ai montré ci-dessus, est censé participer à des interactions des plus diverses.

Il semble que Vincent soit le dernier à avoir conservé l'unité argumentative d'exemples aussi disparates que la technique des ventouses et le cadavre qui saigne pour discuter de la corporéité de l'air et des forces d'attraction. Par la suite, l'histoire de la

crumentation fut détachée de son rôle initial et devint une curiosité naturelle parmi tant d'autres dans ce qu'il est convenu d'appeler la prose salernitaine<sup>55</sup>. Soit elle représenta, dans le cadre des pratiques discursives universitaires, une question disputée à part entière, comme chez Gilles de Rome et Roger Marston, soit elle gagna le statut de fait divers comme il ressort du recueil *Tractatus de diversis historiis romanorum*<sup>56</sup>.

### 5.5 À la recherche du cinquième élément : *vapor, fumus* ou *spiritus*

D'allégeance platonicienne, aristotélicienne ou hippocratique, les différentes écoles de philosophie de l'Antiquité et du Moyen Âge ont posé comme cadre de pensée de l'univers le système des quatre éléments de la combinaison desquels procédaient l'univers et les phénomènes qui y advenaient, les objets et les créatures. Ce système a joui, de par son efficacité argumentative, d'un statut inébranlable. La symbolique des nombres y eut sa part, en investissant le nombre quatre avec des significations destinées à justifier la limitation des éléments à ce nombre. Cependant, comme l'ont mis en lumière Gernot et Hartmut Böhme<sup>57</sup>, l'on a souvent imaginé l'existence d'un cinquième élément identifié, depuis Platon au moins, à l'éther qui, par analogie de substance, fut apparenté à la lumière, à l'âme ou à la quintessence.

L'essor de l'alchimie en Occident, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, allait mettre en avant un tout autre modèle explicatif qui place à la base des composés cinq éléments, discernables par la distillation. Parmi ceux-ci, deux éléments constituent la matière passive (la terre, l'eau) dont la forme est donnée par trois principes actifs, à savoir le sel, le soufre (ou l'huile) et le mercure (ou l'esprit acide). On les appelait parfois simplement des éléments, sans plus faire de différence entre éléments et principes et on leur associait des qualités : la friabilité était assignée à la terre, la congélabilité à l'eau, la coagulabilité au sel, l'inflammabilité à l'huile et la fermentabilité à l'esprit.

Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, le cinquième élément refait son entrée en scène, malgré la position bien établie du quatuor classique des éléments, promue, durant tout le Moyen

<sup>55</sup> B. Lawn, *The Prose Salernitan Questions*, Londres, 1979.

<sup>56</sup> *Tractatus de diversis historiis romanorum et quibusdam aliis, verfasst in Bologna i. J. 1326*, Salomon Herzstein (éd.), Erlangen, Fr. Junge, 1893, p. 31.

<sup>57</sup> Gernot Böhme et Hartmut Böhme, *Feuer, Wasser, Erde, Luft: Eine Kulturgeschichte der Elemente*, Munich, Beck, 1996, p. 143-158.

Âge, par une philosophie d'influence platonicienne. Et il convient de noter qu'il ne s'agissait nullement d'une solution rebattue que l'on aurait tirée de l'oubli, mais d'une innovation. puisque, à la place de l'éther, on proposa la vapeur. Si Vincent de Beauvais n'adopte pas les distinctions alchimiques, bien qu'il traite de la doctrine des quatre esprits métalliques (soufre, sel ammoniac, mercure et orpiment, *SN* 462e-471d), pour en faire un dispositif cognitif, il a pourtant accrédité l'idée d'un maître ès arts demeuré inconnu au sujet de l'existence du cinquième élément. L'anonymat de ce maître, dénommé *Philosophus* dans le *Speculum naturale* et le *Speculum doctrinale*, garde encore tous ses mystères même si, grâce à l'édition de R. A. Gauthier, on connaît mieux aujourd'hui le traité dont disposa Vincent, intitulé *De anima et de potenciis eius*<sup>58</sup>.

C'est au chapitre 92 du livre VI du *Speculum naturale* portant sur les phénomènes reliés à la terre que l'on retrouve les opinions du *Philosophus* réunies sous le titre « *De quinto elemento quod est vapor terrestris* » (*SN* 424a-e), chapitre reproduit à l'identique dans le *Speculum doctrinale* où il est mis sous le marqueur *Summa de anima*. De l'avis de ce maître anonyme, la vapeur peut être tenue pour le cinquième élément à cause de son état intermédiaire entre l'eau et l'air, sa consistance étant plus subtile que celle de l'eau et plus épaisse que celle de l'air. La vapeur connaît trois milieux d'expansion en fonction des conditions de formation : elle est une émanation résolue de l'eau et de la terre sous l'impact de la chaleur du soleil, une émanation enfermée aux entrailles de la terre ou encore flottant au-dessus de la terre à l'un des trois niveaux qui segmentent la sphère aérienne (les trois *interstitia* d'Aristote). Bien qu'elle soit le résultat de l'interaction de deux éléments primordiaux, le *Philosophus* pose la vapeur comme étant au principe de toutes les réalités. Par le biais d'un regard qui considère le monde depuis les processus digestifs du corps humain jusqu'aux phénomènes célestes, le *Philosophus* dresse le catalogue de toutes les configurations naturelles auxquelles participe la vapeur. Ainsi, celle qui se forme au-dessus de la terre est principe générateur des comètes et des étoiles filantes (l'*asub*<sup>59</sup> et l'*anaxet*), des halos entourant la Lune et le Soleil, de l'arc-en-ciel, des vents et de tous les autres phénomènes atmosphériques. Quant à la vapeur intra-terrestre, elle est à l'origine des eaux thermales et des tremblements de terre ou des minéraux tel le soufre. Si les phénomènes

<sup>58</sup> R. A. Gauthier, « Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66, 1982, p. 3-55. Le passage analysé ici occupe les pages 41-44 de l'édition de Gauthier.

<sup>59</sup> Le terme *asub* a constitué l'objet d'un chapitre entier du *Speculum naturale* (livre IV, ch. 72), où il est cerné à l'aide des textes d'Aristote, de Sénèque, de l'*Imago mundi* et du *Liber de naturis rerum*.

résultant de la vapeur supra-terrestre sont considérés comme des *elementata* de première composition et ceux résultant de la vapeur infra-terrestre comme des *elementata* de deuxième complexion, il existe d'autres *elementata* qui se développent à un niveau intermédiaire tels que les végétaux et les animaux. Ces réalités ont pour principe la vapeur puisque les semences des plantes germent grâce à la pluie, étant donc le résultat d'un mélange de terre et d'eau. Dans ces éléments de troisième complexion, on remarque une diminution de l'opposition des qualités élémentaires (*confracta est aliquo modo contrarietas*), qui empêche les éléments de deuxième complexion d'avoir une âme, mais qui confère aux végétaux leur âme végétative. C'est à partir des végétaux que sont engendrées les humeurs des animaux, humeurs qui à leur tour donnent naissance aux semences et aux œufs dont sont générés d'autres animaux. On qualifie les animaux comme des éléments de quatrième complexion et les humains de cinquième. Dans les animaux, la *contrarietas* est encore moins accentuée, ce qui se traduit par l'existence de l'âme sensible, alors que les humains, à cause de l'équilibre supérieur de leur corps, ont reçu l'âme la plus noble. Une mystique de la création s'y ajoute, car si l'ange a été la première créature rationnelle, l'humain est la dernière, Dieu faisant de la sorte la jonction entre le début et la fin de la création. La circularité de la création ne fait que refléter la perfection de l'œuvre du suprême créateur. Intégrée à cette vision d'amélioration progressive de la complexion des réalités corporelles, la vapeur qui participe à chaque réalité sublunaire reçoit à juste titre la dénomination de cinquième élément, bien qu'au commencement il y ait eu seulement quatre.

On reconnaît derrière cette argumentation un mélange entre l'exposé fait par Aristote dans les *Météorologiques* au sujet de la formation des phénomènes atmosphériques à partir de la vapeur et la doctrine de la participation des éléments à une hiérarchie des complexions. En tout état de cause, le raisonnement n'est pas cohérent d'un bout à l'autre. En faisant de la vapeur le principe des végétaux, le philosophe la place, par extension, à l'origine des animaux et des humains, car les animaux vivent et se reproduisent grâce aux humeurs qu'ils assimilent des végétaux. Est-ce la chaîne trophique qui fournit l'argument suffisant pour soutenir la participation de la vapeur à la nature des animaux et des humains ? Ou la vapeur, intermédiaire entre l'eau et l'air et participant à l'opposition des qualités élémentaires, forme-t-elle une composante universelle directement impliquée dans la composition de chaque réalité ? Le texte est trop lapidaire pour pouvoir se porter à sa défense. On pourrait alléguer un possible rapprochement analogique avec la théorie



médicale des esprits qui, dérivant des trois organes principaux, traversent le corps et assurent son fonctionnement. Guillaume de Conches peut bien constituer un prédécesseur, lui qui, dans sa *Philosophia mundi*, a fait du *spiritus fumus* un des éléments principaux dans l'explication des processus de la nature, raison pour laquelle il le nomma *virtus naturalis*. Il imaginait cet esprit participer à la nutrition des végétaux, à l'alimentation de l'embryon, au mouvement des membres, de même qu'à la formation de phénomènes comme la pluie<sup>60</sup>. Grâce au rapport analogique entre le microcosme et le macrocosme, la tentation était grande d'établir une identité de fonction et de substance entre les émanations de la terre et les émanations des organes principaux du corps. D'ailleurs, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, le traducteur du *Liber ad Almansorem* de Rhazès a choisi d'équivaloir le mot arabe *al-buhar* (la vapeur) tantôt à *vapor* tantôt à *fumus*, doublet auquel son réviseur allait renoncer quelques années plus tard afin d'imposer partout le terme *vapor*<sup>61</sup>.

Quoi qu'il en soit des sources susceptibles d'avoir nourri les réflexions de notre maître anonyme, il existe des raisons de croire que la notion de vapeur a marqué les esprits des gens de savoir au début du XIII<sup>e</sup> siècle. À cet égard, Vincent nous offre plusieurs preuves supplémentaires, en plus d'avoir choisi d'accueillir la thèse du *Philosophus*. Au quatrième livre du *Speculum naturale*, l'*Actor* fait place à une section de neuf chapitres portant sur les différentes manifestations de l'air, *exhalatio sive vapor et fumus*, et qui regroupe des citations sur les vapeurs émanées par la chaleur, par la terre, par le vin et le vinaigre, par la pourriture, sur les processus d'évaporation qui ont lieu dans le corps humain ou dans les végétaux (*SN*, IV, ch. 91-99, 290b-296b). Cette section assure la transition vers un exposé présentant l'odorat et la formation des odeurs.

Le *Speculum naturale* recèle un autre indice de l'intérêt pour la vapeur, indice qui, par sa facture, relève de la pratique d'assignation des titres dans la culture médiévale. Pour être plus explicite, il est question de plusieurs extraits dont la source est dite être le *Liber de vaporibus* attribué à Averroès. Comme je l'ai noté dans l'introduction, il s'agit en réalité des *Quaestiones* dont la paternité est de nos jours reconnue à Nicolas le Péripatéticien<sup>62</sup>. Ce qui retient l'attention est le fait que, par rapport à toute la tradition manuscrite, Vincent est le seul à avoir connu ce recueil de questions sous le nom *De vaporibus*. En compulsant les

<sup>60</sup> A. Speer, *Die entdeckte Natur*, p. 149-150, souligne que Guillaume a renoncé à la théorie du *fumus* dans le *Dragmaticon*.

<sup>61</sup> Danielle Jacquart, « Notes sur la traduction latine du *Kitāb al-Manṣūrī* de Rhazès », *Revue d'histoire des textes*, 24, 1994, p. 366.

<sup>62</sup> Les références sont faites à l'édition établie par S. Wielgus, « Quaestiones Nicolai Peripatetici », *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 17, 1973, p. 57-155.

divers aspects abordés par ce maître, on constate la présence de références fréquentes à des processus qui impliquent différents états de la vapeur. Ainsi, la formation de l'arc-en-ciel (*Quaest.*, p. 79 ; *SN* 279a = 291a) et la diversité de ses couleurs (*Quaest.*, p. 80 ; *SN* 279a), les tremblements de terre (*Quaest.*, p. 84 ; *SN* 291d), la genèse du bitume (*Quaest.*, p. 85 ; *SN* 469d-e), la génération d'herbes et d'animaux à partir de la putréfaction (*Quaest.*, p. 88 ; *SN* 294a-b), la diffusion des vapeurs du vin dans le corps et leur action durant le sommeil (*Quaest.*, p. 95-97 ; *SN* 292a-e), la dépuración de l'or et de l'argent à l'aide du plomb (*Quaest.*, p. 104 ; *SN* 290d-e, 450d, 452d, 485a-b), la transmutation des métaux (*Quaest.*, p. 108-109 ; *SN* 484c-484e), la fabrication du verre (*Quaest.*, p. 118-119 ; *SN* 419b-e), etc., tous ces processus sont expliqués par l'entremise d'une doctrine de la formation et de la circulation des exhalations. Presque chaque question du recueil de Nicolas le Péripatéticien comporte le mot *vapor* ou l'un de ses substituts, *fumus*, *spiritus*, *exhalatio* ou *humidum subtile*. En considérant la récurrence de ces termes, l'on ne peut pas s'empêcher de penser qu'un lecteur ayant sous ses yeux le manuscrit des *Quaestiones* dépourvu de son titre ait jugé pertinent de l'intituler *De vaporibus*. Sans aller jusqu'à affirmer que la vapeur représente le cinquième élément, l'auteur de ce texte a certainement saisi la valeur transversale de ce concept applicable à tout registre du microcosme et du macrocosme.

Le *Philosophus* et l'auteur du *De vaporibus* ont tenté de synthétiser et de rendre cohérentes deux approches différentes, l'une alimentée par la philosophie naturelle d'Aristote, l'autre par les ouvrages arabes de médecine et d'alchimie. La famille conceptuelle du terme *vapor* est effectivement omniprésente dans les traités de physique d'Aristote compilés par l'équipe dominicaine, ainsi que dans les nombreux passages puisés dans le *Liber de aluminibus et salibus*, le *Liber alchimiae de anima*, dans les compendiums de Constantin l'Africain, de Rhazès et d'Hali Abbas. En portent trace également les extraits tirés de la *Summa de creaturis* d'Albert le Grand intégrés par Vincent dans les livres sur les phénomènes atmosphériques et sur la physiologie du sommeil. En dépit de son usage étendu, la vapeur n'a pas réuni tous les suffrages pour être admise dans l'association des éléments, Albert le Grand<sup>63</sup> et Gilles de Rome<sup>64</sup> parmi d'autres démontrant l'impossibilité de l'existence d'un cinquième élément dans le monde sublunaire.

---

<sup>63</sup> Albert le Grand, *De generatione et corruptione*, dans *De natura loci. De causis proprietatum elementorum. De generatione et corruptione*, Paul Hossfeld (éd.), Münster, Aschendorff, 1980, lib. 2, tract. 1, c. 8 (*quod non possunt esse nisi quattuor elementa*), c. 9 (*et est digressio declarans, quod non possunt esse plura elementa quam quattuor*), c. 10 (*quod opiniones antiquorum concordant in hoc quod non sunt plura elementa quam quattuor*).

\*

La théorie des éléments joue donc un rôle capital dans l'exposé de Vincent. Tous les phénomènes géologiques et météorologiques sont produits par l'interaction des éléments. En plus, toutes les créatures sont le résultat du mélange des quatre éléments dont l'un est dominant. La terre prédomine la constitution des « mammifères », l'eau, celle des oiseaux et des poissons, l'air caligineux, mélangé de terre, d'eau et de feu, est la matière des corps assumés par les démons quand ils se montrent aux humains, tout comme les anges revêtent des corps d'éther quand ils sont envoyés auprès des humains. De surcroît, chaque végétal et chaque animal est habité par une association d'éléments qui dicte son tempérament : le tempérament du lion dominé par le feu est colérique, celui de l'âne dominé par la terre est mélancolique, alors que le porc dominé par l'eau est flegmatique.

La perception du monde en tant qu'univers se révèle non seulement à travers l'usage répandu des mots de la famille *universitas*<sup>65</sup> véhiculés par plusieurs types de discours (exégétique, institutionnel), mais également grâce à l'universalité explicative de la théorie des éléments appliquée par rapport à toute réalité du monde. L'idée de l'existence d'une *anima mundi* qui anime l'univers entier à l'instar de la nature et de l'âme qui vivifie les créatures sensibles et rationnelles ne reçoit plus l'appui des intellectuels comme Hugues de Saint-Victor et Bernard de Clairvaux, pour disparaître du discours théologique au début du XIII<sup>e</sup> siècle. La correspondance entre macrocosme et microcosme y rencontre sa limite. Dépouillé de son principe animateur, le monde, en tant qu'entité globale et organique, retrouve sa cohésion structurelle par le biais des éléments. Pour revenir aux schémas proposés par Philippe Descola, on peut soutenir que l'universalisation des mécanismes physico-chimiques qui participent à la formation de tous les existants et qui, en même temps, assurent une continuité des physicalités relève de l'ontologie naturaliste.

<sup>64</sup> Gilles de Rome, *Quodlibeta*, Louvain, 1646, réimpr. Francfort, Minerva, 1966, quodl. VIII, quaest. I, p. 383 : « posset autem virtute divina hoc fieri, quod unum elementum secundum se totum mutaretur in aliud, vel generaretur ex aliis, non autem secundum naturae cursum. Rursus non est etiam possibile quod existentibus quatuor fiat quintum de novo, vel sextum, quia, ut ostensum est, non sunt possibles nisi quatuor combinationes qualitatum primarum, propter quod non possunt esse nisi quatuor elementa ».

<sup>65</sup> M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 22-25; P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, 1970.

## Chapitre VI

### La génération, vecteur de la nature

Une des définitions de la nature inventoriées par Vincent dans le *Speculum doctrinale* dont j'ai discuté plus haut<sup>1</sup> identifie la nature à la perpétuation des espèces, principe dont la formule *similia ex similibus procreans* traversa à partir du XII<sup>e</sup> siècle le discours de la théologie et, d'une façon presque canonique, celui de la philosophie naturelle. Cette définition venait s'enter sur le récit cosmologique de la Bible où les créatures reçoivent un mandat concernant la génération : *crescite et multiplicamini*, leur avait dit Dieu<sup>2</sup>. Ce mandat, avec le postulat de la perpétuation qu'il impliquait, amenait au centre de la cosmologie la sexualité, une sexualité qui, dans l'interprétation des plus vieux livres de l'Ancien Testament jusqu'aux écrits évangéliques et apostoliques, allait être un enjeu majeur dans la conception de la faute, dans la rénovation des hiérarchies sociales, dans la pensée eschatologique et sotériologique. Il ne faudrait pas oublier non plus le mystère de la génération extraordinaire du Christ qui rompt avec la généalogie du péché originel, ni les débats entourant l'immaculée conception. L'existence de trois catégories socio-religieuses de la chasteté (les vierges, les continents et des mariés), la division en ordres majeurs et ordres mineurs au sein de la hiérarchie religieuse et la séparation de la société en clercs et laïcs constituent tout autant de formes d'organisation du tissu social

---

<sup>1</sup> Voir le sous-chapitre 2.2, « *Natura naturans et natura naturata* ».

<sup>2</sup> Ce précepte a été également évoqué dans le chapitre III, « La nature et le droit naturel ».

fondées sur les façons de vivre sa sexualité et, partant, sur les manières de l'institutionnaliser.

On pourrait dire que, dans l'Occident chrétien, la génération a été convertie dans un acte de reproduction sociale, acte qui s'accomplissait par l'intermédiaire du prêtre. La contribution des parents à l'engendrement, que l'on pourrait qualifier de matérielle, ne suffisait pas pour faire inscrire les enfants dans la communauté. Ce rôle, spirituel, devint le monopole de l'Église qui à travers les siècles a segmenté le parcours de l'individu et des communautés au moyen d'une série de rituels et de règles qui étaient tout autant de régulateurs de la vie sexuelle. C'est au moment du baptême que l'on décidait des alliances sociales et sexuelles que l'enfant devait contourner une fois devenu adulte. Pour les théologiens, la reproduction de l'espèce était subordonnée à la reproduction sociale régie par la doctrine de la religion.

Une barrière dressée contre le libre choix des partenaires, et que nombre d'anthropologues ont cru universelle, est la prohibition de l'inceste. Pourtant, les études de Maurice Godelier ont montré que l'universalité de ce tabou est relative, puisque plusieurs cultures ont promu le mariage entre frère et sœur (les Égyptiens de l'époque pharaonique et hellénistique, les Iraniens adeptes du mazdéisme) ou ne connaissent guère la notion de mariage comme régulateur social des relations à l'intérieur du groupe (les membres de la tribu Na)<sup>3</sup>. Pour le christianisme, éluder l'inceste revient à se tenir à l'écart de sa propre chair le plus loin possible : la distance sexuelle à l'égard des membres de la famille biologique et spirituelle semble avoir diminué avec le temps, dans un processus de rétrécissement de ce que l'on tenait pour une proximité transgressive. Le champ de la *unacaro* s'est vu réduit de plus en plus, au point où aujourd'hui le « rayonnement » charnel incestueux de l'Ego est codifié par rapport à la famille strictement nucléaire (interdiction de mariage ou de relations sexuelles du père et de la mère avec leurs enfants, des frères et des sœurs entre eux), les codes civils ne prohibant plus les mariages avec des membres de la famille de son époux ou de son épouse. Alors que les sociétés antiques du pourtour méditerranéen et du Proche-Orient favorisaient une double stratégie de reproduction sociale (se marier avec le plus proche de soi et s'unir à d'autres groupes plus ou moins distants de soi), l'Église chrétienne a choisi de rayer du réseau de la reproduction sociale les relations

---

<sup>3</sup> M. Godelier, *Les métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004, p. 391-412.

au plus proche de soi pour imposer des règles exogamiques qui forçaient les fidèles à forger des alliances à grande distance de leur noyau parental. C'est cette même optique qui a alimenté le discours critique à l'endroit de l'auto-érotisme. Les longues listes de l'affinité et de la consanguinité, bien que un peu plus réduites après le concile de Latran IV, ont marqué la pensée médiévale de la reproduction et ont contraint les familles à chercher des stratégies pour contourner les règles matrimoniales imposées par la doctrine religieuse. Cette perspective dogmatique sous-tend les chapitres du *Speculum maius* qui traitent de la reproduction sociale, Vincent rappelant à nombreuses reprises, outre les normes gouvernant le mariage, le caractère contre nature de la masturbation et de la sodomie (qui incluait les relations homosexuelles, anales et zoophiles), formes de jouissance qui se soustraient au précepte de perpétuation de l'espèce (*Actor*, SH 290b ; *Actor*, SN 2286e-2287c ; *Summa de casibus*, SD 917b).

Dans le chapitre sur le droit naturel, j'ai eu l'occasion de mettre en évidence la place que le mariage occupe dans le *Speculum maius*. À ce même sujet se rapportent également les propos sur les conditions de validité du mariage (questions portant sur le consentement verbal et la consommation charnelle de l'alliance) que Vincent inventorie au livre XXX du *Speculum naturale* (2239b-e). Là, comme ailleurs, il recense les conditions normatives de la pratique sexuelle. Il ne faut pas perdre de vue que la compilation des Dominicains se situe à un moment où des couches diverses de la société contestent la rigueur et la fonction des règles gouvernant la sexualité. Que ce soient les cathares, les hérétiques d'Anvers<sup>4</sup> ou les adeptes des thèses réprimées par la censure d'Étienne Tempier, plusieurs modèles sociaux de vivre la sexualité par rapport à la pauvreté ou à un idéal de vie philosophique font surface à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle et vont peupler l'imaginaire de l'hétérodoxie<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> En 1250, les thèses hérétiques condamnées à Anvers comptent quelques-unes portant sur la sexualité conjugale et extraconjugale : *quod simplex fornicatio non est peccatum viventi in paupertate* ; *quod nullum sit peccatum quod dicitur peccatum contra naturam* ; *quod nullus vir non potest cognoscere uxorem nisi ter in ebdomada* ; *quod bene et sine peccato potest mulier se prestare si sit indigens et pauper* (*Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, 1<sup>re</sup> partie, Paul Fredericq (éd.), Gand, Vuylsteke / La Haye, Martinus Nijhoff, 1889, p. 119-120).

<sup>5</sup> L'interprétation séduisante proposée par Alain de Libera (*Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996 [1991], p. 195-245) et par David Piché (*La condamnation parisienne*, Paris, Vrin, 1999, p. 227-283) au sujet des articles à contenu sexuel sanctionnés par l'évêque Tempier (par exemple, *quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam individui* et *quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum*) est à considérer dans le contexte divers et mouvementé de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle lorsque la mise en cause des comportements prescrits par l'Église résonne à plusieurs endroits de l'Occident. La ressemblance que l'on constate entre les thèses

Il faut préciser d'emblée que la sexualité des chrétiens se situe au carrefour de deux vecteurs : l'un qui sans exception affecte toutes les unions sexuelles — le péché originel, dimension atemporelle et asociale de la sexualité, l'autre qui cerne les rapports sexuels dans la cloison de la parenté, plus ou moins élargie, articulée sur la consanguinité, sur l'affinité et sur le parrainage spirituel — dimension temporelle et sociale.

Dans le présent chapitre, je me propose d'étudier tous les éléments qui ont été jumelés par Vincent de Beauvais afin de définir, de décrire et d'illustrer les manières de réalisation des deux équations sous-jacentes à la génération dans l'imaginaire chrétien : *crescite et multiplicamini* et *similia ex similibus procreans*. Ces deux énoncés sous-tendent l'attention prêtée, particulièrement dans le *Speculum naturale*, à la reproduction. Ils sont, du reste, placés côte à côte par Vincent lui-même dans un chapitre portant sur la génération des animaux, Pierre le Mangeur et Aristote étant les auteurs qui en font mention<sup>6</sup>. Animaux et humains obéissent à la volonté du Créateur de renouveler les espèces par la génération, rappelle un extrait du *De coitu*<sup>7</sup> de Constantin l'Africain qui, chose significative, a été inséré tant dans la section sur les animaux (SN 1625a) que dans celle sur l'humain (SN 2291c). Omission parlante, Vincent se refuse à admettre l'idée qu'aux fins de la génération tout animal éprouve du plaisir dans l'acte sexuel. Aristote, défenseur de l'axiome *similia ex similibus*, offrait une vision similaire, qui ne se réclamait toutefois pas du divin. Pour lui, la nature sublunaire se rapproche de la perfection des corps célestes grâce à la régularité qui sous-tend sa perpétuation. Contrairement aux corps célestes, les

---

stigmatisées à Anvers et celles condamnées par Tempier fait croire que la contestation du modèle sexuel ecclésiastique n'était pas reliée strictement au monde intellectuel parisien. En revanche, les écrits philosophiques évoqués par A. de Libera et D. Piché jettent une lumière nouvelle sur des opinions dont la formulation lapidaire telle qu'enregistrée par la liste de Tempier entrave tout effort d'attribution incontestable.

<sup>6</sup> SN 1623d : « *Petrus Comestor* : Quod in Genesi premisit scriptura dixisse dominum avibus et piscibus *Crescite et multiplicamini*, etiam de his animalibus que sexta die creata sunt intelligendum est, licet non sit scriptum : haec est communis causa creationis omnium. *Aristoteles in libro de animalibus 2* : Actio que magis est conveniens nature omnis viventis est generare sibi simile in specie. Animal quoque facit animal et planta plantam quatenus ipso semper divino participant, id est ipsam divinitatis perpetuitatem imitentur secundum quod possunt ».

<sup>7</sup> Liber de coitu. *El tratado de andrologia de Constantino el Africano*, Enrique Montero Cartelle (éd.), Santiago de Compostela, 1983, p. 76. Rédigé par Constantin l'Africain, ce traité semble procéder des œuvres d'Ibn al-Gazzar, ou bien le *Viaticum*, traduit d'ailleurs par Constantin, ou bien un texte, perdu, portant spécifiquement sur la question de la sexualité (Enrique Montero Cartelle, « Sobre el autor árabe del *Liber de coitu* y el modo de trabajar de Constantino el Africano », *Medizinhistorisches Journal*, 23, 1988, p. 213-223 ; Raphaela Veit, « Quellenkundliches zu Leben und Werk von Constantinus Africanus », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 57, 2003, p. 148).

animaux et les plantes ne peuvent pas être éternels en tant qu'individus. S'ils ne peuvent pas être « numériquement » éternels, ils peuvent l'être « par le biais de l'espèce » (*HA*, 731b-732a). Quant aux anomalies qui apparaissent dans les processus de reproduction, Aristote les perçoit comme passagers et n'ayant pas d'impact sur l'espèce qui demeure éternellement immuable. De la sorte, « l'éternité spécifique mime l'éternité individuelle des corps célestes<sup>8</sup> ».

Les livres sur les végétaux et sur les animaux comprennent des sections sur les traits généraux de la génération, qui sont complétées par des chapitres consacrés, ponctuellement, à la génération de tel ou tel animal, étant traités en particulier les plus connus des animaux domestiques et sauvages. L'humain est inscrit dans cette recherche globale des principes et des modalités de la reproduction spécifique à chaque palier du vivant allant du végétal à l'être rationnel. J'aborderai la génération des végétaux dans le chapitre suivant. Pour l'instant, je porterai mon attention au domaine de l'animal et de l'humain. Constatons d'entrée de jeu qu'une différence assez saisissante sépare les descriptions de ces deux sphères pour ce qui est des sources employées. En effet, si Aristote et Pline fournissent une grande partie des matériaux utilisés à l'exposé sur l'appareil reproducteur et les comportements sexuels des animaux, Vincent donne moins de poids à ces auteurs dans les chapitres concernant la génération humaine où ce sont les livres de médecine qui fournissent la plupart des descriptions. On pourrait dire que la médecine et la théologie tracent les contours du corps humain, tandis que les approches naturalistes rendent le même service pour les animaux. Il n'en demeure pas moins que certains thèmes de la génération (temps de la sexualité, stérilité, aspects embryologiques, ressemblance des progénitures avec leurs géniteurs, monstruosité et gémellité) ont été traités autant dans les livres sur les animaux, principalement au livre XXII, que dans les livres sur l'humain, notamment au livre XXXI.

Connues de manière fragmentaire par les diverses références qu'en fit Pline dans son *Histoire naturelle*, les œuvres zoologiques d'Aristote n'ont été directement accessibles en latin qu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Intégrées par al-Farabi à sa liste de traités que l'on devait parcourir dans l'étude de la philosophie, ces œuvres ont fait l'objet d'une traduction entreprise par Michel Scot. Terminée à Tolède vers 1217, elle réunissait l'*Histoire des*

---

<sup>8</sup> Pierre Pellegrin et Michel Crubellier, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002, p. 244.



*animaux*, les *Parties des animaux* et la *Génération des animaux* dans un seul ouvrage de dix-neuf livres intitulé *De animalibus*. Comme Vincent le spécifie dans son *Libellus apologeticus*, les livres d'Aristote ont été compilés par des frères qui, dans le cas du *De animalibus*, ont rarement repris des citations en bloc, choisissant de découper et de juxtaposer des membres de phrase ou de résumer les passages qui comportaient une syntaxe trop redondante.

On sait que les manuscrits du *De animalibus* comportaient une grande diversité de gloses marginales qui étaient de nature lexicale, exégétique, allégorique, scientifique ou, encore, moralisatrice<sup>9</sup>, gloses qui ne semblent pas avoir été recopiées d'un manuscrit à l'autre, mais plutôt avoir été le fruit d'interventions bien individuelles. Plusieurs compilateurs du XIII<sup>e</sup> siècle, très souvent anonymes, ont de toute évidence connu un certain nombre de ces gloses au traité d'Aristote. Parmi eux, Thomas de Cantimpré semble avoir eu connaissance davantage des gloses moralisatrices, alors que Vincent de Beauvais a utilisé, soit par l'entremise de Thomas IV soit à partir du manuscrit lui-même, uniquement les renseignements lexicaux. Il signale, par exemple, l'équivalence entre l'*agothilez* et le *caprimulgus* (HA 618b ; SN 1172c et 1184b), glose marginale à la traduction de Michel Scot que Thomas de Cantimpré ne connaît pas<sup>10</sup>, entre l'*acohat* et la *cornix* (SN 1250a), entre le *temchea* et le *crocodilus* (HA 612a ; SN 1303b). Une note de l'*Actor* fait remarquer que les informations concernant le *cubeth* rejoignent celles sur la *perdix*, identité qui « a probablement échappée au traducteur<sup>11</sup> ». En outre, de nombreux extraits sont parsemés d'appositions explicatives introduites par les habituels *id est* ou *scilicet*. Ce type d'interventions dont la mission était de résoudre les doublets terminologiques et de rendre plus explicites certaines formulations constitue l'un des apports personnels de l'*Actor*, même si elles ne sont pas nécessairement de son cru. Comme je le montrerai dans le chapitre sur la nature en tant que *vis insita*<sup>12</sup>, c'est un souci constant de la part de Vincent

<sup>9</sup> Aafke M. I. van Oppenraay, « The Reception of Aristotle's *History of Animals* in the Marginalia of Some Latin Manuscripts of Michael Scot's Arabic-Latin Translation », *Early Science and Medicine*, 8, 2003, p. 387-389.

<sup>10</sup> Christian Hünemörder, « Der Text des Michael Scotus um die Mitte des 13. Jahrhunderts und Thomas Cantimpratensis III », *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Carlos Steel, Guy Guldentops et Pieter Beullens (éds), Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1999, p. 239.

<sup>11</sup> SN 1194e : « cubeth idem videtur esse quod perdix. Quae enim hic de illa dicta sunt eadem pene de perdice dicentur inferius. Quod forte latuit translatores. »

<sup>12</sup> Voir plus loin le sous-chapitre 7.2.8, « *Actor* ».

que de prémunir contre les possibles confusions occasionnées par les nomenclatures polyglottes.

La quantité d'informations et surtout de particularités amassées par Aristote constituait l'un des écueils de la réception de son texte. Certes, l'historiographie des dernières décennies a montré combien les interprétations de ce traité ont péché par extrapolation soit à l'égard de sa structure, soit à l'égard des principes biologiques proposés, pour ne pas rappeler les nombreuses controverses entourant la terminologie, somme toute, courantes pour n'importe quel texte classique. Toute lecture, au demeurant, n'est qu'une interprétation faite avec les outils intellectuels du moment, y compris les idées préconçues.

Pour leur part, les compilateurs du XIII<sup>e</sup> siècle ainsi que les lecteurs anonymes des manuscrits du *De animalibus* ont essayé de systématiser ces matériaux en groupant thématiquement les observations d'Aristote. De la sorte, dans un des manuscrits, aujourd'hui à la Staatsbibliothek de Berlin, Aafke Oppenraay a trouvé un diagramme exposant tous les types de génération énumérés par Aristote : par accouplement (*ex alio*), par parthénogenèse (*per se et non ex alio genere*), à partir de la terre ou d'arbres pourris (*quedam a terra aut arbore putrida*) ou à partir de la *superfluitas aliorum animalium in ipsis*<sup>13</sup>. Ces formes de génération étaient rapportées par Aristote à une échelle de la perfection des organismes dont le critère distinctif était le degré de participation du passif et de l'actif. Dans la hiérarchie des êtres, le sexe est perçu comme étant l'apanage des animaux plus achevés. Les créatures moins parfaites n'en possédaient pas et leur génération s'effectuait par d'autres voies, celle de la génération spontanée, par exemple, par laquelle Aristote entend plusieurs modalités de génération. Il reste que même la génération spontanée, qui par ailleurs n'a rien d'extraordinaire, est régie par des règles qui se répètent indéfiniment dans le temps. Aristote, qui sur ce point rencontrait Augustin, n'imaginait pas de moyen qui fasse en sorte qu'un être issu par génération spontanée se transforme en un être à reproduction sexuée. La place de ces créatures qui apparaissent à la suite de la corruption de la matière n'est pas la même dans la pensée d'Aristote et dans la théologie de la création. Dans un extrait repris par Vincent, Pierre le Mangeur distingue six sortes d'insectes en fonction de la matière dont ils prennent naissance : à partir des exhalations

<sup>13</sup> Aafke M. I. van Oppenraay, « The Reception of Aristotle's *History of Animals* in the Marginalia », p. 391.

(les moucheron du vin et les papillons qui naissent de l'eau), de la corruption des liquides (les vers des citernes), à partir de cadavres (les abeilles qui apparaissent des cadavres des bêtes de somme, les escarbots et les frelons des cadavres des chevaux), de la pourriture des bois (les teignes) et de la corruption des légumes (les charançons des fèves). De toutes ces bestioles, seules celles provenant des exhalations ont été créées au sixième jour avec les autres animaux, alors que les autres, issues de diverses formes de corruption, sont apparues après le péché (*SN* 1498d-e = *SH*, I, ch. 29, 11b). Remarquons que, de toute évidence, la nature biblique et la nature d'Aristote ne fonctionnaient pas selon les mêmes processus.

Malgré le fait que Vincent ait mentionné la plupart des modalités de génération inventoriées par Aristote, une question demeure : avait-il compris leur variété en fonction des principes de la métaphysique que le Stagirite avait cherchés à appliquer sur le terrain de la biologie afin d'appréhender la complexité du vivant à tous les degrés ? Il semble que Vincent ait parfois pris le temps de comparer les affirmations du *De animalibus* avec les principes de l'organisation zoologique énoncés par Aristote dans la *Metaphysica*. En présentant différents textes sur les sexes des animaux (*SN* 1622a-e), Vincent cite l'axiome selon lequel le mâle et la femelle sont les deux principes de la génération des animaux, axiome que les extraits de Rhazès et de Pline viennent étayer. Toutefois, Pline constate qu'il existe des espèces qui ne connaissent ni le masculin ni le féminin, telles que les anguilles qui ne sont ni vivipares ni ovipares. Il s'agit d'une exception que le traité d'Aristote n'avait pas identifiée nommément. Une note de l'*Actor* relaie l'extrait de Pline pour rappeler que si Aristote attribue, dans la *Métaphysique*, la différenciation sexuelle à tous les animaux, il mentionne, dans le *De animalibus*, une espèce de poisson dépourvu de sexe masculin, imperfection causée par la similitude des parties de ce poisson. Et l'*Actor* de l'identifier avec l'anguille dont les *experimentatores ac physici* n'ont jamais discerné l'un ou l'autre sexe. Dans le chapitre alloué à ce poisson au livre XVII, sont cités Isidore et Thomas IV (*LNR*<sup>14</sup> 253) qui se faisaient l'écho de cette croyance en affirmant que les anguilles naissent de la boue ou des déjections d'autres poissons (*SN* 1270a-c). Or, il est facile de constater une incohérence dans l'argumentation de l'*Actor* qui, au lieu de discuter de l'espèce unisexuée (car il ressort de la citation d'Aristote que l'espèce de poisson en

---

<sup>14</sup> Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum (LNR)*, Helmut Boese (éd.), Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1973.

question ne possède que le sexe féminin), apporte des arguments pour expliquer l'existence d'une espèce asexuée. On pourrait en conclure que le regard intrigué du Dominicain face à l'exception biologique trahit l'incompréhension de l'échelle de la perfection biotique sous-jacente à la philosophie d'Aristote. Car pourquoi vouloir expliquer cette exception à la règle selon laquelle *masculinum et femininum sexum omnibus animalibus accidere*, alors qu'il cite de nombreux autres cas de créatures asexuées et unisexuées ?

Quoi qu'il en soit, l'exemple de ce poisson asexué laisse voir que Vincent, dans le sillage de Pline et de Thomas IV, était attentif aux exceptions à la règle, exceptions qu'il prend la peine de signaler parfois. La salamandre (Pline, *SN* 1495a, Thomas IV, *SN* 1495b), les huîtres, l'anguille sont de ces créatures asexuées (Pline, *SN* 1624d). À l'exception de ces animaux, il existe d'autres qui conçoivent sans copuler avec un mâle. Ainsi, Thomas IV met sur le compte d'Aristote une anecdote disant qu'une fille avait élevé une *locusta* depuis qu'elle était petite et qu'un jour elle la trouva gravide sans qu'elle ait connu de mâle. Ce récit sur la *locusta* présente donc un cas de parthénogenèse (*LNR* 148, *SN* 1426d) qui venait contredire la théorie d'Aristote qui trouvait impossible que la femelle, assimilée à la matière, puisse détenir en même temps le pouvoir formateur et le principe du mouvement qu'il attribuait au mâle exclusivement (*SN* 1622a). D'ailleurs, Aristote lui-même fait mention dans son *Histoire des animaux* de l'existence de certaines espèces qui se reproduisent par parthénogenèse (c'est le cas des poissons *channa* et *erythrinus*), sans chercher pourtant à intégrer ces exceptions et à les expliquer dans le cadre de sa théorie de la génération<sup>15</sup>.

À l'opposé des animaux asexués se situent les animaux hermaphrodites. Aristote présentait l'exemple du *koki*, créature marine dont la femelle possède les organes génitaux des deux sexes (*SN* 1622c), détail que Vincent a cependant évité de rappeler dans le chapitre consacré à cet animal (*SN* 1309c-d) malgré que d'autres compilateurs, comme Thomas de Cantimpré, l'aient retenu (*LNR* 242). On peut lui ajouter le *lepus* (*Actor*, *SN* 1360c ; *LNR* 146, *SN* 1360e) dont la nature hermaphrodite était confirmée, selon une

<sup>15</sup> Anthony Preus, « Science and Philosophy in Aristotle's *Generation of Animals* », *Journal of the History of Biology*, 3, 1970, p. 11, note 17. Un autre cas de génération sans accouplement, autre que la parthénogenèse, est constitué par la formation spontanée d'êtres animés dont la reproduction ne se réalise pas par la copulation. C'est le cas des araignées. Un complément apporté au *Liber de natura rerum* par Thomas II [b] rapporte qu'il existe des araignées qui naissent à partir des atomes de poussière et du crachat d'un homme qui vient de déjeuner (*ex pulvere athomorum et sputo hominis pransi*, *LNR* 298). Cette exception à la règle de la génération ne figure toutefois chez aucun autre compilateur, Vincent y compris.

opinion rapportée par Alexandre Nequam, par le fait que le mâle peut porter des petits dans son utérus (SN 1361a).

Un principe corrélatif à celui de *similia ex similibus* voulait que le représentant d'une espèce s'accouple à un représentant de la même espèce. Ces alliances endogènes, si l'on peut dire, garantissaient la perpétuation sans accidents des animaux. Cependant, Aristote avait admis la possibilité que des individus d'espèces proches (*natura propinqua*) puissent s'unir (HA 746a-b, SN 1392a, 1430a et 1449b-c ; Isidore, SN 1392e), tel qu'il arrive dans le cas des chiens de l'Inde qui résultent de l'accouplement du chien et du loup ou, selon un autre passage, de l'accouplement d'un chien avec une tigresse, remarques reprises par Pline (SN 1392a) et Isidore (SN 1392e, 1634c). D'autres unions interspécifiques se produisent entre le cheval et l'ânesse, entre l'âne et la jument, le sanglier et la truie, la brebis et le bouc, croisements qui sont rappelés à plusieurs endroits (SN 1332c, 1634a). À un niveau moins évolué du vivant, les poissons étaient tenus pour des créatures qui ne s'unissent jamais avec un autre genre de poisson (LNR 251, SN 1319a ; *Physiologus*, SN 1319b ; Ambroise, SN 1321b). Et Thomas IV de sermonner l'humain qui ne suit pas toujours l'ordre de la nature, la zoophilie et l'homosexualité constituant des transgressions qui éloignaient l'humain de la conduite sexuelle naturelle. Cependant, Vincent a recueilli une exception à la norme de la reproduction intraspécifique : selon les dires de Pline, la *squatina* et la *rana* s'accouplent et donnent naissance à une créature hybride, progéniture qui est connue chez les Grecs par un vocable composé du nom des deux protagonistes (SN 1297b, 1320e), chose confirmée par un extrait d'Aristote : *piscis dictus renobares ex coitu duarum specierum generatur* (SN 1321b).

Tous ces hybrides, qui s'éloignaient de l'espèce de leurs géniteurs, étaient, de l'avis d'Aristote, stériles (SN 1634c). Vincent n'a pas cherché à extraire du *De animalibus* des arguments plus probants pour soutenir cette thèse. En revanche, il a compilé une glose, procédant manifestement d'un enseignement encore rudimentaire du traité d'Aristote, qui explique la destinée zoologique des hybrides en fonction des principes logiques qui régissent l'action de la nature. Ainsi rencontre-t-on l'affirmation qu'il serait inutile que le mulet ou le bardot génère des créatures qui leur soient semblables, puisque leur espèce résulte du croisement d'autres espèces. Au cas contraire, on aurait deux processus de génération menant à des espèces identiques, ce qui contredirait le fait que la nature ne fait

rien en vain. Un raisonnement similaire exclut la possibilité que ces hybrides génèrent des êtres qui ne leur soient pas semblables, car cela signifierait une perpétuation à l'infini d'espèces dissemblables, phénomène que la nature évite (*SN* 1634d). On le voit bien, cette glose est fondée sur deux arguments d'économie ontologique et non pas sur le fonctionnement de la physiologie reproductive.

### 6.1 Les organes et les substances de la génération

Vincent a colligé des informations portant sur l'appareil reproducteur et les sécrétions impliquées dans le processus de la génération qui concernent autant les animaux que l'humain. Des perspectives physiologiques différentes articulent la présentation de chaque règne. En effet, c'est Aristote qui fournit les descriptions relatives aux animaux, alors que celles touchant l'humain proviennent d'une série de textes médicaux de l'école salernitaine et d'Avicenne. Partant, les propos d'Aristote sur la supériorité masculine, qui deviendront des clichés sociaux à partir du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, se retrouvent chez Vincent, pour la plupart, dans les livres consacrés aux animaux. C'est cette même différence de « bibliographie » qui explique deux énoncés contradictoires, à savoir que parmi les animaux seuls les mâles possèdent des testicules, thèse propre à Aristote (*HA* 716b-718a, *SN* 1589b-d), alors que, selon Constantin l'Africain et Nicolaus Physicus, tant l'homme que la femme en possèdent (*SN* 2048b-e, 2049e). Étant des organes chargés de parfaire le sperme, la présence des testicules chez le mâle ou chez les deux sexes est conditionnée par la vision que l'on avait de la participation des deux sexes à l'acte de conception, sujet que j'aborderai plus bas dans le chapitre sur la théorie des deux semences. Il faut noter que Constantin et Nicolaus cherchent à décrire la place des testicules parmi les organes impliqués dans le processus de sécrétion et d'éjaculation du sperme, tandis que l'image qui se dégage de la description d'Aristote se rapproche davantage d'une représentation des rapports entre la disposition anatomique des testicules, l'impact de la nature de l'intestin (*rectum* ou *involutum*) sur la rapidité et la fréquence du coït et la manière de copuler des espèces sans testicules.

L'importance accordée par Aristote au pouvoir formateur du sperme a vraisemblablement influencé les remarques de physiologie faites au sujet des organes de la reproduction. C'est ce qui pourrait expliquer l'absence de référence à la vulve dans les chapitres sur les animaux, les principales parties visées étant le pénis et la matrice (*HA* 689a, 719b-720a, *SN* 1589e-1590a). Le pénis est perçu comme un membre mouvant, comme un organe dont les dimensions peuvent augmenter et rétrécir en fonction des stimuli sexuels que l'homme ressent. Seul parmi tous les autres membres à pouvoir supporter ces modifications, il apparaît comme un organe presque étranger au reste du corps. Ce caractère mouvant et presque autonome lui accorde une certaine singularité par rapport aux autres parties. Dans les livres concernant l'humain, les exposés anatomiques et physiologiques de Constantin, de Nicolaus Physicus et de Thomas IV (*SN* 2049a-2050b) sont plus attentifs aux processus qui déterminent le plaisir sexuel et parfont l'œuvre de conception. Tous mettent l'accent sur la composition nerveuse des parties génitales, mais lui allouent des fonctions différentes : elle rend le membre viril apte à ressentir du plaisir au moment du contact et confère à la matrice et à la vulve de l'élasticité. En outre, le pénis n'est plus un simple tuyau qui projette la semence dans la matrice, mais il est également le membre grâce auquel se complète le processus de concoction du fluide spermatique. À la différence d'Aristote, Thomas IV soutient que les veines de toutes les parties du corps communiquent avec les veines du pénis, ce qui entraîne la ressemblance des membres de l'enfant avec ceux du géniteur.

La vision galénique qui est commune aux traités d'inspiration salernitaine modifie aussi le statut de prééminence du sexe masculin dans la génération. Ainsi ces traités attribuent-ils à la matrice une force d'attraction du membre viril et de la matière spermatique masculine. Le fait qu'elle possède une force pareille, un caractère actif, explique la fécondation des femmes qui n'avaient fait que se baigner après un homme qui avait éjaculé dans l'eau. Portée par un mouvement de concupiscence, la matrice participe donc activement à la procréation, image qui par ailleurs répondait à la vision chrétienne de la femme qui attire et cause des pertitions. Il faut le constater, du discours de la médecine se dégage une image plus complexe de la corrélation des organes, alors que chez Aristote on a plutôt à faire à un vaste tableau d'observations physiologiques qui sont articulées par la finalité des fonctions accomplies par chaque organe.

Dans la présentation des deux fluides de la génération, Vincent, bien que partisan de la théorie galénique des deux semences comme on le verra, accorde la préséance au sperme masculin. Les commentaires à l'égard de l'origine de celui-ci et de sa circulation à travers le corps jusqu'à l'émission reflètent, une fois de plus, le caractère composite des sources citées. De la sorte, au livre XXII, on trouve autant la théorie hippocratique de la semence qui descend du cerveau jusqu'aux testicules par le biais des veines qui se trouvent derrière les oreilles, théorie présentée par l'entremise du *De coitu* de Constantin l'Africain (SN 1625a-b), que la théorie d'Aristote qui range le sperme, à côté du lait, de la salive, de la sueur, de l'urine et des excréments, parmi les sécrétions évacuées par le corps et qui l'identifie à la substance ultime de la digestion (SN 1638c-1639b). Pour Constantin, la matière du cerveau partage la même nature que le sperme, alors que chez Aristote le sperme et le sang sont des fluides identiques qui résultent de la digestion, à cette exception que le sperme subit une opération de blanchissage au cours de son parcours vers l'éjaculation. Cette parenté du sperme et du sang permet à Aristote d'appuyer l'idée que les règles ont une nature semblable au sperme, sauf qu'elles constituent une phase imparfaite de la dissolution de la nourriture (HA 727a-b, SN 1639b). Par rapport aux autres animaux, l'homme, compte tenu des dimensions de son corps, produit plus de sperme, tout comme la femme a plus de sang, et cette abondance rend ses règles visibles à la différence des femelles d'autres espèces (HA 728b, SN 1639c), le cas extrême étant celui des animaux qui n'ont pas de règles et sont stériles. Sur l'échelle du vivant, l'humain dépasse donc les autres par son excédant de sécrétions génératrices causées par sa complexion chaude et humide.

La fertilité, si variable d'un animal à l'autre, est dépendante de ces différences de production spermatique. Pour Aristote (HA 750a, SN 1422c), dans le cas des êtres pour lesquels la nourriture passe dans le sperme, c'est-à-dire les quadrupèdes et l'homme<sup>16</sup>, la diminution du nombre de progénitures s'explique par une trop grande génération au début de la période de fertilité et par une diminution des émissions spermatiques avec l'âge. C'est ce qui fait que la lionne met bas une portée de cinq ou six lionceaux pour que

---

<sup>16</sup> Remarquons que l'édition de Douai comporte une lecture contraire au texte d'Aristote. Selon sa transcription, la diminution du nombre de progénitures est due au fait que la nourriture ne passe pas dans le sperme (*quia cibus in sperma non transit*), l'édition du *De animalibus*, tout comme d'ailleurs le manuscrit de Bruxelles, Bibl. royale, lat. 18466, f. 60<sup>b</sup>, ne comportant pas de négation.



progressivement le nombre de petits baisse jusqu'à ce qu'elle ne conçoive plus aucun. Il est pourtant difficile de comprendre si, pour les auteurs susmentionnés, ce passage de la nourriture dans le sperme est spécifique au mâle ou à la femelle ou à tous les deux. Car, comment affecte-t-il la fertilité de la lionne qui, en tant que femelle non émettrice de sperme, pourrait fort bien copuler avec des jeunes lions. La diminution de la fertilité est-elle, pour Aristote, dépendante de la physiologie masculine ou de celle féminine ? La question reste sans réponse, aucun des extraits copiés par Vincent n'y apportant des éclaircissements.

Dans les quatorze chapitres que Vincent consacre à décrire le sperme humain, on ne trouve aucune citation d'Aristote, bien que ce fût lui la principale *auctoritas* évoquée dans la section sur les animaux. Ce sont des représentants des théories médicales qui ont été sélectionnés pour rendre compte de la genèse du sperme humain, choix que l'on retrouve dans le *Speculum doctrinale* où les chapitres concernant les substances génératrices sont tirés d'Avicenne. Après avoir fait état des différentes hypothèses concernant la provenance du sperme, que l'on disait descendre du cerveau ou du foie, Constantin l'Africain (SN 2291c), Avicenne, Guillaume de Conches et Nicolaus Physicus dans son *Liber de anatomia* (SN 2300b-2301a), se prononcent tous pour une origine complexe de ce liquide. En réfutant son origine cérébrale, Avicenne et Guillaume de Conches le font descendre de l'ensemble des membres du corps, ce qui permettait d'expliquer la transmission héréditaire de certaines infirmités, alors que le *Liber de anatomia* propose une solution de compromis : le sperme provient à l'origine de tous les membres, mais principalement du foie et pour la plus grande partie du cerveau (*principaliter descendit ab hepate, ab omnibus autem membris originaliter et a cerebro pro maiori parte*). Seuls les extraits de Guillaume et d'Avicenne combinent deux interprétations : la théorie de la formation du sperme directement dans les testicules et indirectement à partir de tous les membres du corps et la théorie de la sécrétion du sperme par des processus successifs de purification de la nourriture, ce qui changeait quelque peu la définition de résidu ultime de la digestion que lui avait donnée Aristote. Reprenons brièvement la description fournie par Avicenne : une fois complétée la troisième phase de la digestion, la nourriture dissolue, dispersée dans le corps, est à nouveau filtrée et rejetée par les veines dans une quatrième digestion. La substance humorale qui en résulte est transfusée dans les testicules où elle est transformée

en sperme. On pourrait dire qu'Avicenne imagine les processus biologiques à la façon des processus de transformation alchimique. Ces opérations successives de purification faisaient du sperme une substance parfaite, sorte de quintessence du corps. Il n'est plus vu comme le résultat d'une relation entre le haut et le bas du corps, mais relève d'une structure relationnelle du fonctionnement du corps.

Quant à l'apport de la femme à la génération, Vincent consacre un chapitre au sang menstruel, bien qu'une bonne partie des extraits retenus dans la section concernant l'humain parlent de l'existence d'une semence féminine. Curieusement, le seul passage qui explique ce que sont les règles et ce qui les différencie du sperme masculin est emprunté à Aristote, passage qui est d'ailleurs identique à celui utilisé dans la section sur les animaux (*HA 727a-b, SN 2311e-2312a*). Et même si Aristote soutient que le sperme et les menstrues se forment selon des voies différentes, aucun détail n'est pourtant fourni à ce sujet.

Ces deux sécrétions, au-delà de leurs fonctions génératrices, étaient hautement symbolisées dans l'espace religieux. On connaît les interdits qui furent prononcés depuis l'âge de la patristique contre la femme ayant ses règles. Souillure impossible à contourner, la menstruation jouait contre la femme signalant un corps naturellement moins pur. Qu'en était-il du sperme ? L'obsession des éjaculations nocturnes hantait les théologiens des premiers projets de communauté religieuse. Sans avoir la régularité de la menstruation, la pollution spermatique était perçue comme un événement maîtrisable. Vincent lui consacre dix des quatorze chapitres portant sur le sperme. Bien qu'il affirme qu'il s'agit là d'une parenthèse qui s'écarte de l'exposé de la génération, la question de la souillure spermatique n'est pas tout à fait sans rapport avec la génération. Une note de l'*Actor* rappelle que la pollution est une réalité de la physiologie post-lapsaire, Adam n'ayant que du sperme générateur. Cette superfluité spermatique faisant suite au péché semble même détenir une nature différente du sperme proprement dit. Il n'en demeure pas moins que, depuis l'âge de la patristique, la *pollutio* constituait la preuve d'une maîtrise inefficace du corps, une rupture entre le désir ascétique de mise à l'écart du corps et les processus biologiques. Cette faiblesse de la chair fut fustigée depuis l'âge des Pères et mise en rapport surtout avec les pensées et les mœurs quotidiennes de chacun, qui s'avèrent trahies pendant la nuit.

Vincent a abordé à plusieurs endroits les rapports entre l'éjaculation involontaire et la culpabilité. Dans la section sur le sommeil et la veille du *Speculum naturale*, il établit,

par la voix d'Albert le Grand, un lien entre les émissions nocturnes et l'*inclinatio naturae ac desiderii* (SN 1842a). Ainsi, la personne dont la nature connaît un excès de semence ou qui éprouve le désir sexuel voit en rêve des images qui font mouvoir le membre viril vers l'objet de son désir (*ad rem movetur*). Cette réaction n'est pas à comprendre comme une réponse à des ordres de l'âme (*non ad animae imperium*). Albert reliait la pollution à une propension de la vertu générative qui, à cause de la chaleur qui s'intensifiait pendant le sommeil dans les organes naturels, suscitait le désir des hommes davantage à l'état de sommeil que de veille. Ce circuit naturel de l'émission séminale diminuait la culpabilité de celui qui les éprouvait.

Cependant, les considérations au sujet de cette souillure ne reçoivent pas de réponse univoque dans le *Speculum maius*. Pour exposer les aspects reliés à la pollution spermatique, Vincent a choisi des passages des *Collationes* de Jean Cassien et des *Epistolae* de Grégoire le Grand. Les propos d'Augustin concernant la production des rêves et leur incidence sur les processus corporels furent résumés par Vincent dans une note d'*Actor* (SN 2302d). Alors qu'Augustin exemptait le rêveur de tout péché dans la mesure où sa volonté est suspendue durant le sommeil, Cassien et surtout Grégoire mettaient l'accent sur le consentement de l'esprit face aux illusions démoniaques. L'importance assignée aux fantasmes diminuait la pertinence d'une analyse des rêves. Tout un ensemble de prières fut inventé afin de conjurer les agissements insidieux du diable. On a vu dans ces efforts une tentative de réprimer les rêves qui allait de pair avec une répression de la sexualité<sup>17</sup>. La pureté nocturne du corps était pensée en fonction de l'éloignement du démoniaque.

Presque toutes les théories médicales ou biologiques de l'Antiquité concevaient un lien entre la production du sperme et la nourriture. Et les Pères n'ont pas manqué de mettre la pollution nocturne en rapport avec la gourmandise. Étant donné que l'excès de nourriture attire un excès d'humeurs qui sont réputées responsables d'un excès de sperme, plusieurs conseils étaient donnés à cet effet. Cette explication, qui vient de Cassien (SN 2303d-e), établissait donc un rapport entre deux formes d'excès et justifiait de la sorte une conduite alimentaire qui n'ait pas d'impact sur le corps. Les éjaculations involontaires pouvaient être empêchées par une maîtrise des affects. Le caractère vicieux de la gourmandise redoublait

---

<sup>17</sup> Dyan Elliot, *Fallen Bodies. Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 17-20.

en intensité par les effets physiologiques qu'elle déclenchait. De plus, on conseillait le port d'une ceinture en cuivre qui avait la force d'inhiber la production excessive des humeurs obscènes. Toujours par l'entremise de Cassien, le *Speculum naturale* fait connaître l'échelle à six degrés de l'ascétisme dont l'étape finale était l'immunité totale contre toute forme de tentations érotiques. Cassien demeure toutefois raisonnable puisqu'il admet que tous ces exercices de contrôle affectif peuvent faire en sorte que le moine n'éprouve d'éjaculations que trois fois par an tout au plus. Dans la logique de l'accomplissement spirituel, le corps ne pouvait pas être effacé complètement. En outre, ce combat des moines pour la pureté ne pouvait qu'attirer l'envie du diable qui, en convient Cassien, est souvent à l'origine des éjaculations involontaires.

Les remarques sur la pollution glanées par Vincent soulèvent à plusieurs reprises la question de l'incidence de ces éjaculations sur le devoir du prêtre officiant. Par le biais de Grégoire le Grand, on dresse une typologie des agents responsables de la souillure et de leur gravité par rapport aux rituels chrétiens. Ainsi, deux formes de pollution n'ont pas de caractère grave : celle qui survient à cause de la faiblesse du corps ou de la superfluité naturelle des humeurs et celle qui résulte de la glotonnerie. Par contre, l'éjaculation provoquée par les mauvaises pensées de la veille est rapportée à une équation à trois termes : la suggestion, le plaisir et le consentement. Grégoire était d'avis qu'un prêtre ayant consenti aux illusions érotiques tombait dans un type de péché très grave et ne devait pas accomplir l'office de l'eucharistie. Et l'*Actor* de montrer la distance qui sépare la *pollutio* de l'eucharistie les deux étant les points extrêmes de l'axe qui lie le corps, l'esprit et Dieu : dans la pollution s'accomplit la descente la plus profonde de l'esprit (*mens*) dans la chair alors que l'eucharistie représente l'ascension la plus haute de l'esprit vers son créateur et sauveur ; dans la pollution on ressent la plus grande jouissance de la chair alors que le sacrement de l'eucharistie signifie la passion du Christ ; la pollution rappelle l'éloignement de l'homme de Dieu, alors que dans l'eucharistie Dieu s'approche de nous et nous de Dieu (SN 2309b-c).

À la différence des éjaculations nocturnes, les règles menstruelles étaient considérées comme une sorte d'impureté sans lien avec un quelconque sentiment de plaisir ; leur présence excluait toutefois périodiquement et sans appel la femme des lieux sacrés. Paradoxalement, ce qui relativise le caractère impur de la souillure spermatique est

la jouissance dont la maîtrise plus ou moins efficace décide du rapport entre l'homme et Dieu. L'impureté naturelle est plus exclusive que l'impureté qui peut être contrôlée par la volonté. Pour l'homme, ce qui l'éloigne de Dieu peut aussi bien le rapprocher. Et c'est cette capacité de convertir le biologique qui lui accorde une préséance sur la femme. Cependant, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, cette même capacité de convertir le biologique devient centrale pour la spiritualité féminine. En se consacrant à des jeûnes ardues qui limitent la menstruation, les femmes ont cherché à se rapprocher de l'eucharistie. En outre, la théorie qui attribuait aux femmes une faculté de l'imagination apte à imprimer sur les corps les formes des choses vues (réellement et spirituellement) — sur laquelle je reviendrai plus bas — a ouvert la voie au mysticisme féminin : l'intensité de leur foi et de la contemplation des signes de la Passion imprimait sur les corps des femmes les signes du sacrifice christique.

Retournons maintenant au dossier de la génération. On l'a vu, Aristote distinguait le propre de chaque sexe en fonction de la capacité de digérer le sang et de le transformer en une substance qui, dans le cas du mâle, devient du sperme et, dans le cas de la femelle, des menstrues. Or, la différence entre ces deux substances est pensée en termes de pureté. Ce jugement est au fond relié à l'idée que le mâle possède un corps plus chaud que celui de la femelle, ce qui lui confère donc une plus grande force de cuisson, et à l'idée que le sperme est un produit naturel de la transformation du sang, alors que les règles n'en sont qu'un résidu. Derrière ces remarques qui n'avaient aucun fondement empirique, on discerne l'*a priori* d'Aristote qui conçoit la femelle comme un mâle imparfait<sup>18</sup>. Dans le paradigme hippocrato-galénique, au moment de l'accouplement, les sexes sont vus comme des entités thermiques de la chaleur desquelles dépend la qualité des émissions spermatiques. Ces entités thermiques peuvent être attisées ou refroidies par des substances végétales ou par l'ardeur investie dans l'acte de s'accoupler.

Les sexes ne représentent que les incarnations de principes généraux du processus de génération et de corruption qui caractérisent l'univers, n'étant pas des attributs spécifiques aux êtres vivants. Que ce soit dans la biologie aristotélicienne ou hippocrato-galénique, le sexe n'est que secondairement biologique. À l'instar des hormones ou des

---

<sup>18</sup> George E. R. Lloyd, « The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy », *Journal of Hellenic Studies*, 84, 1964, p. 103 ; D. Jacquart et Cl. Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 52-56 et 71-73.

gènes, il est tout d'abord une différence produite par la complexion qui joue le rôle d'indicateur biologique du sexe et qui donc distingue le masculin du féminin. Contrairement aux principes différenciateurs de l'endocrinologie et de la génétique, le principe de la différence produite par la complexion participait d'un schéma explicatif universel, puisque attaché à tout ce qui existe, phénomène météorologique, processus corporel et même processus mental (la mémoire, par exemple, étant conditionnée par la complexion des individus).

Dans les termes d'Aristote, la dynamique de la rencontre du sperme avec la matière féminine, comparable aux fonctions assignées par la biologie contemporaine à l'activité du spermatozoïde et à la passivité de l'ovule, recouvre la division de l'actif et du passif à l'œuvre dans les processus de génération. Vincent souscrit plutôt à la vision galénique qui impartit au sperme féminin un certain rôle actif, d'attraction du sperme masculin, ce qui au fond projette l'image de la participation active des deux partenaires. C'était une image qui convenait au discours théologique de l'implication des partenaires dans l'union conjugale, discours promu avec vigueur par le mouvement de réforme religieuse à partir du XII<sup>e</sup> siècle.

## 6.2 Déterminisme anatomique et *facultas naturae*

Dans la théorie médiévale de la reproduction, la complexion de la femelle comptait énormément pour mener à bien la grossesse. Ainsi, Thomas IV (*SN* 1448a) rapporte que, chez l'ourse qui est de nature très chaude, les cordons qui lient le fœtus à la matrice sèchent plus vite que nécessaire, ce qui fait que la matrice cède. C'est la raison pour laquelle les oursons naissent informes, l'ours devant modeler les membres de sa progéniture pour lui rendre l'aspect naturel. Un autre raisonnement veut que la matrice de l'ourse soit en fait trop humide, ce qui entraînerait une faiblesse des cordons. La prédominance de l'humide empêche le processus de fixation des traits et les fœtus apparaissent informes à leur naissance. Dans le cas d'autres animaux, la grossesse est bouleversée par les caractères propres à leur anatomie. Pline et Thomas IV rapportent que les renardes et les lionnes

mettent bas prématurément parce que leurs petits déchirent la membrane utérine avec les griffes (*HN*<sup>19</sup>, X ; *SN* 1449a, e).

L'intérêt pour le rapport entre configuration de la matrice et perfection de la gestation est rattaché, en ce qui concerne l'humain, au désir d'expliquer les naissances multiples. La cavité de l'utérus était imaginée comme divisée soit en deux cellules soit en sept (*Epistola de anatomia*, *SN* 2319c). Dans un cas comme dans l'autre, on croyait que la matrice est divisée en une partie gauche et une partie droite, l'une correspondante au sexe féminin, l'autre au sexe masculin, et que la structure à sept cellules comportait une cellule intermédiaire, les fœtus s'y formant étant des hermaphrodites. Selon la direction que prenait le sperme éjaculé, à gauche ou à droite, direction qui dépendait également de l'angle d'érection du pénis, la femme allait concevoir des filles ou des garçons. La détermination des sexes était donc corrélative à la structure anatomique de l'utérus et, selon Hali Abbas (*SN* 2319e) et Thomas IV (*LNR* 73, *SN* 2319d), à l'influence des organes voisins. De la sorte, l'embryon<sup>20</sup> qui prend forme dans la partie droite située à proximité du foie sera de sexe masculin à cause du fait qu'il est nourri par du sang de meilleure qualité et plus chaud, caractéristiques propres au masculin. La partie gauche étant plus éloignée de cette source énergétique qu'est le foie et plus proche de la rate bénéficie de moins de chaleur, ce qui concourt à former le sexe féminin. Cette vision recoupe les anciennes oppositions symboliques de la pensée grecque médicale, relayée par Hippocrate et Aristote, entre droit et gauche, masculin et féminin, chaud et froid<sup>21</sup>. Sur l'axe intra-utérin allant de la droite vers la gauche, Thomas IV positionne deux autres sortes d'embryons : celui situé dans la partie droite mais décalé un peu vers la gauche, qui deviendra un efféminé et celui placé dans la région gauche mais orienté un peu vers la droite, qui deviendra une virago. À cette distribution trop normative des embryons, l'*Epistola de anatomia* opposait l'idée que la nature (*facultas naturae*, au sens de force intrinsèque à la matrice ?) a la capacité d'engendrer l'un ou l'autre sexe, quelle que soit la cellule réceptive, à cette différence que les filles formées dans la partie droite seront plus masculines, et les garçons constitués à gauche, plus féminins. Il faut noter que cette théorie de la dépendance du sexe des

<sup>19</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, A. Ernout et Jacques André (éds), Paris, Les Belles Lettres, 1947-.

<sup>20</sup> Du point de vue terminologique, les médiévaux n'opéraient pas de distinction entre les étapes de la gestation, les termes d'embryon et de fœtus étant utilisés indifféremment.

<sup>21</sup> D. Jacquart et Cl. Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, p. 48-52.

embryons de leur disposition dans la matrice fut critiquée par Aristote dans son ouvrage *De la génération des animaux* (GA<sup>22</sup> 765a), passage que Vincent n'a pourtant pas repris.

Comme on peut le constater, le sperme masculin ne joue pas de rôle déterminant dans ces théories. La formation des sexes était dépendante, pour ces auteurs, d'une dynamique des combinaisons entre droit / masculin et gauche / féminin, de même que du positionnement du mélange des deux émissions spermatiques dans la cavité intra-utérine que les processus thermiques et humoraux du corps de la femme influencent pour finalement décider de la nature du sexe. En revanche, des extraits de Haly (SN 2319e), du *Liber de coitu* (SN 2320b-c) et d'Avicenne (SN 2320a-b) font ressortir l'importance de la nature du sperme masculin pour la formation d'un embryon de sexe masculin. Ainsi, la nature chaude des testicules, la chaleur et l'abondance du sperme, sa provenance du rein droit qui, à cause de la proximité du foie, est aussi plus chaud, son émission à un moment propice de la période de purgation de la matrice, son positionnement dans la partie droite de l'utérus, tous ces détails contribuent à configurer le sexe masculin. Dans une vision interactive, étaient distinguées quatre combinaisons possibles du sperme masculin et de la division intra-utérine : si le sperme masculin descend du côté droit de l'homme et se dirige vers la partie droite de la matrice, le fœtus sera un garçon ; si le sperme procède du côté gauche de l'homme et s'en va vers la partie gauche, on aura une fille ; si on a une combinaison croisée (de la droite de l'homme vers la gauche de la femme ou de la gauche de l'homme vers la droite de la femme) alors les enfants seront respectivement des garçons efféminés ou des filles masculinisées. En outre, Avicenne souligne l'impact que peut avoir le climat, les régions froides et le vent du nord étant propices à la conception de garçons.

Car le désir d'engendrer des enfants mâles l'emportait, ce qui ne saurait pas surprendre puisque ce souhait était propre à toutes les cultures européennes depuis l'Antiquité et allait persister même après l'Ancien Régime<sup>23</sup>. En tout cas, ce sont les caractéristiques des possibles géniteurs de garçons, à rechercher tant parmi les hommes que parmi les femmes, que Vincent réunit dans le chapitre 37 du livre XXXI. Par la voix de Hali Abbas (SN 2320c-d), on apprend quels sont les indices qui caractérisent un homme susceptible d'engendrer des garçons : la force du corps, la texture de sa chair, l'abondance

<sup>22</sup> Aristote, *De generatione animalium*, pt. 3, books XV-XIX, Aafke M.I. van Oppenraay (éd.) ; with a Greek index to *De generatione animalium* by H. J. Drossart Lulofs, Leyde / Boston, Brill, 1992.

<sup>23</sup> Pierre Darmon, *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, Paris, Seuil, 1981, p. 142-154.



du sperme, la grandeur des testicules, l'émission du sperme à partir du testicule droit, la présence des veines proéminentes, une ardeur sexuelle soutenue. De plus, si à la puberté c'est le testicule droit qui commence à grossir en premier, on peut y voir le signe d'un futur géniteur de garçons. Quant à la femme susceptible d'enfanter des garçons, les indices sont plus nombreux : celle dont la chaleur est proportionnée à sa grandeur, dont le corps n'est ni lourd ni mou et les règles, ni faibles ni aqueuses ni trop foncées, celle qui a une bonne digestion, des veines proéminentes, les sens et les mouvements normaux, celle dont le ventre n'éprouve pas souvent de diarrhée ou de constipation et dont les yeux ont une couleur noirâtre, celle qui est d'une nature joyeuse, celle-là enfin réunit les traits propres à une génitrice de garçons.

Le désir d'infléchir les combinaisons spermatiques et de faire en sorte que le sexe de l'enfant soit celui que l'on souhaite est aussi reflété par quelques allusions figurant dans les chapitres sur les vertus des plantes. Ainsi, au sujet de l'*aristolochia* (SN 578a) et du *carduus* (SN 698b-c), Pline et Dioscoride offrent des recettes censées favoriser la conception de garçons, alors que la *mercurialis* (SN 735a), plante qui est tant masculine que féminine, était réputée, toujours selon Pline et Dioscoride, pouvoir entraîner la naissance de garçons ou de filles selon qu'on buvait le jus des feuilles de la *mercurialis* masculine ou de celle féminine.

Autant la liste des signes servant à identifier les personnes « androgènes », l'adjectif étant ici entendu en tant que producteur d'héritiers mâles, que l'énumération des plantes susceptibles de configurer le sexe de l'enfant constituent les indices d'une volonté de contourner les lois de la génération ou, du moins, de réunir les conditions que l'on jugeait favorables à la conception d'un enfant, mâle de préférence. Il faut noter que les interventions que l'on imaginait possibles pour stimuler la conception devaient être effectuées durant la période précédant l'accouplement, même si, selon certains auteurs comme Constantin l'Africain, les traits sexuels ne se dessinaient qu'au cinquième mois de la grossesse (SN 1121e). Aucun texte ne semble concevoir une quelconque possibilité de changer le cours des choses après la fécondation. À partir de ce moment-là, tout ce que les gens pouvaient faire était de rechercher sur le corps de la femme enceinte les différents signes qui pouvaient révéler la nature du sexe du futur enfant. Ces signes, que Vincent présente par l'entremise de Solin, Avicenne, Constantin, Aristote, Hali Abbas et Hippocrate

(SN 2323e-2324d), distinguaient résolument l'état de la femme enceinte d'un garçon de celui de la femme qui allait enfanter une fille. Le masculin est, au reste, un critère important lorsqu'il s'agit de choisir une nourrice, car, suggère Avicenne, il vaut mieux choisir une femme qui a mis au monde un garçon (SN 2337a-b = SD, XII, ch. 29).

Il n'en demeure pas moins que, malgré tous les renseignements accumulés pour comprendre ce que l'on appelle aujourd'hui la détermination sexuelle, pour la deviner et même pour l'influencer, Dieu a le pouvoir, comme le rappelle le *Liber de coitu*, de donner à qui il veut le don de mettre au monde des garçons ou des filles (dC, 108-109, SN 2320c).

Tous les textes rassemblés dans la section sur la génération de l'humain sont largement tributaires des théories médicales de Galien. Comme on le verra plus loin, dans la section sur la ressemblance, la formation des efféminés et des viragos était imputée par Aristote aux résistances de la matière féminine face à la forme masculine, aucune incidence de l'anatomie n'étant prise en compte. Il faut dire que cette vision de l'impact de la configuration des organes, féminins et masculins, sur le sexe et l'aspect des fœtus est particulière à Galien et ses partisans, Avicenne entre autres.

### 6.3 La théorie des deux semences

Bien qu'Aristote soit parfois cité par Vincent pour sa théorie du sperme-forme et des menstrues-matière (SN 2317d), les partisans de la théorie de la participation des deux semences sont de loin plus représentés dans sa compilation, ce qui concorde avec les options faites par tous ceux qui se sont intéressés à ces questions avant le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. En outre, c'est à travers cette dernière théorie que l'on explique la stérilité et la conception. Avicenne (SN 2312c, 2316a), Hugues de Saint-Victor (SN 2314a-c), Thomas IV (SN 2300a, 2316d, 2317c), Hali Abbas (SN 2317d-e) résument les arguments de Galien et d'Hippocrate en mettant l'accent à la fois sur les complexions complémentaires des deux spermes pour étendre et dilater le mélange fœtal et sur les capacités complémentaires des deux spermes à occuper l'espace de la matrice et à composer la membrane protectrice du fœtus. Avicenne, en distinguant entre règles menstruelles et

sperme féminin, attribue à la semence féminine une constitution imparfaite, proche de la nature du sang, qui confère au corps de l'enfant le *fundamentum particularitatis*, alors que le sperme masculin est impliqué en une opération de *rectificando particularitatem* (SN 2299d). Dans un autre chapitre, Avicenne va dans la même direction pour affirmer que les deux spermés possèdent la vertu de former (*formandi*) et de configurer (*informandi*), le sperme masculin jouant un rôle plus important dans la *inceptio formationis* et celui féminin en tant que *principium informationis* (SN 2325b).

Grâce à un extrait du traité sur la *Virginité de Marie* de Hugues de Saint-Victor<sup>24</sup>, on retrouve l'idée que l'affection réciproque des parents est nécessaire à l'œuvre de conception. En discutant du fait que Marie a conçu sans éprouver de désir sensuel, Hugues s'est appliqué à présenter sommairement « comment s'accomplit l'œuvre de la nature lors d'une conception effectuée selon le procédé habituel et courant ». Sans se référer de manière explicite aux théories médicales de la génération, les explications proposées par Hugues, teintées par la vision du discours qui fait du mariage une union de chair et d'esprit, se rapprochent de Galien. En effet, il parle de la participation égale de la chair des deux partenaires, le mélange recevant sa forme définitive dans la chair de la femme. Or, la nature de chacun ne fournit pas cette partie de chair génératrice en raison d'une nécessité ou d'une contrainte imposée par la nature, mais en raison de l'amour et de la charité volontaire qui unissent les partenaires. L'amour est donc conçu comme une composante indissociable de l'acte de conception : la femme « conçoit de son mari, non seulement ce qu'elle reçoit de lui, mais aussi ce qu'elle reçoit d'elle-même du fait qu'elle aime son mari ». Le principe du consentement mutuel à la base du sacrement de mariage est manifestement à l'œuvre dans la façon dont Hugues envisage la procréation. L'accent mis précisément sur la part, dans l'acte de conception, détenue par l'amour que la femme porte à son mari lui permettra de ramener la discussion sur le terrain théologique et de soutenir la conception virginale de Marie. Grâce à l'amour du Saint-Esprit, « la nature a fourni, venant de la chair de la Vierge, une substance pour former un enfant divin ». Le texte de Hugues met de la sorte en lumière un mécanisme de la génération commun autant à la conception divine qu'à l'engendrement

<sup>24</sup> Le passage retenu par Vincent se trouve aux pages 234-236 du *De beatae Mariae virginitate* (dans Hugues de Saint-Victor, *L'œuvre*, t. 2, Bernadette Jollès (éd.), s. l., Brepols, 2000). Bien que ce passage se retrouve à la lettre dans le *De sacramentis* de Hugues, ce n'est pas ce dernier ouvrage que Vincent a compilé bien qu'il l'exploite largement dans le *Speculum maius*.

humain, la différence entre les deux étant produite par l'intensité de l'amour éprouvé. C'est la raison pour laquelle le Saint-Esprit n'a pas eu besoin de transférer une partie matérielle dans la chair de Marie pour engendrer. Il faut souligner cependant que ce n'est pas pour sa portée de théologie mariale que Vincent a compilé ce passage, mais plutôt pour l'importance qu'y détient le rôle de la participation, matérielle et spirituelle, des deux partenaires. L'extrait de Hugues est placé à proximité de chapitres où l'on soutient que la femme doit éprouver du plaisir afin de sécréter le sperme féminin et de rendre l'engendrement possible.

Au reste, la quantification du plaisir ressenti dans l'acte sexuel est, pour Guillaume de Conches également, un paramètre qui différencie l'homme de la femme, cette dernière éprouvant un plaisir deux fois plus intense, tant au moment où elle reçoit le sperme masculin que lorsqu'elle émet sa propre semence. Inversement, l'absence de ce sentiment de plaisir explique la stérilité : les prostituées qui s'adonnent au commerce charnel uniquement pour de l'argent ne ressentent plus rien et cela constitue une des raisons de leur incapacité de concevoir, malgré des relations fréquentes. Selon un raisonnement similaire, une femme violée ne conçoit pas, car elle ne ressent pas du plaisir, et s'il y a des cas où cela arrive c'est parce que la chair, malgré la répugnance initiale, finit par jouir. Thomas Laqueur a montré que l'idée d'accorder à la femme une émission spermatique qui, de plus, soit conditionnée par le fait de ressentir du plaisir, était fondée sur la pensée d'un modèle unisexe qui transférait à la femme des caractéristiques qui répondent à celles de l'homme<sup>25</sup>. Il n'en demeure pas moins que la théorie des deux semences était compatible avec la complicité conjugale que les réformes de l'Église avaient pris à tâche de promouvoir au XII<sup>e</sup> siècle comme image du mariage.

---

<sup>25</sup> Thomas Laqueur, *La fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1992.

#### 6.4 Le corps et la ressemblance parentale<sup>26</sup>

Entre l'engendrement biologique des enfants et l'inscription sociale de la famille, les rapports des parents avec leur descendance sont construits autour de plusieurs configurations, qui ne sont pas propres uniquement à l'Occident médiéval : reconnaissance, enjeux affectifs, éducation, « pensée » généalogique, règles prohibitives de l'inceste, stratégies et règles gouvernant le partage successoral et les alliances, comportements relatifs à la mort et à la mémoire des ancêtres. Chacune de ces configurations qui interagissent entre elles et se délimitent mutuellement connaît des variations régionales, des chronologies particulières, des visions métaphysiques et symboliques qui les sous-tendent. Derrière les rapports familiaux soumis à des normes juridiques, rituelles, pédagogiques, il existe des situations fluides qui marquent le vécu familial de tensions psychologiques mises plus ou moins en veilleuse.

Parmi ces relations fluides, la ressemblance entre parents et enfants n'est nullement une relation naturelle, ni une réalité sociale objective et ne détient pas nécessairement le rôle d'une catégorie sociale. Pour reprendre les mots d'Edmund Leach, elle est une variable sociologique<sup>27</sup>. Elle récupère l'acte biologique de l'engendrement et fait inscrire les descendants dans le système juridique de la succession ou dans les rituels religieux d'apaisement des ancêtres. Ainsi, parmi les populations de quelques îles grecques, Bernard Vernier a pu saisir quatre types d'appropriation de la ressemblance physiologique et psychologique, les garçons et les filles étant censés ressembler, en fonction de l'ordre de la naissance et de leur sexe, tantôt à leur père, tantôt à leur mère ou, dans leur majorité, à leur père, comme c'est le cas du groupe méganissiot<sup>28</sup>. Cette répartition, corrélative aux règles de nomination, favorise l'une ou l'autre des lignées familiales, de sorte que les enfants, par le nom reçu et par la ressemblance « assignée », sont plus rapprochés d'une lignée que de l'autre, ce qui peut conditionner leurs alliances futures et leurs héritages. Dans les sociétés traditionnelles ou modernes où fonctionne ce système, la ressemblance est déterminée par

<sup>26</sup> Une version plus longue de ce chapitre a été soumise à des fins de publication à la revue *Memini*.

<sup>27</sup> Cité par Marianne Lemaire, « La notion de ressemblance en Afrique de l'Ouest », *Journal des africanistes*, 65, 1995, p. 57.

<sup>28</sup> Bernard Vernier, « Ressemblances familiales et systèmes de parenté. Des villageois grecs aux étudiants lyonnais », *L'Ethnologie française*, 24, 1994, p. 36.

l'ordre de naissance, par la vigueur sexuelle attribuée à l'un ou l'autre des parents ou, encore, par les différences physiques. Si on peut parler, pour ce type de systèmes, de ressemblance à valence cohésive, il existe des contextes sociaux, comme en Afrique de l'Ouest, où la ressemblance peut être considérée comme ayant une valence exclusive. Ainsi, affirmer la ressemblance entre deux êtres de même sexe est tenu pour le présage de la mort de l'un d'eux. Mais ce présage a un statut différent dans la mesure où la ressemblance est « démontrée » entre un enfant et son grand-père ou entre un enfant et son père. Dans le premier cas, la relation est établie sous le signe de la réincarnation, tandis que, dans l'autre cas, elle est vue comme le signe du désordre, puisqu'elle menace d'usurper la hiérarchie entre le père et le fils<sup>29</sup>. Ne pas affirmer la ressemblance entre le fils aîné et son père, aspect observé chez les Trobriands et également chez les villageois grecs, a été interprété comme une tentative de prohibition de l'inceste (entre le fils aîné et sa mère), ce qui permettrait de conclure à une relation étroite entre la prohibition de l'inceste et l'affirmation de l'existence des ressemblances<sup>30</sup>. Tous ces contextes témoignent de la variété des formes de construction et d'appropriation sociale de la ressemblance.

Il faut distinguer entre l'usage social d'une appréhension empirique qui proclamerait la ressemblance et les théories scientifiques (qu'elles soient énoncées dans les paramètres scientifiques de la Grèce antique ou de la science moderne) qui expliquent ce phénomène, sans qu'il y ait clivage entre les deux. Les différentes théories élaborées à l'époque moderne<sup>31</sup> au sujet de la ressemblance entre les parents et leurs enfants prennent en compte plusieurs aspects : l'abondance de la semence, la vigueur corporelle, l'ardeur à l'acte sexuel, l'allaitement, la fidélité des parents l'un envers l'autre, le pouvoir de l'imagination, la transmission croisée des caractéristiques. Les arguments invoqués ne font que traduire les modalités de penser les genres.

Le nombre réduit d'études réalisées jusqu'à maintenant sur cette variable sociologique qu'est la ressemblance empêche de se faire une idée de l'incidence qu'elle ait pu avoir dans la constitution des groupes familiaux en Europe. La cristallisation de

<sup>29</sup> Marianne Lemaire, « La notion de ressemblance en Afrique de l'Ouest », p. 61-62.

<sup>30</sup> M.-M. Mady Lafargue, « La ressemblance sert-elle à penser l'hérédité ? », *L'Ethnologie française*, 24, 1994, p. 121-123.

<sup>31</sup> Pour une présentation succincte de ces théories, d'Ambroise Paré à Charles Girou de Buzareingues en passant par Gaspard Lavater, voir Bernard Vernier, « Ressemblances familiales et systèmes de parenté. Des villageois grecs aux étudiants lyonnais », p. 37-39.

systèmes concurrents gouvernant la parenté, l'héritage, le choix des noms, la protection de l'enfant, la mémoire des ancêtres semble avoir détourné l'attention de l'investissement social de la ressemblance par rapport à la place qu'elle détient dans des cultures plus traditionnelles dont ceux qui ont été mentionnés ci-dessus. Cependant, les théories développées n'ont pas nié « l'évidence » de la ressemblance. Elle constitue un fait manifeste et acquis, les théories n'étant proposées que pour l'expliquer. La situation est courante encore de nos jours, des théories de plus en plus complexes étant formulées sur ce sujet. La preuve de la place importante qu'elle occupe dans la construction culturelle de la cohésion familiale est fournie par les craintes qui entourent les procréations par insémination artificielle<sup>32</sup>. Il est donc probable que ce phénomène tienne toujours un rôle déterminant dans la production de l'image de soi.

Avec ces remarques préliminaires à l'esprit, j'essaierai, dans ce qui suit, de retracer les théories recueillies par Vincent de Beauvais, théories portant sur cette relation symbolique qui relève d'une pensée du corps, des modes de perception du corps et de sa matérialité biologique. Du point de vue théorique, la ressemblance a été traitée dans le cadre des problèmes de la reproduction, de l'engendrement et de l'embryologie, problèmes qui ont intéressé autant les théologiens que les médecins dont les arguments remontent aux mêmes sources.

La problématique de la ressemblance parentale a été introduite dans la littérature philosophique par Aristote, qui l'a développée surtout dans le quatrième livre du traité *De la génération des animaux*, consacré aux aspects de la différenciation des sexes et des organes corrélatifs<sup>33</sup>. Le sperme du mâle détient la vertu active et, à travers son pouvoir formatif, amène à l'acte la matière menstruelle se trouvant dans l'utérus de la femelle. Dès lors, la conception d'embryons mâles et leur ressemblance avec les pères dépend de la force du sperme d'imprimer son caractère individuel dans la matière. Puisque toute chose qui s'altère se transforme en son contraire, il résulte que l'action d'une semence faible est contrecarrée par un fluide menstruel plus fort. S'il existe une faiblesse dans les mouvements formateurs du sperme paternel, ce sont les mouvements spermatiques des

<sup>32</sup> M.-M. Mady Lafargue, « La ressemblance sert-elle à penser l'hérédité ? », p. 124. En même temps, les sondages effectués par Bernard Vernier en milieu français laissent entrevoir que les enfants se rapportent encore à leurs parents par le biais de la ressemblance (« Ressemblances familiales et systèmes de parenté. Des villageois grecs aux étudiants lyonnais », p. 39-43).

<sup>33</sup> Aristote, *De la génération des animaux*, Pierre Louis (éd. et trad.), Paris, 1961, p. 136-149.

ancêtres qui prennent le relais. Ces mêmes processus affectent, selon Aristote, la mère. À partir de ces conditions, se réalisent plusieurs combinaisons qui font en sorte que les enfants ressemblent à l'un des membres de la famille. En général, les garçons ressemblent au père et les filles à la mère. De plus, Aristote argumente que, dans la semence, il existe aussi des mouvements qui sont à l'origine des parties du corps. Ceux-ci subissent les mêmes combinaisons possibles que la ressemblance générale, ce qui fait que parfois certaines parties ressemblent au père et d'autres à la mère. L'exposé de ces processus est présenté par Vincent à deux endroits, tant dans le livre consacré à la physiologie des animaux (SN 1628e-1631b) que dans celui concernant les humains (SN 2322e).

Comme je l'ai mentionné plus haut, Galien pensait que dans la génération autant le sperme masculin que le féminin possèdent des principes matériaux et actifs. La preuve empirique sur laquelle il appuyait sa théorie était constituée par les ressemblances que les enfants ont avec chacun des parents<sup>34</sup>. C'est cette vision qui sous-tend les opinions d'Isidore de Séville sur le sujet. En affirmant que l'embryon résulte des deux semences des parents, il met la ressemblance sur le compte de la prédominance que l'une ou l'autre parvient à acquérir : *cuius pars maior cum invaluerit occupat similitudinem sexus* (SN 2322d). Selon lui, la semence masculine contribue à la conception de filles, alors que la semence féminine mène à la formation de garçons. On aurait eu donc intérêt que la semence de la femme soit plus forte si l'on voulait des garçons, ce qui était à l'opposé de l'imaginaire d'Aristote.

Dans la section consacrée à l'embryologie dans son *Canon* (livre III, traité I, fen XXI), qui d'ailleurs constituera une pierre de touche pour plusieurs maîtres médecins, Avicenne a essayé de concilier les deux théories. Ainsi, il adopte l'opinion de Galien au sujet du sperme féminin en lui accordant une participation active à la génération. En revanche, la preuve empirique de la ressemblance n'est pas, selon lui, soutenable, car elle impliquerait d'attribuer une égale puissance de formation aux deux semences. À cet égard, Avicenne retient la thèse d'Aristote qui attribuait la ressemblance avec la mère à la résistance de la matière à recevoir la forme<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Romana Martorelli Vico, *Medicina e filosofia. Per una storia dell'embriologia medievale nel XIII e XIV secolo*, Milano, 2002, p. 14-16.

<sup>35</sup> Romana Martorelli Vico, *Medicina e filosofia. Per una storia dell'embriologia medievale nel XIII e XIV secolo*, p. 17-18.



Des questions visant la ressemblance apparaissent au tournant du XII<sup>e</sup> siècle dans plusieurs textes rédigés sous la forme de recueils de questions qui témoignent de l'intérêt pour ces aspects physiologiques<sup>36</sup>. Après la diffusion, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, du *Canon* d'Avicenne et des traités d'Aristote sur les animaux, la ressemblance sera discutée dans le cadre des commentaires universitaires autant par les théologiens-philosophes que par les médecins. Albert le Grand, Gilles de Rome, Taddeo Alderotti, Mondino dei Liuzzi, Dino del Garbo, Berthold Blumentrost, Tommaso del Garbo et Jacopo da Forli ont longuement développé ce thème dans leur traités. Avant que ces maîtres célèbres s'attachent à en discourir, il existe des indices que la ressemblance était déjà l'objet d'un intérêt nouveau suscité par le *De animalibus* d'Aristote. Dans ce sens, on trouve dans le *Naturale* un passage mis sous la rubrique *Glosa* qui représente soit des explications produites en marge du manuscrit du *De animalibus* utilisé par Vincent, soit des *reportationes* de l'enseignement universitaire (SN 2322e-2323a). Il y est question des aspects substantiels et accidentels qui concernent la ressemblance. La vertu générative comporte la vertu spécifique (relative à l'espèce humaine) et la vertu individuelle (relative aux caractéristiques de l'individu). Dans la vertu individuelle, on distingue une vertu immédiate (qui tient du père) et une autre médiante (qui tient de l'ascendance paternelle et qui demeure en puissance). Les caractéristiques de cette vertu générative détiennent le rôle le plus significatif dans la constitution de la ressemblance, caractéristiques auxquelles concourent la chaleur et la vigueur du sperme ainsi que l'impact de la vertu imaginative. Ces quatre causes rendent l'embryon semblable à ses géniteurs en ce qui concerne l'espèce, le sexe, l'apparence, les mœurs et le pouvoir naturel. Sans offrir plus de détails, cette glose énonce des aspects qui seront plus abondamment traités par les auteurs que j'ai mentionnés ci-dessus.

Il convient toutefois de noter que Vincent a collecté plusieurs récits qui illustrent le pouvoir de la vertu imaginative sur la production de la ressemblance. Un premier exemple est repérable dans un récit propagé, de toute vraisemblance, par le commentaire exégétique d'Augustin au livre de la *Genèse*. En rapportant le passage qui raconte comment Jacob a

<sup>36</sup> Brian Lawn, *The Prose Salernitan Questions*, Londres, 1979, B 175, p. 92-93. La question a été reprise dans un petit recueil de questions rédigé apparemment à Paris dans les années 1230 et qui a circulé sous le titre *De disciplina scoliarum* (Pseudo-Boèce, *De disciplina scoliarum*, Olga Weijers (éd.), Leyde / Cologne, Brill, 1976, p. 106). Elle apparaît aussi dans les *Problemata varia anatomica*. *The University of Bologna, Ms. 1165*, L. R. Lind (éd.), Lawrence, 1968, p. 69.

réussi à avoir des agneaux rayés et tachetés en mettant des branches pelées dans l'abreuvoir des brebis (*Genèse*, XXX, 37-42), Augustin ajoute une anecdote transmise, selon lui, par les écrits d'Hippocrate : une femme était soupçonnée d'adultère, car elle avait donné naissance à un enfant très beau, mais qui ne ressemblait ni aux parents ni à un autre membre de la famille ; alors, un médecin leur conseilla de chercher à voir si, par hasard, une image semblable à l'enfant ne se trouvait dans la chambre ; l'image y fut effectivement découverte et cela libéra la femme de tout soupçon<sup>37</sup>. L'idée était de montrer que la vertu de l'imagination peut avoir de l'incidence sur les processus de la nature. Et c'est dans ce sens que l'on a utilisé l'anecdote, reprise par plusieurs commentateurs de la *Genèse*, Raban Maur et Angelome de Luxeuil, entre autres. L'historiette a beaucoup circulé dès le XIII<sup>e</sup> siècle, se retrouvant dans plusieurs collections de récits. Vincent de Beauvais l'a incluse à deux reprises dans son *Speculum historiale* : une première fois, suivant la logique de l'exégèse biblique, dans le chapitre concernant l'épisode de Jacob et une seconde fois dans le chapitre biographique consacré à Hippocrate et à Gorgias (*SH*, II, ch. 115 et IV, ch. 54). Ce récit se trouve également dans le *Naturale* où il figure d'abord sous le nom de Jérôme et ensuite dans un extrait de Hélinand pour montrer l'influence de la faculté imaginative sur le corps des embryons (*SN* 1629c-d et 2322c-d). La dissemblance mise en cause par le mari était due à son ignorance du pouvoir des « forces imaginatives » que l'on attribuait habituellement à la femme. Le récit sert un autre propos car, comme le souligne Hélinand, l'apparence des enfants de même que leur taille ne sont pas à mettre sur le compte de l'influence des astres. À la place des croyances astrologiques, Hélinand adopta une théorie psycho-physiologique de la formation des corps.

En inscrivant cet aspect parmi les chapitres sur la génération, tant animale qu'humaine, Vincent limitait la ressemblance à une question biologique, comme le feront d'ailleurs tous les autres auteurs médiévaux qui en traiteront. Ce fut Montaigne qui, le premier, aborda la ressemblance sous un angle autobiographique dans un essai consacré aux mystérieuses affinités qui relient les enfants à leurs parents<sup>38</sup>. À la même époque, cette

<sup>37</sup> Augustin, *Quaestiones in Genesim*, PL, t. XXXIV, c. 571. Pour d'autres histoires mettant en scène des situations relatives à la symbolique de la ressemblance parentale, voir Didier Lett, « L'«expression du visage paternel». La ressemblance entre le père et le fils à la fin du Moyen Âge : un mode d'appropriation symbolique », *Cahiers de recherches médiévales (XIII<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> s.)*, IV, 1997, p. 115-125.

<sup>38</sup> Montaigne, « De la ressemblance des enfans aux peres », dans *Œuvres complètes*, Albert Thibaudet et Maurice Rat (éds), Paris, Gallimard, 1962, livre II, ch. 37, p. 736-766.

relation symbolique gagna le statut de critère apte à démontrer la continuité familiale et à certifier les liens de parenté entre les différents membres d'une famille. C'est, du moins, ce qui ressort de certains traités de peinture qui mentionnent que, à l'occasion de procès menés dans une région éloignée, on avait recours à des portraits de famille afin de prouver, grâce à la ressemblance, la parenté entre le père et ses fils, ses frères ou autres parents qui s'y trouvaient impliqués<sup>39</sup>. La ressemblance y était conçue par rapport au visage uniquement qui devient la partie corporelle participant le plus de l'identité.

Au-delà de la diversité des théories consacrées à l'expliquer, au-delà de toutes les formes d'inscription sociale, la ressemblance parentale est censée être une conséquence de la génération biologique. Puisqu'on veut la voir, on la cherche sur le corps des enfants dès leur naissance, car la ressemblance, telle qu'elle est « identifiée » dans l'Occident médiéval, est privée de dimension temporelle comme si elle devait être manifeste depuis le plus jeune âge. La dissemblance des enfants aux parents constitue, par contre, une sorte de rupture avec l'ordre du monde, ce qui l'apparente au monstrueux.

### 6.5 Imaginer l'espace foetal

Nous sommes aujourd'hui à un moment où les biotechnologies et les projets parentaux transforment le fœtus en un être dont le statut devient complètement nouveau. Les techniques de visualisation de l'espace intra-utérin sont devenues omniprésentes tout au long de la grossesse. Le corps de la femme enceinte est rendu transparent et son image est largement médiatisée dans les publicités commerciales et sociales. L'image du corps enceint habitait le Moyen Âge aussi, les représentations de la maternité par excellence, celle de la Vierge, devenues de plus en plus populaires à partir du XIV<sup>e</sup> siècle étant vouées à rendre explicite l'humanité du Christ et la maternité virgine<sup>40</sup>. En réponse à la curiosité entourant le mystère de la gestation, le discours médical a, depuis Hippocrate, tenté d'imaginer ce qui se passait dans l'utérus des femmes pendant la grossesse. Dans cette

<sup>39</sup> L. Campbell, *Portraits de la Renaissance*, Paris, 1991, p. 210, 270, notes 102 et 103.

<sup>40</sup> G. M. Lechner, *Maria gravida*, Munich, 1981.

lignée, Vincent présente l'évolution du fœtus selon les étapes de la coagulation de la substance embryonnaire, de la distinction et de la formation progressive des organes dont le cœur, fournisseur de la chaleur naturelle et de l'esprit vital, était, selon Avicenne, le premier organe qui se cristallise, avant le cerveau et le foie (SN 2324e-2328e).

C'est la doctrine de l'épigenèse qui domine l'imaginaire embryologique au Moyen Âge et que l'on opposera à la préformation jusqu'à l'époque de la modernité. Le calendrier des influences astrologiques, tel que présenté par le *Liber de cerebro* de Constantin l'Africain (SN 1124d-1125a)<sup>41</sup>, attribuait la formation des organes principaux à l'astre du Soleil qui intervient au quatrième mois de gestation, moment à partir duquel l'embryon est animé et commence à vivre. Le caractère naturel de la croissance fœtale est de suivre ce calendrier. Tout écart est vu comme étant contre nature, parce qu'il ne correspond pas aux exigences de reproduction des espèces. C'est par rapport à ce calendrier de développement anatomique que l'on aborde les questions de l'infusion de l'âme et de la transformation du composé matériel en un être animé. En ce qui concerne l'embryon, avoir la vie est équivalent à recevoir l'âme intellectuelle. Comme le montre Alexandre de Halès dans sa *Somme théologique*<sup>42</sup> (ST 681a-684b, SN 1746d-1748d), l'infusion de l'âme n'a pas lieu avant la maturité de l'embryon, avant qu'il ne soit anatomiquement bien développé. Les arguments soutenant que la présence des vertus végétative et augmentative témoigne de la vie à l'intérieur de l'embryon à ce stade du développement sont réprouvés par Alexandre. Il soutient que l'âme rationnelle, définie par Aristote comme une entité venant de l'extérieur du corps, ne saurait pas se superposer à l'âme végétative et à l'âme sensitive. Cela reviendrait à affirmer qu'il existe trois âmes distinctes dans l'homme. En fait, ce serait impropre de dire que l'embryon vit, au même sens que pour les créatures ayant déjà une âme et une forme. Ce n'est que de façon équivoque qu'on lui attribue la vie, un peu à la façon dont on tient pour vivant quelque chose qui est contiguë à un corps vivant ou contenue par lui. Grâce à l'influence de la vertu informative de l'âme du corps qui le contient, l'embryon, à l'instar des pommes d'un arbre, peut être qualifié de vivant. C'est

<sup>41</sup> Remarquons que Vincent préfère reproduire le texte de Constantin et non pas sa reformulation par Eudes de Champagne telle qu'elle apparaît dans la *Chronique* de Hélinand de Froidemont à laquelle il fera référence ailleurs. Pour l'écrit d'Eudes de Champagne, voir son « *Libellus de efficacatia artis astrologiae* », Małgorzata Hanna Malewicz (éd.), *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 20, 1974, p. 47-48.

<sup>42</sup> Alexandre de Halès, *Summa theologica, seu sic ab origine dicta « Summa fratris Alexandri »*, Quaracchi, 1924-1948, t. II.

grâce à cette même médiation que l'embryon participe des processus végétatif et sensitif. Nul besoin donc de supposer l'existence d'une âme végétative et d'une âme sensitive avant l'infusion de l'âme vivificative. L'idée d'un tel état de dépendance de l'embryon envers sa mère avant l'infusion de l'âme voulait résoudre le problème de la multiplicité des âmes (végétative, sensitive et intellectuelle) qui, selon Aristote, existent en puissance dans l'embryon et passent chacune successivement à l'acte.

Alexandre ajoute que le sperme générateur comporte une puissance active qui, tirant sa force de la vertu du père, façonne, organise et dispose le corps à recevoir l'âme rationnelle qui vient le parfaire. Cette âme rationnelle recèle également l'âme végétative et sensitive. Comme preuve, Alexandre rappelle que l'âme, après avoir quitté le corps, est habitée vivement par tous les sens, de sorte qu'elle éprouve le même genre d'expériences sensorielles qu'auparavant. Cela veut dire que l'âme possède dans son essence le pouvoir sensitif et c'est à travers cette vertu qu'elle implante le système sensoriel dans le corps qu'elle parfait. Le rôle de puissance organisatrice que le sperme joue dans l'exposé d'Alexandre de Halès est identifiable à la *virtus informativa* qu'Avicenne lui attribuait. Toutefois, il n'y a aucune indication relative à la période d'activité de cette vertu, ni à sa destinée après l'infusion de l'âme rationnelle.

La solution avancée par Alexandre, et implicitement par Vincent de Beauvais, ne fut pas partagée par leurs contemporains. Si Roland de Crémone formule des arguments proches, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand et Thomas d'Aquin essayèrent plutôt de concilier l'animation avec l'existence d'un principe vital intrinsèque à l'embryon. Il n'en demeure pas moins que tous ont cherché à préserver intact le principe de l'unicité de la forme substantielle de l'âme, contrairement à d'autres théologiens qui ont embrassé la thèse de la pluralité des formes<sup>43</sup>.

Par ailleurs, Alexandre ne précise pas à quel moment cette disposition réceptive de l'embryon se réalise. La chronologie est fournie par l'entremise de différentes autres sources : un extrait du *Liber de cerebro* de Constantin l'Africain que j'analyserai plus loin rapporte l'animation au quatrième mois de grossesse qui se passe sous l'influence du Soleil ; Thomas IV la situe après soixante-dix jours de la conception (LNR 73-74,

---

<sup>43</sup> Maaike van der Lugt, *Le ver, le démon et la Vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 83-85.

SN 2329a). Dès lors, le fœtus est inscrit dans la société gouvernée par Dieu qui le fait passer du statut de masse corporelle dépendante du corps maternel à celui d'un être habité par l'âme rationnelle. C'était une vision théologique platonicienne héritée du XII<sup>e</sup> siècle, qu'Alexandre, comme plusieurs autres, reprend à son compte, au moment où, après la diffusion des traités d'Aristote, la philosophie naturelle allait modifier les rapports entre la formation du corps et son animation. Une question allait pourtant préoccuper constamment tous les commentateurs du *De anima* : comment la jonction de l'incorporel et du corporel se réalise-t-elle ?

### 6.6 L'âme et la différence entre l'humain et l'animal

Comme le montre Maurice Godelier, dans aucune société, un homme et une femme ne suffisent à eux seuls pour faire un enfant<sup>44</sup>. On croit à l'existence d'agents invisibles qui y coopèrent, identifiés aux ancêtres qui veulent se réincarner, à des esprits ou des divinités qui contrôlent le domaine des âmes. Dans l'Occident chrétien, c'est Dieu qui accomplit le rôle d'insuffler l'âme durant la période de gestation, alors que les ancêtres font leur entrée par le biais de la théorie aristotélicienne de la transmission des caractères. En outre, la pensée de la génération est compliquée par l'inscription de la notion de péché dans l'union charnelle procréatrice, le tout étant articulé sur la triade corps – âme – esprit. Ici-bas, le combat du corps et de l'esprit (la part de nous-mêmes qui accepte ou qui refuse la parole de Dieu et ses commandements) décide de la destinée de l'âme après la mort.

L'origine de l'âme a constitué un problème doctrinal depuis la chrétienté primitive, et les solutions proposées semblent plutôt être des réactions aux explications matérialistes. On a cherché de la sorte à réfuter l'expression radicale du traducianisme qui soutenait que les âmes des enfants ont pour origine l'âme des parents et se multiplient par génération concomitante à la formation du fœtus. On a aussi rejeté les théories de la métempsycose et de la préexistence des âmes. La doctrine du créatianisme argumentait que les âmes sont continuellement créées par Dieu. L'écueil principal de la solution créatianiste était de ne pas avoir une réponse claire au sujet de la transmission du péché originel. C'est ce qui

---

<sup>44</sup> M. Godelier, *Les métamorphoses de la parenté*, p. 325, 330.

faisait que l'on préférerait parfois, comme il arrive à Augustin, pencher vers le traducianisme spirituel qui avait l'avantage de penser l'hérédité comme moyen de transmission autant de l'âme que du péché originel<sup>45</sup>. La doctrine du péché avancée par Anselme de Cantorbéry a apporté de nouveaux arguments en faveur du créatianisme en soutenant que l'âme n'apparaît que par infusion et cela au cours du développement de l'embryon. Presque tous les théologiens du XII<sup>e</sup> siècle ont répétés que *animae non sunt ex traduce*, Pierre Lombard inscrivant ce problème parmi ses *Sententiae* pour la rejeter finalement comme doctrine réprouvée par la *fides catholica*<sup>46</sup>.

La théorie d'Aristote concernant l'origine de l'âme, telle qu'elle ressort du *De generatione animalium*, part du principe que l'âme est une forme substantielle en puissance dans la matière qu'elle parfait une fois en acte. Cette définition s'applique principalement à deux hypostases de l'âme, végétative et sensitive, qui passent des formes en puissance aux formes en acte pendant la phase embryonnaire de l'être animal. Dans le cas de l'humain, l'âme intellectuelle n'est pourtant pas en puissance dans la matière, car elle représente une forme qui provient de l'extérieur. Aristote concède à cette forme une provenance externe et fait d'elle quelque chose de divin.

La perspective néoplatonicienne qui dominait la pensée théologique du XII<sup>e</sup> siècle tenait pour incompatibles le corporel et l'incorporel. Cette vision influença la scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle qui, tout en acceptant la doctrine de l'âme en tant que forme perfective du corps, souleva le problème de l'existence nécessaire d'un *medium* qui associe l'âme et le corps. De plus, les débats autour de l'embryogenèse se sont confrontés à la question de savoir si les trois formes substantielles de l'âme existaient dans l'être humain successivement ou concomitamment, dilemme traduit dans la dispute entre les adeptes de la pluralité des formes de l'âme et ceux de l'unité substantielle de l'âme<sup>47</sup>.

L'auteur du *De spiritu et anima*, identifié depuis plusieurs décennies avec le cistercien Alcher de Clairvaux, considère que les esprits rationnels ont été créés afin qu'ils participent à la béatitude divine (SN 1681d-e). Parmi eux, certains ont été reçus dans les

<sup>45</sup> Au sujet des différentes réponses apportées à ce problème par les Pères de l'Église, voir J. M. Da Cruz Pontes, « Le Problème de l'origine de l'âme », *RTAM*, 1964, p. 175-188.

<sup>46</sup> J. M. Da Cruz Pontes, « Le problème de l'origine de l'âme », p. 190-195.

<sup>47</sup> Pour un exposé des interactions entre ces positions et les théories de l'origine de l'âme, voir J. M. Da Cruz Pontes, « Le problème de l'origine de l'âme », p. 198 *sq.*

cieux grâce à leur pureté, d'autres ont été jetés en enfer, alors que d'autres encore ont été réunis à des corps terrestres dans le but de leur faire éprouver l'humilité. Ces esprits rationnels unis aux corps possèdent dans leur nature une certaine disposition à la jonction avec le corporel, comme le laisse voir leur aptitude à vivifier les corps. En se réjouissant du corps, la nature de l'âme est affectée par la corporéité qui corrompt sa pureté. La distinction qu'Alcher faisait entre âme et esprit est prolongée par l'*Actor* (SN 1681e-1682a) qui montre que la notion d'âme peut être comprise de deux manières : d'abord, en tant qu'esprit qui coexiste avec le corps, sans qu'il soit question pourtant d'un esprit formateur ; ensuite, en tant que forme qui anime et parfait le corps à la façon dont la forme parfait la matière. Cette distinction permet de comprendre que l'âme, à la mort du corps, est détruite en tant que forme, mais pas en tant qu'esprit. L'*Actor*, qui vraisemblablement voulait concilier par cette distinction la vision aristotélicienne et celle chrétienne au sujet de l'âme, ne fournit aucune explication relativement aux rapports éventuels entre l'âme-forme et l'âme-esprit.

Pour expliciter la modalité selon laquelle se réalise l'union de l'âme et du corps, l'*Actor* soumet un argumentaire apparenté à la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier<sup>48</sup> (SB 281-287. SN 1682b-d). L'âme n'est pas unie au corps à la façon dont une chose confine à une autre (*per modum continuationis*) ni ne lui est contiguë (*per modum contiguitatis*), car la *continuatio* présuppose que les deux choses détiennent une frontière commune et que la chose qui continue l'autre ne la traverse pas partout. Or, l'âme se trouve diffusée dans tout le corps. Elle ne connaît pas de limite et n'est pas non plus circonscrite à un endroit du corps en particulier, ni unie au corps par mixtion (*per modum mixtionis*), puisque dans un mélange il existe une division des parties. De plus, il n'est pas possible de mélanger une chose quelconque à n'importe quelle quantité, alors que l'âme se joint au corps, peu importe la grandeur de celui-ci. La conjonction des deux réalités ne se produit pas non plus à la manière d'une impression (*per modum impressionis*), car la chose imprimée ne subsiste pas sans le support sur lequel elle a été imprimée. La façon la plus appropriée d'imaginer la jonction de l'âme et du corps est le mode de l'*agglutinatio*. Que veut-elle signifier, cette réponse ? Au moment où la semence se détache du corps du père pour déclencher la conception de l'enfant, elle comporte une sorte d'esprit qui introduit des dispositions dans

---

<sup>48</sup> Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, N. Wicki (éd.), Berne, Francke, 1985, vol. I.



le corps avant que l'âme soit insérée. Cet esprit rend le corps apte à recevoir l'âme. C'est ainsi que les deux fusionnent pour former dorénavant une seule entité.

L'*Actor* classe l'union de l'âme et du corps parmi trois types d'entités dont les différences relèvent des rapports réciproques de la matière et de la forme. L'état le plus accompli d'un tel couplage est représenté par les corps dont la matière ne peut pas être séparée de la forme (*unitas maior*), une telle dépendance réciproque existant de même dans les corps célestes. Il existe toutefois des corps dans lesquels la matière peut être séparée de la forme (*unitas minor*). Cette dépendance de la forme envers la matière existe dans tous les corps corruptibles, étant visible dans le passage du feu à l'état d'air, processus où la forme disparaît alors que la matière persiste et passe dans la forme de l'air. À la différence de ces entités, dans l'union de l'âme et du corps, autant la matière que la forme sont séparables (*unitas minima*).

Les natures substantielles différentes de l'âme rationnelle, simple et incorruptible, et du corps, composé et corruptible, soulevaient toutefois le problème de la réalisation de leur jonction (SN 1682e-1686e). À partir du XII<sup>e</sup> siècle, plusieurs exposés « psychologiques » ont proposé de parler de l'existence d'un *medium* nécessaire à la conjonction des deux substances. C'est en compilant les passages pertinents du traité *De unione spiritus et corporis* de Hugues de Saint-Victor, du *Fons vitae* d'ibn Gabirol, de la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier et du *De anima* de Jean de La Rochelle que Vincent présente les différentes significations dévolues à la connexion du corps et de l'âme.

Hugues de Saint-Victor<sup>49</sup> semble avoir fait une distinction entre l'âme et l'esprit, au sens où les âmes réalisent un mouvement d'ascension du corps vers l'esprit par l'entremise de la sensualité, et de l'esprit vers Dieu par le biais de la contemplation et de la révélation. C'est par rapport à cette échelle de la connaissance contemplative que Hugues discute de la possibilité du corps de s'unir à l'esprit et soutient la nécessité d'un *medium* qu'il identifie à une sorte de véhicule apte à élever le corps et à le rapprocher de l'esprit, tout en faisant descendre l'esprit pour le rapprocher du corps. Cet ascenseur possède une nature supérieure à celle du corps et inférieure à celle de l'esprit. En spéculant sur les

---

<sup>49</sup> La tradition manuscrite de l'opuscule de Hugues représente uniquement un centième de l'ensemble de son œuvre (A. M. Piazzoni, « Il *De unione spiritus et corporis* di Ugo di San Vittore », *Studi medievali*, 21, 1980, p. 870). Malgré un pourcentage qui démontrerait un maigre succès du traité, sa présence dans la compilation de Vincent témoigne en revanche d'une réception encore active de l'œuvre du Victorin durant la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle.

rappports entre l'action des quatre éléments et les facultés du corps, Hugues établit un lien entre le feu, élément le plus proche de la nature des esprits, sa vertu active dans le corps et la production de la faculté imaginative (*imaginatio*) à laquelle est finalement conféré le rôle de *medium*. Les sens se forment par le contact avec un corps extérieur ; la forme qui résulte de ce contact est retournée à l'intérieur à travers les canaux que chaque sens possède pour émettre et ramener ; elle se trouve recueillie dans la cellule fantastique et par la suite, étant imprimée dans la partie la plus pure de l'esprit corporel, elle produit l'imagination. Voilà donc le circuit qui relie la vertu ignée, la vision, les formes visuelles, l'imagination et l'esprit. L'imagination connecte le corps et l'esprit et non pas le corps et l'âme, puisqu'elle est étrangère à la substance de l'âme rationnelle. La preuve serait l'existence des bêtes qui détiennent la *vis imaginandi*, sans posséder la raison.

En reprenant les propos de Hugues, Vincent de Beauvais ne semble pas avoir saisi la différence entre les deux formes d'union (corps – esprit et corps – âme). Trompé probablement par la coïncidence terminologique entre le *spiritus* de la théorie médicale et le *spiritus* des spéculations sur la hiérarchie de la contemplation, il a exploité le texte de Hugues comme si le terme d'esprit tenait lieu du terme d'âme. Certes, Hugues a exprimé à d'autres occasions l'opinion que l'âme et l'esprit ne constituent pas des essences différentes, mais les propriétés différentes d'une même essence<sup>50</sup>. Pourtant, le *De unione spiritus et corporis* traite du *parcours spirituel et cognitif* du corps vers la substance spirituelle et vers Dieu et non pas du *problème ontologique* de la compatibilité entre le corps et l'âme tel qu'il est abordé à la suite de la diffusion de la psychologie aristotélicienne. Celle-ci, par ailleurs, ne distingue pas esprit et âme.

Cette question du *medium* est abordée à nouveau par l'*Actor* au moyen d'une argumentation basée pour la plupart sur la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier (SB 284-287). On y trouve une tentative de marier les théories d'Aristote à celles de la tradition galénique. Les arguments de l'*Actor* partent du principe que l'appariement de l'âme et du corps, bien qu'il s'agisse d'une conjonction de la forme avec la matière, ne saurait pas se réaliser sans un *medium*. Il distingue trois types d'union de la forme à la matière, en suivant à cet effet une hiérarchie des formes établie par ibn-Gabirol dans le

---

<sup>50</sup> A. M. Piazzoni, « Il *De unione spiritus et corporis* di Ugo di San Vittore », p. 879.

*Fons vitae*<sup>51</sup>. D'abord, il y a les formes primaires, telle la corporéité, qui s'unissent à la matière en l'absence d'un *medium*. Il existe des formes intermédiaires qui parfois s'unissent grâce à l'intervention d'un *medium*, telle la puissance sensitive qui est conjointe au corps par l'entremise de la puissance végétative qui lui sert de disposition matérielle. Dans le cas des bêtes, par exemple, la puissance sensitive représente la perfection ultime. Parfois, ces formes intermédiaires constituent elles-mêmes un *medium*, comme dans le cas de la puissance sensitive qui est le *medium* de l'âme rationnelle. Finalement, il existe les formes ultimes, telle que l'âme rationnelle pour l'homme. Toutefois, en tant que forme ultime, l'âme n'est pas contrainte par nécessité à s'unir au corps.

Pour ce qui est de savoir comment l'âme s'unit au corps, l'*Actor* part du *De anima* d'Aristote pour renseigner sur l'existence de plusieurs degrés entre la matière et l'esprit qui s'échelonnent comme suit : la chaleur élémentaire qui est la plus proche du corporel ; l'âme végétative qui par sa nature incorporelle se rapproche de l'âme rationnelle et par sa nature composée et corruptible s'apparente au corporel ; l'âme sensitive qui correspond à l'âme rationnelle par sa nature simple et incorporelle et au corps par sa disposition corruptible ; l'esprit du corps super-céleste, simple et incorruptible. Sans suivre Aristote dans ses distinctions entre les états en puissance et les êtres en acte, l'*Actor* envisage une sorte de dissolution consécutive des âmes : l'âme végétative est la disposition matérielle pour recevoir l'âme sensitive, qui à son tour est la disposition matérielle requise pour recevoir l'âme rationnelle. Quant à l'esprit du corps céleste, il se retrouve dans la semence génératrice dès son éjaculation et se distribue en trois esprits localisés dans les organes principaux : l'esprit animal dans le cerveau, l'esprit vital dans le cœur, l'esprit naturel dans le foie. Tout comme le corps super-céleste se meut continûment, le corps humain connaît, lui aussi, un mouvement continu et inlassable grâce à la vertu des trois esprits qui agissent dans les membres principaux. L'esprit super-céleste, ajoute l'*Actor*, agit avant l'infusion de l'âme rationnelle afin d'organiser le corps et afin de le disposer à la recevoir. À son tour, au moment de son infusion, l'âme rationnelle transfuse au corps une qualité, elle aussi destinée à organiser, à savoir la complexion. Ce sont là les quatre *media* qui participent à l'union de l'âme avec le corps.

---

<sup>51</sup> Ibn-Gabirol, *Fons vitae*, p. 295-296.

On voit donc que le système galénique des trois esprits (naturel, vital et animal) est indépendant de la formation des trois âmes du système explicatif d'Aristote (végétative, sensitive et rationnelle). En outre, l'idée d'une action de l'esprit céleste antérieure à l'apparition de l'âme rationnelle, idée qui par ailleurs est interpolée parmi les arguments empruntés de Philippe le Chancelier, fait référence à deux sources d'action externe qui concourent à l'achèvement de l'être humain, puisque autant l'esprit céleste que l'âme rationnelle viennent d'ailleurs. La porte était ainsi ouverte pour accueillir l'influence des corps célestes conjointement à celle de Dieu. Comme je le montrerai plus bas, Vincent a élargi le corpus des autorités susceptibles de conforter la thèse de l'influence des astres sur la génération.

Cette même approche réapparaît dans deux autres chapitres portant sur la jonction de l'âme au corps, chapitres pour lesquels Vincent a repris les propos du *Philosophus*, qui ne sont en fait que des extraits, copiés à la lettre, de la *Summa de anima* de Jean de La Rochelle<sup>52</sup> (SA 120-122, 127-129). Les natures incompatibles de l'âme et du corps sont mariées toujours à travers quatre *media* voués à rapprocher les cinq différences qui les opposent. Car l'âme rationnelle est simple, exempte de contraire, incorporelle, dotée de faculté cognitive et indépendante, contrairement au corps qui est composé, structuré par des contraires, corporel, dépourvu d'intellection et dépendant de l'âme. C'est par rapport à ces deux extrêmes que le *Philosophus*, en reproduisant les propos de Jean de La Rochelle, situe les quatre *media* dont chacun partage l'une ou l'autre des propriétés énumérées ci-dessus, le tableau des correspondances réciproques étant un peu plus complexe que chez Philippe le Chancelier. L'âme sensitive et l'âme végétative sont rangées du côté de l'âme rationnelle, alors que l'esprit, rapproché par Jean de la quintessence, et la nature élémentaire sont rattachés au corps. L'exposé de Jean recoupe celui de Philippe également au sujet des différences entre l'union de l'âme rationnelle au corps humain et celle des âmes sensitive et végétative aux animaux et aux plantes, différences comparables à celles entre la lumière solaire et la lumière ignée. En effet, l'âme rationnelle n'est pas en relation de dépendance avec le corps, tout comme la lumière solaire ne dépend pas de l'air traversé que d'ailleurs elle parfait, et cela contrairement à ce qui arrive avec les deux autres formes d'âme qui dépendent du corps de la même façon que la lumière de la flamme, par exemple, est

---

<sup>52</sup> Jean de La Rochelle, *Summa de anima*, Jacques Guy Bougerol (éd.), Paris, Vrin, 1995.

dépendante de la matière sous-jacente. L'action et la nature de chaque âme sont ainsi rapportées à un type de lumière : la végétative à l'incandescence du charbon (*lux in carbone*), la sensitive à la lumière des flammes (*lux in flamma*) et la rationnelle à la lumière des corps célestes (*lux nature celestis*).

Jean de La Rochelle, que Vincent suit, va plus loin dans la comparaison entre la nature des âmes et la lumière pour affirmer que dans chaque type d'union la noblesse de la lumière connaît des différences de degré. Ainsi, la lumière du ciel des étoiles dispose les corps à acquérir l'âme végétative, la lumière du ciel cristallin est responsable de l'âme sensitive, alors que l'influence de la lumière du ciel empyrée s'exerce sur la nature de l'esprit, tout en rendant le corps prêt à recevoir l'âme rationnelle. Ces correspondances associaient la psychologie aristotélécienne à la théologie de la lumière et du céleste, vision des choses que Thomas d'Aquin allait réfuter quelques années plus tard, entre autres, dans son commentaire des *Sentences*<sup>53</sup>. Il faut pourtant considérer les arguments de Jean de La Rochelle et de ceux qui les ont partagés comme faisant partie d'un courant bien répandu, pendant la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, parmi les théologiens qui cherchaient à fonder une métaphysique de la lumière. Il faut souligner que les auteurs scolastiques utilisés par Vincent et qui écrivent dans les années 1230 discutent de l'âme en termes de forme et de substance, tout en introduisant une distinction dans la définition de l'âme *secundum substantiam* et *secundum operationem*, distinction qui était employée également par des maîtres d'Oxford comme Richard Fishacre et Adam de Buckfield<sup>54</sup>.

À travers ces développements, Vincent cherchait à identifier ce qui rend intelligible, et possible, l'articulation du corporel et de l'incorporel. Le simple binôme du corps et de l'âme s'avère, en fait, être un réseau assez complexe d'apports qui s'interposent en tant que *media* entre les caractères incompatibles des termes de la polarité. Cela traduit une

<sup>53</sup> *Super Sententiis*, lib. 2 d. 2 q. 2 a. 3 arg. 4 : Praeterea, ad nobiliorem formam est nobilior dispositio. Sed ad formam animae vegetabilis disponit lux caeli siderei. Ergo cum anima sensibilis sit nobilior, videtur quod ad ipsam disponat lux caeli chrystallini; ulterius ad animam rationalem lux caeli Empyreii; et sic influentiam habet in inferiora - lib. 2 d. 2 q. 2 a. 3 ad 4 : Ad quartum dicendum, quod nobilissima dispositio quae unquam potest esse in corpore ad formam, est infra nobilitatem caeli: unde eadem virtus caelestis est per quam corpus disponitur ad formam elementi et mixti, et animae vegetabilis, sensibilis, rationalis: nec oportet, si hoc caelum disponit ad animam vegetabilem, quod non possit disponere ad animam sensibilem, nisi probetur quod ex hoc esset ultimum virtutis ejus; quod falsum est. Unde patet quod ista positio fundatur super tria falsa. Primum est quod dispositio quae est in corpore humano ad animam, non possit esse ex virtute solis. Secundum est quod lux sit corpus materialiter veniens in compositionem animati. Tertium est quod sit per medium inter animam et corpus; quae sunt absurda apud omnes qui rationaliter locuti sunt.

<sup>54</sup> J. M. Da Cruz Pontes, « Le problème de l'origine de l'âme », p. 206-209.

recherche plus diffuse des médiations entre le bas et le haut que l'on peut retrouver, à partir du milieu du XII<sup>e</sup> siècle, également sur le plan de la pratique religieuse où le culte de la Vierge et l'invention du Purgatoire scandent le contact de l'humain avec Dieu.

### 6.7 Génération et déterminisme astral

Les auteurs convoqués par Vincent pour expliquer la nature du *medium* situé entre l'âme et le corps font mention de l'influence du *corpus supercelestis*, ainsi que des différentes formes de la lumière. L'astrologie arabe dont Vincent a récupéré quelques interprétations allouait aux astres en tant que *medium* une importance encore plus grande.

À l'époque de l'empire romain, l'astrologie, qui était indissociée de l'astronomie, jouissait d'un statut ambigu. Intégrée, à partir d'Auguste, à l'ensemble des moyens symboliques déployés par les empereurs pour faire rayonner leur pouvoir et conforter leur légitimité, utilisée vraisemblablement par ceux-ci pour contrecarrer leurs adversaires (en les exilant ou les tuant carrément), l'astrologie était estimée et recommandée en tant que discipline susceptible d'avoir une certaine prise sur l'inconnu. Vouée à apaiser les angoisses entourant l'éphémère du pouvoir, la connaissance du futur participait aussi de la conception que l'on se faisait de l'étendue de l'*auctoritas* impériale qui soit embrassait à l'instar d'une divinité omnisciente le temps à venir, soit se situait au-dessus du destin que les astres traçaient pour les gens du commun. D'un autre côté, il y avait un courant critique à l'égard de l'astrologie qui contestait à plus d'un titre les arguments de ceux qui pratiquaient cette forme du savoir<sup>55</sup>.

Les usages détournés des sciences divinatoires, accompagnés d'une *curiositas divinandi* reprouvée ont été sanctionnés dès l'âge d'Auguste pour être graduellement mis hors la loi dans les codifications législatives du IV<sup>e</sup> siècle. À la fin de la période impériale, les critiques à l'encontre de l'astrologie se multiplièrent de la part des chrétiens. Le potentiel subversif de cette science par rapport à l'autorité de Dieu constituait l'enjeu

---

<sup>55</sup> Tamsyn Barton, *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor, 1994, p. 42-62.

majeur de cette opposition<sup>56</sup>. Et la plupart des apologistes ont rejeté les principes de l'astrologie dans les débats tournant autour du fatalisme et du libre arbitre.

Au Moyen Âge, l'astrologie a été l'une des disciplines qui fournirent, dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle, des arguments concernant la génération dans le monde sublunaire en insistant sur les influences des astres sur la sexualité, influences à considérer tantôt dans une perspective étiologique pour expliquer les mœurs, les déviations, les changements de sexe et, plus globalement, les problèmes sexuels, et tantôt dans une perspective sémiologique afin de choisir son partenaire, afin d'apprendre le moment opportun pour avoir des relations sexuelles ou pour les éviter, afin de s'informer de la fidélité conjugale, de s'assurer de la paternité de ses enfants ou afin de connaître des détails sur la sexualité des autres<sup>57</sup>. Ce fut une astrologie concernée principalement par le destin individuel, à la différence des opinions antiques, comme celles de Sénèque et d'autres stoïciens, qui rapportaient l'influence des étoiles également à la fortune des peuples.

Michel Scot, principalement dans sa *Physiognomia*, est parmi ceux qui, au début du XIII<sup>e</sup> siècle, ont fait un large usage des enseignements astronomiques<sup>58</sup>. Se distinguant des astrologues, les médecins et les philosophes n'ont admis l'idée d'une influence des planètes sur l'humain que dans les chapitres sur le développement de l'embryon, chaque planète étant responsable de la configuration de telle ou telle partie du corps, ainsi que des états de la mère durant la grossesse<sup>59</sup>, alors que la stérilité ou d'autres aspects de la physiologie des organes reproductifs étaient expliqués par des références aux processus sublunaires, plus particulièrement la complexion des corps, la diète et le climat<sup>60</sup>. Du reste, Aristote ne concevait pas que quelque chose d'autre que le mouvement immanent au sperme pouvait participer au processus formatif de l'embryon. Ce fut l'apport de l'astrologie arabe que d'introduire l'influence des astres dans les débats sur la formation de l'embryon, en soutenant que cette influence s'immiscant dans le sperme aurait un impact sur la physiologie et sur la complexion, mais pas sur les facultés de l'âme. Pour reprendre une

<sup>56</sup> Tamsyn Barton, *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, p. 62-64.

<sup>57</sup> Pour la distinction entre l'approche étiologique et l'approche sémiologique, voir Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge* ; Helen Lemay, « The Stars and Human Sexuality : Some Medieval Scientific Views », *Isis*, 71, 1980, p. 130-134.

<sup>58</sup> Helen Lemay, « The Stars and Human Sexuality », p. 128.

<sup>59</sup> Helen Lemay, « The Stars and Human Sexuality », p. 135-136.

<sup>60</sup> Helen Lemay, « The Stars and Human Sexuality », p. 128 et 136.

distinction proposée par Albert le Grand, la constellation exerce son action *secundum quid et non simpliciter*, vu que l'âme humaine dépend de la nature et de la complexion (SN 183d).

Pour sa part, Vincent a abordé la question à partir de deux sources, un bref texte attribué à Constantin l'Africain, intitulé *Liber de cerebro* ou *De humana natura*<sup>61</sup> (SN 1121e-1122b), et des extraits de la chronique de Hélinand de Froidmont consacrés à une vive critique des propos favorables à l'astrologie, propos mis sur le compte d'un certain Eudes de Champagne, clerc par ailleurs inconnu ayant écrit pendant la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle (SN 2320e-2322b). C'était d'ailleurs le moment à partir duquel le texte de Constantin a connu une diffusion assez large, plusieurs auteurs y faisant référence ou le compilant en entier : ainsi, l'auteur anonyme des *Questions salernitaines*<sup>62</sup>, Hélinand de Froidmont dans le livre VI de sa chronique, Albert le Grand dans son très populaire *De secretis mulierum*. Charles Burnett, après avoir brièvement passé en revue les théories de l'Antiquité et du haut Moyen Âge les plus susceptibles à avoir contribué à la cristallisation des rapports entre l'action des planètes et la formation de l'embryon, croit trouver leur origine dans les cercles hermétiques et gnostiques dont les idées auraient été reprises par les savants arabes<sup>63</sup>.

Il est patent que le texte de Constantin soulevait déjà des réactions au XII<sup>e</sup> siècle et la façon dont Hélinand a traité est un témoignage éloquent<sup>64</sup>. Celui-ci semble avoir connu les opinions de Constantin par l'entremise d'un autre compilateur, un certain *Alexander physicus*, qui les a aménagées en insérant des formules telles que *iubente Deo, iussu Dei, nutu Dei*, formules dont le but voilé (*velamentum erroris*) ne fait qu'enflammer la critique de Hélinand. Pour sa part, Vincent a introduit le fragment de Constantin à la fin d'une longue section réservée à l'influence que peuvent avoir les astres sur les réalités sublunaires.

<sup>61</sup> Pour l'édition et la traduction de ce texte, ainsi que pour la discussion du thème, voir Charles Burnett, « The Planets and the Development of the Embryo », *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Tradition*, Gordon R. Dunstan (éd.), Exeter, 1990, p. 95-112.

<sup>62</sup> Elles sont éditées par B. Lawn dans *The Prose Salernitan Questions*, Londres, 1979.

<sup>63</sup> Ch. Burnett, « The Planets and the Development of the Embryo ».

<sup>64</sup> Les références aux rapports entre les planètes et le développement mois après mois de l'embryon, faites par al-Magusi dans son *al-kitab al-malaki*, ne se retrouvent ni dans l'adaptation de cet ouvrage par Constantin l'Africain ni dans sa traduction par Étienne d'Antioche. Le *Viaticum* d'al-Jazzar dans la traduction de Constantin l'Africain ne comporte lui non plus des renseignements de cette nature.



C'est un certain *Astrologus* qui pourvoit la plupart des arguments en faveur de la thèse selon laquelle toutes les réalités sublunaires qui participent du processus de la génération et de la corruption ont pour causes efficientes le monde supérieur des astres, à l'exception de celles qui relèvent de la partie supérieure de notre raison. Cette dernière expression (*ea que causantur a superiori facie rationis nostre*, SN 1118d) fait référence à une distinction retrouvable tant chez les augustinienens que chez les avicennienens, connue sous le nom de la doctrine des deux faces de l'âme. Le contexte fourni par le découpage de Vincent est trop restreint pour se rendre compte de ce que l'*Astrologus* entendait par les changements causés par la face supérieure de la raison. Pour soutenir la dépendance du monde inférieur de celui des astres, il fait appel à la théorie aristotélicienne de la puissance et de l'acte : tout ce qui est en puissance devient en acte sous l'impact d'une cause active qui ne connaît qu'un seul et unique mode d'être. Or, rien de tel n'existe dans le monde sensible, à l'exception des corps célestes qui sont inaltérables (*semper uno modo in seipsis se habentia*), alors que les changements ne sont que des corps soumis au mouvement (*renovantia solum corporationes situales ut in ea que sunt in mundo inferiori*) ou des déplacements rapportés aux réalités du monde sublunaire (*renovantia solum comparationes situales ad ea que sunt in mundo inferiori*<sup>65</sup>).

Selon l'*Astrologus*, les planètes, qui sont des causes et en même temps des signes (*effectrices et significatores*), agissent sur les états affectifs de l'âme qui relèvent uniquement de la nature, et non pas de la conviction, de l'habitude ou de la méditation philosophique (SN 1119b-c). En fait, les planètes constituent les causes effectives et motrices des esprits qui meuvent les affects. À cet égard, on a droit à un exemple édifiant : quand l'homme se met en colère, le sang et les esprits qui sont dans le cœur s'allument ; les esprits se bousculent et se déversent impétueusement ; à ce moment-là, le mouvement des esprits peut transformer la colère en affect si les bonnes mœurs ne l'en empêchent. À tout affect de l'âme correspond donc un mouvement d'esprits qui lui est propre et qui est effectué naturellement et signifié par une planète. Or, on sait quelle forme du corps et quelle structure affective sont signifiées par chaque planète, grâce au fait que les philosophes ont noté la planète dominante lors des naissances et ont trouvé toujours des affects communs et une forme corporelle spécifique pour ceux qui sont nés sous l'influence

<sup>65</sup> Selon le manuscrit de Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14387, f. 263<sup>rb</sup>.

de tel astre. De la même façon dont l'émotion momentanée devient affect en absence de tout effort disciplinaire qui fasse obstacle, l'influx de la planète dominante à l'heure de la naissance se transforme en affect. Comme on peut le constater, l'argumentation est appuyée sur l'analogie des processus du microcosme et du macrocosme et sur la conversion d'une réaction instantanée en un trait de caractère. Sous l'influence des planètes, il existe donc des affects qui se cristallisent par un déterminisme naturel.

L'*Astrologus* raffine ses thèses en expliquant que l'ensemble de ce qui se produit dans le monde inférieur est dû à l'action conjointe de toutes les planètes, d'une part, et d'une certaine image céleste (*imago aliqua celestis*), d'autre part (SN 1121c-d). En fait, les planètes agissent toutes ensemble comme une seule cause efficiente, les images célestes constituant la cause efficiente des formes substantielles les plus spécifiques aux créatures du monde terrestre (*effectrices specierum specialissimarum mundi terrestris*). C'était une tentative d'expliquer la formation des différences spécifiques ultimes, par exemple celle qui caractérise l'homme en tant qu'espèce et qui ne peut pas être davantage divisée sur l'échelle des différences.

C'est en prolongement à cet excursus de l'*Astrologus* que Vincent a introduit l'extrait du *Liber de cerebro* de Constantin l'Africain pour exposer l'action de chaque planète tout au long de la gestation de l'embryon. Ainsi, Saturne par sa nature froide apporte de la lourdeur au sperme, alors que son côté sec lui assure la cohésion. Au deuxième mois de la grossesse. Jupiter, chaud et humide, fortifie la semence en la réchauffant, l'enrichit par un apport d'humidité et lui rend l'apparence d'un vermisseau long et rond. Ensuite, Mars, planète chaude et sèche, solidifie cette masse amorphe par sa chaleur et commence à la diviser par sa nature sèche en délimitant les jambes et les bras et en modelant le cou et la tête. C'est au quatrième mois que le Soleil, moins chaud et sec que Mars, crée le cœur et le foie et leur infuse l'âme, en fournissant ainsi naturellement le mouvement à l'embryon<sup>66</sup>. Remarquons ici que, à la suite d'un curieux *lapsus calami*, le *Speculum naturale*, en suivant en cela la chronique de Hélinand, ne fait mention du cerveau ni à cet endroit ni à aucun autre, ce qui laisse l'impression qu'aucune planète n'est

<sup>66</sup> À la différence du texte de l'édition établie par Ch. Burnett, de la leçon de la compilation d'*Alexander physicus* utilisée par Hélinand de Froidmont et du manuscrit de Paris, BnF, lat. 14387, f. 263<sup>ra</sup>, l'édition de Douai comporte une lecture plus catholique à cet endroit : au lieu de *Sol cor et hepar creat et creatis animam ingerens naturaliter embrioni motum prestat*, on y lit *Sol cor et hepar creat et creator animam ingerens naturaliter embrioni motum prestat* (SN 1121e).

responsable de la formation du cerveau. Vénus, de nature froide et humide, intervient au cinquième mois pour former tous les organes internes et pour configurer les oreilles, la bouche, les parties génitales, les doigts des mains et des pieds<sup>67</sup>. Mercure, dont la complexion est, dans une égale mesure, chaude, humide, froide et sèche, trace les sourcils, ouvre les yeux, fait croître la pupille (ou les paupières, selon l'édition de Ch. Burnett), fait pousser les cheveux et les ongles. Au septième mois, la Lune qui est froide et humide ajoute la graisse, parfait la carnation et l'épiderme, fournit la nourriture au corps entier et infuse de l'humeur aux veines et aux artères. Grâce à ces opérations perfectives, le fœtus qui serait né à ce moment-là survivrait, bien que certains membres ne soient pas encore complètement achevés. L'influence de Saturne revient pendant le huitième mois. Sa froideur imprime une certaine lourdeur à l'embryon et à l'utérus, tandis que sa nature sèche consume les humeurs qui servent à nourrir l'enfant. Pour cette raison, les bébés qui naissent à ce moment de la gestation survivent difficilement. La constitution du fœtus retrouve pourtant son équilibre grâce au retour de Jupiter qui, par son action, réchauffe les parties refroidies, raffermi le fœtus et ouvre la sortie de l'utérus.

Il convient de noter que la version du *De humana natura* éditée par Ch. Burnett ne comporte aucune mention de l'influence de Saturne sur la survie des fœtus nés à huit mois de grossesse, mais se limite uniquement à décrire cette période comme étant éprouvante pour les mères (*propterea egre pregnantes in hoc tempore durant*). En revanche, cette même idée d'influence funeste de Saturne durant le huitième mois, largement présente dans la littérature arabe, fait son chemin dans la compilation de Hélinand, tout comme dans la version utilisée par Vincent où l'on lit clairement que ceux qui naissent durant ce mois ne survivent que difficilement (*propter hoc nati in hoc tempore egre perdurant*). Vincent a puisé la croyance que les enfants nés à huit mois meurent pour la plupart également dans Aristote et dans Hali Abbas (*SN 2331c-d*) qui ne font pourtant la moindre allusion à l'influence des astres.

---

<sup>67</sup> L'édition de Ch. Burnett présente la leçon *omnia exteriora format aures ..., pedum et mannum digitos dividit*, alors que la compilation employée par Hélinand, l'édition de Douai et le manuscrit parisien offrent la lecture *omnia interiora format; aures, ... pedum digitos dividit*. Compte tenu du fait que le reste du texte ne fait aucune autre référence à la formation des organes internes, je suis porté à accepter la lecture du *Speculum naturale* et de prendre le verbe *dividere* au sens large, d'action de délimiter en configurant les organes externes énumérés.

Tel que déjà mentionné, à la suite de cette section sur l'influence des planètes, l'*Actor* a ressenti le besoin de prévenir contre la tentation de surestimer l'emprise du déterminisme astral en rappelant, comme bien d'autres, le rôle spécifique du libre arbitre (SN 1122b-c). Pour cet effet, il a intégré un extrait d'une homélie de Grégoire le Grand dirigée contre la croyance des Priscillianistes dans le *fatum*, critique à laquelle plusieurs considérations d'Albert regroupées par Vincent sous le titre *De effectu motus celi ac stellarum in inferioribus* (SN 183c-184b) se font l'écho. Par ailleurs, la condamnation de Priscillien, évêque d'Avila entre 381 et 385, en tant qu'hérésiarque allait être présentée dans le *Speculum historiale* par l'entremise de la chronique de Sigebert de Gembloux (XVII, 96) qui lui attribuait, entre autres, la croyance dans la correspondance entre les signes zodiacaux et les parties du corps humain. Grâce à Grégoire, étaient réactualisées plusieurs objections à l'endroit des *mathematici*, dont notamment le destin différent que vivent les jumeaux (l'exemple répété à satiété étant celui de Jacob et Esaü), de même que concernant les personnes nées concomitamment sous les mêmes conjonctions astrales, tels les rois des Francs qui sont de bon aloi et les gens du peuple qui sont de condition servile<sup>68</sup>. Hélinand avait établi à son tour un rapprochement entre le texte de Constantin et l'hérésie priscillianiste<sup>69</sup>, Vincent préférant toutefois l'homélie de Grégoire à cette critique. De façon collatérale, Vincent laissait entrevoir que les disputes autour de l'influence astrale remontaient à plusieurs siècles.

Dans la note de l'*Actor* qui commente l'extrait de Constantin l'Africain, on retrouve néanmoins une interprétation des rapports entre humains et astres, qui attribuait une part de vérité aux astrologues. Ainsi, un enfant qui participe de la complexion caractéristique à l'astre dominant sa naissance aura telles ou telles mœurs, mais uniquement en fonction des qualités corporelles. Il en résulte qu'un corps plus ou moins bien disposé peut contribuer à conforter ou à aggraver les états de l'âme. Et c'est là que se limite l'impact astral. Cette vision des choses qui allait devenir monnaie courante dans la littérature anti-astrologique à

<sup>68</sup> Ces arguments agrémentent toutes les prises de position à l'encontre des habilités prédictives de l'astrologie depuis Augustin dont les propos, surtout ceux sur l'inconvénient de la gémellité, sont cités par Hélinand dans sa critique d'Eudes de Champagne (Eudes de Champagne, « *Libellus de efficacitatis artis astrologiae* », p. 35-45). Il est intéressant de souligner que le texte complet de Grégoire le Grand faisait référence autant aux rois des Perses qu'aux rois des Francs, doublet que Vincent a choisi de réduire aux seuls Francs.

<sup>69</sup> Eudes de Champagne, « *Libellus de efficacitatis artis astrologiae* », p. 49-50.

partir du XIII<sup>e</sup> siècle concédait donc aux astres une certaine action sur le corps, plus précisément sur sa complexion.

La question du rapport entre l'influence des planètes et la génération des humains refait surface dans le *Speculum naturale* au livre XXXI. En vue de sa présentation, Vincent a compilé quelques passages de la chronique de Hélinand, faisant partie de la longue réfutation de l'astrologie (SN 2320e-2322b). Mercurius, Albumasar et Eudes de Champagne, dont le nom est passé sous silence par Vincent, constituent tour à tour la cible des critiques<sup>70</sup>. En premier lieu, Hélinand dresse des limites à l'action des astres qui, même si vérifiable dans le changement des saisons et l'apparition des maladies, ne saurait affecter la nature humaine dans sa totalité. Car, les actes propres aux éléments persistent indépendamment des mouvements des planètes, fait dont témoigne leur capacité d'agir de la même façon autant avant la création des étoiles qu'après. En outre, la vertu du soleil et de la lune est plus efficace à l'endroit des végétaux et des phénomènes météorologiques qu'à l'endroit de l'humain. Il serait inconcevable d'affirmer que l'homme, créature plus noble et plus ingénieuse que toute autre, est conditionné par les astres.

Les arguments d'Albumasar que Hélinand veut réfuter également sont un peu plus complexes. Il faut, selon Albumasar, faire la différence entre les propriétés (*proprietates*) et les espèces (*species*) des éléments. Les propriétés sont caractérisées par trois processus qui affectent les éléments : l'opposition (*oppositio*), à savoir la participation des éléments à un réseau de qualités contraires, manifeste dans le fait que la chaleur et la sécheresse du feu ont pour contreparties la froideur et l'humidité de l'eau, tout comme la chaleur et l'humidité de l'air font contraste avec la froideur et la sécheresse de la terre ; la conversion réciproque des éléments (*conversio vel reciprocatio*), dans le sens où la terre peut être transformée en eau, l'eau en air, l'air en feu et inversement ; la capacité d'augmenter et de diminuer (*augmenti et diminutionis receptio*), car ce qui est chaud peut devenir plus chaud et ainsi de suite. En ce qui concerne les espèces, elles possèdent trois caractéristiques qui sont les opposés des propriétés des éléments. Ainsi, l'homme, par sa substance et par sa raison, n'est le contraire d'aucune autre créature, ne peut pas être transformé en une autre

---

<sup>70</sup> Les passages correspondants dans l'édition partielle du livre VI de la *Chronique* de Hélinand se trouvent aux pages 56-58 du *Libellus de efficacia artis astrologiae* (SN, XXXI, ch. 38) et 53-55 (SN, XXXI, ch. 39), Vincent copiant des morceaux plus longs que ceux identifiés par M. H. Malewicz (Eudes de Champagne, « *Libellus de efficacia artis astrologiae* »).

espèce et ne connaît pas de variations de grandeur, puisque Socrate n'est pas plus homme que Platon, pas plus homme hier qu'aujourd'hui. Compte tenu de cette distinction entre espèce et propriété des éléments, Albumasar considère que tout autre aspect qui caractérise les éléments provient de la vertu des corps supérieurs et du désir providentiel du premier moteur. C'est à ces deux dernières causes que remontent la beauté et la laideur, la grandeur et la petitesse, le masculin et le féminin, la couleur et la démarche, la peur et l'audace, la grosseur et la minceur, l'épaisseur et la subtilité.

Remarquons que Hélinand, tout en combattant l'astrologie prédictive (la généthliologie) et l'astrologie générative, n'oppose pas Dieu à l'action des astres, mais fait ressortir cependant l'impact que des processus naturels comme la faculté imaginative et le régime alimentaire des parents peuvent avoir sur les particularités individuelles du fœtus. Alors qu'Augustin et Grégoire le Grand s'en étaient pris à l'astrologie en tant que forme de discours qui ébranlait la providence créatrice de Dieu et qui entravait le volontarisme du libre arbitre, Hélinand met en doute le discours de l'astrologie en le rapportant à d'autres formes de connaissance, comme la science de l'âme et du métabolisme. L'*Actor* rappelle, à son tour, les réserves formulées au livre XV du *Speculum naturale*, dont la première promulgue la nécessité de ne pas soumettre le domaine du libre arbitre à l'influence des astres. Malgré ces prises de position, il est manifeste que la théorie de l'influence astrale avait gagné un peu de terrain dans l'esprit de gens de savoir comme Hélinand et Vincent.

### 6.8 Conseils concernant la conception

Mis à part le discours théorique sur la génération dont j'ai retracé jusqu'ici les thèmes principaux, je repère dans le *Speculum naturale* plusieurs éléments qui entrent en ligne de compte quand il s'agit de discuter de la pratique sexuelle. Le premier à prendre en considération vise l'âge qui correspond le mieux à la procréation. Aristote (*SN* 2295b-c = 2315d) énumère plusieurs aspects relatifs à la vie sexuelle, qui s'étendent du général au particulier. Si le début du passage relie l'humain et les animaux domestiques en affirmant qu'ils peuvent copuler en tout temps, la suite se concentre sur l'être humain et indique les

limites temporelles qui affectent sa sexualité : autant les hommes que les femmes montrent les signes d'une maturité suffisante pour avoir des relations sexuelles à partir de l'âge de quatorze ans. Aristote déconseille toutefois un mariage précoce et propose l'âge de vingt et un ans, étant donné que les capacités procréatrices de l'homme ne se développent pas avant l'âge de dix-huit ans. À l'autre pôle, on retrouve les limites d'âge de la capacité d'engendrer : soixante ou soixante-dix ans pour les hommes, cinquante pour les femmes.

Après Aristote, Vincent enchaîne avec un extrait de Guillaume de Conches (SN 2295c) pour indiquer les meilleures saisons de l'année pour avoir des relations sexuelles, le printemps s'avérant être le moment idéal grâce à sa tempérance et l'hiver dans une moindre mesure, alors que l'été et l'automne passent pour les pires périodes, car elles enlèvent aux corps leur humidité naturelle. Un autre aspect à prendre en compte est constitué par le cycle menstruel des femmes. À la suite de Jérôme (SN 2295c), Vincent rappelle que les hommes doivent s'enquérir des périodes licites pour la sexualité autant auprès de leurs propres femmes qu'auprès des autres femmes qu'ils fréquentent. Bien plus, selon Grégoire, ils devraient s'abstenir d'approcher leurs femmes après la naissance des enfants jusqu'au moment du sevrage. Plusieurs citations des Pères de l'Église amènent la question vers des thèmes ecclésiastiques : s'abstenir des rapports avec les concubines et avec son épouse durant les fêtes (dont seulement la Nativité est explicitement nommée), sans que l'on précise ce que l'on sous-entendait par les *reliquae festivitates*, ce passage étant par ailleurs interpolé dans un sermon attribué à Jérôme ; s'en abstenir également durant les périodes de deuil et de jeûne (la citation de Jérôme est privée de plusieurs autres indications réglementaires : *ut tempore ieiunii, [vocationis et coetus, sanctificationis Ecclesiae, electionis senum, congregationis parvulorum et sugentium ubera] sponsus et sponsa non serviant operi nuptiali*, PL 25, 968d, SN 2295e). Le Décret de Gratien clôt ce chapitre par le rappel suivant : toutes ces périodes d'abstinence ne sont à respecter que de commun accord avec l'épouse.

Une longue intervention de l'*Actor* (SN 2298a-2299a) relie la sexualité à la doctrine du péché en désignant quatre qualificatifs pour le coït : méritoire, permis, coupable véniellement et coupable mortellement. Ces qualificatifs sont ensuite rapportés à une typologie de la sexualité dont on distingue trois caractères : licite, précaire (*fragilis*) et excessive (*impetuosus*). Le coït licite est accompli afin de concevoir des enfants, afin

d'accomplir le devoir conjugal et afin d'éviter le péché de fornication. Les deux premières causes rendent le rapport méritoire, alors que la troisième ne renvoie qu'à un acte permis. On tenait le coït pour précaire quand la relation sexuelle était déclenchée par le désir sensuel à l'égard de son épouse : si celle-ci était aimée moins que Dieu, ce genre de relation équivalait à un péché véniel ; si elle était aimée au même titre ou davantage que Dieu, on était face à un péché mortel. Tous les types de rapports sexuels qui entrent dans la catégorie de la sexualité débridée constituent des péchés mortels. L'*Actor* en distingue cinq situations qui peuvent qualifier une relation sexuelle de déraisonnable : 1) satisfaire son désir en faisant appel à des prostituées ; 2) abuser de positions contre nature ; 3) avoir des relations durant les périodes interdites (la quadragésime, les jeûnes, les vigiles, les jours de fête) ; 4) avoir des relations dans des endroits inappropriés (église ou lieu public) ; 5) coucher avec sa femme durant la période des règles ou à un moment proche de l'accouchement. Selon l'*Actor*, qui corrige ici les sentences du *Décret* de Gratien, on ne devrait pas donner cours aux demandes de son partenaire si elles occasionnaient des situations de péché mortel. L'usage de la raison s'y impose afin d'éviter de tuer l'esprit en se pliant aux tentations du péché mortel.

Voilà donc les principales contraintes ecclésiastiques qui touchent les rapports sexuels, que ce soit dans le cadre du mariage ou du concubinage. Les restrictions dues au calendrier religieux ont été de moins en moins nombreuses au point où, au XIII<sup>e</sup> siècle, on ne prescrivait d'interdictions strictes que pendant les grandes fêtes. Les références canoniques de Vincent respectent encore la lettre du *Décret* de Gratien, même si cet ouvrage avait connu depuis le XII<sup>e</sup> siècle des modifications visant à alléger les prohibitions liées au temps liturgique.

Vu ce qui a été avancé jusqu'ici, je peux conclure que ces circonstances temporelles se rapportaient à des sphères d'action dont les gens ne pouvaient pas disposer à leur guise. Les âges de la sexualité, tout comme les jalons religieux de l'année traçaient des limites infranchissables. En revanche, cette rigueur se trouvait compensée par une série de conseils qui étaient en mesure d'optimiser les relations sexuelles. Ces conseils prenaient appui sur la maîtrise des moments opportuns pour le coït et la conception, ainsi que sur la connaissance des moyens artificiels aptes à faire surmonter les différents obstacles à la conception telles l'impotence ou l'infertilité. En premier lieu, Vincent expose, par le truchement de



Guillaume de Conches, les moments propices à l'acte sexuel du point de vue des processus naturels (*de horis congruentibus naturaliter illi operi*). La meilleure période pour le sexe est après le sommeil et après la digestion. Si l'on s'y adonne après avoir mangé, la chaleur nécessaire à la digestion de la nourriture diminuerait, ce qui risquerait d'entraîner différentes infirmités. De même, il est contre-indiqué de le faire après de longues périodes de jeûne ou de grands efforts afin de ne pas nuire davantage à un corps déjà affaibli. Un long extrait du *Canon* d'Avicenne confirme et complète les conseils de Guillaume. Il ajoute même des précisions en spécifiant que le moment idéal pour le coït se situe après la deuxième digestion, lorsque s'entame la troisième, tout en prévenant de ne pas s'y lancer si l'heure des selles ou de la miction approche, si l'on a eu des vomissements, de la diarrhée ou des coliques. Durant l'acte lui-même, plusieurs malaises peuvent se manifester, que Constantin l'Africain met sur le compte d'un déséquilibre du tempérament. Ainsi, risquent de se déclencher une sorte de paralysie (*rigor*), de la tristesse (*tristitia*), des frissons (*tremor*), de la mauvaise odeur (*fetor*) ou encore des maux de tête (*dolor capitis*). Le moment le plus propice est lorsque le corps est dans une disposition tempérée par rapport à tous les effets extérieurs : le ventre n'est ni plein ni vide et le corps n'est pas trop affecté ni par le froid, ni par la chaleur, ni par l'humidité, ni par la sécheresse. Cependant, si ces conditions font défaut, il vaut mieux que le corps soit chaud plutôt que froid, rassasié plutôt qu'affamé, humide plutôt que sec. À la différence de Guillaume, Constantin conseille, tout comme Avicenne, de s'adonner au coït avant de dormir, plutôt qu'après, puisque durant le sommeil la semence sera mieux placée dans la matrice, ce qui aura pour effet d'aider la conception.

Les rapports sexuels ne sont présentés par Vincent que sous l'angle de la procréation, même si les allusions au concubinage contenues dans les extraits de Jérôme laissent la porte ouverte à une sexualité hors de la conception. Il est significatif que Vincent n'ait pas compilé des traités de Constantin l'Africain et de Hali Abbas les passages qui démontraient les bienfaits d'une activité sexuelle régulière pour la santé. Monica H. Green a, par ailleurs, relevé le contraste entre, d'une part, la doctrine catholique diffusée à travers les traités de théologie et les pénitentiels et, de l'autre, les conseils médicaux concernant la sexualité et la contraception prodigués par les traités traduits de l'arabe dont les traductions

ont été faites vraisemblablement dans les milieux monastiques bénédictins<sup>71</sup>. Il faut considérer ce contraste, s'il y a contraste, à l'intérieur d'un réseau de contradictions plus large par rapport auquel la médecine et la religion ont fait leur place dans le monde médiéval en tant que formes de connaissance et d'action dont le statut n'a jamais été figé. De cette interaction témoignent les nombreuses prises de positions contre la médecine qui parsèment la prédication à partir du XII<sup>e</sup> siècle et l'intérêt marqué des ordres mendiants pour la médecine.

À part les indispositions qui pourraient affecter diverses parties du corps et, partant, empêcher l'humain d'avoir des rapports sexuels, il existe un certain nombre de problèmes liés directement aux organes génitaux, problèmes qui se manifestent par une diminution de la sécrétion spermatique, une baisse de la libido ou une érection insuffisante. Tous ces problèmes sont vus comme des dérèglements de la complexion du corps nécessaire à la production de la libido et du sperme. Par l'entremise d'extraits tirés du *Liber de coitu* et des *Pantegni* de Constantin l'Africain, du *Canon* d'Avicenne et du *Liber ad Almansorem* de Razhès (SN 2297c-2298a), la médecine arabe fournit des remèdes fondés uniquement sur l'utilisation des simples qui, pour rétablir les conditions censées être nécessaires à l'activité sexuelle, doivent stimuler la production d'une complexion chaude et humide pour l'ensemble du corps et, en particulier, la sécrétion d'humeurs et de ventosités (*ventositates*) indispensables à la génération du sperme. Dans ce but, il faut utiliser les simples dont la complexion est chaude et humide (le *piper*, la *pinea*, le *satyrion*, le *zinziber*, le jaune d'œuf, la cervelle, etc.) qui, par un effet analogique, conféreront au corps la même complexion. En revanche, toutes les autres complexions sont nuisibles à l'acte sexuel, la force de leur vertu inhibitive allant en s'accroissant des simples chauds et secs, à ceux qui sont froids et secs, en passant par ceux froids et humides.

Bien que l'humain soit une créature de complexion chaude et humide de par sa nature, les paramètres optimaux de l'activité sexuelle ne constituent pas une condition universelle. Quelques anecdotes du monde animal illustrent, du reste, que la *libido* requise pour procréer n'est pas un état naturel partagé par l'ensemble des espèces : les éléphants recherchent la mandragore pour allumer leur désir de copuler et de procréer (*Physiologus*,

---

<sup>71</sup> Monica H. Green, « Constantinus Africanus and the Conflict between Religion and Science », *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Tradition*, G. R. Dunstan (éd.), Exeter, 1990, p. 47-69.

SN 1406e). À l'opposé, on imaginait que l'infertilité d'un animal pouvait résulter de différentes situations : selon Pythagore, si quelqu'un pissait sur l'urine encore chaude d'un loup, l'animal n'allait plus jamais concevoir (SN 1427a). Le monde était donc imaginé comme étant parsemé par des substances susceptibles de transformer les dispositions afférentes à la génération.

Derrière toutes ces remarques, j'entrevois le désir de modifier de façon artificielle les aptitudes sexuelles afin de les épanouir ou de les amoindrir. Si les médecins arabes ont écrit résolument dans le dessein de remédier aux éventuels problèmes d'impuissance sexuelle ou d'insuffisance spermatique directement reliés à la conception, le découpage de Vincent est quelque peu ambigu laissant transparaître, de par le titre (*de his que coitum iuvant et his que impediunt*), un intérêt pour les substances anaphrodisiaques. Du reste, deux phrases tirées du *Liber de coitu* ont l'air d'être des recettes visant explicitement la diminution de la libido<sup>72</sup>.

Si Vincent consacre un chapitre entier aux substances stimulatrices et prohibitives relatives à la sexualité, il se refuse à réunir l'information disponible dans les sources déjà parcourues pour rédiger un chapitre sur les méthodes contraceptives. Le *Pantegni* de Constantin l'Africain, le *Liber totius medicine* de Hali Abbas, le *Canon* d'Avicenne offraient tous de l'information sur la contraception et les substances à utiliser dans ce but. Toutefois, deux siècles auparavant, Constantin l'Africain semble avoir choisi de ne pas intégrer dans sa traduction du *Viaticum* d'al-Jazzar le chapitre « sur les substances qui induisent l'avortement et qui détruisent la semence dans l'utérus<sup>73</sup> ». D'ailleurs, c'est pour des raisons à la fois prohibitives et prescriptives qu'al-Jazzar lui-même déclare avoir décidé de grouper les substances abortives dans son *Viaticum*. Étant donné que les traités de médecine relevaient d'une pratique masculine, il est probable qu'il y faisait appel au jugement des hommes pour ce qui est de l'administration de telles substances. D'un autre côté, le fait que la tradition manuscrite de la traduction latine du *Viaticum* ne comporte pas le chapitre sur l'avortement pourrait s'expliquer par l'absence de ce chapitre dans les sources arabes utilisées par Constantin. L'attitude hostile des théologiens chrétiens à l'égard de l'avortement ne saurait expliquer cette absence, d'autant plus que plusieurs

<sup>72</sup> SN 2297d : « Frigida quoque et sicca venerem comprimunt omnia, ut acetum et uva amara. Magis autem si lenticule cum semine lactuce coquantur et elixatura bibatur libidinis appetitus extinguitur ».

<sup>73</sup> Monica H. Green, « Constantinus Africanus and the Conflict between Religion and Science », p. 50-51.

traités et compilations qui prescrivait clairement l'usage des remèdes abortifs pour des raisons médicales ont circulé durant le Moyen Âge<sup>74</sup>.

Néanmoins, quelques informations concernant la génitalité féminine se trouvent éparpillées ici et là dans la section du *Speculum naturale* consacrée aux végétaux et dans les chapitres concernant les menstrues et l'anatomie des sexes. Ainsi, tous les recueils herboristes utilisés par Vincent comportent des conseils touchant l'emploi des plantes pour les affections reliées à la grossesse et aux retards menstruels. Que ce soit pour provoquer la menstruation ou pour empêcher les pertes de sang, pour faire sortir les embryons morts ou pour alléger les douleurs de l'accouchement, les plantes utilisables sont nombreuses : plus d'une centaine d'hémagogues, une trentaine d'anti-hémagogues et une cinquantaine de substances réputées pouvoir aider à extraire les fœtus morts *in utero* et le placenta.

Il faut noter que le sens des expressions concernant l'opération d'éliminer les fœtus morts (*educit embryonem vivum vel mortuum ex matrice* ; *procurat, facit* ou *celebrat abortum* ; *pellit abortivum* ; *expellit fetum / partum mortuum*) demeure controversé parmi les historiens de la médecine puisqu'il est difficile de savoir si l'on faisait référence à une opération purgative à la suite d'une fausse couche ou à un avortement provoqué délibérément à cause des complications de la grossesse. Il reste toutefois qu'à l'endroit de quelques plantes les auteurs compilés par Vincent ont indiqué des *caveat* qui mettent en garde contre les conséquences néfastes pour les femmes enceintes que leur usage pouvait entraîner. C'est le cas de la *filix* au sujet de laquelle Pline (*HN*, XXVII, 80, *SN* 610d) prévient qu'il ne faut pas l'administrer aux femmes *quia gravidis abortum, ceteris sterilitatem facit*. Même chose pour le *sisimbrium* qui, toujours selon Pline (*HN*, XX, 248, *SN* 652b), *non est gravidis edendum nisi mortuo conceptu quippe illum eiicit impositum* ou, encore, pour le *castoreum* au sujet duquel Pline (*HN*, XXXII, 133, *SN* 1401c) rapportait la croyance populaire qu'une femme enceinte avorte si elle marche dessus. Des substances végétales et animales comme *laurus* (Avicenne, *SN* 958a), *mentastrum* (Pline, *SN* 628a), *nepita* (Macer, *SN* 738d), *ruta* (Pline, *SN* 766e), *satureia* (Macer, *SN* 770b), *serapinum* (Avicenne, *SN* 1011e), *ungula asinina* (Pline, *HN*, XXVIII, 251, *SN* 1333e) étaient censées avoir la vertu de tuer le fœtus et de provoquer l'avortement, ce qui les rendait très dangereuses dans le traitement des femmes enceintes. Le jus des feuilles de l'*hedera*

<sup>74</sup> Monica H. Green, « Constantinus Africanus and the Conflict between Religion and Science », p. 52-53.

(Dioscoride, *SN 921a*), de la *menta* (Pline, *SN 733b*, Macer, *SN 734d*) et du *populus* (Dioscoride, *SN 932d*) constituait la seule substance censée pouvoir empêcher la conception. On pourrait penser que les vertus contraceptives ou abortives devaient être inscrites dans la fiche descriptive d'une plante afin d'éviter de les administrer aux femmes déjà enceintes ou à celles désirant l'être. Certaines propriétés du sang menstruel étaient censées avoir des effets identiques. Avicenne et Dioscoride (*SN 2313a*) sont les deux autorités médicales qui relatent cette croyance. Or, la façon de la présenter range cette croyance plutôt du côté des propriétés utilisables que du côté des vertus à contourner, puisque les textes disent, dans une formule elliptique, que la conception sera empêchée (*suppositus prohibet impraegnationem*) si du sang menstruel se trouve en dessous de la femme (placé à la façon d'un pessaire ?) ou que la femme qui passera par-dessus le sang menstruel étendu par terre ne concevra pas (*ubi fusus fuerit non generat mulier si supertransierit*). Une vertu semblable est assignée par Avicenne et Hali Abbas (*SN 1412c*) à la bouse d'éléphant qui, placée à la manière d'un pessaire, empêche la conception (*suppositus prohibet impraegnationem / si cum lana submittatur mulieri non concipit*). C'était probablement une croyance liée à la nature du comportement sexuel de l'éléphant qui, pour susciter son appétit reproductif, doit chercher la mandragore, ce qui donnait lieu à croire que la complexion de l'éléphant était dominée par l'anaphrodisie.

L'usage des hémagogues doit être considéré dans le cadre d'une pensée médicale qui rattachait la menstruation à un processus de purification du corps de la femme, qui se déroule selon une temporalité régulière *secundum naturam*, tout écart par rapport à ces termes naturels signifiant des troubles de santé soit des parties génitales en particulier, soit du corps en général (Constantin, *SN 2311c-e*). Bien que certaines sources médicales comprennent la menstruation comme une condition préalable et nécessaire à la conception (l'ovulation n'étant découverte qu'au XIX<sup>e</sup> siècle), ce qui rendait l'usage des hémagogues nécessaire dans les situations de retard afin de créer dans la matrice les conditions propices à la fécondation, les textes réunis par Vincent ne font qu'indirectement état de ces connaissances. Un extrait de l'*Epistola de anatomia* d'Hippocrate souligne que, durant la menstruation, la femme ne peut pas concevoir et que l'accouplement porte des fruits s'il

arrive au début ou à la fin de la purgation<sup>75</sup>, ce qui ne signifie guère que l'on y voyait une relation de cause à effet. De plus, par les adverbess *in initio* et *in fine*, quelle période autour de la menstruation entendait-on ? Le texte manque de précision, de sorte qu'il est impossible d'en déduire une période d'activité sexuelle qui prémunisse contre la conception. Ce n'est d'ailleurs que vers 1300 qu'on allait marquer de façon plus claire le rapport temporel entre menstruation et conception<sup>76</sup>. Néanmoins, les sources médicales qui circulèrent au Moyen Âge comportaient des informations contradictoires au sujet des moments opportuns à la procréation : après la menstruation ; à la fois au début et à la fin de la menstruation ; avant que les règles soient complètement évacuées ; la période s'étendant depuis le quatrième jour suivant les menstrues jusqu'au cinquième qui les précède. À cela s'ajoutait le risque que la femme puisse devenir enceinte même durant la menstruation. Sans dire que la littérature théologique, canonique et pastorale, rappelait à satiété que les relations sexuelles pendant la menstruation avaient pour fruit des enfants dégénérés, la lèpre étant le stigmatte le plus souvent évoqué. Vincent recourt à son tour à cet imaginaire par le biais d'extraits de Jérôme (*SN* 2295a = *SN* 2333b) et d'Avicenne (*SD* 1301d). C'était le résultat de l'appréhension que l'impureté de la menstruation risque de contaminer la génération humaine. Il est peu probable que, à partir d'un calendrier de la fertilité, somme toute, assez confus, les gens pouvaient déduire un calendrier efficace de l'anti-conception. Rappelons-le, ces conseils sur la période propice à la fécondation reposaient sur une théorie de la formation de l'embryon qui octroyait au sperme masculin le rôle d'informer le sperme féminin que l'on concevait en étroite liaison avec le sang menstruel.

Au chapitre de la conception, une exception ressort : les prostituées sont réputées ne concevoir que rarement. C'est par l'intermédiaire d'arguments empruntés à Guillaume de Conches que Vincent traite la question (*SN* 2313a-c), arguments fondés en partie sur la théorie des deux semences et en partie sur l'anatomie et la physiologie de la matrice. Ainsi, ayant des relations sexuelles uniquement pour se procurer de l'argent, les prostituées n'éprouvent aucun plaisir durant l'acte et pour cette raison elles ne secrètent pas de

<sup>75</sup> *SN* 2313e : « neque vero quoties fit coitus, mulier concipit, sed tantummodo certo tempore, scilicet aut in initio purgationis aut in fine. »

<sup>76</sup> Le *Tractatus de sterilitate*, rédigé vraisemblablement par un médecin de Montpellier, donne le conseil suivant : « confert autem ad conceptum si vir et mulier abstineant a coitu et amplexibus per V dies vel amplius ante menstrua et toto tempore fluxus menstruorum et post ipsa menstrua III vel IIIIor diebus et illis noctibus » (cité par P. Biller, *The Measure of Multitude. Population in Medieval Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2003 [2000], p. 157, n. 102).

semence. Même dans le cas des femmes violées, l'argument conserve sa validité parce que, en dépit d'un refus de la volonté rationnelle de consentir à l'agression, la volonté naturelle finit par l'emporter et le plaisir charnel par s'allumer et déclencher de la sorte la sécrétion du sperme féminin. Qui plus est, le commerce fréquent que les prostituées entretiennent avec les hommes fait en sorte que la paroi interne de leur matrice perd la villosité susceptible de retenir normalement le sperme<sup>77</sup>. Rendue lisse comme un marbre, la matrice éjecte instantanément tout ce qu'elle reçoit. C'était la première fois que l'on tenait compte de la possibilité qu'un organe soit privé de ou, à tout le moins, modifié dans ses dispositions naturelles à la suite d'une sollicitation soutenue de l'organe en question.

Cette idée de l'incidence d'un coït fréquent sur les possibilités de concevoir semble avoir trompé le regard des éditeurs de Douai qui ont déchiffré le titre du chapitre placé immédiatement après celui sur les prostituées sous la forme *cur frequenti coitu non impregnantur etiam coniugate* (SN XXXI, 27), ce qui porterait à croire que l'idée de la fréquence des rapports a été reprise par Vincent et transposée dans le dossier des échecs des couples d'enfanter. Or, les textes à l'appui n'étaient nullement cette équation. Les raisons invoquées relèvent de l'anatomie de la matrice et du pénis, de la qualité des émissions spermatiques ou encore de la croyance que la femme se levant trop vite après l'accouplement fait de la sorte tomber le sperme. On croirait que, en mettant côte à côte les mœurs sexuelles des prostituées et les mœurs conjugales, Vincent voulait revêtir d'un jugement moral la sexualité des couples, même si ses sources se taisaient sur cet aspect-ci. Cependant, le titre du chapitre en question est reproduit par les manuscrits de Paris, BnF, lat. 14387 et de Bruxelles, Bibl. royale, lat. 18466, autant dans l'index des chapitres figurant au début des manuscrits qu'à l'endroit qui lui est réservé dans le livre XXXI, sous la forme *cur frequenter coitu non impregnantur etiam coniugate*. Ce titre reprend en partie les mots de Guillaume de Conches, insérés du reste dans le corps du chapitre : *legitimas quae cum solis maritis cum magna delectatione coeunt videmus etiam frequenter non concipere*. En lisant *frequenter* au lieu de *frequenti*, la teneur morale du titre disparaît et donne lieu à un simple constat pour la validité duquel furent réunies quelques opinions

<sup>77</sup> La villosité de la matrice fut déduite par les médecins médiévaux par comparaison à l'anatomie de la truie. La fonction rétentrice de la villosité présente des analogies avec la villosité de l'intestin apte à absorber et à retenir la nourriture. Sur les erreurs descriptives de la matrice qui ont résulté de la traduction faite par Constantin l'Africain et qui ont été perpétuées durant le Moyen Âge, voir D. Jacquart et C. Thomasset, *Sexuality and Medicine*, p. 25.

médicales. L'idée que le coït réitéré affecterait non seulement la conception, mais serait également responsable de la monstruosité des enfants était toujours courante au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>78</sup>. La prégnance de ce préjugé semble avoir contribué à la lecture erronée des éditeurs de Douai.

Le thème de la fréquence du coït revient à un autre endroit du *Naturale* au sujet des Amazones. Thomas IV rapporte l'opinion de Jacques de Vitry affirmant que les Amazones n'entretiennent des relations sexuelles qu'une fois par an et cela uniquement à des fins de procréation. Ce mode de vie leur épargne les forces puisque les esprits du corps sont consumés par une activité sexuelle fréquente. La morale de l'histoire prétend que moins elles s'accouplent, plus elles sont fortes et prêtes à combattre (*LNR* 98, *SN* 2391c). Le monstrueux vertueux était donc pensé en termes de discipline sexuelle.

### 6.9 La monstruosité dans le sexe

La question des monstres a été traitée par Vincent par l'entremise d'opinions qui proviennent de textes relevant autant de la philosophie naturelle, en particulier d'Aristote, que de l'imaginaire chrétien et de l'exégèse biblique. Comme pour le reste du dossier portant sur la génération, il est en fait malaisé de trouver une perspective qui puisse embrasser dans un tout cohérent ces apports hétéroclites. Dans les termes de la biologie d'Aristote, le monstrueux se produit à la suite d'une résistance de la matière que la forme ne parvient pas à soumettre complètement à la cause finale. L'adéquation entre la matière et la forme a des répercussions sur la formation des organes vitaux, surtout le cœur, centre de la vie pour Aristote : une créature à deux cœurs constituerait en fait deux individus, alors que si elle avait deux têtes elle ne serait qu'un seul et unique individu. La catégorie du monstrueux englobe trois types d'écarts hiérarchisés par rapport à la perfection : le féminin qui est moins parfait que le masculin mais qui, vu sa participation absolument nécessaire à la procréation, partage avec le masculin la normalité ; le dissemblable qui se dérobe à la continuité biologique avec ses géniteurs ; la créature difforme dont les membres sont multiples ou mutilés. La théorie « naturaliste » d'Aristote rendait incongrue toute

---

<sup>78</sup> P. Darmon, *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, p. 126.



interprétation soutenant que les monstres constituent les signes de la colère divine ou une sorte de châtement infligé aux humains. Comme on le verra, le monstrueux signifie pour les chrétiens un moyen de communication entre Dieu et les humains.

À la fin de l'inventaire hexamérique, après avoir passé en revue l'une après l'autre les œuvres de la création, Vincent introduisit quelques chapitres sur ce que l'on tenait pour monstrueux ou pour singulier parmi les créatures de la terre<sup>79</sup>. Ce n'était certes pas d'une perspective évolutive ou chronologique que ces êtres participaient. En les vouant à clore le *Speculum naturale*, Vincent les intégrait en même temps à un livre consacré à la génération humaine, en leur attribuant donc une position doublement extrême, qui traduisait l'embarras suscité généralement par la tentative de les situer par rapport au reste des choses. On constate cette même gêne chez Thomas de Cantimpré qui dédia un livre entier aux hommes monstrueux de l'Orient (*LNR* 97-100), livre placé après la description de l'anatomie et de la psychologie humaine, tout juste avant les quadrupèdes. Par contre, Barthélemy l'Anglais n'a consacré guère de chapitre à part aux races monstrueuses, des êtres comme les pygmées (*DRP*<sup>80</sup> 1102) et les satyres (*DRP* 1067), éloignés de la raison humaine, étant insérés au livre sur les animaux.

L'excès de substance spermatique ou de relations sexuelles successives qui occasionnent une accumulation du sperme sont, selon Aristote (*HA* 772b et 770a, *SN* 2323c-d), à l'origine à la fois des naissances multiples et des naissances monstrueuses. L'une ou l'autre des causes mentionnées mène à un surplus de matière qui est soit divisé et localisé en plusieurs cellules de l'utérus soit converti en membres supplémentaires ou en organes à dimensions disproportionnées.

La monstruosité est plurielle, survenant autant au niveau individuel que collectif. Son trait distinctif est constitué par la perception d'une distance, d'un écart par rapport à la réalité connue. Selon Isidore, les *portenta* que l'on nomme aussi *ostenta*, *prodigia* et *monstra* sont des créatures dont la constitution est contraire uniquement à la nature qui nous est connue. Produits avec la volonté de Dieu et sans bouleverser donc l'ordre divin de la nature, ils constituent des signes annonciateurs qui détiennent un statut semblable aux rêves

<sup>79</sup> Pour un aperçu général de la place qu'occupent les peuples barbares et monstrueux dans le *Speculum naturale* et dans le *Speculum historiale*, voir Monique Paulmier-Foucart, « Peuples étranges et utopies dans le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais », *En quête d'Utopies*, C. Thomasset et D. James-Raoul (éds), Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, p. 277-297.

<sup>80</sup> Barthélemy l'Anglais, *De rerum proprietatibus*, Francfort, Minerva G.M.B.H., 1964 (Francfort, 1601).

et aux oracles (SN 2388b-d). Il faut distinguer, continue-t-il, les *portenta* qui sont des transformations transgressant l'ordre de la nature tels les accouchements d'un serpent ou d'un veau par des femmes et les *portentuosa* qui présentent une certaine mutation anatomique, comme les êtres ayant des membres ou des organes en plus ou en moins ou, encore, ayant des statures anormales tels les pygmées et les géants. Ceux dont les organes sont anormalement disposés, ayant le foie dans la partie gauche du corps et la rate dans la partie droite, ceux qui naissent avec une barbe ou avec des dents, les androgynes et les hermaphrodites sont tous rangés par Isidore parmi les *portenta vel portentiuosa* (SN 2388e-2389a).

De l'avis de Jean Chrysostome, ces naissances monstrueuses sont les preuves vivantes du fait que Dieu agit chaque jour sur l'ordre de la nature. Car s'il avait rangé depuis l'origine chaque créature dans un état qui soit resté immuable à jamais, on aurait jugé que la nature des choses se régit elle-même dorénavant et que Dieu s'est éloigné des êtres humains. C'est pourquoi la nature des choses est tournée contre son propre ordre, et les monstres qui en résultent quotidiennement ne font que rappeler aux humains que Dieu œuvre dans toutes les créatures et qu'il le fait chaque jour (SN 2387e-2388a). Cette vision des choses fut toutefois révisée tout au long du Moyen Âge et complétée par un imaginaire des races monstrueuses nourri constamment par les paradoxographes de l'Antiquité grecque et romaine. L'*Histoire naturelle* de Pline fut la principale courroie de transmission de ces inventaires au Moyen Âge, des compilateurs comme Solin et Isidore de Séville y puisant abondamment. Les récits littéraires, historiques et hagiographiques compulsés par Vincent fournissent à leur tour plusieurs exemples de l'inscription des *portenta* dans la série étiologique des événements<sup>81</sup>. L'*Actor* lui-même interprète un événement raconté par Sigebert de Gembloux comme étant un *portentum*, signe qu'il possédait les critères lecturaux nécessaires pour reconnaître un tel événement et qu'il ne manquait pas de le signaler et de le rapporter au présent (SH, XXVI, 82).

Si les créations de monstres revêtent, parmi les chrétiens, un caractère régulier, quoique sporadique, il existe, aux confins de l'*orbis* chrétien ou dans des endroits limites,

---

<sup>81</sup> C'est le cas des extraits tirés d'Orose (SH, VI, 82), d'Eusèbe de Césarée (SH, VII, 48), des miracles de la Vierge (SH, VIII, 117), de la passion des saintes Juste et Rufine (SH, XIV, 34), des chroniques de Rufin (SH, XVIII, 57), de Sigebert (SH, XXI, 55), de Guillaume (SH, XXVI, 12 et 38), de Pierre Alfonse (SH, XXVI, 133), de Hélinand (SH, XXX, 121), de la vie d'Edmund Rich (SH, XXXII, 69).

des peuples qui sont monstrueux dans leur ensemble. Il est moins clair si ces *gentes monstruosae* rompaient ou non avec les lois de la nature, puisque Aristote de même qu'Isidore offrent des explications concernant surtout le monstrueux individuel. Certains écrits patristiques soutenaient que de l'union des anges avec les filles des hommes avait résulté la race des géants, interprétation répandue dans le monde latin après la traduction des *Antiquités juives* de Flavius Josèphe. Bien qu'Isidore trouvât cette idée insoutenable, elle persistait encore dans l'imaginaire théologique du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle. Ainsi la retrouve-t-on sous la plume de Pierre le Mangeur et de Gervais de Tilbury qui, sans la contredire, proposent une autre explication de l'apparition des géants : l'accouplement des incubes avec des femmes. De plus, alors que l'exégèse biblique tenait la race des géants pour éteinte après le déluge, Gervais ne conçoit pas une rupture totale et soutient que l'on a vu naître des géants également après le déluge, leur traces étant attestées à Hébron, de même qu'en Cornouailles qu'ils habitèrent seuls jusqu'à l'arrivée du duc Corineus. Les célèbres Goliath et Gogmagog auraient été de leur nombre<sup>82</sup>. Aux yeux de Gervais, ces exemples postdiluviens venaient appuyer l'opinion de la génération démoniaque des géants, tandis que ce même argument constituait pour Augustin et autres exégètes une preuve suffisante pour intégrer les géants dans l'ordre naturel de la génération et pour éliminer l'identification entre les fils de Dieu et les incubes<sup>83</sup>. Un des continuateurs de la compilation de Thomas de Cantimpré (*LNR*, p 100) fit lui aussi une place aux géants en racontant que les ossements d'un tel être, dont le nom n'est nul autre que Theutanus, ancêtre fondateur de la Teutonie, peuvent être vus dans une ville près de Vienne (en Autriche).

Vincent de Beauvais se rallie à l'opinion d'Isidore (*SN* 2392d = *SH* II, 92). Néanmoins, Isidore se refuse, pour sa part, à rattacher les géants à l'histoire biblique en les tenant plutôt pour de simples monstres de la génération, qui dépassaient la taille normale des humains. Comment étaient-ils devenus une race ? On n'en trouve pas d'explication chez Isidore. Sous le marqueur *Actor*, Vincent, dans le sillage de la *Glose ordinaire* et de l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur, en propose une : la génération des géants est

<sup>82</sup> Pierre Comestor, *Historia scolastica. Liber Genesis*, Agneta Sylwan (éd.), Turnhout, Brepols, 2005, ch. 31 ; Gervais de Tilbury, *Otia imperialia. Recreation for an Emperor*, S. E. Banks et J. W. Binns (éds), Oxford, Oxford University Press, 2002, I, 23, p. 144-152.

<sup>83</sup> Sur les différentes opinions de l'exégèse biblique à ce sujet, voir Maaïke van der Lugt, *Le ver, le démon et la Vierge*, p. 218-223.

due, selon eux, à l'union des fils de Seth avec les filles de Caïn à l'encontre des conseils donnés par Adam<sup>84</sup>, explication qui réapparaît à un autre endroit (*SH*, XX, 65), attribuée cette fois-ci à Cassien. Cependant, on retrouve dans le *Speculum historiale* les deux traditions littéraires concernant les géants : d'une part, on discrédite toute trace de ces créatures après le déluge, disparition confirmée aussi par un extrait de Clément d'Alexandrie (*SH*, II, 100), les membres de la famille de Noé étant les seuls survivants et les seuls propagateurs de l'espèce humaine : d'autre part, des passages de la chronique de Sigebert de Gembloux qui racontent les histoires fondatrices de la Grande-Bretagne mettent en scène les combats contre les géants présentés comme seuls habitants de l'île jusqu'à l'arrivée de Brutus (*SH*, XVII, 5). Du reste, quelques autres extraits, provenant tous d'écrits postérieurs au XI<sup>e</sup> siècle (vie de saint Malo, chroniques de Sigebert de Gembloux et Pseudo-Turpin) et concernant l'occupation de la Grande-Bretagne, le cycle historique mettant en vedette Charlemagne et Roland ainsi que les exploits menés en terre anglaise, relatés par l'hagiographie, font mention des combats contre les géants (*SH*, XX, 74, 97; XXV, 15, 16).

Ces géants constituaient un groupe dont la fortune fut donc reliée autant à l'exégèse biblique qu'aux récits généalogiques de différents peuples. Ils représentaient des créatures que l'on avait confrontées et délogées. En revanche, nombre d'autres races héritées de la littérature antique remplissaient une toute autre fonction. Situés en Inde, au pied du volcan Etna, en Libye, en Scythie, en Éthiopie, en Sarmatie, les Cyclopes, les Cynocéphales, les *Leucani* (ou *Lemnias*<sup>85</sup>), les *Panothii*, les *Arthabacitae*, les Satyres, les Sciopodes, les Antipodes, les Hippopodes, les Macrobes, les Pygmées, les Arimaspes, les êtres dépourvus de langue et de langage peuplent l'imaginaire du monstrueux (*SN* 2392d-2394b), leur nombre étant multiplié au fil des siècles par la méprise des copistes et des traducteurs — réalité dont les témoins manuscrits du *Speculum naturale* apportent la preuve —, par la suppression ou l'ajout de traits à ceux déjà imaginés<sup>86</sup>. Ces espèces auxquelles on attribuait une existence véridique étaient distinguées des monstres fabuleux tels les centaures, les

<sup>84</sup> *SH*, II, 59 : « Tandem etiam exardescentes homines in alterutrum coierunt et filii Seth quondam religiosi, contra prohibitionem Ade patris sui, concupiscentia victi, filiabus Caym commixti sunt, unde et gygantes genuerunt homines scilicet immanes corporibus, superbos viribus, inconditos moribus ».

<sup>85</sup> Selon la leçon du manuscrit de Bruxelles, Bibl. royale, lat. 18466, f. 229<sup>va</sup>.

<sup>86</sup> John B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 1981, p. 22-24.

gorgones, les sirènes et autres êtres hybrides que Vincent, en reprenant Isidore, réunit dans le chapitre *De portentis vel monstris fabulosis* (SN 2389b-2390a).

En l'absence d'une interprétation tropologique, ces créatures fabuleuses ne sont plus considérées comme des signes de l'affectivité humaine traduite en symboles de la fiction, comme le faisait par exemple, à l'époque romaine, Lucrèce dans son *De natura rerum*. Cernée par une lecture littérale, l'existence des êtres hybrides est rapportée à la dialectique du vrai et du faux. Qui plus est, l'existence des races monstrueuses est conjuguée au présent autant par Isidore que par Thomas IV et le manque de la moindre allusion à la famille lexicale du *fingere*, omniprésente dans la description des créatures des fables, renforce le statut de réalité qu'on leur attribuait. Rares furent ceux qui, se réclamant de leurs expériences de voyage comme Jean de Marignolli, ont mis en doute l'existence même de ces races<sup>87</sup>. Les monstres représentent l'altérité géographique, anatomique et alimentaire des chrétiens, altérité qui se construit autour de la distance, de la difformité et de la différence. D'autres populations incarnent l'altérité culturelle et sociale (mœurs matrimoniales, coutumes éthiques et juridiques, manières d'habitation et d'organisation politique) que Vincent illustre dans le *Speculum naturale* par l'entremise d'Ambroise, d'Isidore, de Solin, de Jérôme, de Thomas IV (SN 2394c-2398c), alors que le *Speculum historiale* bénéficie de l'apport massif de la récente littérature missionnaire des Mendiants revenus des régions tatares, qui transpose les critères descriptifs des races classiques à ces peuples jusque là inconnus.

À l'exception des quelques généalogies, si l'on peut dire, historiques des géants, on ne trouve chez Vincent de Beauvais aucune solution de liaison entre l'existence de ces races et l'histoire testamentaire. Dans le *Speculum historiale*, les chapitres sur les monstres (SH, I, ch. 92-95) ferment la section dévolue à la *divisio terrarum ac varietate gentium* (SH, I, ch. 63-95). Cette section se trouve enchâssée au sein de l'exposition de la *Genèse* après la naissance de Phaleg dont le nom est interprété *divisio quia in diebus eius divisa est terra* et avant la naissance de Reu fils de Phaleg. Si l'on peut fixer à ce moment-là la dispersion géographique des races monstrueuses, il est impossible d'en déduire quel personnage biblique a été placé à leur origine. Située presque hors du temps dans le *Speculum historiale*, cette catégorie de créatures se retrouve dans le *Naturale* tout à la fin de

<sup>87</sup> J. B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, p. 197-198.

l'ouvrage, dans le livre consacré à la génération et aux âges des humains, comme s'il y avait un rapprochement des monstres plutôt des humains que des animaux. D'une part comme de l'autre, il existe une césure de structure qui projette les monstres hors du temps et hors des règles de la génération. Ils gagnent en monstruosité justement à cause du fait qu'ils ne sont pas inscrits dans une chaîne causale ou dans une série explicative, qu'elle soit historique ou naturelle. Compte tenu de la rupture avec l'histoire biblique, il ne reste qu'à supposer que Vincent perçoive ces créatures comme des écarts de la nature, de cette nature imparfaite qui régit le monde sublunaire et qui n'a plus rien à voir avec la dégénérescence de la semence adamique, avec la descendance difforme de Caïn ou avec la corruption des naissances à la suite de l'usage d'herbes prohibées par Adam<sup>88</sup>. Au fond, l'apparition des géants démontrait que le comportement désobéissant des humains était suffisant pour créer une espèce nouvelle ou pour provoquer Dieu à créer une qui n'existait pas au moment de la création. Et c'est ce dont les généalogies des monstres remontant à Caïn, Cham et Nimroud témoignaient et que perdaient de vue les théologiens qui, à l'instar d'Augustin et d'Isidore, voyaient dans les monstres non pas le résultat d'une opération *contra naturam*, mais l'expression d'une volonté divine qui ne pourrait pas agir contre la nature.

L'absence de l'*Histoire naturelle* de Pline et des arguments de la *Cité de Dieu* d'Augustin de l'ensemble des sources utilisées par Vincent pour présenter les « races monstrueuses » intrigue, pour la raison qu'une grande partie de la description de ces races disponible à son époque remonte à ces deux écrits ou s'y retrouve. L'information plinienne est, en fait, filtrée surtout par le biais d'Isidore et de Thomas IV. Ce dernier apporte également une nouveauté par rapport à la tradition antique des monstres. Si les récits classiques étaient des relations de voyages entrepris aux marges de l'écoumène grec et romain, perçu comme centre de la civilisation, Thomas IV inventorie des êtres monstrueux qu'il place aux confins alpins de la région bourguignonne et en France : *in extremis Burgundie partibus circa Alpes* (LNR 99, SN 2391d) ; *in Francia* (LNR 100, SN 2394b). Bien que les exemples donnés par Thomas IV ne désignent pas des races — il dit « qu'il existe certaines femmes », « qu'on a vu des hermaphrodites » —, le monstrueux surgit au cœur de la chrétienté. Rapportés à un présent atemporel, comme du reste tous les autres groupes, ces monstres n'atteignent pourtant pas la densité démographique que leur aurait

---

<sup>88</sup> J. B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, p. 92-95.

conférée le statut de *gens*, et demeurent des exceptions biologiques. La polarité antique qui divisait le monde entre civilisé et monstrueux persiste de la sorte.

Une donnée nouvelle intervient avec la multiplication des genres narratifs : les récits de voyages missionnaires tracent le portrait des peuples auxquels les chrétiens allaient se confronter directement, alors que les races monstrueuses habitent passives et inoffensives aux marges du monde civilisé. Les livres sur les merveilles du monde décrivent et réinventèrent ces territoires lointains qui, tout en perdant de leur nature abstraite, continuèrent leur destin en dehors de l'histoire chrétienne, religieuse et politique. Les interactions du monde chrétien avec les Cynocéphales dont témoignent certains écrits apocryphes et hagiographiques<sup>89</sup> ne transparaissent pas des sources ramassées dans le *Speculum naturale* et le *Speculum historiale*. Et seuls les hermaphrodites, qui ne constituaient pourtant pas une race, apparaissent dans les discussions entourant la résurrection, comme je l'ai montré dans le chapitre sur la vérité de la nature humaine. Cela en raison du fait que les hermaphrodites, les efféminés et les viragos étaient tenus pour des monstres uniquement parce que leur corps tout en s'écartant des normes de la génération demeure un corps humain. À l'égard du statut des races monstrueuses lors du jugement final, Otto de Freising soutenait, en spécifiant le générique *monstra*, que les géants, les pygmées, les Éthiopiens recevront tous une forme parfaite, alors que n'importe quelle créature dépourvue de raison, quelle que soit sa ressemblance avec l'humain, ne sera pas de la résurrection<sup>90</sup>.

Par le biais de Thomas IV, les particularités sexuelles sont mentionnées dans le *Speculum naturale* dans la description des spécimens monstrueux. C'est le cas du *pilosus* (LNR 160) que Thomas de Cantimpré rangeait dans la section sur les quadrupèdes. En revanche, l'édition Douai du *Speculum naturale* le fait figurer en même temps parmi les animaux (SN 1438b-c) et parmi les hommes monstrueux (SN 2392e-2393a), alors que le manuscrit Bruxelles 18466 ne l'inscrit que dans la dernière catégorie<sup>91</sup>. En outre, il convient de noter que les *pilosi* représentaient pour Cassien et Isidore (SN 149e-150a) une espèce de démons d'une sexualité débridée, rapprochés des incubes. Alors que Thomas de Cantimpré a juxtaposé dans un même chapitre les deux images du *pilosus* en tant que

<sup>89</sup> J. B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, p. 59-86.

<sup>90</sup> J. B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, p. 121.

<sup>91</sup> Ms. Bruxelles, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>, lat. 18466, f. 229<sup>va</sup>.

démon à figure animale et en tant que bête, Vincent a choisi de dissocier les deux qualificatifs et de ranger la première dans la section sur les démons (*SN*, II, ch. 112) et la deuxième parmi les races monstrueuses (*SN*, XXXI, ch. 126). Cette remarque confirme combien différente était la perception que l'on pouvait avoir d'un même récit dont le sujet pouvait être tenu tantôt pour un animal tantôt pour un humain, quoique monstrueux. En fait, le *pilosus*, créature sauvage dont un exemplaire se trouvait même à la cour de Louis IX, si l'on en croit Thomas IV, partageait des traits humains non seulement en ce qui concerne la physionomie (bien qu'il eût une tête semblable à celle d'un chien, le reste de son corps était humain), la tenue de son corps (il se tenait debout ou assis à la façon des hommes, était aimable, se réjouissait des paroles qu'on lui adressait) et les manières de table (il mangeait avec des gestes bienséants, il aimait le vin et les viandes cuites), mais aussi parce qu'il se joignait avec plaisir aux filles et aux femmes, tout en ayant la faculté de distinguer entre les sexes masculin et féminin (*in sexu viri et femine discretionem habebat*). Cette normalité comportementale et ce jugement sexuel contrastaient ostensiblement avec la grandeur de son sexe disproportionné par rapport au corps. Aux particularités physionomiques, la tête et le sexe représentant les seuls traits distinctifs du *pilosus* par rapport à l'humain, s'ajoutait le caractère instable. Pris de rage, il devenait cruel envers les hommes, pour redevenir doux et gentil une fois calmé. Ce manque de contrôle de sa bestialité le rendait inhumain. Constatons que le sexe monstrueux est représenté comme étant masculin, aucun récit ne faisant de lien direct entre la monstruosité et les attributs sexuels de la femme. Curieusement, dans la fiche descriptive, la possession du langage ne semble pas constituer un enjeu majeur de son humanité.

Comme déjà spécifié, dans les termes de la biologie d'Aristote, la monstruosité est le propre des créatures qui s'éloignent de leurs géniteurs. Les androgynes, dont Pline avait même prétendu qu'ils constituaient un peuple habitant l'Afrique, entrent dans cette catégorie de l'écart biologique. Mais, contrairement à la théorie d'Aristote qui tenaient les créatures dissemblables pour stériles, l'imaginaire chrétien leur a attribué la capacité de se reproduire. La littérature romanesque médiévale a refusé également de souscrire au paradigme aristotélicien qui faisait disparaître sans descendance les monstres. Elle met en scène une sexualité déviante, violente et effrénée des géants, par exemple, qui engendrent monstre après monstre, à la différence des nains, présentés uniquement comme des voyeurs



et des espions de l'amour et dont la sexualité est suspendue en conséquence<sup>92</sup>. Monstrueux sont également les hommes animalisés et les races lointaines, s'agissant d'un lointain perçu comme un éloignement du centre du savoir et de l'humanité civilisée.

Ces trois hypostases du monstrueux (la femme dans l'homme, l'animal dans l'homme, le marginal dans l'homme) sont souvent combinées, la génération pouvant affecter l'homme-animal ou l'homme-lointain. Se distinguant de la civilisation gréco-romaine qui avait appliqué la grille de l'altérité aux peuples barbares, la chrétienté construit l'altérité sur un double axe : l'autre convertible (païen, juif, musulman, tatar) et l'autre merveilleux (habitant de l'Orient mirifique ou marginal difforme). Le principe de la conversion qui est au fondement de la doctrine évangélique introduit donc une tension différente dans la perception de l'autre qui représente une différence spirituelle. En revanche, l'homme-animal qui fait son apparition aux cours royales à une époque où se manifeste un intérêt pour les collections d'animaux exotiques<sup>93</sup> représente l'incarnation de la différence physiologique.

Les remarques précédentes permettent de conclure que Vincent, en réarrangeant le texte d'Isidore et de Thomas IV, a conféré aux races monstrueuses un statut plus proche de l'humanité que ne l'ont fait ses prédécesseurs et ses contemporains. À défaut d'un discours explicite, il reste que cette interprétation n'est fondée que sur la place donnée à ces êtres dans la structure du *Speculum naturale*.

## 6.10 La génération des démons

Un autre cas extrême de la génération est celui de la génération des démons<sup>94</sup> dont Vincent traite au livre II du *Speculum naturale* (ch. 118-128) qui, avec le livre I, expose les propriétés et les domaines d'action des êtres spirituels, premières créatures de la geste

<sup>92</sup> Francis Gingras, *Érotisme et merveilles dans le récit français des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, H. Champion, 2002, p. 167-178.

<sup>93</sup> Thomas de Cantimpré et Salimbene d'Adam mentionnent la présence d'une girafe et d'un éléphant à la cour de Frédéric II.

<sup>94</sup> Maaïke van der Lugt a analysé de façon détaillée les multiples discours entourant la génération démoniaque dans la théologie, la philosophie naturelle et la médecine médiévales (*Le ver, le démon et la Vierge*, p. 189-364). Dans son ouvrage, elle a présenté sommairement les opinions de Vincent de Beauvais sur la question en remarquant leur parenté avec celles de Hugues de Saint-Cher (*ibid.*, p. 288-291).

divine. La génération est un aspect qui n'est pris en compte que par rapport aux démons, la théologie n'ayant du reste pas envisagé de parler de génération angélique. C'est comme si la génération démoniaque était comprise comme une modalité d'insoumission et de révolte à l'encontre de Dieu, créateur du monde et géniteur du Christ. Il faut noter aussi qu'elle contestait l'ordre naturel de la génération dont un des principes était la compatibilité ontologique des géniteurs. Or, l'interaction entre deux ordres ontologiques distincts, les humains et les créatures spirituelles, était censée occasionner des naissances extraordinaires. On a vu que les géants étaient considérés comme une race issue d'une telle liaison et que Gervais de Tilbury avait même évoqué la possibilité que leur création fût due aux incubes. C'est un témoignage parmi d'autres de la capacité génératrice que l'imaginaire médiéval attribuait aux démons. Savoir si les démons possédaient une nature corporelle et s'ils pouvaient s'immiscer dans les corps des humains représentait une question préalable à la discussion de ce thème.

La corporalité des démons, tout comme celle des anges, fut un aspect longtemps débattu par la théologie. En adoptant la hiérarchie platonicienne des êtres spirituels, Augustin définit les démons et les anges comme des *animalia* et rapprocha la nature des démons déchus de celle de l'air, élément passif et inférieur à la nature ignée dont leurs corps célestes étaient composés avant la chute. Habitant une couche de l'univers composée de particules corporelles, les corps des démons subissaient une contamination de cet espace en vertu d'une sorte d'adéquation entre la nature du contenant et du contenu. C'était une solution fondée sur un argument de physique qui instituait une différence hiérarchique entre anges et démons et qui permettait de soutenir l'idée que leurs corps aériens pouvaient ainsi subir le châtement par l'action d'un élément supérieur, le feu (SN 155e-156a). Cette explication, que Vincent trouve résumée dans les *Sentences* de Pierre Lombard, ne faisait plus l'unanimité au milieu du XII<sup>e</sup> siècle et cela bien que l'on crût que les démons habitaient la région inférieure du monde (SN 306a-c) et bien que nombre de légendes hagiographiques aient mis en scène des punitions et des mutilations des corps démoniaques. Bien plus, le Lombard s'applique à renforcer l'autorité d'Augustin en arguant qu'il y était question d'une opinion relatée et non pas d'une sentence, pour finalement attribuer à Augustin l'idée que les démons sont des esprits incorporels. Vincent emboîte le pas du Lombard, reformule ses propos dans une note d'*Actor* et rappelle l'opinion communément

admise selon laquelle les démons sont des esprits impurs, incorporels et invisibles (SN 156a-c). Richard de Saint-Victor refuse également de concéder aux démons la moindre manifestation de corporéité, quelle que soit leur *subtilitas* (SN 156c). Comme je le montrerai ci-après, c'est Augustin que sa critique visait. Par ailleurs, le concile de Latran IV avait imposé la thèse de la pure spiritualité des anges, thèse que les Franciscains allaient réviser pour parler d'une matérialité spirituelle des êtres intelligibles<sup>95</sup>.

La thèse prétendant que les démons avaient le pouvoir de s'insinuer dans le corps des humains était acceptée depuis Augustin et Cassien qui concédaient aux démons une espèce de corporalité (SN 152d-e). Augustin considérait que les démons pénétraient les corps des humains grâce à la *subtilitas corporum suorum* et qu'ils leur induisaient des pensées par le biais des images, alors que pour Cassien cette opération se déroulait par la médiation d'une ressemblance de substance entre les esprits qui permettait des actions réciproques, les démons empêchés par leur corporéité ne pouvant pas s'introduire à l'intérieur des humains, vu que Dieu seul était incorporel et simple. Une note de l'*Actor* (SN 152d) venait élargir le spectre des interprétations de l'action démoniaque avec des arguments de philosophie naturelle. En faisant d'abord la différence entre la personne dans laquelle le diable s'insinue pour l'inciter à mal agir et celle que le diable possède complètement et qui devient son moyen d'opérer, Vincent fait la remarque que les esprits peuvent se trouver à plusieurs dans un même endroit, mais pas l'un dans l'autre. Une autre note de l'*Actor* (SN 154d-e = SN 1881b-c), qui présente des arguments communs au commentaire des *Sentences* de Hugues de Saint-Cher<sup>96</sup>, propose une classification des assauts diaboliques : ceux nommés énergumènes qui ne sont plus aptes à exercer les opérations des facultés naturelles et qui perdent la maîtrise du libre arbitre à cause de l'action intérieure du diable ; les assiégés (*obsessi*) qui sont semblables à une forteresse assiégée, dans lesquels le diable n'entre pas, mais les tiraille de l'extérieur en les empêchant de voir ou d'ouïr ; une troisième catégorie est celle des adorateurs du diable (*cultores demonum*) qui subissent des blessures corporelles, comme le montre un épisode de la vie de saint Barthélemy, que Vincent a par ailleurs compilé dans le *Speculum historiale* (SH, X, 83-87, XXV, 11).

<sup>95</sup> Tiziana Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie, passim*.

<sup>96</sup> Hugues de Saint-Cher, *Opus super sentiis*, Paris, BnF, lat. 3073, f. 36<sup>r</sup>-37<sup>r</sup>.

C'est par l'entremise des humeurs que le diable envoie des images de choses délectables à la vertu imaginative de l'âme, images qui sont à l'origine de la gourmandise et la luxure, puisque la vertu imaginative est abondante en humeurs (SN 152d-e = SN 1879a). L'*Actor* fournit une autre solution en soutenant que le diable, en se mêlant à la faculté imaginative, forme les images séductrices en lui-même et les projette dans l'imagination de l'homme par une opération similaire à la réflexion spéculaire : quand on met un miroir devant un autre, l'image qui se forme dans le premier apparaît aussi dans le deuxième. De la sorte, l'âme croit que ces images se forment en fait en elle-même (SN 153b = SN 1879a-b). C'est un argument que l'*Actor* reprend à la *Métaphysique* d'al-Ghazali<sup>97</sup>. L'action du diable ne s'exerce donc pas directement sur l'âme, mais de façon médiate. Le rapport entre humeurs et faculté imaginative, entre corporel et spirituel, pour expliquer l'intrusion du démon, paraît d'inspiration avicennienne. Dès lors, ce n'est pas la formation des pensées et des images corruptrices qui doit être imputée à l'âme, mais le fait de se plaire à les considérer et de vouloir les mettre en œuvre.

Tous les auteurs recensés par Vincent — Gennade, Bède, dont les textes sont empruntés à Pierre Lombard et à Cassien (SN 153a-154e) — renient la capacité des démons de pénétrer l'âme dans sa substance. Ils leur accordent uniquement le pouvoir d'accabler et de débilitier le corps et, par conséquent, d'entraver les facultés intellectuelles. La hiérarchie des pouvoirs est ici à l'œuvre, la Trinité seule étant capable de pénétrer la nature intellectuelle des humains, alors que le démon n'a que le corps pour domaine d'action. De la même façon, commente une note de l'*Actor*, il peut s'emparer des corps matériels, les statues par exemple, et signifier à travers eux, mais sans pouvoir les vivifier, sans pouvoir s'unir à eux et former une entité semblable à celle de l'âme et du corps (SN 155a). Est en jeu ici la distinction que la théologie faisait, depuis la fin du XII<sup>e</sup> siècle, entre l'acte d'assumer un corps *per unionem* et celui de le posséder *per applicationem*.

Toutefois, une question importante se pose : jusqu'où les démons peuvent-ils utiliser les corps ? J'ai discuté plus haut du rôle du corps en tant qu'enveloppe protectrice de l'âme dont Vincent se fait le défenseur, thèse qui sous-entendait que l'âme ne pouvait pas être vue par les démons. Alors, comment expliquer que les démons pouvaient se servir des humeurs

---

<sup>97</sup> Algazel, *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*, J. T. Muckle (éd.), Toronto, St. Michael's College, 1933, p. 189.

pour l'approcher et lui induire des illusions ? Les démons étaient-ils capables d'utiliser les corps et de générer des êtres en dépit du fait que les âmes n'étaient pas de leur ressort ? Une longue tradition littéraire s'est plu à jouer avec les barrières ontologiques et à imaginer que les êtres spirituels, notamment les démons, possèdent le pouvoir de procréer, leurs progénitures bénéficiant du statut d'êtres extraordinaires. Plusieurs textes patristiques, dont *La cité de Dieu* d'Augustin, font mention des rapports sexuels que des créatures démoniaques comme les sylvains et les faunes entretiennent avec les femmes. À partir de là, la littérature du XII<sup>e</sup> siècle invente, autour de la figure de la fée, des histoires que l'on situait dans le monde laïque contemporain.

Pour sa part, Vincent témoigne de ce qu'on appelle généralement la matière de Bretagne par l'entremise de Hélinand de Froidmont. Ainsi, Hélinand, reprenant à son tour Godefroid d'Auxerre (*SN* 156e-157a), raconte qu'un jeune homme prit pour épouse une femme qu'il avait rencontrée une nuit quand il se baignait dans la mer. Un jour, un des compagnons du jeune homme le défia en lui disant qu'il avait en fait épousé un être illusoire, un fantôme (*phantasma*). Ébranlé, il menaça sa femme de tuer leur fils si elle ne sortait pas de son mutisme et ne lui disait pas d'où elle venait. Et là, elle lui fit comprendre qu'il n'aurait pas dû la forcer à parler. Elle disparut sur-le-champ. Des années plus tard, lorsque l'enfant alla un jour se baigner dans la mer, la femme *fantastique* réapparut et, à la vue de plusieurs, emmena l'enfant avec elle sous les eaux. Et le narrateur de conclure que s'il avait été un vrai enfant, la mer aurait dû le jeter sur la rive. Il faut retenir de cet épisode que le terme de *phantasma* n'est pas chargé d'une signification claire, pouvant ou bien renvoyer à une créature immatérielle ou bien faire signe d'une faculté de simuler la matérialité. Derrière l'opposition enfant vrai / enfant fantastique, on discerne une différence ontologique qui n'exclut pas que de telles créatures puissent revêtir une corporéité humaine. Trois autres récits puisés dans la chronique de Hélinand complètent le tableau de ces unions entre des humains et des créatures pour le moins étranges (*SN* 157a-c). Un des exemples résume l'intrigue du *Chevalier au cygne*, alors qu'un autre fait allusion au personnage romanesque de Mélusine, femme-serpent, représentation de l'hybride qui naît de l'accouplement avec un être dont la nature est différente. L'*Actor* lui-même rappelle la légende selon laquelle Merlin serait la progéniture d'un incubé. Tous ces cas étaient

susceptibles de pouvoir soutenir l'opinion que les démons possèdent la capacité de procréer.

Or, l'*Actor* fait savoir, par des arguments qui s'apparentent à ceux de Hugues de Saint-Cher<sup>98</sup>, que la *sententia prudentum* ne souscrit pas à cette croyance (*SN* 157d-e). La réponse rapportée par Vincent est déjà présente dans la version *bifaria* (ms. Bruxelles 18465 f. 73<sup>ra</sup>), ce qui nous permet de situer chronologiquement les *prudentes* un peu avant 1240. Que dit leur *sententia* au sujet de la génération démoniaque ? Les démons, bien qu'il soit en leur pouvoir de mélanger les semences, ne peuvent pas générer pour la bonne raison que l'acte de génération exige non seulement le mélange des semences, mais implique également les *operationes* tant de l'homme que de la femme. Il s'ensuit que même si le démon pouvait projeter la semence masculine dans l'utérus de la femme, dans ce qui ressemble à une sorte d'insémination artificielle, la génération n'en résultera pas pour autant. Le pouvoir génératif du mélange des semences est identique à celui de la putréfaction et tout aussi limité que lui. Partant, grenouilles, mouches et serpents sont les seuls êtres animés que les démons peuvent faire apparaître<sup>99</sup>. C'est pourquoi la naissance de Merlin ne peut pas être attribuée, elle non plus, à la relation avec un démon. Il était plus probable que sa mère a eu l'illusion d'un tel accouplement. Dans les cas où l'on a l'impression que des hommes sont nés de l'accouplement avec les démons, plusieurs interprétations semblent plausibles : il ne s'agit pas de vrais humains, mais plutôt d'êtres fantastiques (*phantastici*) ; de tels êtres ne furent pas engendrés à la suite d'un accouplement, mais furent apportés d'ailleurs et placés fallacieusement auprès de la femme soit par un homme soit par un démon, explication qui se ressent du thème littéraire du « changelin » ; l'acte même du coït ne fut pas un véritable acte, mais fantastique<sup>100</sup>. Tout est à mettre sur le compte des tromperies diaboliques dont les images déceptives prennent forme dans des êtres nommés *phantastici*. C'est à ces images qu'Augustin limitait le pouvoir de création des démons (*SN* 146e). Cependant, comme précisé un peu plus haut, la

<sup>98</sup> Hugues de Saint-Cher, *Opus super sententiis*, f. 36<sup>ra</sup>.

<sup>99</sup> Curieusement, l'*Actor* concède aux démons le pouvoir de créer des mouches, alors que le texte de l'*Exode* mettait en scène justement l'échec des mages à accomplir une telle opération après avoir réussi à fabriquer des grenouilles et à transformer des bâtons en serpents. L'exégèse biblique y voyait une limite que Dieu avait imposée au savoir des mages et à la puissance des démons qui les appuyaient.

<sup>100</sup> *SN* 157e : « Ergo etiam in consimilibus casibus ubi videtur in concubitu demonum homines natos fuisse, possumus dicere non fuisse veros homines, sed phantasticos, vel non fuisse ex tali concubitu genitos, sed fallaciter aliunde suppositos sive ab homine sive a demone. Sed nec ipse demonum concubitus videtur esse verus et naturalis, sed magis phantasticus ».

description de ces interactions, qui fait appel à la notion d'illusoire (*phantastici, fallaciter*), suggère une certaine matérialité du contact. L'argument final de cette réfutation du pouvoir génératif des démons réside dans le manque de délectation pendant l'acte sexuel, les démons n'y trouvant plaisir que dans le fait de faire pécher les femmes. Un extrait des *Collationes* de Cassien vient conforter les opinions de l'*Actor* en rejetant l'existence de l'incubat et de la génération démoniaque en raison, entre autres, d'une observation empirique : si ces phénomènes d'engendrement sans coït et sans semence virile avaient vraiment lieu, ils devraient se produire plus souvent qu'on ne l'affirme. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que Vincent a sélectionné justement l'opinion de Cassien de tout le fonds patristique. Alors que dans les chapitres sur les monstres Vincent a ménagé une place capitale à Isidore qui reniait l'idée de l'apparition des géants par la génération démoniaque, il l'élude au sujet des incubes dont l'existence était plutôt certaine pour Isidore (*Étym*, viii, 11). Ce tri souligne une fois de plus que le jeu avec les *auctoritates* n'est pas sans importance dans la compilation des Dominicains.

La position défendue par l'*Actor* s'articule, d'une part, sur la théorie de la production des illusions et, d'une autre part, sur la théorie galénique de la génération qui présuppose une participation des deux partenaires, sans qu'il soit pourtant clair à quelle réalité renvoient les *operationes* évoquées par le commentaire. La référence au manque de jouissance de la part des démons dans l'acte sexuel incite à interpréter le terme *operationes* au sens de processus physiologiques qu'entraîne le plaisir ressenti durant la copulation, processus auxquels sont liées, comme je l'ai montré plus haut, les sécrétions et les modifications de la complexion, toutes corrélatives à la conception. De la sorte, on excluait l'idée qu'une femme puisse concevoir du démon, l'amour étant de plus le propre de la génération humaine qui la différenciait en même temps de la génération des animaux. Par ailleurs, le fragment de Hugues de Saint-Victor analysé plus en amont au sujet de la théorie des deux semences plaçait l'amour réciproque des partenaires au cœur même de la conception, le mélange matériel de leurs chairs n'étant pas suffisant pour engendrer. Quant à la perception illusoire, il convient de noter que Guillaume d'Auvergne déploie des raisonnements similaires pour soutenir que les étreintes des démons ne sont que des fantasmes. D'ailleurs, dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle, la littérature romanesque commence à

mettre en œuvre une construction du merveilleux qui est souvent configuré par une vision problématique<sup>101</sup>.

Comme l'a montré Maaïke van der Lugt, le thème de la génération démoniaque, après avoir occupé les théologiens au début du XII<sup>e</sup> siècle, ne revint dans les débats doctrinaux qu'à l'aube du siècle suivant, la plupart des théologiens de l'heure ayant une position contraire à leurs prédécesseurs qui tenaient pour plausible cette espèce de génération. Force est de constater que l'*Actor* ne faisait donc pas figure à part dans le paysage théologique des années 1200-1240, ses arguments étant, comme je l'ai indiqué, proches de ceux de Hugues de Saint-Cher. Toutefois, la réfutation de la possibilité des démons d'engendrer eut la vie courte car, dès la fin des années 1240, la thèse contraire trouva de plus en plus d'adeptes, et non des moindres. Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin, pour ne nommer que ceux-ci, allaient fournir la démonstration d'inspiration aristotélicienne pour soutenir la capacité des démons d'opérer, en tant que succubes, un prélèvement de semence chez un homme et de le transvaser par la suite, en prenant la forme d'incubes, dans la matrice d'une femme. On croyait que les démons assurent, durant cette opération, toutes les conditions nécessaires pour conserver les qualités génitrices du sperme, tout particulièrement sa chaleur naturelle qui risquait de se perdre pendant le transfert. L'image de l'insémination artificielle nous vient à l'esprit. On pourrait dire que la démonologie a légué à l'imaginaire de la philosophie naturelle les gestes afférents à ce type d'insémination.

Si l'idée que la parthénogenèse était possible parmi les animaux ne rencontrait aucun obstacle dans la scolastique naissante, cette perspective était moins bien reçue en ce qui concernait les humains. La même réticence était exprimée à l'égard de la génération par le vent, confinée au seul domaine des animaux. En récusant la faculté d'engendrer des démons, Vincent laisse entendre que les races monstrueuses ne sont pas à mettre en rapport avec la génération démoniaque. En conséquence, on doit déduire que les règles naturelles de la reproduction ont acquis aux yeux de Vincent une force démonstrative suffisante pour réfuter les croyances à l'égard des incubes et, de manière tacite, pour éclaircir l'émergence des créatures monstrueuses.

---

<sup>101</sup> Christine Ferlampin-Acher, *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux*, Paris, H. Champion, 2003.



Comme je l'ai rappelé au début de ce chapitre, le système matrimonial géré par l'Église excluait l'union avec un parent proche. Et il faut dire que l'imaginaire littéraire a d'ailleurs fait peu de place à ces relations proscrites, bien que l'image de la famille incestueuse apparaisse comme repoussoir chez Chrétien de Troyes<sup>102</sup>. L'imagination est allée plutôt vers des relations avec des êtres appartenant à d'autres régimes ontologiques, les démons, les fées ou les humains monstrueux jouissant d'une présence qui était vouée à ébranler les cadres du conformisme génésique. En reniant la possibilité que de telles interactions puissent avoir lieu concrètement et en souscrivant aux règles des alliances matrimoniales, Vincent plaçait la sexualité à l'intérieur de frontières étanches dressées entre les ordres ontologiques et les axes de la parenté.

\*\*\*

Dans ce chapitre, j'ai essayé de présenter la totalité des manières de génération imaginées et rassemblées dans le *Speculum naturale* et censées aptes à perpétuer la nature *similia ex similibus procreans*. Conjointement à cela, j'ai inventorié les contextes susceptibles d'empêcher la réalisation de la génération ainsi que les règles qui la régissent du point de vue religieux, médical et, plus largement, naturel. Vu l'hétérogénéité des sources réunies par Vincent pour en discuter, il est risqué de chercher une cohérence qui s'étende à l'ensemble des aspects présentés. Plusieurs lignes de force peuvent toutefois être dégagées : la sexualité est, sans surprise, intégrée au discours de la théologie sur le corps, sur le pur et l'impur. En même temps, à la différence de ce qui se passe dans le monde animal, la génération humaine devient une composante de la vie dont le caractère naturel est articulé sur un désir de maîtrise et de transformation du corps. Vouloir contrôler les lois de la génération tout en les respectant est un des acquis principaux du savoir cristallisé à l'aube du XIII<sup>e</sup> siècle. Tout cela se produit dans un effort de concilier le corps avec les rythmes du temps religieux et avec l'ordre naturel.

La réhabilitation du corps est également traduite à travers le rapport nouveau que les notes de l'*Actor* dressent entre l'âme et le corps. À l'énoncé traditionnel, légué par la patristique, du corps en tant que prison de l'âme et en tant qu'instrument du péché, le XIII<sup>e</sup>

---

<sup>102</sup> F. Gingras, *Érotisme et merveilles dans le récit français des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, p. 103.

siècle rattache deux autres relations : l'âme comme forme du corps, principe métaphysique de la génération substantielle diffusé par l'entremise d'Aristote et de ses commentateurs, et le corps comme membrane protectrice de l'âme. L'énoncé aristotélicien renversait complètement l'image promue par les Pères en faisant du corps et de l'âme deux entités indissociables. Le discours sur la résurrection a, du reste, pris appui sur cette thèse pour affirmer la résurrection du corps de chair. Bien plus, Guillaume d'Auvergne et Thomas d'Aquin soutenaient que c'est plutôt le corps qui est inclus dans l'âme : *magis anima continet corpus [...] quam e converso*<sup>103</sup>. Selon Francesco Santi, Guillaume partageait une vision anthropologique qui, dès les années 1240, allait être fortement représentée par les Dominicains, mettant l'accent sur la participation du corps à la constitution de l'identité.

Quant au rôle d'écran protecteur de l'âme que l'*Actor* octroya au corps, c'est une perspective que je n'ai pas repérée chez un autre théologien de l'époque et qui s'inscrit dans un courant plus large qui cherchait à réaménager les rapports entre le corporel et l'incorporel. C'est de ce courant que participent également les discussions sur les *media* susceptibles de joindre l'âme au corps et de les tenir ensemble. Le corps était ainsi rendu compatible à la nature de l'âme et l'inverse, ce qui constituait une relation de réciprocité nouvelle qui pouvait remplacer l'ancienne image du corps oppressant. Destiné à empêcher les démons à voir l'âme ici-bas, tout en permettant à l'âme de saisir les agissements des démons, le corps est une barrière entre l'humain et le démoniaque. De plus, on a vu que Vincent est parmi ceux qui ont renié la possibilité que les démons génèrent. Les arguments invoqués relèvent en partie de la physiologie de la conception, le démon étant jugé incapable de susciter dans le corps de la femme les processus requis pour la génération. Encore une fois, le corps, grâce à sa physiologie, est conçu comme un écran empêchant le contact entre l'humain et le démoniaque. En critiquant l'idée que les démons peuvent générer, Vincent s'inscrivait parmi les théologiens qui ont jeté les fondements du discours scolastique de la démonologie et du discours critique à l'encontre du merveilleux. C'était un adieu à l'homme-hybride et aux transgressions des ordres ontologiques, tout comme la critique portée à l'imaginaire fabuleux avait banni les centaures de la réalité.

---

<sup>103</sup> F. Santi, « Guglielmo d'Auvergne e l'ordine dei Domenicani tra filosofia naturale e tradizione magica », *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, F. Morenzoni et J.-Y. Tilliette (éds), Turnhout, Brepols, 2005, p. 151.

Si le corps faisait obstacle aux transgressions des régimes ontologiques, on octroyait de plus en plus à la faculté imaginative, notamment à celle des femmes, une disposition que les démons pouvaient imprégner. Cette disposition passive était contrebalancée par une force active de l'imagination qui pouvait imprimer des formes vues sur le propre corps de la femme et sur le corps des fœtus qu'elles portaient. En cela, le XIII<sup>e</sup> siècle a inauguré une nouvelle perception de la femme qui, à cause du pouvoir de son imagination, allait être rapprochée du diable. Cette forme de participation active à la configuration du fœtus était directement liée aux théories sur la ressemblance et sur la naturalité du processus de générer toujours des semblables. Si cela impartissait à la femme un rôle actif, contrairement à une vision aristotélicienne qui la rendait complètement passive, le pouvoir d'influer sur la ressemblance lui attirait en même temps la critique de pouvoir rompre le cours de la *similia ex similibus procreans*.

Le rôle actif ou passif de la femme dans l'œuvre de génération constituait l'enjeu d'un autre problème, celui de l'existence d'un sperme féminin et de la participation de celui-ci au processus formateur. Comme je l'ai montré, Vincent fait de la place autant à la théorie aristotélicienne qui refuse de parler de sperme dans le cas de la femme et qui tient le sang menstruel pour sa contribution matérielle qu'à la théorie d'inspiration galénique qui attribue à la femme une semence qui, quoique moins parfaite que celle de l'homme, a une part active à la conception. La façon dont Vincent a réparti la bibliographie fait en sorte que la perspective d'Aristote soit plus présente dans la description des animaux, alors que la théorie des deux semences sous-tend les chapitres sur la génération de l'humain.

À travers les étapes successives de la formation, la nature de la génération était donc clairement visualisable. Dieu, les parents, l'influence astrale, la constitution anatomique, les conseils médicaux, tous ces participants à la procréation se trouvent réunis dans le *Speculum naturale* où leurs contributions respectives sont délimitées. On n'a nulle part dans le *Naturale* l'impression que Vincent fut déboussolé par la variété et même l'incohérence des renseignements. Au-delà de toutes les divergences, le *Speculum naturale* renvoie l'image d'une certaine régularité des processus. Certes, le monstrueux, qui n'est jamais rapproché du domaine du *mirabilis*, reçoit un traitement ambigu. Selon le paradigme aristotélicien, il n'est que la conséquence d'un dérèglement passager du pouvoir de la forme à acquérir la matière, échec qui est, somme toute, fort normal dans ce monde sublunaire de

l'imperfection. Par là, il est intégré à la hiérarchie de la perfection générative. Dans l'imaginaire chrétien, les monstres sont perçus soit comme des preuves de l'action de Dieu dans le monde soit comme le résultat d'une ancienne transgression des régimes ontologiques. Mécanisme et finalité se retrouvent donc dans la démonstration recueillie par Vincent pour rendre compte de la présence du monstrueux. Il reste que le monstre est une présence inéluctable autant dans le cadre de la biologie aristotélicienne que dans l'exégèse biblique.

Les connaissances concernant la génération rassemblées par Vincent allaient être perpétuées sans grandes modifications jusqu'à la fin du Moyen Âge. Au fur et à mesure que l'exercice de l'observation devint plus courant, les savants allaient collectionner de plus en plus les faits exceptionnels. Les nombreuses exceptions que l'on se plaisait à recueillir feront croire que les secrets de la génération demeurent impénétrables en dépit de toutes les découvertes<sup>104</sup>. La Renaissance et l'âge baroque restituèrent l'image d'une nature habitée par des phénomènes irréguliers dont l'explication ne pouvait pas se faire par le biais des lois de la génération. Dans leur totalité, les collections de l'extraordinaire réunies après le XV<sup>e</sup> siècle contrastent avec le statut scolastique de la nature pour faire une large place à l'imprévisible et renvoyer en dernier recours à la puissance de Dieu<sup>105</sup>. C'était là un moyen de rabaisser les facultés de connaissance que les humains peuvent avoir et de retourner à Dieu un pouvoir absolu qui se passait des lois de la génération et de la corruption.

---

<sup>104</sup> P. Darmon, *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, p. 85.

<sup>105</sup> Lorraine Daston et Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature (1150-1750)*, New York, 1998.

## Chapitre VII

### La livresque *natura rerum* entre *vis insita* et *virtus extrinseca*

La nature constitue à la fois un ensemble de principes et le domaine d'action de ces principes. À ce titre, elle se confond tant avec les *res* qu'avec les phénomènes qui manifestent ces mêmes *res*. Dans ce qui suit, je me propose d'analyser la nature en tant qu'« ensemble des choses » avec les articulations qui les relient. Des trois règnes de la nature — notion que je n'invoque ici que par commodité —, je me pencherai davantage sur le règne végétal et cela pour deux raisons : en premier lieu, parce que l'état des manuscrits des deux rédactions du *Speculum naturale* ne permet d'évaluer que les modifications, par ailleurs considérables, survenues dans les sections concernant les minéraux et les végétaux ; en deuxième lieu, parce que, dans son *Libellus apologeticus*, Vincent de Beauvais n'a ressenti le besoin de motiver les débordements quantitatifs de son entreprise que dans les sections concernant la médecine et en particulier les plantes, comme si seulement ce domaine de la nature exigeait une justification pour l'augmentation de volume.

#### 7.1 Quelques traits de la pensée du végétal

Quelle était la place des végétaux dans le monde médiéval et plus particulièrement dans le *Speculum naturale* ? Dans son livre, *La culture des fleurs*, Jack Goody<sup>1</sup> prend pour objet d'étude les contextes sociaux où les fleurs sont utilisées en tant que moyen

---

<sup>1</sup> J. Goody, *La culture des fleurs*, Paris, 1993.

d'expression. En considérant la fleur dans sa présence ou son absence sociale, Goody cherche à voir ce qui se passe autour de la fleur, ce que l'on communique par son intermédiaire. Il s'enquiert, entre autres, de la relation entre « culture de luxe » et « culture de masse », de la relation que le culte consacré aux fleurs dans plusieurs sociétés hiérarchisées peut entretenir avec l'iconicité, surtout avec l'iconicité religieuse. La question n'est pas rattachée à un rapport d'implication, exprimé selon une formule telle que « si A existe, B a des chances d'exister à son tour ». Elle se fonde davantage sur un rapport d'économie qualitative où ce qui est le moins utile peut informer sur ce qui est le plus contemplé et, par conséquent, le plus investi symboliquement. Le fonctionnement de cette relation est poursuivi, chez J. Goody, dans les termes d'une ethnographie personnelle, de l'Antiquité à nos jours à travers les cultures grecque, romaine, judaïque, arabe, africaine, celles de l'Europe médiévale, renaissante et moderne, de l'Inde, de la Chine et du Japon. Quelques discutables que soient les arguments de Goody, son analyse fait ressortir différentes pratiques et stratégies d'intégration du naturel dans les cultes religieux. Considéré sous cet angle, l'axe floral devient un indicateur de la connexion entre l'ici-bas et le transcendantal.

La fleur n'est cependant pas une notion universelle dans la classification du végétal, comme ne le sont d'ailleurs ni les termes génériques d'arbre, d'arbuste ou d'herbe. Bien que ces délimitations n'existent pas partout et depuis toujours, l'ethnobotanique a mis en évidence le fait que tout groupe social développe une approche éco-culturelle par rapport au règne végétal<sup>2</sup>. Dans cette perspective, la définition de la végétalité sous-tend toute représentation des plantes, que ce soit par le biais d'une scientificité minimale (comme chez les Indiens d'Amazonie) ou complexe (comme dans le cas des taxinomistes du XVIII<sup>e</sup> siècle). L'usage de notions telles que le minimal, le complexe, le connaissable sont à rapporter à la nécessité de survivre, au désir de pouvoir maîtriser, aux pratiques religieuses ou généralement symboliques. Vu les différences constatées entre les systèmes culturels, j'envisage d'étudier un aspect qui prolonge les questions poursuivies par Goody, à savoir quand et comment se constitue un discours scientifique sur les végétaux dans l'Occident médiéval, et surtout de mettre en relief quelques éléments heuristiques sous-jacents à ce discours.

---

<sup>2</sup> B. Berlin, *Ethnobiological Classification. Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton, 1992 ; *Folkbiology*, D. L. Medin et S. Atran (éds), Cambridge / Londres, 1999.

Dans son ouvrage *La pensée sauvage*, Claude Lévi-Strauss compare les classifications « totémiques », qui réunissent la couleur, l'animal, le végétal et le climat dans un réseau, avec les classifications élaborées par « les naturalistes et les hermétiques de l'Antiquité et du Moyen Âge : Galien, Pline, Hermès Trismégiste, Albert le Grand [...] »<sup>3</sup>. Le célèbre anthropologue omet néanmoins de constater que les classifications des civilisations dites primitives sont articulées à une culture dont la pratique du code des significations est active et reconnue, alors que les classifications proposées dans la culture européenne depuis Galien à Albert le Grand se retrouvent dans une « culture de collection » qui fonctionne avec des systèmes d'interprétations multiples, constitués sous l'impact de plusieurs religions et systèmes métaphysiques. C'est la raison pour laquelle il est impossible de retrouver, à partir des compilations médiévales, le réseau complexe des significations mythologiques multiples, décrypté dans le monde grec par Marcel Detienne au sujet des aromates<sup>4</sup>. En outre, il s'est produit, dans la culture européenne, un clivage, non signalé pour les civilisations « primitives », entre l'*opinio vulgaris* et l'*opinio sapientium*. Ce clivage fut affecté par un autre, séparant ce qui tient de la *scientia* et ce qui n'en tient pas.

Ces deux clivages représentent des aspects affirmés et même consacrés de façon institutionnelle au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Ils étaient manifestes à une époque où la métaphysique aristotélicienne, qui implique l'impossibilité d'une science du singulier, entravait l'étude de la diversité, de l'infinité des couleurs et des figures saisissables dans le règne végétal. C'était d'ailleurs une époque où l'introduction du traité *De plantis*, attribué à Aristote, dans le curriculum de l'université de Paris souleva la question d'une science de la végétalité. L'existence d'un nombre important de manuscrits de ce traité recèle toutefois un paradoxe puisque, au long des siècles, il bénéficia d'une réception curieuse : on ne connaît que deux manuscrits datant du XV<sup>e</sup> siècle, pour 96 copiés au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. À cela s'ajoute le nombre réduit de commentaires qu'il a suscités. Jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, seuls dix maîtres se sont penchés sur ce traité pour l'expliquer ou l'annoter et, à une exception près,

<sup>3</sup> C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 57.

<sup>4</sup> M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972.

<sup>5</sup> Pour la liste des manuscrits et leur description sommaire, voir l'édition critique de ce texte, réalisée par H. J. Drossaart Lulofs et E. L. J. Poortman, *Nicolaus Damascenus, De plantis. Five Translations*, Amsterdam / Oxford / New York, 1989, p. 475-482. Bien que de nos jours l'on tienne Nicolas de Damas pour l'auteur de ce traité d'inspiration aristotélicienne, il serait anachronique de penser que les lecteurs du Moyen Âge le lui attribuaient également. Et cela non seulement en raison du fait que les universitaires et les encyclopédistes ont attribué ce texte à Aristote, mais encore parce qu'ils l'ont interprété par référence à la physique et à la zoologie d'Aristote.

tous le firent au XIII<sup>e</sup> siècle. De plus, ces commentaires n'eurent pas ultérieurement une diffusion large<sup>6</sup>. Il faut conclure que non seulement on réserva à ce texte une place mineure dans la pratique de l'enseignement universitaire de l'Europe médiévale, mais encore que l'intérêt des universitaires pour le savoir de la végétalité décline vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle pour disparaître complètement jusqu'au XV<sup>e</sup>.

On constate toutefois une évolution inverse dans la transmission du savoir botanico-médical par l'entremise des herbiers et des recueils de recettes à base de plantes. En commençant avec les ouvrages de Platearius et d'Hildegarde de Bingen, écrits au XII<sup>e</sup> siècle, ce genre de textes prolifère constamment jusqu'à l'époque de la Renaissance. Les traductions en langues vernaculaires furent le véhicule de transmission de ces connaissances au-delà des frontières du latin. Un indice parmi tant d'autres de cet engouement pour le savoir relatif aux plantes est fourni par la tradition manuscrite du traité *Physica* d'Hildegarde, dont la section qui fut le plus souvent compilée, réarrangée et traduite au XV<sup>e</sup> siècle est le livre I, *De plantis*. Il était d'ailleurs tenu pour un herbier en soi que l'on copiait séparément ou conjointement avec d'autres herbiers, tels que le *Macer Floridus* ou le *Circa instans*. Il était suivi quant à sa popularité par le livre III, *De arboribus*, le livre IV, *De lapidibus*, le livre V, *De piscibus* et le livre VI, *De avibus*<sup>7</sup>.

Il existait donc deux versants du savoir sur les plantes, l'un analytique, qui s'interrogeait sur une physique du végétal (génération, reproduction, nutrition, composition des parties, transplantation), l'autre fonctionnaliste, dont le but était de proposer des remèdes médicaux et des recettes culinaires, où les récits tenant du merveilleux ne manquaient pas de se mêler. Ces deux versants tiennent de ce que Iolanda Ventura a nommé une métadiscipline<sup>8</sup>, un savoir qui articulait plusieurs registres de connaissances (grammaire, lexicographie, exégèse biblique, pharmacologie). Il faut pourtant comprendre que les descriptions des plantes ne s'apparentent à une science comme la botanique que par leur portée analytique qui n'est guère subsumée à une science du vivant telle que fondée

<sup>6</sup> L'index des auteurs qui ont rédigé des commentaires sur les œuvres d'Aristote a été dressé par Charles Lohr dans plusieurs articles publiés dans la revue *Traditio* à partir de 1967 jusqu'en 1974 auxquels s'ajoutent des compléments parus en 1998 et 1999.

<sup>7</sup> Melitta Weiss Adamson, « A Reevaluation of Saint Hildegard's *Physica* in Light of the Latest Manuscript Finds », *Manuscript Sources of Medieval Medicine. A Book of Essays*, Margaret R. Schleissner (éd.), New York / Londres, 1995, p. 72.

<sup>8</sup> Iolanda Ventura, « L'erbario alfabetico del *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico e le sue fonti : una panoramica sul ruolo della botanica nelle enciclopedie del XIII secolo », *Wissensicherung, Wissensordnung und Wissensverarbeitung. Das europäische Modell der Enzyklopädien*, Theo Stammen et Wolfgang E. J. Weber (éds), Berlin, 2004, p. 296.



par la modernité. Pour des encyclopédistes du XIII<sup>e</sup> siècle comme Thomas de Cantimpré, Barthélemy l'Anglais, Vincent de Beauvais ou Albert le Grand, connaître les qualités des végétaux constituait une étape indispensable pour en faire usage, littérairement ou thérapeutiquement<sup>9</sup>.

Au-delà de l'intérêt que ces inventaires de plantes peuvent avoir pour l'étude de la culture matérielle et alimentaire, de la symbolique religieuse ou littéraire, il existe un aspect qui tient d'une temporalité plus diffuse et qui relève d'une conception de la nature, constituée au long des siècles par un va-et-vient entre l'Antiquité et le Moyen Âge. Il s'agit de critères qui, dans l'appréhension de la totalité, organisent, découpent, classifient, excluent : la noblesse, la beauté, l'utilité, la similitude, la dimensionalité, le chromatisme, la proportion des humeurs, etc. Car tout cet appareil conceptuel reflète une extériorité fragmentée dont les composantes n'allaient être réunies dans un paysage qu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>.

Il faut souligner, pour revenir au livre de Jack Goody, que l'attention accordée aux fleurs était conditionnée autant par une pensée de la contemplation que par une pensée de l'utilité. La fleur, du fait de son caractère éphémère, n'était pour les encyclopédistes du XIII<sup>e</sup> siècle que l'élément d'une étape interposée qui précédait le fruit, sans qu'une relation de cause à effet entre les deux soit envisagée. Cependant, plusieurs sources témoignent de l'usage religieux et social des fleurs. Entre autres, la légende de saint Étienne telle que compilée par Vincent de Beauvais (*SH*, XIX, ch. 8, 734b) et par Jacques de Voragine<sup>11</sup> raconte, par l'entremise d'un extrait du *De civitate Dei* d'Augustin qu'un certain Martial ne voulait absolument pas se convertir. Étant tombé malade, son gendre décida d'aller prier à l'église de Saint Étienne d'où il rapporta quelques fleurs qui avaient été déposées sur l'autel et les cacha près de la tête de Martial. Après avoir dormi dessus, le lendemain Martial demanda de faire venir un prêtre qui le convertit. Deux aspects peuvent être dégagés de ce récit : d'un côté, l'existence d'une coutume de mettre des fleurs sur les autels des saints et, de l'autre, la croyance dans la possibilité de transférer les vertus des reliques (de saint

<sup>9</sup> Éditions utilisées : Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, Helmut Boese (éd.), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1973 ; Barthélemy l'Anglais, *De rerum proprietatibus*, Francfort, 1601, réimpr. Francfort, Minerva, 1964 ; Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, Douai, 1624, réimpr. Graz, 1964 ; Albert le Grand, *De vegetabilibus*, E. Meyer et C. Jessen (éds), Berlin, 1867, réimpr. Francfort, 1982 ; Pierre d'Auvergne, *Sententia super librum De vegetabilibus et plantis*, E. L. J. Poortman (éd.), Leyde, 2003.

<sup>10</sup> La première représentation d'un paysage, quoique pas encore indépendante du religieux, apparaît sur les volets extérieurs du *Triptyque de la Nativité* de Gérard David. Voir M. W. Ainsworth, *Gerard David. Purity of Vision in an Age of Transition*, New York, 1998, ch. 5, « Landscapes for Meditation », p. 207-255.

<sup>11</sup> Jacques de Voragine, *La légende dorée*, Alain Boureau (éd.), Paris, Gallimard, 2004, p. 61-68.

Étienne) à travers des choses qui ont été en contact avec elles. Les encyclopédistes font également des allusions à un usage esthétique et chargé peut-être d'une symbolique politico-religieuse héritée des cultes païens. Il est question de la coutume de ceindre de couronnes les têtes des nobles, dont Barthélemy et Vincent font une courte mention<sup>12</sup>. Plusieurs citations de Pline copiées dans le *Speculum naturale* comportaient des conseils au sujet du choix ou de l'utilité de telle plante dans la confection des couronnes (SN 565c). D'une mise en garde contre de telles coutumes, formulée par Guillaume de Rennes, juriste dominicain dont les gloses accompagnaient la *Summa de casibus* de Raymond de Peñafort (SD 977a), il ressort également que la pratique de porter des couronnes était assez courante :

illos autem qui faciunt sarta de floribus diebus dominicis et diebus festivis non credo esse excusabiles, quia, preter periculum quod de facili potest contingere ex abusu huiusmodi sertorum quae sunt incitamenta luxuriae et lasciviae signa, licet ad confortationem nature talia quandoque valeant, violatur etiam observantia diei sacrae.

Le temps de la religion s'avère être incompatible avec de telles coutumes. La rareté des mentions de cette nature dans la documentation historique médiévale rend obscures les raisons à l'origine de ces pratiques. Il n'en demeure pas moins que les artifices floraux, condamnés par Guillaume de Rennes au même titre que les pièces des jeux de hasard, sont perçus comme un agent immoral relevant du péché. Outre les usages médicaux (auxquels renvoie peut-être la *confortatio nature*) et religieux, les fleurs semblent exclues d'autres domaines de l'économie affective.

Vincent de Beauvais, par ailleurs, a traité des fleurs surtout sous l'angle de la *pulchritudo* dans le chapitre 10 du livre IX (SN 559c-e), son approche et ses références relevant en particulier de la symbolique religieuse, toute fleur étant comparée au Christ. À côté de ces remarques, on retrouve celles d'Aristote qui portaient sur le processus d'apparition des fleurs à la suite de la consommation de la matière subtile par le corps de la plante, de même que sur les raisons pour lesquelles certaines plantes ne fleurissent pas, alors que Pline et Ambroise s'émerveillaient de la beauté des couleurs et des formes des fleurs, ainsi que de leur fragrance.

---

<sup>12</sup> Barthélemy l'Anglais, *De rerum proprietatibus*, p. 850 : « Inter alios flores praeponuntur liliorum flores, rosas et violas praecipue ad coronas nobilium adornandas » ; SN 559e : « inde sertis capita coronantur ».

Le seul parmi les auteurs du XIII<sup>e</sup> siècle à avoir regardé la fleur en elle-même et qui décrit, par exemple, les sécrétions qui se produisent *in interioribus ... in profundo* fut Albert le Grand<sup>13</sup>. C'est l'unique témoignage de l'attention focalisée, sous l'emprise d'une perspective géométrique, sur l'objet végétal et de l'introduction dans la description de dimensions autres que celle de *alta* ou de *lata*. Cependant, son regard dépend, lui aussi, de la vision aristotélicienne de subordination de la fleur au fruit. En bon aristotélicien, Albert a traité de la possibilité d'une science du monde végétal. Pour lui, le regard ne représentait pas le meilleur moyen d'acquérir une connaissance de ce domaine. Dans la hiérarchie des moyens d'expérimenter les qualités, il plaçait au sommet la saveur et l'odeur, suivis par le toucher, attribuant le moins d'efficacité à la couleur et à la forme. La vue s'avérait être le sens le moins investi, tandis que les saveurs représentaient les moyens de connaissance les plus valorisés. Selon Albert, l'étude des saveurs nous renseigne sur la nature de la plante davantage que sa dissection ou tout autre indice. C'était la constitution intrinsèque qui répartissait les plantes dans la structure de compréhension du monde et non pas leur apparence extérieure.

Au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, le discours sur les végétaux fut intégré à une problématique plus générale, qui désirait savoir s'il existe une créature plus noble qu'une autre. La question fut introduite dans les milieux scolaires notamment par les *Sentences* de Pierre Lombard. Le degré de noblesse des êtres était un aspect directement lié aux discussions entamées au XII<sup>e</sup> siècle au sujet de l'économie du salut et de la hiérarchie des péchés et des pénalités correspondantes, toutes les deux étant le prolongement de la cristallisation et de la hiérarchisation de nouveaux ordres sociaux. Alimenté par le statut institutionnel du recueil de Pierre Lombard, ce problème continua à être débattu tout au long du Moyen Âge. La notion de noblesse acquiert une signification classificatrice<sup>14</sup> dans

<sup>13</sup> Jerry Stannard (« The Botany of St. Albert the Great », *Albertus Magnus Doctor Universalis : 1280/1980*, G. Meyer et A. Zimmermann (éds), Mayence, 1980, p. 345-372 et « Albertus Magnus and Medieval Herbalism », *Albertus Magnus and the Sciences*, James A. Weisheipl (éd.), Toronto, 1980, p. 355-377) et Miguel de Asúa (« Minerals, Plants and Animals from A to Z. The Inventory of the Natural World in Albert the Great's *philosophia naturalis* », *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren*, Walter Senner et alii (éds), Berlin, 2001, p. 389-400) ont, à juste titre, mis en lumière l'apport original d'Albert le Grand pour la pensée du végétal.

<sup>14</sup> Voir la place de ce terme dans les classifications des sciences dans, par exemple, le *Liber introductorius* de Michel Scot : « sed cum astronomia sit una scientia de septem liberalibus artibus et nobilior ceteris, locata in septimo numero sua veritate necessaria est » ; « quia [*scil.* astrologia] dignior est geometria et altior philosophia omnique alia scientia ... preter theologiam, quam credimus et confitemur pre omnibus artibus et

une portée non seulement sociale, mais encore eschatologique. C'est par rapport à cette configuration sémantique que vient s'inscrire la description aristotélicienne d'un monde où l'animal est plus noble que la plante et l'homme plus noble que l'animal. Ces deux hiérarchies de réflexion se croiseront au XIII<sup>e</sup> siècle dans la suivante question scolastique : « les plantes, les animaux et les minéraux survivront-ils à la fin du monde ?<sup>15</sup> ».

Les auteurs du XIII<sup>e</sup> siècle adoptèrent l'argumentation d'Aristote contre ceux qui soutenaient que la plante était plus parfaite que l'animal. Les thèses de ces opposants comportaient plusieurs observations : la plante comprend un mélange des deux sexes et peut de la sorte s'affranchir de la nécessité d'un agent externe en vue de la reproduction ; elle assimile sa nourriture à la première digestion ; elle vit plus de temps que l'animal ; elle n'a pas de sécrétions résiduelles. À l'encontre de tous ces arguments, les péripatéticiens montrent que l'arbre ne se déplace pas par lui-même, ni par le tout, ni par ses parties ; ensuite, que ses parties ne sont pas disposées de manière à accomplir des opérations diverses par le biais de formes spécifiques, la plante n'ayant pas d'œil pour voir ni d'oreille pour entendre, comme c'est le cas pour l'animal. La plante ne possède ni sens ni mouvement volontaire ni âme parfaite, car elle possède seulement une partie d'âme, l'âme végétative. Et Albert de conclure que l'action de l'animé est plus noble que n'importe quelle action de la plante, car sentir est un acte plus noble que vivre simplement, comme il est plus noble et plus parfait de vivre manifestement que de vivre de manière cachée et amoindrie<sup>16</sup>. Le comparatif « plus que » renvoie à davantage de sensation, de mouvement, de présence, de facultés de l'âme. L'aspect sexuel de l'hermaphrodisme est contredit, à la suite d'Aristote, par Albert et ses contemporains qui refusent l'idée d'une sexualité mixte des plantes, qui ne serait à prendre que dans un sens métaphorique. On imaginait que la reproduction avait lieu par le grain, théorie que les agamistes du XVIII<sup>e</sup> siècle reprendront contre les tenants du sexualisme<sup>17</sup>. L'élimination de cette idée de perfection sexuelle par la co-présence, dans la plante, du masculin et du féminin était rendue possible par la théorie de la présence de l'élément actif masculin sur l'élément passif féminin.

---

scientiis veriolem et ideo utiliolem sua nobilitate » (passages cités par Stefano Caroti, « L'astrologia nell'età di Federico II », *Micrologus*, II, 1994, p. 58 et p. 59, n. 2).

<sup>15</sup> Francesco Santi, « *Utrum plantae et bruta animalia et corpora mineralia remaneant post finem mundi. L'animale eterno* », *Micrologus*, 1996, p. 231-264 ; Luciano Cova, « *Animali e renovatio mundi. I perché di un'assenza* », *Micrologus*, 2000, p. 177-196.

<sup>16</sup> Albert le Grand, *De vegetabilibus*, I, § 55 : « *Opus animalis nobilius est omni opere plante quoniam sentire nobilius est quam simpliciter vivere sicut manifeste vivere nobilius et perfectius est quam vivere occulte et diminute.* »

<sup>17</sup> F. Delaporte, *Le second règne de la nature*, Paris, 1979, p. 101-160.

En termes de finalité de chaque ordre de la création, les plantes, rangées du côté de l'animé imparfait, existent pour le bénéfice de l'animal qui, à son tour, existe pour le bénéfice de l'homme. À cet égard, Roger Bacon mit un bémol dans la mesure où il proposa de discuter d'une finalité intrinsèque et d'une autre, extrinsèque. La fin intrinsèque, fin première et principale de la plante est de perpétuer son espèce ; par conséquent, ce ne sont ni le fruit ni la production du fruit qui constitueraient sa finalité. La fin extrinsèque, par laquelle la plante est subordonnée à l'animal, prend la forme du fruit qui devient nécessaire, eu égard au rapport de la plante avec l'animal. Bacon envisageait ainsi une sorte de libération de l'espèce végétale de la hiérarchie de la finalité, en soulignant en outre que la relation de subordination à un ordre supérieur ne se poserait plus si l'ordre inférieur disparaissait. Qui plus est, Bacon cherchait à expliquer, en faisant référence à une échelle de la noblesse, certaines particularités des végétaux : par exemple, la nature a donné aux plantes, en guise de noblesse, une puissance générative particulière, manifeste dans la croissance illimitée de leurs parties, ainsi que dans la possibilité de germer de partout, sans que cela soit vu comme la conséquence d'une erreur ou d'un péché. Dans ces arguments de Bacon, on lit en filigrane l'idée qu'il pourrait exister une noblesse spécifique à chaque segment des règnes de la nature. Ce portrait des attitudes des intellectuels à l'égard des plantes, bien que brossé rapidement, visait à restituer les grandes lignes de l'imaginaire scientifique auquel participe l'entreprise de Vincent de Beauvais. Avant d'entamer l'analyse proprement dite du monde végétal dans le *Speculum naturale*, je donnerai un aperçu des sources utilisées par Vincent et des critères qui ont gouverné leur compilation.

## **7.2 La contribution de l'héritage livresque à la connaissance du monde**

### **7.2.1 Les manuscrits utilisés par Vincent de Beauvais**

Afin de pouvoir évaluer de façon appropriée comment Vincent de Beauvais utilisa tel ou tel auteur, il importe d'établir, autant que faire se peut, quels furent les manuscrits à sa disposition. On le sait, les manuscrits transmettant des textes dans un état incomplet, lacunaire ou fautif sont une réalité courante au Moyen Âge. Partant, on ne saurait interpréter les critères à la base de la compilation de Vincent aussi longtemps que l'on ne

connaît l'état du manuscrit dont il s'est servi parce que c'est par rapport à celui-ci que l'on pourrait révéler la signification des éléments retenus et enlevés.

Dans ce qui suit, j'analyserai deux aspects préliminaires à une étude indissociablement liée à la façon de compiler de l'équipe de Vincent. D'une part, il s'agira de mettre en lumière les différences entre la version *bifaria* et l'édition de Douai et, de l'autre, de faire un relevé des disparités que présentent les manuscrits de la version *trifaria* par rapport à l'édition Douai. Étant donné l'ampleur d'une recherche qui comparerait tous les manuscrits conservant le *Speculum naturale*, je me suis limité à la collation du texte de l'édition de Douai avec les manuscrits de Bruxelles, lat. 18465 et lat. 9152, témoins de la version *bifaria*, de même qu'avec les manuscrits de Paris, lat. 14387 et de Bruxelles, lat. 18466, qui sont tous les deux à relier à la version *trifaria*. En consultant les annexes rattachées à ce chapitre, on peut constater que la version *bifaria* comporte des passages absents de l'édition de Douai, passages qui sont parfois présents dans le manuscrit de Paris, lat. 14387<sup>18</sup>. Cependant, malgré les rapprochements et les écarts que j'ai saisis entre la *bifaria*, le manuscrit de Paris et l'édition de Douai, je ne peux affirmer pour l'instant que le *Naturale* du manuscrit de la Bibliothèque nationale de France constituait une version différente de la *bifaria* et de la *trifaria*. Je le considérerai comme le témoin manuscrit d'une compilation qui, comme tant d'autres, a connu des variations de contenu. Excepté quelques cas, je ne pourrais dire non plus que les extraits manquant dans l'une ou l'autre des versions furent retranchés pour des raisons de contenu. Ces différences pourraient être la conséquence d'une mécanique de la transcription davantage que d'une réflexion qui aurait accompagné chaque entreprise de duplication du *Speculum naturale*. Il est important aussi de signaler que les extraits supplémentaires dans l'une ou l'autre des versions analysées proviennent tous d'auteurs que la compilation a, du reste, largement utilisés. Aucune source nouvelle n'est introduite dans le manuscrit de Paris par rapport à l'édition de Douai ou l'inverse. La seule singularité remarquable est la présence, dans le manuscrit parisien, d'un nombre considérable d'extraits de Palladius dans le livre XIII, livre qui, au demeurant, affiche le plus de compléments par rapport à l'édition de Douai<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Voir annexe C.1.

<sup>19</sup> Voir annexe C.2.

Il reste toutefois que les manuscrits d'Arras, sur lesquels les éditeurs de 1624 ont fondé leur travail, ont connu des corrections<sup>20</sup>. C'est du moins ce que laissent penser deux interventions faites dans des extraits de l'*Histoire naturelle*<sup>21</sup> de Pline. Ainsi, dans le chapitre sur les propriétés médicales du *crocus* (SN, X, 56, 707e), on lit dans l'extrait copié de Pline (HN, XXI, 139-140) la phrase suivante : *in Plinio hoc quod sequitur de iri scribitur. Et continuatur ibi sic iris rufa etc., sed hic habetur in his rufa melior est.* L'intervention du correcteur permet de remarquer que dans l'*Histoire Naturelle*, lue peut-être d'après un manuscrit ou une édition imprimée, il s'ensuivait une section consacrée à l'iris roux. De toute manière, c'est la leçon retenue par toutes les éditions modernes. Le chapitre sur le *crocus* s'achevait à cet endroit pour laisser lieu à un autre, sur l'*iris*, ce qui n'est pas pris en compte par le copiste du manuscrit de Paris, lat. 14387 parce qu'il avait incorporé une bonne portion du chapitre sur l'*iris* dans celui sur le *crocus*. L'état du texte plinien dont disposait Vincent doit être tenu pour responsable de cette méprise puisque le sous-groupe de manuscrits de Pline, duquel se rapprochent le plus les extraits pliniens du *Speculum naturale*, présente à cet endroit la même erreur de lecture : *in his rufa* au lieu de *iris rufa*. Une autre intervention rectificatrice ressort au livre XII du *Naturale* (882a) au sujet d'une phrase qui trahissait le propos de Pline. Voici le texte en question : *Palma foliis suis seritur apud Babylonios. Ubi Plinius : Nam folia palmarum apud Babylonios seri, atque ita in arborem provenire Trogum credidisse demiror.* Le manuscrit de Paris ne comporte que la première phrase qui laissait entendre que les Babyloniens obtenaient des palmiers en plantant les feuilles. Outre une syntaxe reformulée, le découpage ne reprenait pas la critique de Pline exprimant son incrédulité : « je m'étonne que Trogue [*i.e.* Trogue Pompée] y ait cru » (HN, XXI, 58), jugement que les éditeurs de Douai ont cru bon de restituer<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Ces corrections ont-elles été faites à l'époque médiévale ou à la Renaissance ? N'ayant pas vu ces manuscrits, je ne saurais répondre à cette question. Il est également tout à fait possible que ces adages correctifs soient l'œuvre des éditeurs de Douai, mais faute de pouvoir vérifier, je n'avance cette remarque qu'à titre hypothétique.

<sup>21</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, A. Ernout et Jacques André (éds), Paris, Les Belles Lettres, 1947-. J'enverrai dorénavant à cet ouvrage par le sigle HN.

<sup>22</sup> Un autre indice d'une collation avec un autre texte (un manuscrit différent du *Speculum naturale*, un manuscrit corrigé de l'*Histoire* de Pline ou une édition renaissante ?) figure dans le chapitre sur la *viola* (SN 780e) où l'on trouve la double leçon *cum coloris alias concolori*, alternative absente du manuscrit de Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14387, où l'on lit *cum coloris* (f. 183<sup>vb</sup>). L'existence de doublets est repérable également dans les chapitres sur le *canis* où l'on trouve les paires *leporarii alias leverarii* (SN 1390d) et *lymphaticos alias hydrophobos* (SN 1395d). Le manuscrit de Bruxelles, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>, lat. 18466 (f. 54<sup>ra</sup> et 55<sup>ra</sup>), comporte uniquement la première variante, alors que les éditions

En dehors de ces interventions plutôt rares, on repère dans l'édition de Douai plusieurs leçons qui, dans les extraits de Pline, correspondent aux textes des éditions renaissantes, alors qu'aucun manuscrit médiéval utilisé par les éditeurs modernes ne les comportent. Il faut toutefois préciser que la teneur de la plupart des passages de l'édition de Douai que j'ai collationnés avec des éditions critiques est conforme aux traditions manuscrites plutôt qu'aux leçons des éditions établies à la Renaissance, situation qui se reflète dans la présence de fragments incompréhensibles dans le *Speculum naturale* qui ont parfois conduit les éditeurs de Douai à se méprendre sur le sens des phrases et à rédiger des notes marginales erronées.

Dans ce qui suit, j'essaierai d'établir dans la mesure du possible quels sont les manuscrits que Vincent a employés, de mettre en relief sa façon de compiler et les conséquences de ses choix de compilation sur la conception de la nature. Un certain nombre d'auteurs tels qu'Ambroise, Augustin, Jérôme, Adélarde de Bath, Guillaume de Conches ou Maïmonide n'ont été utilisés qu'à quelques reprises, sinon une seule fois. J'en discuterai en temps et lieu uniquement si leur citation apporte une contribution significative à l'argumentaire de Vincent. En ce qui concerne Thomas IV, il suffit de noter ici que, dans la section sur les végétaux, il n'a rien ajouté au texte de Thomas de Cantimpré à l'exception de quelques phrases portant sur la vie et la génération des plantes (SN 556c-e) et sur la *myrtus* (SN 927a)<sup>23</sup>. Contrairement à ce qu'écrit Bruno Roy<sup>24</sup>, le *Liber de natura rerum* ne constitua nullement, pour le volet des plantes, un apport important à la rédaction de la version *trifaria* et cela en partie à cause du fait que tous les renseignements provenant de divers auteurs et rassemblés par Thomas de Cantimpré se trouvaient repris au complet dans les extraits que Vincent a, lui aussi, prélevés de ces mêmes auteurs.

Je disais plus haut que les données accumulées dans le *Speculum naturale* recouvrent deux domaines, l'un relevant d'une physiologie botanique et l'autre d'une approche fonctionnelle, agricole, médicale et diététique en particulier. À l'exception d'Aristote, dont les opinions alimentent surtout les descriptions physiologiques, tous les autres auteurs munissent le *Naturale* de renseignements susceptibles d'être rattachés aux

---

renaissantes et modernes offrent la deuxième leçon signalée par *alias*. Il paraît que les variantes introduites dans l'édition de Douai par l'adverbe *alias* sont reprises d'une édition renaissante.

<sup>23</sup> Sur les rapports entre Thomas de Cantimpré et le soi-disant Thomas IV, voir les remarques faites dans le chapitre I.

<sup>24</sup> Bruno Roy, « La trente-sixième main : Vincent de Beauvais et Thomas de Cantimpré », *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge*, Monique Paulmier-Foucart, Serge Lusignan et Alain Nadeau (éds), Saint-Laurent / Paris, 1990, p. 241-251.



deux domaines mentionnés. C'est la raison pour laquelle j'ai choisi de les présenter chacun séparément au lieu de les grouper dans deux sections différentes, corrélatives aux deux approches susmentionnées, afin de ne pas diviser artificiellement la diversité de leurs observations.

### 7.2.2 Aristote

Commençons par Aristote, le philosophe à avoir bouleversé dans l'Occident médiéval le paradigme épistémologique. À la fin du XII<sup>e</sup> siècle, dans la foulée des nombreuses traductions des traités du Stagirite, on a découvert un opuscule portant sur les plantes, qu'on a attribué à Aristote durant de longs siècles. Il semble qu'un tel traité ait bel et bien été écrit par le philosophe grec, mais qu'il ait été déjà introuvable à l'époque de l'Antiquité. Il fut probablement à la base de l'œuvre d'un représentant tardif du péripatétisme et c'est celui-ci que les Latins ont connu. Le traité en question que la critique moderne a fini par rattacher au nom de Nicolas de Damas (I<sup>er</sup> siècle de notre ère), subsiste en plusieurs rédactions qui sont autant de traductions<sup>25</sup>. L'original grec, perdu lui aussi, fut transposé en arabe d'après une version syriaque, que l'on connaît uniquement grâce à des fragments épars. D'autres traductions furent réalisées de l'arabe vers l'hébreu et le latin d'où il fut retraduit en grec à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle.

C'est à Alfred de Sareshel<sup>26</sup> que l'on doit la version latine du traité pseudo-aristotélicien intitulé *De vegetabilibus* ou *De plantis*. Continuant l'œuvre de traduction de Gérard de Crémone là où celui-ci l'avait laissée<sup>27</sup>, Alfred a réalisé également la traduction d'une courte section du *Kitāb al-Shifā* d'Avicenne sous le titre *De congelatione et conglutinatione lapidum*, connu comme *De mineralibus*, traduction qui est devenue la quatrième et dernière partie de la *translatio vetus* du traité d'Aristote sur les météores. Pour

<sup>25</sup> Sur le parcours méditerranéen de ces traductions, qui constituent un exemple édifiant de l'importance des échanges interculturels durant le Moyen Âge, voir les introductions mises en tête de chaque traduction par leurs éditeurs dans Nicolaus Damascenus, *De plantis. Five Translations*.

<sup>26</sup> Son nom nous est connu sous de nombreuses formes. J'ai choisi la forme adoptée par l'éditeur de la version latine du traité et qui est la plus utilisée dans la littérature consacrée à ce traducteur : Nicolaus Damascenus, *De plantis. Five Translations*, p. 465-466 ; Charles Burnett, « Alfred of Sareschel », *Medieval Science, Technology, and Medicine. An Encyclopedia*, Thomas Glick, Steven J. Livesey et Faith Wallis (éds), New York et Londres, Routledge, 2005, p. 26-27.

<sup>27</sup> Sur le projet initié à Tolède au XII<sup>e</sup> siècle afin de traduire les traités d'Aristote selon le « programme philosophique » d'al-Farabi, voir Ch. Burnett, « The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century », *Science in Context*, 14, 2001, p. 249-88.

chacun de ces traités, il a élaboré aussi un commentaire<sup>28</sup> voué à expliquer des termes ou des syntagmes. Il est difficile d'établir la date de la traduction du *De plantis* faute d'indices chronologiques autres que la dédicace à Roger de Hereford. Le commentaire d'Alfred a soulevé à son tour des problèmes de datation, car on n'a pu exploiter que le critère, somme toute relatif, de l'usage des citations par d'autres auteurs. Sans pouvoir trancher la question, l'éditeur de la version latine situe le travail dans la dernière décennie du XII<sup>e</sup> siècle.

Le nombre considérable de manuscrits ayant préservé ce traité, pas moins de 160, a été classé par les éditeurs en deux groupes, 16 témoignant d'une première version ( $\Lambda^1$ ), les autres attestant la circulation de la traduction qui s'est imposée de plus en plus dans les milieux intellectuels ( $\Lambda^2$ )<sup>29</sup>. Plusieurs auteurs de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle utilisèrent ce traité, en le citant fréquemment ou en le paraphrasant, ce qui nous permet de constater la diversité des lectures faites à l'époque. C'est sous les titres *De vegetabilibus* et *De plantis* figurant dans les traductions du groupe  $\Lambda^2$  que cet ouvrage fut connu par Barthélemy l'Anglais, Arnold de Saxe, Vincent de Beauvais et Albert le Grand, alors que le Dominicain Roland de Crémone, dans son commentaire des *Sentences*<sup>30</sup>, le mentionna sous le titre *Liber de arboribus et plantis et vitis* dont témoigne le groupe  $\Lambda^1$ . Outre ces différences, plusieurs autres indices nous permettent de conclure que Vincent de Beauvais et Albert le Grand, du moins, ont utilisé des manuscrits du groupe  $\Lambda^2$ , aspect déjà relevé par les éditeurs du *De plantis*<sup>31</sup>. Qui plus est, les extraits de Vincent tels que repris dans la version *bifaria* comportent des similitudes avec le manuscrit employé pour la traduction en grec<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> R. J. Long, « Alfred of Sareshel's commentary on the pseudo-Aristotelian *De plantis*: a critical edition », *Medieval Studies*, 47, 1985, p. 125-167 ; J. K. Otte, *Alfred of Sareshel's Commentary on the Metheora of Aristotle*, Leyde, 1988.

<sup>29</sup> Il semble qu'il ait circulé également une *translatio nova* à laquelle renvoie Barthélemy l'Anglais dans le chapitre sur l'*allium* (*De rerum proprietatibus*, p. 799-800), le texte fourni ne se trouvant pas dans l'édition moderne (Iolanda Ventura, « L'erbario alfabetico del *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico », p. 331). À une *nova translatio* font aussi référence 2 manuscrits sur 160, ainsi que quelques allusions de Roger Bacon. L'analyse de ces données, entreprise par les éditeurs du *De plantis*, laisse ouverte la possibilité qu'il existe une autre version, sinon nouvelle, du moins révisée (Nicolaus Damascenus, *De plantis. Five Translations*, p. 504-508).

<sup>30</sup> Roland de Crémone, *Summa sententiarum*, Paris, Bibliothèque Mazarine, lat. 795, f. 133<sup>va</sup>.

<sup>31</sup> Nicolaus Damascenus, *De plantis. Five Translations*, p. 485. Pour tout autre auteur de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, on ne dispose pas d'éditions critiques permettant de faire la comparaison. Le texte d'Albert lui-même soulève des problèmes quant à une comparaison de longue portée, puisque la plupart du temps les arguments d'Aristote y sont paraphrasés.

<sup>32</sup> Le traducteur grec semble, selon toute apparence, avoir été un Byzantin, identifié par certains avec Maxime Planudes (c. 1255-1305), par d'autres avec Manuel Holobolos (Elizabeth A. Fisher, « Manuel Holobolos, Alfred of Sareshal, and the Greek Translator of ps.-Aristotle's *De plantis* », *Classica et mediaevalia*, 57, 2006). Comme il le dit dans le prologue de sa traduction, il avait obtenu un manuscrit du *De plantis* des mains d'un Italien (Nicolaus Damascenus, *De plantis. Five Translations*, p. 564-567).

En prenant en compte uniquement les variantes partagées (*coniunctivae*) et laissant de côté les *separativae*, on remarque une parenté entre les citations prélevées par Vincent et la classe des manuscrits  $\Lambda^2$  (dont les éditeurs ont sélectionné les quatre suivants : L = Londres, British Library, Regii 12. G. III, M = Milan, Biblioteca Ambrosiana, S. 70. Sup., P = Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 478 et V = Vatican, Biblioteca Marciana, lat. VI. 33) et tout spécialement avec le groupe *LPV*. Dans le tableau ci-dessus, j'ai énuméré tous les paragraphes de l'édition moderne du *De plantis* qui présentent des leçons partagées avec les extraits de Vincent. Dans le cas des paragraphes qui comportent plus d'une variante commune, j'ai indiqué en exposant le nombre de ces variantes. Les sigles *SNb* et *SNt* représentent la version *bifaria*, respectivement *trifaria* du *Speculum naturale*.

Tableau 7.1 : Comparaison entre les manuscrits du *De plantis* et les versions du *Naturale*

<b>L</b> 30	= 7 <sup>2</sup> , 44 <sup>2</sup> , 63, 72, 101, 102, 106 <sup>3</sup> , 107, 109, 114 <sup>2</sup> , 118 ( <i>SNt</i> ), 119, 130 <sup>2</sup> , 140, 156, 177, 201, 215, 239, 240 <sup>2</sup> , 253 <sup>3</sup>
<b>M</b> 24	= 7 <sup>2</sup> , 44, 63, 72, 78, 102, 106, 108, 114, 116, 118 ( <i>SNb</i> ), 120, 156, 177 <sup>2</sup> , 178, 179, 211, 230, 239, 240 <sup>2</sup> , 254 ( <i>SNb</i> )
<b>P</b> 34	= 7, 44, 63, 72, 78, 102, 106 <sup>2</sup> , 114, 118 ( <i>SNt</i> ), 120, 140, 156, 177 <sup>2</sup> , 178, 179, 215, 226, 227, 228, 229, 237, 239, 240 <sup>2</sup> , 251, 252 ( <i>SNt</i> ), 253 <sup>5</sup> , 256 ( <i>SNb</i> )
<b>V</b> 32	= 7, 44, 63, 72, 78, 102, 106, 114, 116, 140, 156, 177 <sup>2</sup> , 178, 179, 226, 227, 228, 229, 233 ( <i>SNb</i> ), 237, 239, 240 <sup>2</sup> , 251, 252 ( <i>SNt</i> ), 253 <sup>5</sup> , 256 ( <i>SNb</i> )

Du groupe *PV* est proche non seulement le texte de Vincent, mais encore, comme l'ont déjà remarqué les éditeurs<sup>33</sup>, celui de la traduction grecque. À cela s'ajoutent des éléments que ces éditeurs n'ont pas signalés, à savoir que le *Speculum naturale* et la version grecque ont en commun plusieurs particularités grammaticales. Il s'agit du remplacement, à certains endroits, des formes de futur par des verbes au présent :

§ 59 (*SN 557a*\*<sup>34</sup>): les présents au pluriel ἀσθενούσι, γηράσκουσι, φθίνουσι, ξηραίνονται à la place des futurs au singulier *infirmabitur*, *veterascet*, *corrumpetur*, *arefiet*

§ 119 (*SN 877a*): les présents au pluriel πεπαίνονται et au singulier κωλύεται pour les futurs au pluriel *maturabuntur* et *prohibebunt*

§ 149 (*SN 388c*): les présents σχιζει et φαίνονται au lieu des futurs *scindet* et *apparebunt*.

§ 152 (*SN 389c*): les présents ἐξέρχεται et συνωθοῦσι pour les futurs *exiet* et *impellet*.

<sup>33</sup> Nicolaus Damascenus, *De plantis. Five Translations*, p. 568.

<sup>34</sup> J'ai signalé par un \* les fragments qui se trouvent également dans la version *bifaria*.

- § 159 (SN 355e-356a) : les présents συμπήγνυται, προστριβεται, συναθροίζει, ξηραίνει, συναγονται, γινονται à la place des futurs *coagulabitur, illidetur, congregabit, siccabit, congregabuntur, fiet*.
- § 170 (SN 362d\*) : ἀπομένει et ἔστιν pour *remanebit et erit*.
- § 173 (SN 314d) : λεπτύνεται et ἀναβαίνει pour *subtiliabitur et ascendet*.
- § 175 (SN 314d) : λεπτύνει et ἀναβαίνει pour *subtiliabuntur et ascendet* ; le présent ἀναχωροῦσι (*recedunt*) au lieu du passé *recesserunt*.
- § 228 (SN 880e) : le présent pluriel βύονται pour le futur singulier *obturabit*, le présent ἔχουσιν à la place du futur *habebunt*
- § 255 (SN 890e, 926d\*) : le présent singulier ἐπικρατεῖ à la place du futur pluriel *vincet*, le présent au pluriel ἀλλοιοῦνται pour le futur singulier *alterabitur*.
- § 256 (SN 926d\*) : les présents au singulier ἐπικρατεῖ, ἀναβαίνει et βοηθεῖ à la place des futurs au singulier *vincet, ascendet et adiuvabit*.

À l'égard de ces conjugaisons des verbes au présent, il existe une différence difficile à expliquer entre l'édition de Douai et les manuscrits du *Speculum naturale* en ce qui concerne les paragraphes § 255 et § 256. Alors que les manuscrits, tant de la *bifaria* que de la *trifaria*, comportent des formes de présent chaque fois que ces deux paragraphes ont été copiés, l'édition de Douai, en suivant ces ajustements presque partout, connaît une exception à la page 889a-b où les deux fragments en question (§ 255 et § 256) affichent les formes du futur. Il est à noter que, en dehors des passages inventoriés ci-dessus et qui rendent compte des correspondances entre le *Naturale* et la traduction grecque, la version *bifaria* a opéré à d'autres endroits également ce type de mises des verbes au présent, qui se retrouvent souvent dans le manuscrit de Paris, lat. 14387.

Quelques autres leçons communes à la version *bifaria* et à la traduction grecque appuient les correspondances que l'on vient de voir, comme pour le fragment § 170 :

§ 170 : aliquo modo **eius** ergo **esse** ex aquis est, quod exit ex eis ut sudor.

SN 362d : alio quoque modo **sal** ex aquis est quoniam exit ex eis ut sudor

Mss Bruxelles, lat. 18465 et Paris, lat. 14387 : alio quoque modo **eius genus** ex aquis est quoniam exit ex eis ut sudor.

Ms. Bruxelles, lat. 9152 : alio quoque modo **illud genus** ex aqua est quoniam exit ex ea ut sudor.

Traduction grecque, § 170 : εἰ καὶ **τὸ γένος τοῦτο** ἐξ ὕδατός ἐστιν ὃ ἐξέρχεται ἐξ αὐτῆς τῆς γῆς ὡς ἰδρώς.

Signalons également que les manuscrits de Bruxelles, lat. 18465 et lat. 9152, et de Paris, lat. 14387 comportent des leçons que les éditeurs ont dû conjecturer, faute de les avoir retrouvées dans les manuscrits latins du *De plantis*, à partir de la traduction arabe.

C'est le cas du nom du philosophe Lecineon (§ 44)<sup>35</sup> que l'édition de Douai a transcrit *Alchineon* (SN 555b), alors que la *bifaria* partage la lecture correcte de ce nom avec le traité *De vegetabilibus* d'Albert le Grand et avec la traduction grecque. J'ai même repéré un paragraphe du *De plantis* qui, incomplet dans les manuscrits à la base de l'édition latine de cette œuvre, est quelque peu plus proche, dans le *Naturale*, du texte primitif tel qu'il figure dans la version arabe du traité<sup>36</sup>.

De toute évidence, deux versions du *De plantis*<sup>37</sup> ou deux façons différentes de le copier sont à prendre en compte, la version *bifaria* ayant tendance à remplacer les formes de futur par celles de présent, alors que l'édition de Douai a choisi de les rétablir. Le fait que le traducteur grec se rapproche par endroits de la première version du *Naturale* (entre autres, par l'introduction des formes de présent à la place du futur) laisserait croire qu'il a existé une version du *De plantis* commune au compilateur de la *bifaria* et au traducteur grec.

Cela dit, on doit considérer dans une égale mesure les écarts existant entre toutes ces versions du *De plantis*, qui nous empêchent de souscrire totalement à l'idée d'une dépendance directe entre les auteurs. Deux exemples illustreront cet état de fait. Le premier mettra en lumière les interprétations divergentes qui ont résulté d'un découpage différent appliqué au texte d'Aristote, le deuxième témoignera de l'influence que pouvait avoir un manuscrit défectueux sur ses lecteurs.

§ 129 : Quaedam in iuventute fertiliores sunt quam in senectute, quaedam e contrario melius fructificant, ut amygdali, piri, ilex.

Ms. Bruxelles, lat. 18465 : Quedam etiam in iuventute faciliores sunt, quedam in senectute.  
Douai :

- 921d : Ilex sicut et amygdalus fructificat melius in senectute quam iuventute

<sup>35</sup> Dans le cas de ce fragment, comme pour plusieurs autres (par exemple pour les paragraphes 215, 216, 231, 233), le texte d'Aristote tel que repris par le manuscrit de Bruxelles, lat. 18465 présente les mêmes variantes que le manuscrit de Paris, lat. 14387, variantes qui sont différentes du texte donné par l'édition de Douai.

<sup>36</sup> Nicolaus Damascenus, *De plantis. Five Translations*, § 180, SN 559b : « quodsi fuerit locus coopertus \*\*\* fient in eo plantae sine foliis », lacune que le texte de l'édition de Douai et du manuscrit de Paris, lat. 14387 comble par le mot *nive* : *locus coopertus nive fient...*, ce qui correspond en partie à la version arabe du *De plantis* (voir la traduction anglaise des éditeurs du traité). C'est ce même et unique mot que l'on retrouve dans le traité d'Albert le Grand (*De vegetabilibus*, IV, § 58) qui ne semble pas, lui non plus, avoir connu un texte plus complet. Bien que comblée, cette lacune fausse le sens dans les versions latines par rapport à la traduction arabe où on lit en fait : « si le lieu est couvert, il y aura des vers et quelques autres sortes de bestioles qui apparaîtront de la neige ; s'il ne l'est pas, ce seront des plantes qui y pousseront, mais qui seront toutefois dépourvues de feuilles » (Nicolaus Damascenus, *De plantis. Five Translations*, p. 188). La partie soulignée correspond à la lacune de la version latine.

<sup>37</sup> Du fait que le traité est nommé tantôt *De vegetabilibus* tantôt *De plantis*, devrait-on déduire l'utilisation de deux manuscrits qui relevaient de copistes ayant des approches différentes de transcription ?

- 948d : [Amigdalae] melius fructificant in senectute quam in iuventute.
  - 970a : Melius etiam fructificat in senectute quam in iuventute pirus sicut et amigdalus.
- Albert, I, § 202 : quaedam in iuventute steriliores sunt quam in provecta aetate. [...] Quaedam autem econtrario melius fructificant in iuventute quam in senectute sicut amigdali, piri et ilices.
- Traduction grecque. § 129 : καὶ τινὰ μὲν τῶν φυτῶν εὐφορώτερά ἐσιν ἐν γῆρα, τινὰ δὲ ἐκ τοῦ ἐναντίου μᾶλλον καρποφοροῦσιν ἐν νεότητι, ὡς ἀμυγδαλαῖ καὶ ὄχλαι καὶ αἰγίροι — certains arbres sont plus fertiles quand ils sont vieux, d'autres au contraire portent plus de fruits quand ils sont jeunes, à l'instar des amandiers, des poiriers et des peupliers noirs.

Si, dans le cas de la version *bifaria*, on corrige *faciliores* par *fertiliores* on obtient un résumé du fragment d'Aristote qui dirait simplement que certains arbres sont plus fertiles dans leur jeunesse, d'autres à la vieillesse. La grande différence apparaît entre Douai, d'une part, et Albert et la traduction grecque, de l'autre. L'édition de Douai a complété le dernier membre de la phrase d'Aristote en supposant les mots *in senectute*, ce qui a eu pour résultat de considérer que l'amandier, le poirier et l'yeuse portent plus de fruits durant leur vieillesse — étant sur ce point en accord avec le texte arabe — contrairement à ce qu'ont cru pouvoir lire Albert et le traducteur grec. Barthélemy l'Anglais qui cite, lui aussi, cette sentence (p. 780) du *De plantis* a recouru au même découpage que la version *trifaria*.

§ 215-216<sup>38</sup> : Viriditas vero plantae debet esse res communissima in arboribus. Videmus quod communius est albedo et viriditas exterius. Et hoc est quia materia utuntur propinquiori. Oportet ergo ut sit viriditas in omnibus arboribus, quia materiae attrahuntur et rarificant lignum arboris, fluitque calor per parvam digestionem remanetque ibi humor. Apparetque exterius : erit ergo viriditas. Et hoc est in foliis nisi quia maior inest digestio. Et **ipsa sunt media inter rosam et lignum in potentia.**

Mss Bruxelles, lat. 18465, f. 104<sup>rb</sup>, Paris, lat. 14387, f. 134<sup>rb</sup> : Viriditas plante communissima est in arboribus. Est enim albedo interioris, scilicet in ligno, quia materiae attrahunt humorem et rarificant lignum. Viriditas autem exterius, scilicet in foliis et in cortice et **hec media sunt inter lignum et rosam, id est inter albedinem ligni et ruborem rose.**

Douai, 555c : Viriditas quidem plantae exterius communissima est in arboribus, et albedo interioris scilicet in ligno. Et hoc est quia maturius utuntur propinquiori. Natura enim plantarum et calor attrahunt humorem et rarificant lignum arboris, finitque calor parva digestionem quae est causa albedinis. Remanet quoque adhuc humor apparetque exterius. Erit ergo viriditas, et haec est in foliis et in cortice quia maior illis inest digestio et **haec media sunt inter lignum et rosam, id est inter albedinem ligni et ruborem rosae.**

Albert, IV, § 120 : Viriditas igitur dicta de causa est in foliis, quia humidum aqueum parum obedit digestionem, et est in ea modica virtus caloris ; et viriditas indicat cruditatem ipsius. Color igitur iste in foliis veniens **est quasi inter rasuram, quae est cortex, et**

<sup>38</sup> J'ai souligné les passages du *Speculum naturale* et d'Albert qui reprennent le texte d'Aristote et mis en caractères gras les mots qui sont translittérés de façon différente chez Vincent, chez Albert et chez le traducteur grec.

**lignum, quia lignum album est, quando antiquatur, et cortex vergit ad nigrum in antiquitate.** ut diximus. Sed viriditas foliorum est medium inter haec. Non enim habent bene subtilem et digestam humiditatem terrestrem sicut lignum, neque ita grossam terrestreitatem sicut cortex sive rasura, sed habent humorem aqueum calore parum alteratum et non combustum: et ideo sunt viridia.

Traduction grecque, § 216 : Δεῖ τοίνυν ἵνα ἡ χλοερότης ἐν πᾶσι τοῖς φυτοῖς, ὅτι αἱ ὕλαι ἔλκουσι καὶ ἀραιοῦσι τὸ ξύλον τοῦ δένδρου, βραχεῖάν τε ἡ θερμότης πέψιν ἐργάζεται καὶ ἀπομένει ἐκεῖ τι ὑγρὸν ὃ φαίνεται ἔξωθεν ; καὶ τοῦτο ἔστιν ἡ χλοερότης ἡ ἐν τοῖς φύλλοις εἰάν μὴ μειζῶν γένηται ἡ πέψις. Ὀφείλει δὲ εἶναι μέση ἐν τοῖς φύλλοις<sup>39</sup> καὶ ἐν τοῖς ξύλοις τῇ δυνάμει. Pour que la couleur verte naisse dans toute plante, il faut que les matières tirent et raréfient le bois de l'arbre, que la chaleur opère une brève digestion et qu'il reste une partie d'humidité qui ressorte à l'extérieur ; et c'est ainsi que se produit la couleur verte dans les feuilles à moins que la digestion ne soit plus importante. C'est ce qui fait qu'il y a une différence d'intensité entre la couleur des feuilles et du bois.

On peut constater qu'autant la glose contenue par les versions *bifaria* et *trifaria* que le commentaire d'Albert se sont essayés à rendre compte des mots *rosa*, respectivement *rasura* (variante qui n'apparaît dans aucun des manuscrits retenus par les éditeurs du *De plantis*) qu'ils ont trouvés dans les manuscrits à portée de leur main. Les interprétations qu'ils ont fournies permettent d'argumenter que Vincent de Beauvais et Albert le Grand ont employé des manuscrits différents, tout comme le traducteur grec<sup>40</sup>. En vertu des remarques précédentes, il reste néanmoins que ces trois utilisateurs ont eu accès à des manuscrits ayant de grandes affinités.

Par leur présence dans chaque partie introductive aux livres sur les végétaux, les citations d'Aristote participent d'un exercice de description botanique auquel Vincent s'est adonné dans le but déclaré de présenter des généralités concernant les différents types de

<sup>39</sup> Les éditeurs de la traduction grecque ont montré que la lecture ἐν τοῖς φύλλοις là où la version latine comporte le mot *rosam* correspondait à la version arabe, cette correction étant due au traducteur et non pas au manuscrit employé (Nicolaus Damascenus, *De plantis. Five Translations*, p. 573).

<sup>40</sup> Un autre malentendu significatif est survenu au sujet du sens donné au mot *mediana* (Nicolaus Damascenus, *De plantis. Five Translations*, § 101) : « quaedam habent unum corticem, ut ficus, quaedam multos, ut pinei; quaedam vero plantae sunt totae cortex, ut mediana ». Le nom de cet arbre a été copié presque correctement dans le *Speculum naturale* (dans les deux versions) sous la forme *medianus* (877a), forme identique à la leçon du manuscrit de Londres (L) du *De plantis*. En revanche, Albert a cru comprendre que certaines plantes qui sont presque intégralement constituées d'écorce « sunt ita per dimidium annum durantes propter quod et medianes dicuntur » (Albert le Grand, *De vegetabilibus*, I, § 169). Par le mot *medianes*, Albert semble entendre un dénominateur adjectival faisant allusion à une période de temps et non pas le nom d'un arbre. Une méprise similaire caractérise la traduction grecque qui a rendu le terme *medianus* par μεσιτεύων, faisant croire qu'il existe des plantes qui sont faites tout en écorce jusqu'au cœur de leur tige, choix de traduction que les gloses à la traduction grecque n'ont fait que conforter (Nicolaus Damascenus, *De plantis. Five Translations*, p. 636 : « μέχρη καὶ τοῦ μέσου διήκων — s'étendant jusqu'au cœur de la plante »).

végétaux (herbes sauvages et cultivés, arbres sauvages et fruitiers, arbustes aromatiques) avant de les consacrer des chapitres à part. Le traité d'Aristote ne faisant preuve d'aucune logique dans l'enchaînement des paragraphes, Vincent a dû effectuer un balayage d'un bout à l'autre du texte et structurer les propositions autour de mots ou de thèmes clés. Pour avoir une image de la complexité de la tâche qu'il s'est donnée, il suffit de considérer l'ordre des paragraphes qui constituent le chapitre sur la composition des plantes, ordre que je présenterai d'après le manuscrit de Bruxelles, lat. 18465, plus riche à cet endroit que l'édition de Douai (ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 104<sup>ra-b</sup>, *SN*, IX, ch. 3, 555a-c) : § 63, § 81, § 63, § 70, § 44, § 135, § 136, § 137, § 199, § 201, § 205, § 215, § 216. § 231, § 233. Tous ces renseignements, tirés d'à travers tout le traité, correspondaient aux critères de pertinence que Vincent pensait applicables à la définition d'une physiologie des plantes. Ce travail d'indexation caractérise, du reste, toute l'entreprise de compilation du *Speculum naturale*, et le désir d'absorber le maximum de renseignements des sources disponibles a fait en sorte que la matière de l'*Histoire naturelle* de Pline, par exemple, dont je parlerai ci-après, a été classée avec une efficacité qui égale, et parfois dépasse, les index des éditions modernes.

Dans la version *trifaria*, les citations d'Aristote, à une seule exception (*SN*, IX, 3) que j'ai discutée ci-dessus, ne composent jamais à elles seules un chapitre entier, mais sont constamment associées à d'autres auteurs, le plus souvent Pline, comme il arrive dans la section sur les animaux. Il est possible de déduire une intention de rattacher à ces deux *auctoritates* des perspectives complémentaires. En fait, le *Speculum naturale* représente un des cadres livresques les plus accueillants pour ces deux visions philosophiques, dans les siècles à venir Pline occupant une position de plus en plus controversée dans le cercle des *auctoritates*.

Pour s'en tenir encore à Aristote, on doit dire que certains arguments du *De plantis* n'ont pas manqué de soulever des réactions, par exemple, l'opinion selon laquelle la terre tient le rôle de la mère dans le processus de génération des plantes et le soleil, celui du père, opinion que Vincent a trouvé opportun de nuancer par l'entremise de Thomas IV et d'Ambroise de Milan (*SN* 556c-e). Alors que Thomas IV attirait l'attention sur le fait que cette affirmation n'est pas valable pour les premiers fruits que Dieu seul, par le Verbe, a créés (passage repris à la lettre plus loin, dans le chapitre sur les fruits des végétaux, *SN* 560c), Ambroise se montre plus radical en soutenant que non seulement Dieu est l'auteur de toutes les réalités engendrées, mais encore que le soleil ne pouvait pas jouer de



rôle, créé qu'il fut plus tard que les herbes et les fruits. Ces deux extraits précisait davantage le sens que l'on devait prêter à l'opinion d'Aristote que la version *bifaria* avait insérée seule, sans l'associer à une autre *auctoritas*, au sujet de la génération dans une longue énumération de citations compilées du *De plantis* (ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 104<sup>rb</sup>). Cela rectifiait la perspective éternaliste des espèces que soutenait Aristote.

Thomas IV se dissociait d'Aristote sur un autre point, à savoir la vie des plantes. Pour Aristote, les plantes possèdent une vie dont les signes demeurent invisibles (*occulta*), au contraire des animaux dont la vie est manifeste et visible. Et Thomas IV d'affirmer, sur un ton ferme, que non seulement les plantes vivent, mais qu'elles respirent et ont du pouls (*SN 556e-557a*). À preuve, le fait que la sève (*humor*) est répandue du milieu vers toutes les extrémités, sinon la plante ne tiendrait pas et dépérirait.

Les aspects abordés par le traité *De plantis* ne relèvent pas d'une philosophie de la nature telle qu'Aristote l'a développée dans son *Histoire des animaux*. Certes, les interprétations téléologiques émergent de temps à autre et on y trouve des considérations relatives à une dynamique des humeurs qui, couplée aux changements climatiques, est à l'œuvre dans la génération et la nutrition des plantes, dans la formation des feuilles, des fleurs et des fruits, dans le métabolisme global du végétal. Et c'est là l'apport le plus important du traité puisque, sauf quelques excursus similaires provenant des œuvres d'Adélarde de Bath et de Thomas IV, les autres sources compilées par Vincent ne se soucient pas de mettre en évidence les processus physiques qui sous-tendent l'évolution de la plante. Lorsque Plinie constate seulement que les feuilles des arbres tombent, Aristote nous explique pourquoi cela arrive (*SN 880d-881a*). Nul doute, on discerne bien dans le *De plantis* les prémices d'une pensée relationniste de l'évolution des végétaux dans leur dépendance à la nature du sol et du climat. Mais tout s'arrête là. Il manquait, dans ce traité, une réflexion théorique qui puisse orienter les gestes quotidiens des humains dans leur rapport aux plantes, qui puisse expliquer le bien-fondé des préceptes conseillant d'ensemencer de telle ou telle façon ou de mettre des engrais de telle sorte à tel moment. Ce volet allait être suppléé par les remarques empiriques de Plinie et de Palladius dont les œuvres constituaient la synthèse d'un riche héritage en matière d'agriculture.

### 7.2.3. Pline

Fonctionnaire dans l'administration romaine durant plusieurs décennies du premier siècle de l'Empire romain, actif dans différents coins du vaste territoire de l'*orbis romanus*, Pline (c. 23-79) fascine par la vitalité et la curiosité dont il a fait preuve dans sa carrière et ses écrits. Prenant des notes ou dictant à ses secrétaires à tout bout de champ<sup>41</sup>, s'intéressant autant à l'histoire qu'aux réalités de l'univers, Pline a composé une fresque historique, perdue sans trace, dont l'ampleur égalait les 37 livres de l'*Histoire naturelle*<sup>42</sup>. Seule conservée parmi ses œuvres, l'*Histoire* a attiré dès son vivant l'attention des contemporains au point qu'un sénateur d'Espagne lui a même proposé de la lui acheter en échange d'une importante somme d'argent<sup>43</sup>. Sans suivre un plan préétabli pour observer certaines catégories de phénomènes, il a ramassé des données des plus diverses où pratiques agricoles, remèdes médicaux et anecdotes historiques se jouxtent pour rendre compte de ce qu'il nommait la *natura rerum*. De par la multitude des aspects considérés, des insectes jusqu'aux planètes, de par la diversité des discours, de par son admiration et son étonnement devant les phénomènes de la nature, Pline est proche de la vision qui a animé Vincent dans son entreprise.

Il est bien établi que Pline a commis dans sa compilation nombre d'erreurs dues à son incompréhension des auteurs utilisés ou à l'incompétence des secrétaires employés à la composition des notices. L'appareil des notes qui accompagne l'édition des CUF en témoigne largement. À cela s'ajoute une tradition manuscrite médiévale défectueuse, les éditeurs de son texte s'efforçant d'y remédier depuis la Renaissance. Malgré cela, les divergences quant aux conjectures appropriées pour combler les lacunes des manuscrits sont nombreuses. Ces écueils procèdent en grande partie de l'usage large que fit Pline d'une terminologie propre à chaque discipline explorée, une quantité considérable de termes techniques n'étant attestée dans la langue latine qu'à travers son œuvre<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Voir l'analyse détaillée de Valérie Naas, *Le projet encyclopédique de Pline*, Rome, 2002, p. 108-136.

<sup>42</sup> J'ai utilisé l'édition de l'*Histoire naturelle* des Collections universitaires de France aux Éditions Les Belles Lettres, dirigée par A. Ernout et Jacques André (1947-), citée dorénavant sous l'abréviation CUF. C'est à cette édition que j'emprunte les traductions des passages de Pline.

<sup>43</sup> J. Reynolds, « The Elder Pliny and his Time », *Science in the Early Roman Empire*, Roger K. French et Frank Greenaway (éds), Totowa (NJ), 1986, p. 7.

<sup>44</sup> Plusieurs termes, tels que transmis par les manuscrits, demeurent toujours obscurs et le resteront dans la mesure où les textes grecs utilisés comme sources ne sont plus disponibles (J. Scarborough, « Pharmacy in Pliny's Natural History: Some Observations on Substances and Sources », *Science in the Early Roman Empire*, Roger K. French et Frank Greenaway (éds), Totowa (NJ), 1986, p. 76). Ce n'est que dans les années 1980 que fut réunie la première équipe de spécialistes provenant de différentes disciplines (botanique, chimie,

Selon Pline, le monde, à savoir la terre et les cieux, est une réalité qui n'a pas été créée et qui ne connaîtra pas de fin, qui est gouvernée par une divinité identifiée, bien que de manière ambiguë, à l'astre du soleil. Ce ne fut pas pour ces points de vue, incompatibles avec la doctrine chrétienne, que Vincent, tout comme d'autres avant lui, s'est intéressé à l'*Historia naturalis*. Toutes les limitations du pouvoir des divinités que Pline faisait ressortir dans le deuxième livre de son *Histoire* — leur incapacité à faire retourner en arrière une vie qui a été vécue, à rendre immortels les mortels, à se suicider, à renverser les lois des mathématiques<sup>45</sup> — furent tout autant de thèses qui, loin de nourrir l'imaginaire religieux chrétien, allaient être fréquemment contestées, sinon considérées comme hérésiaques. Pour Pline, la perpétuité du monde allait de pair avec sa complexité que les humains sont incapables de saisir, de comprendre, d'inventorier. Fasciné par la multiplicité et la diversité des phénomènes et des objets de la nature, intrigué et étonné par la perfection de ses œuvres, Pline s'est attaché à en dresser un inventaire qui englobe tout le visible, sublunaire et céleste. Un double *descensus* semble régir la structure de son œuvre<sup>46</sup>, qui, dans un premier volet (les livres II à VI), traverse l'univers depuis le feu céleste de l'éther des étoiles, en passant par l'élément de l'air jusqu'à la terre et à l'eau pour s'étendre au vulcanisme de l'intérieur de la terre et retourner ainsi au feu. Le deuxième *descensus* se déroule du livre VII jusqu'à la fin de l'ouvrage en suivant la doctrine stoïcienne des quatre classes d'êtres animés, avec une intensité différente, par le *pneuma* : les humains, les animaux, les plantes et les minéraux. Ce fut à cause de cette ouverture à l'égard du monde que Pline a gagné la faveur des médiévaux. D'autres aspects qui caractérisent son ouvrage — son inventaire centré sur Rome érigée en réceptacle du monde<sup>47</sup>, la manière de rapporter toutes les vertus des choses ainsi que toutes les ressources matérielles à l'homme représenté par le *vir romanus*<sup>48</sup> — restèrent étrangères aux compilateurs médiévaux.

On pourrait dire que les nombreuses références à Rome et son *orbis* présentes dans l'*Histoire naturelle* ont connu une compression significative dans le *Speculum naturale*. Traversée par une dimension historique rapportée à Rome, l'*Histoire naturelle* subordonne

---

métallurgie, etc.) qui s'est proposée de traduire l'*Histoire naturelle* en suivant une analyse minutieuse des descriptions, des recettes et des opérations consignées par Pline.

<sup>45</sup> Roger K. French, *Ancient Natural History*, Londres / New York, Routledge, 1994, p. 201.

<sup>46</sup> Wolfgang Hübner, « Der *descensus* als ordnendes Prinzip in der *Naturalis historia* des Plinius », *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Christel Meier (éd.), Munich, 2002, p. 29-32.

<sup>47</sup> Valérie Naas, *Le projet encyclopédique de Pline, passim*.

<sup>48</sup> R. K. French, *Ancient Natural History*, p. 207.

à son histoire la plupart des datations de tel ou tel phénomène. Dans cette même perspective s'inscrit la mention récurrente des dépenses engagées par les édiles ainsi que les prix pratiqués à Rome, que Pline, dans un esprit de comptable et d'archiviste, note à maintes reprises, prix perçus pour payer des produits aussi variés que les épices, les couleurs ou les matériaux de construction. Ces repères historiques furent souvent abandonnés par Vincent, le côté chronologique de tout récit se fondant dans un passé indistinct ou ponctué uniquement par les noms des empereurs, des sénateurs ou des consuls qui ont subsisté par endroits. Même chose pour ce qui est des espèces numéraires et des prix qui chez Pline valaient encore comme critères de hiérarchisation des *res naturales*. Cela n'a pourtant pas empêché Vincent d'emprunter à Pline la vision d'un monde naturel évoluant à travers l'histoire, que ce soit à cause des modifications survenues dans la composition même du monde à la suite des catastrophes et des processus lents, que ce soit grâce aux conquêtes et contacts entre civilisations ou encore à cause des interventions des hommes par l'agriculture ou l'exploitation minière.

Vincent conserve la notion de nature telle qu'elle ressort de l'*Histoire naturelle*, en tant que force innée qui détermine la forme et le comportement des choses<sup>49</sup>. Cette force est davantage un principe individualisant qu'un principe universel de fonctionnement des réalités, aspect sur lequel Pline s'écartait d'Aristote dans la mesure où il a collectionné non seulement des traits communs, mais encore des faits saillants. Il reste toutefois que Pline, bien que puisant amplement dans l'*Histoire des animaux* d'Aristote, n'a pas adopté la perspective du Stagirite, centrée sur la recherche des causes et sur le rapport existant entre mœurs, habitat et forme<sup>50</sup>. Son *Histoire* est un recueil de détails dont il dégage rarement des généralités.

C'est en choisissant de penser la nature et le naturel en termes de *vis insita* que Pline envisageait comme possible l'acquisition du savoir de la nature, savoir qui ne dépendrait plus des rituels et des objets secrets dont se prévalaient les mages. Sa critique de la magie, avoisinant la raillerie, éliminait de la sorte la possibilité de transformer la nature par des éléments ou des gestes qui se situeraient à un niveau d'efficacité inaccessible au reste des mortels. Les prières, les incantations ou les inscriptions n'étaient plus censées modifier la nature des *res*.

<sup>49</sup> R. K. French, *Ancient Natural History*, p. 199 ; Valérie Naas, *Le projet encyclopédique de Pline*, p. 62-66.

<sup>50</sup> R. K. French, *Ancient Natural History*, p. 220.

Bien que les diverses opinions des *Magi* rapportées ici et là par Pline aient été retenues par Vincent, il convient de souligner l'absence de sa compilation des paragraphes consacrés par Pline à bafouer les croyances dans les effets de pierres comme l'*anancitis*, la *synochitis* ou l'*heliotropium*. Les vertus de ces pierres sont toutefois rappelées par l'entremise d'autres auteurs, notamment Isidore de Séville, Dioscoride, Arnold de Saxe ou Thomas IV. La méfiance de Pline à l'égard des vertus magiques est disparue chez ces auteurs qui mentionnaient à profusion les usages merveilleux de certaines pierres. Ce changement était dû à une nouvelle vision des *res* dont la *vis insita* n'était plus confinée uniquement à une force intrinsèque, mais encore combinée à l'idée de champ d'action externe, nommé *virtus extrinseca* par Gervais de Tilbury<sup>51</sup>. Comme je l'ai montré dans le chapitre concernant les éléments, toute *vis insita* était accompagnée d'une force-émanation, due à la *virtus universalis* ou à sa forme spécifique, qui mettait chaque *res* en contact continu avec le reste de l'univers. Cette vision interactive des *res* n'était pas totalement étrangère à Pline, la théorie des sympathies et des antipathies qu'il affectionnait n'étant qu'une forme restreinte de la théorie des émanations universelles. À cela s'ajoutait le renforcement de la croyance dans la force de la parole (*adiuratio, consecratio, exorcismus*), visible dans les conseils thérapeutiques de la médecine salernitaine — les interférences avec la parole sainte n'étant non plus à négliger — ainsi que l'héritage grec et judaïque de la lithomantie, art de divination par les pierres, qui associait les figures que l'on pouvait trouver sur les gemmes à différents effets.

Prenons l'exemple de la pierre nommée *heliotropium*. Les hommes qui portaient en même temps cette pierre et l'herbe homonyme étaient réputés devenir invisibles. Cette croyance avait fait l'objet d'une critique indignée de la part de Pline (*HN*, XXXVII, 13, 37, 54, 60). Il semble que le disciple de Vincent chargé de la compilation de Pline ait suivi l'attitude de celui-ci, puisque l'on ne trouve aucune citation de l'*Histoire naturelle* ni dans le chapitre consacré à cette pierre (*SN*, VIII, 67), ni dans celui qui décrit son correspondant végétal (*SN*, IX, 72). Par contre, la croyance désavouée par Pline a trouvé abri dans une notice d'Isidore qui, précautionneux, la met toutefois sur le compte des mages (*SN* 527e-528a). Si le texte complet des *Etymologiae* tenait cette histoire d'invisibilité pour un exemple très clair de la charlatanerie des mages (*magorum impudentiae manifestissimum exemplum*), suivant à cet égard la critique de Pline, l'assemblage du texte chez Vincent ne

<sup>51</sup> Gervais de Tilbury, *Otia imperialia. Recreation for an Emperor*, S. E. Banks et J. W. Binns (éds), Oxford, Oxford University Press, 2002, III, 28, p. 614.

comportait plus ce côté critique<sup>52</sup>. On note une même élimination de la critique dans le cas d'Arnold de Saxe<sup>53</sup> qui rapporte l'usage de cette pierre qui rendrait invisible, sans l'accompagner d'aucune clause quant à la validité de cette opinion (*SN* 528a). Doit-on y voir une certaine naïveté de la part d'Arnold ? À le comparer avec d'autres de ses contemporains, on constate qu'il n'était qu'un parmi d'autres à avoir cautionné les vertus de cette pierre. Se fondant sur la citation d'Isidore, Barthélemy l'Anglais accorde, lui aussi, du crédit à cette histoire, bien que de manière indirecte, lorsqu'il compare le pouvoir de cette pierre de tromper la vue des autres avec les effets des mages et des enchanteurs qui ne font, par leurs opérations, que se moquer du regard des hommes<sup>54</sup>. Proposant une théorie du pouvoir des pierres qui procédait du pouvoir de Dieu, Gervais de Tilbury rappelait à son tour, sans critique aucune, la capacité de l'*heliotropium* à rendre invisible<sup>55</sup>. En mettant cette propriété sur le compte de la pierre nommée *ostolanus*, Thomas de Cantimpré (*LNR* 355 et 366) faisait la remarque que l'*auctor* ayant parlé de cette pierre avait pris la précaution de ne pas dévoiler sa couleur afin de ne pas être facilement repérable. Seul Guillaume d'Auvergne met un bémol à l'égard de cette croyance tout en l'inventoriant parmi les artifices répertoriés par les *experimentatores*<sup>56</sup>. Il convient de noter que plusieurs compilateurs ne reprennent plus au complet la recette magique qui consistait en une conjonction des effets de la pierre et de l'herbe homonyme, mais qu'ils retiennent uniquement la propriété de la pierre. Guillaume d'Auvergne explicite, d'ailleurs, la vertu de l'*heliotropia* par référence aux lois de l'optique qui semblent appuyer suffisamment sa démonstration. L'analogie qui liait à l'origine les deux objets (la pierre et la plante) est dissoute pour faire place à un raisonnement naturaliste, quoique encore fondé sur la *virtus occulta*.

<sup>52</sup> L'occultation des positions personnelles de Pline fut une pratique courante parmi les compilateurs du *Speculum naturale*. Elle semble encore plus prégnante dans le manuscrit de Paris, lat. 14387. Pour ne prendre qu'un seul exemple, dans le chapitre sur la pierre *lygurius*, l'édition de Douai comporte une phrase où Pline exprimait sa méfiance à l'égard de certains effets surprenants que d'autres attribuaient à cette pierre : « ego totum id falsum arbitror nec visam in aevo nostro gemmam ullam ea appellatione » (*HN*, XXXVII, 53, *SN* 534a). Or, ces mots sont absents du manuscrit parisien du *Speculum naturale*.

<sup>53</sup> Arnold de Saxe, dans *Die Encyklopädie des Arnoldus Saxo, zum ersten Mal nach einem Erfurter Codex*, Emil Stange (éd.), Erfurt, 1906, p. 71.

<sup>54</sup> Barthélemy l'Anglais, *De rerum proprietatibus*, XVI, 41, p. 737.

<sup>55</sup> Gervais de Tilbury, *Otia imperialia*, III, 28, p. 616.

<sup>56</sup> Guillaume d'Auvergne, *De universo*, dans *Opera omnia*, Paris, 1674, réimpr. Francfort, Minerva, 1963, t. I, p. 1059c : « De lapide qui vocatur heliotropia, si vera sunt quae de isto scripserunt experimentatores, necesse est ipsum posse contra colorem cuius operationem ita impedit ut gestantem illum videri non sinat. Et revera multa est potestas eius contra lucem cum splendorem solis in ruborem transmutet. Non enim aliter possibile est ut gestantem se efficiat invisibilem nisi colorem illius ab operatione sua et in aera et in oculos hominum prohibeat » (je souligne).

Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, le merveilleux effet de l'*heliotropium* avait donc gagné la faveur des milieux savants, au point même de devenir un exemple digne d'être utilisé dans les discussions théologiques. Une note de l'*Actor* nous en fournit la preuve. Dans un chapitre traitant de la possibilité des démons de voir l'âme humaine<sup>57</sup>, l'*Actor* soutient que le corps humain, à l'instar de la pierre *heliotropium*, a la fonction d'empêcher que l'âme soit vue par les autres esprits. Telle une membrane protectrice, le corps constitue l'ombre de l'âme. Les lois de la vision y interviennent, de sorte que celui qui est dans un endroit obscur, à savoir l'âme, peut voir celui qui se trouve en pleine lumière, mais non pas le contraire. Grâce à cette alliance, c'est l'âme qui pourrait voir les agissements du diable plutôt que l'inverse. À partir du XIII<sup>e</sup> siècle, les propriétés de cette pierre ont fasciné tous les médiévaux et il n'est pas étonnant que les éditeurs de 1624 du *Speculum naturale* aient marqué à l'endroit de l'extrait d'Arnold de Saxe la note marginale *virtus reddit invisibilem*.

L'exemple de l'*heliotropium* illustre un changement de paradigme survenu entre Pline et Isidore, d'une part, et les lettrés du XIII<sup>e</sup> siècle, de l'autre, changement favorisé par la place que commençait à occuper la théorie des émanations. Il y a un autre aspect que cette littérature scientifique, à la différence de la littérature merveilleuse, n'a pas jugé pertinent de prendre en compte, à savoir l'impact du caractère de celui qui portait ou manipulait une *res* sur le fonctionnement de celle-ci. Ce sont là des manières différentes d'approcher les choses, les « naturalistes » choisissant de considérer les vertus en elles-mêmes, alors que pour les auteurs de littérature merveilleuse un objet magique ne gagnait ses pouvoirs extraordinaires qu'à condition que son possesseur soit vertueux et exempt de péché mortel. Sur la base de cette différence, on peut conclure que, dès le XII<sup>e</sup> siècle, prirent forme deux méthodes de concevoir et de maîtriser les réalités de la nature.

<sup>57</sup> Ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 72<sup>ra-b</sup>, *SN*, II, ch. 123, 155b-c : « Dicitur tamen quod animam hominis in ergastulo corporis inclusam videre non potest propter umbram ipsius corporis quod tantis tenebris animam involuit ut nec ipsa clare videat nec ab aliis spiritibus videri possit, nisi a Deo et ab angelis sanctis qui etiam hoc habent a gratia, non natura. Unde humanum corpus comparatur lapidi eliotropie [aiolotropo – Douai] quem qui secum habet ab aliis hominibus videri non potest. Sic anima corpus humanum gerens non potest videri ab aliis spiritibus. Ipsa potius videre potest ea que sunt dyaboli scilicet ymaginationes quas ei anteponit sicut ille qui est in loco tenebroso videre potest eum qui est in lumine vel extra tenebras et non econverso. » Ce passage se retrouve dans le *Speculum naturale*, toujours sous la rubrique *Actor*, au livre XXVI (1881d-e), comportant toutefois la graphie correcte pour la pierre *qui dicitur eliotropia* ; dans le *Naturale* il fait partie d'une section plus large (ch. 67-73) traitant des interventions des démons dans le monde des humains. On peut ainsi saisir le contexte d'où l'extrait introduit dans le livre II a été découpé. En même temps, deux références aux opinions du *Cancellarius* (1884a-b), nom sous lequel on peut lire celui de Philippe le Chancelier, nous permettent de déduire que ce long développement sur les pouvoirs des démons a été écrit entre 1228 et 1244.

Alors que dans l'*Histoire naturelle* les renvois constants à l'histoire romaine confinaient l'ensemble de la nature aux limites de l'autorité romaine, limites fluctuantes vu l'expansion progressive et civilisatrice de Rome, dans le *Speculum naturale* le spectre géographique, dépendant surtout des extraits de Pline, est brouillé à la suite des nombreuses localisations élaguées ou lues incorrectement. On trouve ainsi la leçon *Grecia* au lieu de *Raetia* (HN, XVI, 66, SN 908a), on constate l'abandon du locatif « chez les Vaccéens » où l'on trouvait de très gros genévriers (*iuniperus*) ; on substitue les *templa thessalica* à *Tempe Thessalica* (HN, XVI, 244, SN, 666b et 890b).

Un autre volet problématique est constitué par les références à la religion romaine qui ne sont généralement reprises que dans les cas où elles comportent un détail pouvant démontrer l'utilité, la qualité ou un autre aspect de tel arbre. Ainsi, Pline fait l'éloge du caractère extrêmement durable de l'ébène, du cyprès et du cèdre et, à l'appui de cette affirmation, il relate différents aspects reliés à la construction du temple de Diane à Éphèse pour lequel tous ces arbres avaient été utilisés (HN, XVI, 213 et 215). Vincent a morcelé ce fragment de Pline et l'a inséré à plusieurs endroits du livre XII du *Naturale*. C'est le cas du chapitre sur la *cedrus*, où il est fait mention du temple de Diane uniquement parce que cet arbre, employé à la construction du toit du temple, est demeuré intact pendant quatre cents ans (SN 912d). Rien de mieux pour démontrer sa durabilité. On s'attendrait que ce même récit figure tant dans le chapitre sur la *cupressus* (SN 914b-915d) que dans celui sur l'*ebenus* (SN 916e-917a). Le manuscrit de Paris, lat. 14387 (f. 212<sup>rb</sup>), le seul qui contient un paragraphe sur la durabilité de la *cupressus*, passage absent de l'édition de Douai, ne fait aucune référence au temple, mentionnant seulement que « l'on rapporte que les *valles* [mauvaise lecture de *valvas*, les battants des portes] sont en cyprès, que tout le bois est comme neuf et qu'il a résisté près de quatre cents ans » (= HN, XVI, 215). Le découpage du texte ne permet nullement de comprendre à quoi l'on rapportait ces renseignements qui visaient chez Pline la statue de Diane et non pas l'ensemble du temple. Dans une formulation encore plus laconique, la nature durable de l'*ebenus* n'est prouvée que par la phrase « par un indice manifeste de la qualité de tous ces bois », phrase abruptement interrompue sans divulguer en quoi consistait le célèbre indice.

Cette même phrase elliptique a été insérée dans le chapitre sur les propriétés des bois de construction (SN, XII, 41, 904b), la durabilité des trois arbres susmentionnés étant référée « à un indice manifeste de la qualité de tous », qui demeure un mystère, tout comme dans le chapitre sur l'*ebenus*. Pourtant, on retrouve parmi ces bois de construction la



*cupressus* dont l'indéfectibilité est illustrée par le récit des « battants des portes de cyprès qui, étonnamment, au bout de quatre cents ans étaient comme neufs ». Autant l'édition de Douai que le manuscrit de Paris comportent ici la lecture correcte *valvas* et non plus *valles* pour les battants des portes, mais ni l'une ni l'autre ne spécifient le bâtiment que ces portes protégeaient. Il est à ajouter que, dans le *Speculum naturale*, ces données furent accompagnées d'un marqueur du merveilleux absent de l'*Histoire naturelle* (*mirum est*), signe que le copiste voulait souligner les éléments qui relevaient de l'exceptionnel et que pour cela il était prêt à utiliser un trait de vocabulaire largement usité par Pline.

Pour faire le point, on peut constater que de tous les endroits où le *Naturale* emploie les passages de l'*Histoire naturelle* relatifs à la durabilité des bois, seul le chapitre sur la *cedrus* comporte le nom du temple de Diane. Dans les autres cas, on rappelle tout au plus les quatre cents ans pendant lesquels les bois ont résisté, renseignements qui sont passés complètement sous silence dans le chapitre sur l'*ebenus*.

De la même façon, la référence au temple de Diane à Aulis dans le chapitre sur la *iuniperus* (*HN*, XVI, 217) ne subsiste que sous la forme anonyme *in quodam templo* (*SN* 922d). Les allusions faites par Pline à la valeur symbolique, politique ou religieuse, accordée à certains arbres comme le *balsamum*, la *cupressus* ou la *ficus*<sup>58</sup> sont complètement retranchées par Vincent. À cet égard, il est intéressant de voir la façon dont l'épisode plinien concernant le figuier Ruminial sous lequel la louve avait allaité Romulus et Rémus a été purgé par les compilateurs du *Naturale* :

Tableau 7.2 : Comparaison des passages sur le figuier

Pline, <i>HN</i> , XV, 77	Douai, <i>SN</i> , 954b	Ms. Paris, lat. 14387, f. 223 <sup>tb</sup>
Colitur ficus arbor in foro ipso ac comitio Romae nata, sacra fulguribus ibi conditis magisque ob memoriam eius quae, nutrix Romuli ac Remi, conditores imperii in Lupercali prima protexit, ruminialis appellata, quoniam sub ea inventa est lupa infantibus praebens rumim, (ita vocabant mammam)	Colitur ficus arbor in foro ipso ac comitio Romae nata, sacra fulguribus ibi conditis magisque ob memoriam eius quae, nutrix fuit Romuli ac Remi, conditoris appellata, quoniam sub ea inventa est lupa infantibus praebens rumen, ita enim vocabant mammam	Celebratur ficus arbor in foro Rome nata quia sub ea inventa est lupa infantibus prebens mammam.

<sup>58</sup> Voir les remarques de Valérie Naas au sujet de ces arbres dans *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, p. 90-91.

Tous les détails présents chez Pline, qui d'ailleurs étaient complétés par quelques autres considérations sur la place du figuier dans les pratiques augurales à Rome, sont passés au crible de la concision, d'où découle, dans la version du manuscrit de Paris, une notice presque dépourvue d'indices romains. Ce qui chez Pline constitue une propriété circonscrite culturellement devient dans la compilation de Vincent de Beauvais une propriété indépendante des circonstances historiques.

Le rappel, par l'entremise de Pline, des forêts dédiées aux cultes idolâtriques, des pratiques païennes qui consacraient certains arbres aux divinités dont l'*esculus* à Jupiter, la *laurus* à Apollon, l'*olea* à Minerve, la *myrtus* à Vénus et la *populus* à Hercule (renseignements repris en partie au chapitre concernant la *myrtus*, SN, 927b) n'est pas nécessairement anthropologique. Le passage de Pline comporte une série de verbes à l'imparfait de narration, comme si tout cela tenait de l'ordre du passé, un passé qui pourrait être interprété comme étant aussi bien celui de Pline que celui de Vincent. En outre, une certaine ironie critique ressort du texte de Pline qui dit *sua numina tanquam e coelo credebant attributa*. Ce regard en perspective, mettant les choses à distance, converge avec l'abondante réprobation chrétienne de toutes les pratiques religieuses qui avaient lieu dans les forêts et auxquelles les vies des saints font souvent référence. La dernière phrase de l'extrait souligne également que ces réalités étaient révolues : « plusieurs arbres sont passés par la suite dans l'usage des hommes ». On peut interpréter cette phrase comme rappel à la fois d'un moment de rupture dans le parcours religieux du paganisme et d'un moment de départ pour une histoire dédivinisée de la nature. C'est aussi le point de départ du livre que Vincent consacre à la description des arbres.

La division par paragraphes ainsi que la ponctuation du texte dans les manuscrits médiévaux n'ont pas manqué d'influencer la compréhension des exposés pliniens<sup>59</sup>. Cela eut pour conséquence un découpage des phrases qui transforme parfois le sens proposé aujourd'hui par les éditions modernes. J'ai montré plus haut la confusion survenue dans le chapitre sur le *crocus* à la suite d'une leçon incorrecte, présente probablement dans le manuscrit modèle. Il en existe d'autres. Ainsi, selon l'édition des CUF, le temple de Diane à Aulis est mentionné par Pline parmi ceux qui ont résisté longtemps grâce à la qualité des bois utilisés, tel que déjà précisé. Or, dans le cas de ce temple, Pline dit, en fait, que l'on ne

<sup>59</sup> À la différence de Barthélemy l'Anglais qui note souvent le numéro de livre et de chapitre de l'*Histoire naturelle*, Vincent ne renvoie qu'au livre consulté.

savait pas de quel bois il était fait. Les compilateurs du *Speculum naturale* ont divisé autrement les paragraphes de Pline et ont relié les mots antérieurs à la phrase portant sur le temple de Diane, ce qui modifia l'affirmation en faisant ressortir que le genévrier (*iuniperus*) y fut utilisé (HN, XVI, 216-217, SN 922d). Cela illustre bien la phrase suivante du *Naturale*, compilée de Pline, qui disait que le genévrier était supérieur aux *cedrus* et *cupressus* par sa durabilité, mais inférieur par son parfum. Cette conclusion s'avère néanmoins une lecture qui va à l'encontre de la thèse du même Pline qui soutenait que « les bois les plus odorants sont aussi les plus durables ».

Peut-on déterminer quel fut le manuscrit de Pline dont disposa Vincent ? Arno Borst affirme que Vincent a trouvé un exemplaire de l'*Histoire naturelle* dans la bibliothèque de l'église cathédrale de Beauvais<sup>60</sup>. Il est, en effet, très tentant de relier le dénominateur *Belvacensis* attaché au nom de Vincent et la collection de la bibliothèque beauvaisine. Un tel exemplaire a probablement existé dans cette collection<sup>61</sup>. Il s'agit du manuscrit de Florence, Riccardiana 488, que certains des éditeurs des CUF ont utilisé pour établir les variantes. Or, dans l'état dans lequel le manuscrit nous est parvenu, la forme originale subissant par ailleurs à deux reprises des interventions correctives, il n'y a pas de preuve convaincante pour souscrire à l'affirmation de Borst. En premier lieu, il faut dire que du manuscrit Riccardiana 488 sont absentes des parties qui figurent pourtant dans le *Naturale* (par exemple les paragraphes 144-164 du livre XXII, 4-7 et 14-15 du livre XXVII de l'*Histoire naturelle* et surtout le livre XXXVII dans son ensemble). Ensuite, pour avoir collationné le texte du *Speculum naturale* avec plus de 300 paragraphes de l'*Histoire naturelle*, je peux avancer que le manuscrit utilisé par Vincent ne se retrouve pas parmi ceux qui ont été consultés par les éditeurs des CUF. En revanche, il est plausible que le texte plinien du *Naturale* (dans la forme conservée par le manuscrit de la Bibliothèque nationale de France) présente de grandes similitudes avec des manuscrits qui, curieusement, sont groupés en des familles différentes. Il est certain que, pour les livres XXI et XXII, Vincent a employé un manuscrit très proche de Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6800 (g) qui accuse une lacune assez importante (XXI, § 161 - XXII, § 65). Or,

<sup>60</sup> A. Borst, *Das Buch der Naturgeschichte. Plinius und seine Leser im Zeitalter des Pergaments*, Heidelberg, 1995, p. 280.

<sup>61</sup> B. Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. Tome II : Catalogue des manuscrits classiques latins copiés du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle (Livius-Vitruvius ; Florilèges-Essais de plume)*, Paris, 1985, p. 253, qui accompagne toutefois d'un signe d'interrogation la localisation du manuscrit. En fait, aucun des catalogues de la bibliothèque de Beauvais présentés par Henri Omont ne porte mention d'un exemplaire de l'*Histoire naturelle* de Pline (« Recherches sur la bibliothèque de l'église cathédrale de Beauvais », *Mémoires de l'Institut National de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 40, 1916, p. 1-93).

aucun de ces chapitres n'a été exploité dans le *Speculum naturale*, alors que les autres paragraphes de ces deux livres furent abondamment compilés. Doit-on supposer l'usage d'au moins deux manuscrits de l'*Histoire naturelle* par l'équipe de Vincent ?

L'ensemble de ces remarques justifie la conclusion que le projet encyclopédique de Pline a perdu la charpente et la finalité qui le caractérisaient à l'origine, d'abord à la suite des découpages pratiqués par Vincent pour des raisons d'abréviation, ensuite à cause de l'utilisation de certains manuscrits comprenant des leçons détériorées par la transmission manuscrite. Il fut dissous dans le projet de Vincent de Beauvais, l'histoire naturelle du savant romain n'étant plus qu'un ensemble démembré d'informations intégrées, avec d'autres sources, dans l'édifice érigé par l'équipe dominicaine.

#### 7.2.4. Palladius

Aux exposés génériques de Pline sur la nature et la culture des végétaux sont fréquemment juxtaposés des extraits du traité consacré aux techniques agricoles par Palladius<sup>62</sup>. Les détails biographiques concernant cet auteur demeurent sujets aux hypothèses, démunis que l'on est de tout indice pouvant aider à identifier avec certitude l'auteur ou, à tout le moins, à le situer chronologiquement. Invoquant des arguments appuyés surtout sur des déductions *ex silentio*, les spécialistes de la question s'entendent dire que l'*Opus agriculturae* ne serait pas antérieur au milieu du V<sup>e</sup> siècle. Divisé en treize livres, l'ouvrage, qui n'a d'original par rapport à ses devanciers que la structuration de la matière, propose une synthèse des connaissances agronomiques disponibles notamment dans les œuvres de Columelle, Vitruve et Faventinus. Visant un public de cultivateurs, d'où un style volontairement plus accessible, le traité présente les opérations qui sont à accomplir de janvier à décembre afin de bien gérer les cultures et l'élevage. Cette répartition de la matière sous la forme du calendrier rendait la consultation facile et efficace. La centaine de manuscrits qui nous préservent ce texte<sup>63</sup> est signe du succès qu'il a remporté au long des siècles et peut-être aussi de la confiance qu'on lui accordait. Outre la

<sup>62</sup> Palladius, *Opus agriculturae, De veterinaria medicina, De insitione*, Robert H. Rodgers (éd.), Leipzig, 1975 ; Palladius, *Traité d'agriculture*, tome I (livres I et II), texte établi, traduit et commenté par René Martin, Paris, 1976.

<sup>63</sup> R. H. Rodgers, *An Introduction to Palladius*, Londres, 1975.

tradition manuscrite, il convient de tenir compte également de tous ceux qui l'ont annoté et utilisé dans leurs propres œuvres. Qu'il suffise ici de rappeler que, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, Palladius fut consulté et compilé par Thomas de Cantimpré et Vincent de Beauvais parmi d'autres, les deux l'intégrant dans les versions révisées et élargies de leurs encyclopédies, de même que par Albert le Grand<sup>64</sup>, Barthélemy l'Anglais et Pierre de Crescentiis dans ses *Ruralia commoda*. Il est curieux de constater que Palladius trouva un tel accueil chez les Dominicains dans les années 1250-1260, décennie mouvementée quant à la situation « politique » de l'ordre. L'attention prêtée à l'agriculture était-elle la conséquence d'une curiosité de plus en plus éveillée et compréhensive ou le revers d'un désir encore imprécis de sédentarisation auquel l'ordre allait finalement renoncer ? L'une n'exclut pas l'autre, et l'on sait que la forme du traité était utilement exploitable aussi bien pour les grandes propriétés que pour les petites<sup>65</sup>.

Vincent a décortiqué minutieusement le texte de Palladius et réparti la matière dans des chapitres concernant autant les végétaux que les animaux. Où s'est-t-il procuré le manuscrit, il est difficile de le dire. En collationnant les *excerpta* du *Speculum naturale* avec l'édition critique réalisée par René Martin pour les deux premiers livres, j'ai établi que le plus grand nombre de lectures communes sont partagées, par ordre décroissant, avec les manuscrits de Cambridge, Collège Corpus Christi 297 (XIII<sup>e</sup> s.), de Vienne, Bibliothèque nationale 148 (X<sup>e</sup> s.) et Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6830E (XI<sup>e</sup> s.), trois manuscrits qui du reste ont été groupés à titre hypothétique par R. Martin dans une même classe. Pour reprendre les renseignements rassemblés par R. H. Rodgers<sup>66</sup>, le manuscrit de Cambridge aurait été écrit en 1292 en Cambridgeshire, celui de Vienne quelque part dans le sud de l'Allemagne, alors que le manuscrit de Paris proviendrait de l'église de la Sainte-Trinité de Vendôme. Il serait hasardeux de se prononcer pour l'une ou l'autre de ces

<sup>64</sup> Palladius n'est nommé qu'au livre VII du *De vegetabilibus* d'Albert. Les identifications faites par les éditeurs montrent un usage étendu de tous les livres de l'*Opus* de Palladius. Vu que les citations sont rarement faites à la lettre, il est impossible de réaliser une étude des variantes afin de saisir les affinités entre le manuscrit utilisé par Albert, celui qui est à la base du *Speculum naturale* et ceux des éditions critiques modernes. Néanmoins, un passage du livre VII (§ 149), tout en reprenant le traité de Palladius (XI, xi, 2), fournit une observation contraire, conséquence directe probablement de l'état du manuscrit utilisé par Albert. À preuve, ce texte de Palladius se retrouve chez Vincent (cf. SN 774e) avec la même erreur de lecture que chez Albert. Ainsi, là où le texte de Palladius dit : « in senapi uetus semen *inutile* est uel sationi uel usui. Quod dentibus fractum si intus uiride uidebitur, nouum est ; si album fuerit, uetustatem fatetur », Vincent copie ce texte à l'identique, excepté le fait que le terme *inutile* est rendu par *utile* (lecture fournie également par le manuscrit de Paris, lat. 14387), alors que Albert écrit : « in semine suo album est uetustius et melius ». Il reste que d'autres passages du traité d'Albert s'éloignent de la teneur du texte de Palladius, tel qu'il apparaît chez Vincent.

<sup>65</sup> R. Martin, introduction, *Traité d'agriculture*, tome I, p. xxvii.

<sup>66</sup> R. H. Rodgers, *An Introduction to Palladius*, p. 155-171.

localisations, surtout que les éditions de R. Martin et de R. H. Rodgers ne sont basées que sur une dizaine de manuscrits sur cents qui sont connus et que le *Naturale* comporte quelques variantes qui n'apparaissent dans aucun des manuscrits retenus, mais qui ont été conjecturées par les éditeurs modernes. Signalons de plus que l'état du texte transmis par Vincent est assez éloigné du manuscrit de Cambridge, University Library, Kk. V. 13, qui, selon les paléographes, aurait été copié au IX<sup>e</sup> siècle et conservé jusqu'à la fin du Moyen Âge à l'abbaye de Saint-Denis. Ce serait un indice supplémentaire pour nuancer l'hypothèse d'un commerce livresque entre l'équipe de Vincent et l'abbaye royale<sup>67</sup>.

La nature des végétaux à la description desquels contribue l'ouvrage de Palladius est une nature cultivée qui, privée des soins des agriculteurs, perdrait la valeur nutritive de ses espèces. Dépouillé de toute référence historique ou géographique concrète, excepté les termes génériques « régions froides, chaudes, tempérées » et le fait qu'il s'adresse aux campagnards romains, le traité s'avère être une somme de préceptes agricoles attentifs aux différentes textures des sols, aux rapports qui existent entre les diverses sortes de culture, aux façons de gérer les terrains entourant la *villa*. En fait, tout se rapporte au noyau domestique de la propriété foncière. Orienté pour l'essentiel vers l'efficacité pratique, Palladius ne traite pas de la nature, il ne dit pas ce qu'elle est, mais ce que les végétaux et les animaux pourraient devenir par des soins appropriés. Si chez Pline les confins de la nature se confondaient avec ceux de l'Empire romain, chez Palladius on découvre au contraire une nature domestique et domestiquée dont les limites sont identiques au périmètre de la propriété. « Ce qu'est la nature », ce qu'est telle plante dans telle sorte de terre ne constitue guère l'objet du discours de Palladius, mais plutôt l'arrière-fonds de « ce qui peut améliorer la nature ».

### 7.2.5. Dioscoride et ses continuateurs

Presque contemporain de Pline et témoin, tout comme celui-ci, d'une époque préoccupée par les synthèses et les compilations, Dioscoride Pedanius semble avoir œuvré comme médecin dans les rangs de l'armée romaine dans la partie orientale de l'empire.

<sup>67</sup> M. Paulmier-Foucart soutient que Vincent aurait consulté un recueil historique composé à Saint-Denis pour la rédaction de l'histoire contemporaine du *Speculum historiale* et du *Memoriale temporum* (« Histoire ecclésiastique et histoire universelle : le *Memoriale temporum* », *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge*, p. 100).

Légende ou pas, il reste que les écrits qui lui sont attribués sont le fruit d'un intérêt manifeste pour les remèdes médicaux. Rédigé en grec, son recueil intitulé Περὶ ὕλης ἰατρικῆς fut traduit en latin sous le titre *De materia medica*. Pendant le Haut Moyen Âge furent effectuées deux traductions latines de ce traité. La première, antérieure au VI<sup>e</sup> siècle, suivait probablement une structure alphabétique semblable aux réarrangements opérés sur le Dioscoride grec. C'est sur la base de cette traduction, perdue, qu'auraient été réalisés deux herbiers ayant pour titre *Curae herbarum* et *De herbis femininis*<sup>68</sup>. L'autre traduction, plus proche de la forme originale du texte de Dioscoride, a été élaborée, elle aussi, autour du VI<sup>e</sup> siècle, sans pourtant que les critères de datation soient solidement appuyés. Cette production cassino-salernitaine est plus communément connue sous le nom *Dioscorides Longobardus*<sup>69</sup>. Ces deux vestiges des versions latines primitives de Dioscoride se retrouvent indirectement présents dans le *Naturale*. L'herbier *De herbis femininis* a fourni une partie des lemmes du recueil apparaissant chez Vincent sous le nom *Herbarium* dont l'autre partie a été extraite de pseudo-Apuleius<sup>70</sup>. Quant au *Dioscorides Longobardus*, il a fait l'objet d'une entreprise de réorganisation alphabétique et d'amplification des notices qui semble avoir eu lieu à la fin du XI<sup>e</sup> siècle sous la direction de Constantin l'Africain dont je parlerai un peu plus loin. C'est sous cette forme révisée que Vincent en a eu connaissance, le corpus étant probablement apporté à Paris avec plusieurs autres écrits provenant des milieux médicaux du sud de l'Italie.

La plupart des chapitres du *De materia medica* sont ordonnés selon la structure suivante<sup>71</sup> : a) le nom commun de la substance naturelle (plante, minéral et animal) et ses synonymes ; b) la description de la substance utilisable comme remède ; c) la partie qui procure le remède et les façons de la préparer ; d) les proportions thérapeutiques des

<sup>68</sup> Ce sont, du moins, les hypothèses avancées par Annalisa Bracciotti, « Gli erbari pseudo-dioscoridei e la trasmissione del Dioscoride alfabetico nell'Italia meridionale », *Romanobarbarica*, 16, 1999, p. 285-315.

<sup>69</sup> Pour un exposé de la fortune méditerranéenne des recensions grecques, arabes et latines, voir Alain Touwaide, « Le *Traité de matière médicale* de Dioscoride en Italie depuis la fin de l'Empire romain jusqu'aux débuts de l'école de Salerne. Essai de synthèse », *From Epidaurus to Salerno*, Antje Krug (éd.), Rixensart, 1992, p. 275-305.

<sup>70</sup> Voir l'annexe C.3. Un recueil semblable ayant réuni des données autant du *De herbis femininis* et du *Curae herbarum* que de pseudo-Apuleius et d'autres petites œuvres pharmacologiques a été composé dans la deuxième moitié du X<sup>e</sup> siècle en ancien anglais (H. J. De Vriend, *The Old English Herbarium and Medicina de Quadrupedibus*, Londres, 1984). Pour l'instant, je n'ai pas pu vérifier s'il existe des rapprochements entre cet herbier et celui qui avait été utilisé par Vincent, ce dernier pouvant se révéler être la version latine à l'origine de la version en ancien anglais ou témoigner simplement d'une initiative similaire indépendante.

<sup>71</sup> Alain Touwaide, « Dioscorides », *Medieval Science, Technology, and Medicine. An Encyclopedia*, New York / Londres, 2005, p. 152-154. Pour une autre division des renseignements de chaque chapitre en douze séquences, voir John M. Riddle, *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*, Austin, 1985, p. 25-93.

substances ; e) les maladies à l'égard desquelles on pouvait user de ces substances ainsi que les règles de préparation et de posologie ; f) des mises en garde contre les possibles falsifications et les méthodes de vérifier l'authenticité des substances ; g) d'autres usages que les médicaux, en cosmétique, médecine vétérinaire ou artisanat. L'agencement des chapitres les uns par rapport aux autres répondait à un classement hiérarchique des substances à partir de celles qui étaient réputées être chaudes et asséchantes jusqu'à celles qui étaient censées être froides et humidifiantes, chaque classe de substances étant intégrée dans une vision mythologique globale. Dans les versions alphabétiques du traité, ces vecteurs qui organisaient de façon complexe l'ensemble de la matière ont disparu faisant place à une présentation facilement consultable, dépourvue par son caractère neutre de tout cadre hiérarchique et mythologique. C'est ce qui caractérisait la version du *De materia medica* connue par Vincent, l'engouement pour la présentation alphabétique, certes plus efficace, défaisant en fin de compte toutes les autres structures d'organisation des sources exploitées.

### **7.2.6. La médecine arabe, « l'école de Salerne » et leurs influences**

Dès la fin du XI<sup>e</sup> siècle, un phénomène culturel d'envergure allait transformer l'héritage littéraire gréco-latin, à savoir la pénétration, dans l'espace latin, de la culture écrite arabe par l'entremise des traductions. Loin de constituer un événement ponctuel, l'intérêt pour les traités philosophiques, religieux et techniques rédigés dans le monde arabe fut constamment renouvelé, chaque siècle faisant connaître, sans arrêt depuis le XI<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, de nouveaux auteurs et de nouveaux textes.

Les premiers pas décisifs en cette direction furent faits par Constantin l'Africain qui en rejoignant le sud de l'Italie dans les années 1070, allait y entreprendre les premières traductions. Les renseignements sur sa vie sont lacunaires et, de plus, divisés entre le conte et le motif littéraire du périple paideutique. Il serait né entre 1000 et 1020 à Carthage dans une communauté chrétienne ce qui expliquerait le fait d'avoir choisi le sud de l'Italie comme lieu de destination et non pas les contrées islamiques voisines. De plus, on ne mentionne nulle part sa conversion, événement que les auteurs chrétiens qui ont parlé de lui n'auraient pas manqué de rappeler. Après maints voyages dans les pays de l'Orient, arrivé à Salerne vers 1076-1078, Constantin a gagné les faveurs du duc Robert Guiscard et fut reçu



avec joie au monastère bénédictin du Mont Cassin par l'abbé Desiderius, abbaye où il trépassa vers 1085-1087 ou 1098-1099<sup>72</sup>. L'œuvre de traduction la plus imposante à laquelle Constantin s'est attaché porte en arabe le titre *Kitab kamil as-sina a at-tibbya* (*Le livre complet de l'art médical*). Écrit au X<sup>e</sup> siècle par le médecin persan 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī, ce traité était composé de dix livres de médecine théorique et de dix autres de médecine pratique<sup>73</sup>. La traduction de Constantin, portant le titre *Pantegni* (*L'art complet*), a connu une première version formée des dix livres de la *Theorica* et du premier livre de la *Practica*, ainsi que de parties du deuxième et du neuvième de la *Practica*. Selon les remarques faites par Mark Jordán sur la base de certains manuscrits, il paraît que la relation entre la *Theorica* et la *Practica* a été instable depuis le début<sup>74</sup>. Une version ultérieure, dont les plus anciens manuscrits remontent au début du XIII<sup>e</sup> siècle, a été complétée, probablement par un des disciples de Constantin (Johannes Afflacijs) avec des matériaux provenant de différentes sources, tirés principalement des œuvres d'al-Jazzar dont surtout le *Viaticum*.

La tradition manuscrite et imprimée des *Pantegni* révèle une instabilité du texte pour ce qui est à la fois des chapitres agencés et des phrases mêmes du texte. On a donc à faire à une multitude de versions qui attestent des nombreuses interventions faites durant le Moyen Âge, signe d'un attachement constant à ce texte. Comme le propose Mark Jordan, il est préférable de saisir l'œuvre dans sa mobilité plutôt que de chercher l'*Urtex*t selon la perspective lachmanienne<sup>75</sup>. En plus, dès le XIII<sup>e</sup> siècle circulait une nouvelle traduction du traité d'Al-Mağūsī, sous le titre *Liber regaljs dispositionis*, réalisée par Étienne d'Antioche,

<sup>72</sup> Pour la discussion sur les données biographiques disponibles au sujet de Constantin, voir Raphaela Veit, « Quellenkundliches zu Leben und Werk von Constantinus Africanus », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 57, 2003, 121-152. De l'avis de plusieurs chercheurs (Francis Newton, « Constantine the African and Monte Cassino : New Elements and the Text of the *Isagoge* », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Ch. Burnett et D. Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 16-47 ; Monica H. Green, « Constantine the African », *Medieval Science, Technology, and Medicine. An Encyclopedia*, Th. Glick, S. J. Livesey et F. Wallis (éds), New York / Londres, Routledge, 2005, p. 145), c'est l'année 1098-1099 que l'on doit tenir pour l'année de la mort de Constantin. Quelle que soit cette date, on est confronté à une donnée historiographique à valeur insignifiante puisqu'on ne dispose pas d'autres renseignements pour les corroborer et réévaluer l'activité de traducteur et de compilateur de Constantin à la fin de sa vie.

<sup>73</sup> Françoise Micheau, « 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī et son milieu », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 1-15.

<sup>74</sup> M. Jordan, « The Fortune of Constantine's *Pantegni* », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 292. Il existe au moins 45 manuscrits comportant uniquement la *Theorica*, ce qui suggère que cette partie circulait souvent séparément (*ibid.*, p. 293).

<sup>75</sup> M. Jordan, « The Fortune of Constantine's *Pantegni* », p. 286.

traduction qui a joui d'une diffusion beaucoup moins importante que celle de Constantin. Il reste que, tant dans le *Naturale* que dans le *Doctrinale*, Vincent a compilé les deux traductions sans que l'on puisse faire des rapprochements entre son texte et les différentes familles manuscrites repérables<sup>76</sup>.

Constantin semble avoir été à l'origine de plusieurs autres traductions, nombre d'entre elles étant compilées par Vincent<sup>77</sup>. Parmi celles-ci, on trouve dans la section sur les végétaux de larges extraits du traité *De dietis universalibus et particularibus* d'Isaac Israeli, médecin juif de la région du Kairouan en Tunisie. Les *Diètes* sont divisées en deux parties : l'une, ayant un caractère théorique, traite de l'alimentation en général, de ses effets sur la santé et des moyens de les connaître ; l'autre décrit les plantes et les animaux reliés à l'alimentation de l'homme en mentionnant leurs complexions respectives, leurs vertus nutritives, le meilleur moment pour les consommer. Ce traité connut une diffusion précoce, étant associé au corpus de l'*Articella*<sup>78</sup>. Alexandre Nequam incitait les étudiants à le lire ; Pierre d'Espagne en a rédigé le commentaire dans les années 1250<sup>79</sup>. Quant à Vincent de Beauvais, il a intégré les renseignements de ce traité dès la rédaction de la *bifaria*, le nombre des citations étant augmenté dans la version *trifaria*<sup>80</sup>.

Les traductions élaborées par Constantin l'Africain et ses disciples ont eu une influence décisive sur le développement de la médecine et de la pharmacognosie. Leur réception fut rapide si l'on regarde les écrits des différents auteurs reliés à l'école de Salerne. Malgré le manque de documents historiques attestant l'existence réelle de cette école<sup>81</sup>, les traités de plusieurs médecins peuvent être rapportés à un même ensemble théorique, articulé au XII<sup>e</sup> siècle dans le corpus de l'*Articella*, dont les racines descendent à

<sup>76</sup> Stefan Schuler, « Medicina secunda philosophia. Die Einordnung der Medizin als Hauptdisziplin und die Zusammenstellung ihrer Quellen im *Speculum maius* des Vinzenz von Beauvais », *Frühmittelalterliche Studien*, 33, 1999, p. 209-213.

<sup>77</sup> Pour la liste des œuvres que l'on s'accorde à attribuer à Constantin, voir Raphaela Veit, « Quellenkundliches zu Leben und Werk von Constantinus Africanus », p. 139-151, et S. Schuler, « Medicina secunda philosophia », p. 209-214.

<sup>78</sup> Sur la constitution de ce corpus et sa diffusion, voir l'étude récente de Faith Wallis et Gilles E. M. Gasper, « Anselm and the *Articella* », *Traditio*, 59, 2004, p. 129-174, qui essaient de prouver que, dès la fin du XI<sup>e</sup> siècle, Anselme de Cantorbéry s'est intéressé à certains des traités qui allaient être réunis par la suite pour former l'*Articella*.

<sup>79</sup> Marilyn Nicoud, « Les *marginalia* dans les manuscrits latins des *Diètes* d'Isaac Israeli conservés à Paris », *Scientia in margine. Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, Danielle Jacquart et Charles Burnett (éds), Genève, Droz, 2005, p. 191-192.

<sup>80</sup> Sur l'utilisation des traités d'Isaac Israeli dans le *Speculum maius*, voir l'aperçu de S. Schuler, « Medicina secunda philosophia », p. 213.

<sup>81</sup> Voir les réserves exprimées, à juste titre, par Piero Morpurgo, *Filosofia della natura nella schola salernitana del secolo XII*, Bologne, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna, 1990.

l'époque des traductions faites par Constantin. J'ai mentionné plus haut la refonte du matériau composant le *De materia medica* de Dioscoride.

Parmi les ouvrages novateurs produits en Italie, on doit situer quelques autres textes qui apparaissent dans le *Speculum naturale*, premièrement le *Circa instans* attribué à Mattheus Platearius<sup>82</sup>. Bien que sa paternité constitue toujours objet de discussion, c'est sous son nom que les encyclopédistes du XIII<sup>e</sup> siècle ont connu ce traité. Rédigé sous la forme d'un lexique pharmacologique, dont la charpente est soutenue par une présentation alphabétique, il semble avoir connu plusieurs versions, toutes comportant un nombre différent de lemmes. Ainsi, on pense que le noyau primitif du recueil devait contenir 250 chapitres environ, cet état connaissant des amplifications tant dans sa version latine que dans les vernaculaires. En guise de comparaison, rappelons que l'édition incunable de 1497 comportait 276 entrées, alors que l'on trouve 432 dans le manuscrit de Breslau étudié par Henschel, perdu depuis, et qui est considéré la version la plus ancienne de la forme augmentée du *Circa instans*, appelée aujourd'hui *Secreta salernitana*. L'exposé de chaque substance est rapporté au corps humain, décrivant successivement les maladies liées aux organes internes, à l'appareil digestif, à l'appareil urogénital, au flux menstruel et aux organes sexuels. Au début de chaque notice sont indiqués les caractéristiques et les degrés, ainsi que les vertus (*dissolvendi, consumendi, confortandi* etc.). À l'instar de la version remaniée du *De materia medica* de Dioscoride, qui du reste lui sert de source, Platearius attire l'attention sur les falsifications contre lesquelles on devait se prémunir. C'était le signe de l'existence d'un marché pharmaceutique qui allait prendre de l'ampleur quelques décennies plus tard.

Il est difficile de dire quelle version du *Circa instans* a été utilisée par Vincent. Il semble qu'il ait disposé d'un manuscrit différent de celui de Barthélemy l'Anglais, parce qu'il affirme n'avoir rien trouvé sur l'usage médical de l'*avena* dans les livres des médecins. En revanche, Barthélemy a inséré plusieurs données concernant l'*avena* à partir du *Circa instans*. Leurs manuscrits respectifs s'apparentent toutefois à une version qui avait déjà absorbé l'ouvrage d'Isaac Israeli<sup>83</sup>. Dans la section du *Naturale* concernant les animaux, il existe des notes de l'*Actor* qui laissent voir que Vincent contrôlait ou, tout au

<sup>82</sup> Voir la mise au point faite récemment par Iolanda Ventura, « Per una storia del *Circa instans*. I *Secreta salernitana* ed il testo del manuscritto London, British Library, Egerton 747 : note a margine di un'edizione », *Schola salernitana, Annali*, 7-8, 2003, p. 39-109, article auquel je suis redevable pour les notices biographiques concernant Platearius.

<sup>83</sup> Iolanda Ventura, « L'erbario alfabetico del *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico », p. 320-321.

moins, comparait parfois les renseignements de Platearius avec ceux d'Avicenne. Dans le chapitre sur les remèdes à tirer de l'éléphant, Platearius (SN 1412a) relatait que les cendres des os à moelle de l'éléphant portent le nom de *spodium*. Une note de l'*Actor* (rubriquée uniquement dans le manuscrit de Bruxelles, lat. 18466, f. 58<sup>rb</sup>), motivée par le désir de prémunir contre les possibles confusions terminologiques, rappelait qu'Avicenne nommait *spodium* (*Liber Canonis*, f. 151<sup>ra</sup>) les cendres des racines de canne (SN 1412b). Ailleurs, dans le chapitre sur le *tyrus*, l'*Actor* fait mention des opinions divergentes de Platearius et d'Avicenne sur la complexion des venins. À cet endroit, Vincent se référait en fait au *Liber iste* qu'il attribuait à Platearius (SN 1465e<sup>84</sup>), mais qui semble avoir été une collection de gloses constituée à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, dont plusieurs recettes étaient effectivement inspirées du traité *Circa instans*<sup>85</sup>. La collection *Liber iste*, d'influence salernitaine, est présente dans le *Naturale* par l'entremise de deux autres sources anonymes, à savoir le recueil *Synonyma*, dont la notice sur la *saliunca* (647e) comporte une allusion au remède *aurea alexandrina* (*Liber iste*, p. 6), et l'auteur nommé *Physicus* qui a compilé plusieurs notices du *Liber iste*, dont celles sur le reptile *tyrus* (*Liber iste*, p. 48, SN 1483c et 1484d), sur le *coagulum leporis* (*Liber iste*, p. 44, SN 1361d) et sur le *coagulum* (*Liber iste*, p. 44, SN 1584d).

Le traité *De medicinis dissolutivis*, cité dans les chapitres du *Naturale* portant sur la *scamonea* (SN 649c) et sur le *diagridium* (SN 862c), ainsi que dans un chapitre du *Doctrinale* (XII, ch. 99-100), semble avoir été composé toujours sous l'influence des écrits salernitains. En ce qui concerne la notice sur la *scamonea*, sa première partie correspond au chapitre 71 du deuxième livre de la *Practica* de Constantin l'Africain intitulé *De medicinis dissolutivis*<sup>86</sup>, l'autre partie provenant du chapitre sur le *diagridium* du *Circa instans*, chapitre que Vincent allait reprendre ailleurs sous le nom de Platearius (SN 861e). Ce traité, tout comme le *Physicus*, se proposait probablement de ranger les renseignements médicaux disponibles selon le critère des effets des substances, sans avoir atteint l'importance du *Circa instans*. Les textes salernitains sont donc arrivés à la portée de Vincent par plusieurs

<sup>84</sup> L'édition de Douai ne garde plus le titre de ce traité, conservé dans le manuscrit de Bruxelles, lat. 18466, f. 68<sup>va</sup> : « Platearius tamen in libello qui dicitur liber iste tractatu de tyriaca dicit quod venenum quoddam est frigidum et quoddam calidum, omne tamen siccum. Avicenna sentit contrarium ».

<sup>85</sup> *Liber iste*, dans *Der Traktat Liber iste (die sogenannten Glossae Platearii) aus dem Breslauer Codex Salernitanus*, Erwin Müller (éd.), Würzburg, 1942. Le passage qu'invoquait Vincent se trouve à la page 48 de cette édition.

<sup>86</sup> J'ai comparé avec le texte de la *Practica* publié dans le volume des œuvres d'Isaac Israeli, Lyon, 1515, 2<sup>e</sup> partie, f. 76<sup>va</sup>.

voies, aux noms de Constantin l'Africain et de Platearius se joignant les anonymes *Liber iste*, *De medicinis dissolutivis* et *Synonyma*.

### 7.2.7 Des manuscrits glosés

Quelques indices nous laissent comprendre que les manuscrits employés par Vincent comportaient des gloses brèves (à l'origine marginales ou intralinéaires) incorporées dans le texte. Je les ai repérées à la suite d'une collation du *Speculum naturale* avec les éditions critiques, dans les cas où elles étaient disponibles. On en retrouve ainsi quelques-unes dans les extraits de Pline, aucune n'étant signalée dans l'appareil critique de l'édition des CUF :

– SN 884a : *quae arbor talem coitum, id est incisionem patiatur*. Ces mots sont lus correctement par le manuscrit de Paris, lat. 14387, f. 206<sup>ra</sup> : *id est insitionem*. La confusion entre *incisio* et *insitio* est d'ailleurs assez courante, comme on peut le voir dans l'appareil critique de l'édition du *De plantis* d'Aristote.

– SN 888b ; ms. Paris, lat. 14387, f. 206<sup>vb</sup> : *vergiliarum exortu concipiunt, id est tertio idus octobris*. Cette glose propose une équivalence curieuse, le lever des Pléiades étant fixé au sixième jour des Ides de mai (10 mai), date qui convient au contenu du texte<sup>87</sup>, mais non pas au 13 octobre ; cette même glose apparaît dans un autre fragment plinien de la section sur les abeilles (*HN*, XI, 13 ; SN 1505b ; ms. Bruxelles, lat. 18466, f. 76<sup>vb</sup>) : *conduntur tertio idus octobris vesperi scilicet occasu vergiliarum* ;

– SN 666b, 890a ; ms. Paris, lat. 14387, f. 207<sup>ra</sup> : *cum sedem nascendi suam, id est propriam, non habeant* ;

– SN 919d ; ms. Paris, lat. 14387, f. 213<sup>vb</sup> : *potum a ieiuno, videlicet homine*.

L'édition de Douai a ajouté aux extraits de Pline deux gloses en grec, l'une qui donne le nom grec du *iuncus*, σχόινος (SN 653b), l'autre qui livre l'équivalence grecque pour le gui formé sur le chêne (*copiosissimus in quercu quod dryoshyppear vocant*), là où les manuscrits et les éditions renaissantes de l'*Historia naturalis* ne comportent que le terme *hyppear* (SN 666c). Ce dernier vocable grec, *dryoshyppear*, se trouve-t-il dans le

<sup>87</sup> Voir les remarques de J. André dans l'appareil de notes accompagnant son édition de l'*Histoire naturelle* (XVI, 104, p. 135, note 1).

manuscrit Arras du *Naturale* utilisé par les éditeurs de Douai ? Ces mots grecs étaient-ils déjà présents dans les manuscrits du *Naturale* (et depuis quelle époque ?) Ou bien furent-ils insérés par les éditeurs du XVII<sup>e</sup> siècle ? Pour l'heure, je ne saurais répondre à ces questions.

Un certain nombre de gloses apparaît également dans les paragraphes copiés du *De plantis*. Parmi elles, une se révèle être héritée d'un ensemble d'annotations qui devaient accompagner déjà les premiers manuscrits du traité (§ 102 : au lieu du mot *alavsic*, le texte de Vincent insère le mot *ramnus*, SN 554b). Cette glose fut par ailleurs communément partagée par les deux classes de manuscrits ayant conservé le texte ainsi que par la traduction grecque. Toutes les autres gloses sont des appositions explicatives qui constituent autant de traces d'un effort de rendre le texte plus intelligible, à une époque où il ne figurait pas encore dans le curriculum universitaire<sup>88</sup>. Des interventions de ce type, susceptibles de rendre le texte plus clair, figurent également, de façon ponctuelle, dans des passages compilés d'Adélarde de Bath<sup>89</sup> et de Palladius<sup>90</sup>. C'est du moins la conclusion à laquelle je suis arrivé en comparant le texte de ces auteurs, tel qu'il apparaît dans le *Naturale*, avec les éditions critiques disponibles. Quoiqu'on ne puisse dire si ces gloses étaient du fait de Vincent ou bien si elles étaient déjà présentes dans les marges des manuscrits qu'il a compulsés, il reste que ces explications, malgré leur caractère concis et sporadique, nous renseignent sur une certaine activité interprétative, signe, bien que faible, des lectures que l'on faisait dans les milieux religieux.

<sup>88</sup> *De plantis*, § 216, SN 555c, glose : « hec media sunt inter lignum et rosam id est inter albedinem ligni et ruborem rosae » ; *De plantis*, § 228, SN 559a, 878d, glose : « post id est in posteriori parte » ; *De plantis*, § 229, SN 880e, glose : « apparitione frigoris exterius scilicet fugato calore in profundum » ; *De plantis*, § 255, SN 889a, 926d, glose : « et angustabit meatus, id est poros » (au sujet des gloses sur le *De plantis*, voir les articles de R. French, « The Use of Alfred of Sareshill's commentary on *De plantis* in university teaching in the thirteenth century », *Viator*, 28, 1997, p. 223-251 ; « Teaching Aristotle in medieval english universities : *De plantis* and the physical *Glossa ordinaria* », *Physis*, 34, 1997, p. 225-296).

<sup>89</sup> SN 563b, Adélarde de Bath, *Questiones naturales* (dans Adelard of Bath, *Conversations with his Nephew. On the Same and the Different, Questions on Natural Science and On Birds*, Ch. Burnett et alii (éd. et trad.), Cambridge, 1998, p. 92) : « inde quoddam compositum surgit scilicet herba ».

<sup>90</sup> Palladius, *Opus agriculturae*, III, 14, 5, SN 772b : « omni tempore constat esse ponendum id est plantandum vel seminandum ».

### 7.2.8. *Actor*

Le principal défi auquel se trouvait confronté Vincent était celui de maîtriser et de classer la diversité de la nature, une diversité qui était conditionnée avant tout par la multitude des connaissances livresques, parfois confuses, et par l'état des manuscrits qui risquait d'égarer le lecteur. On l'a souvent dit, non sans une touche d'ironie critique et même de mépris : la connaissance de la nature était, pour les compilateurs, une connaissance éminemment livresque, avec toutes les erreurs et les confusions que cela impliquait. Afin de pouvoir distinguer et répartir des *res*, réelles ou fictives, il fallait d'abord clarifier les différentes significations des mots. Cette approche reflétait une vision de la connaissance du monde qu'Augustin avait déjà énoncée dans son *De doctrina christiana* en précisant que c'est par l'intermédiaire des signes qu'on connaît les choses.

Vincent fit constamment preuve qu'il était conscient que deux termes différents peuvent toutefois dénommer une même espèce. Des recueils de synonymes botaniques et pharmacognosiques comme celui de Nicolas le Salernitain (*fl.* 1150) circulaient déjà depuis le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, et Vincent lui-même eut recours à un instrument de ce type, intitulé *Synonyma*. Pour venir à bout des synonymies trompeuses, il explora les sources sous plusieurs angles. Si telle espèce végétale ou animale était présente dans la Bible, il fit appel aux traductions disponibles, distinguant entre *nostra translatio* et *alia translatio*, de même qu'à l'exégèse biblique. Par exemple, dans le chapitre sur le *balsamum*, une note de l'*Actor* (absente dans l'édition de Douai, elle se trouve dans le manuscrit de Paris, lat. 14387, f. 235<sup>rb</sup>) traite de l'équivalence que l'on a faite parfois entre cet arbre et l'*aspalathus* :

Nonnulli propter quamdam glosam qui ibidem loquitur de aspalatho videlicet super Ecclesiasticum xxiiii ubi tangitur de balsamo, putaverunt idem aspalathum esse quod balsamum, sed falso. Nam utriusque naturam et originem Plinius separatim describit, et aspalatum in Egypto nasci, balsamum vero uni terrarum Iudee olim concessum asserit. Sed fortassis alia translatio in Ecclesiastico ponit aspalatum pro balsamo.

À ces mêmes variantes des traductions bibliques fait référence également une note de l'*Actor* qui essaie de différencier les animaux désignés de manière synonymique par les mots *cyrogrillus*, *ericius*, *erinacius* et *cuniculus* (*SN* 1402, ms. Bruxelles, lat. 18466, f. 56<sup>rb</sup>) :

Alibi legitur quod maius sit ericio [cyrogrillus], spinosum tamen, unde patet quod quidam falso dixerunt hunc esse cuniculum. Alibi quoque legitur quod cyrogrillus ipse sit ericius vel erinacius, animal videlicet porcelli formam habens, sed spinosum de quo plenius dicitur inferius. Unde in Psalmo 103 ubi legitur in nostra translatione *petra refugium erinaciis*, alia translatio habet cyrogrillus.

Cette note était complétée par un extrait de la *Glosa super proverbialia Salomonis* qui, à son tour, faisait état des différences saisissables dans les traductions au sujet du *cyrogrillus* pour finir en mentionnant que, selon Jérôme, le mot hébreu *saphan* pouvait être interprété tout aussi bien par *cyrogrillus*, *ericius* que par *lepus*. Contrairement à cette synonymie presque totale, Vincent choisit d'y voir trois espèces différentes, correspondant à trois mots différents.

Comme on a pu le voir avec l'exemple du *balsamum*, Vincent fait une lecture croisée des textes dont il dispose, contrôlant les renseignements d'une source par ceux d'une autre. Cette méthode se trouve appliquée notamment pour des auteurs comme Plinius ou Palladius. Dans son effort pour identifier les noms de végétaux qui avaient des chances de se recouper, Vincent tint compte aussi d'une possible corruption des textes. Ainsi, dans le chapitre sur la *genista* (SN 919d-e), il attire l'attention sur les identifications faites par les médecins entre la *tamariscus*, la *genista* et la *myrica*, qui pourraient être le résultat d'une confusion issue du fait que Plinius traite de la *genista* et de la *myrica* dans un même chapitre tout en établissant une équivalence entre *myrica* et *amaricon* (ce dernier terme désignant chez d'autres auteurs la *tamariscus*). Cela pourrait tout aussi bien, dit Vincent, être l'effet d'un *vitium scriptoris* à la suite duquel on aurait mis *amaricon* pour *tamarisce* ou *tamariscus* ou vice-versa. Vincent revient à nouveau sur ces synonymies dans le chapitre consacré à la *myrica* (SN 926b) pour souligner que la *myrica* et la *genista*, bien que désignant deux arbres différents chez Plinius, sont en fait identiques, la *genista* n'étant que le nom vulgaire de la *myrica*. Il classait la *tamarica* ou *tamariscus* séparément de ces arbres. Vincent semble avoir eu raison quant aux conjectures qu'il a proposées, car les manuscrits comportent des leçons que les éditeurs modernes ont, eux aussi, essayé de corriger. Là où les manuscrits portent le texte *myricem camericam vocant* ou *myricen quam et amaricon vocant*, Mayhoff a proposé de sous-entendre une équivalence de la *myricé* avec l'*erica*, alors que Jacques André, en se rapprochant de l'intuition de Vincent, a restitué le mot *tamarica* (HN, XXIV, 67).



Parfois, Vincent fut induit en erreur par les leçons fautives présentes dans les manuscrits utilisés. Il en ressort des contractions de deux chapitres, qui se trouvaient séparés chez Pline, dans un seul, comme on l'a vu dans le cas du *crocus* ou comme il est advenu dans le chapitre sur le *siser* (HN, XIX, 90), auquel a été raccordé le chapitre sur l'*inula* (HN, XIX, 91) que les copistes ont lu *medulla* (SN 776b), la possibilité de distinguer les deux lemmes disparaissant de la sorte. Ce genre de bévue provoquée par les fautes des manuscrits a affecté également les notes personnelles de l'*Actor*. C'est ce qui s'est produit dans la note sur la *cerrus*, dans un chapitre qui ne se trouve que dans le manuscrit de Paris, lat. 14387, f. 212<sup>ra</sup>. L'*Actor* écrit :

Fortasse Plinius vocat cerrum quam nominat Palladius acerrum in libro primo de agricultura dicens : De acerro vel fago diutissime tabulata durabunt, si stratis super paleis vel filice calcis humor numquam tabulati corpus accedat. Vel fortassis acerrus ipsa est acer de qua iam dictum est superius.

Vincent faisait référence au traité de Palladius, I, IX, 3. De toute évidence, il détenait un exemplaire corrompu, aucun des manuscrits retenus par les éditions de l'*Opus agriculturae* ne possédant la lecture de *acerro*, la forme correcte étant *de cerro*, dont les variantes manuscrites sont *cerio* et *ceraso*. Cela dit, c'est la seule erreur contenue par ce passage, mais qui a suffi pour entraîner une glose inappropriée.

D'ailleurs, Vincent était conscient de la corruption des textes résultant de l'inadvertance des scribes. Des allusions au *vitium scriptoris* font maintes fois comprendre les confusions auxquelles peuvent prêter des manuscrits défectueux. On a pu le constater plus haut dans le cas des remarques sur la relation entre *genista*, *myrica* et *tamariscum* (SN 919e). De là découle un souci constant de remédier aux défaillances des manuscrits, souci dont témoignent également les variantes de lecture proposées pour certains mots dont la graphie était flottante. Voici l'exemple du chapitre sur le *tarandrum* (SN 1442d) qu'une note de l'*Actor* (présente uniquement dans le manuscrit de Bruxelles, lat. 18466, f. 64<sup>rb</sup>) identifie au *parandrum*, tout en faisant remarquer que la confusion pourrait être due à une faute de copiste : *Hoc animal quod Plinius vocat tharandrum, eundem esse estimo quem supra iuxta Solinum vocavi parandrum. Quod vicio scriptoris attribuendum puto et que debeat esse littera capitalis scilicet utrum p vel t incertum habeo.*

Plusieurs traces de ces obscurités graphiques subsistent dans le manuscrit de Paris, lat. 14387, de même que dans l'édition de Douai, ce qui laisse croire qu'elles remontent à

une version primitive du *Speculum naturale* et qu'elles ne représentent pas des interventions dues à des copistes ultérieurs :

ms. Paris, lat. 14387, f. 155<sup>va</sup> : *similis amarci vel amarici folio* (HN, XXIV, 102, pour *tamarici folio*) ;

ms. Paris, lat. 14387, f. 210<sup>va</sup> : *abies in rectum vel in tectum firmissima* (= HN, XVI, 225), l'édition des CUF ne mentionnant que la première variante ;

ms. Paris, lat. 14387, f. 212<sup>rb</sup> : *enaria vel harenaria et albos vel alpes vocant* (= HN, XVI, 141-142), tous ces doublets étant attestés par la tradition manuscrite ;

ms. Paris, lat. 14387, f. 213<sup>vb</sup> (HN, XXIV, 65, SN 919d) : *genesta vel genista* ;

ms. Paris, lat. 14387, f. 214<sup>rb</sup> (HN, XXIV, 75) : *mentem trahit vel turbat*, l'apparat critique de l'édition CUF ne signalant aucune variante pour le mot *turbat* ;

ms. Paris, lat. 14387, f. 258<sup>rb</sup> (HN, XVI, 248, SN 1091b) : *marcescunt vel inarcescunt* ;

ms. Bruxelles, lat. 18466, f. 58<sup>rb</sup> (HN, XXVIII, 88, SN 1412c) : *rasura sive ramentis*.

Il arrive que les leçons des manuscrits du *Naturale* ne se retrouvent guère dans la tradition manuscrite de l'*Histoire naturelle*. Néanmoins, ces leçons allaient être conjecturées par les humanistes qui à l'époque de la Renaissance ont essayé de produire des éditions de ce dernier ouvrage. C'est le cas des *cedrides* (HN, XXIV, 20), mot pour lequel le *Speculum naturale* comporte la glose *id est frutices vel fructus cedri* (SN 913c, ms. Paris, lat. 14387, f. 212<sup>ra</sup>), les manuscrits de l'*Histoire naturelle* ne présentant que la variante *frutices*, alors que la lecture *fructus cedri*, retenue par les éditeurs des CUF, a été reconstituée au XV<sup>e</sup> siècle par Ermolao Barbaro. Cela pour dire que les conjectures des copistes du *Naturale* pouvaient parfois s'avérer justes, sans que l'on puisse toutefois déterminer avec certitude si ces choix étaient le résultat des connaissances botaniques ou des interprétations de la graphie.

Ce souci de prémunir le lecteur contre les possibles malentendus découlant des mots homophones ou homographes amène Vincent à faire des remarques grammaticales qui s'inscrivent dans la lignée des définitions étymologiques d'Isidore et de Papias. C'est ce qui se dégage du chapitre sur le *senacio* où, après avoir essayé de discuter de la différence entre le *senacio* sauvage et le cultivable, Vincent a tenu à signaler la confusion graphique que l'on faisait entre le *senacio* et le *senecio*, ce dernier étant identique au *carduus benedictus* (SN 772b-c)<sup>91</sup>. Malgré cette mise en garde, les copistes de l'édition de Douai ont transcrit

<sup>91</sup> Ms. Paris, lat. 14387, f. 182<sup>ra</sup> : « quod etiam vocabulo proprio dicitur senacion, non senecion. Nam senecion est carduus benedictus de quo iam in alio libro dictum est superius ». L'édition de Douai ne conserve pas la

partout *senecio*. On devine une préoccupation de même nature derrière les remarques faites, de façon encore plus explicite, au chapitre sur l'*icinus* où l'*Actor* écrit : *Icinus terrenus similiter pluribus appellatur nominibus, scilicet echinus et iricius vel hericius et herinacius, quae scilicet nomina quandoque scribuntur cum aspiratione, quandoque sine illa, et ideo de hoc animali in pluribus locis dictum est supra* (SN 1417c, ms. Bruxelles, lat. 18466, f. 59<sup>rb</sup>).

C'est dans cette perspective de la rigueur lexicale que Vincent intervint à plusieurs endroits tout au long du *Speculum naturale* en signalant les termes synonymiques<sup>92</sup>. À ce titre, il s'est montré soucieux d'indiquer aussi les noms que le *vulgus* ou la langue de son époque donnait aux plantes, les notes de l'*Actor* complétant les multiples références aux dénominations *vulgares* mentionnées par ses sources<sup>93</sup>. La nomenclature latine savante était de la sorte accompagnée par la vernaculaire, ce qui restreignait le nombre des *res* par rapport au nombre des *signa*. La diglossie risquait de redoubler d'une manière fallacieuse les réalités de la nature. Par leur fonction pragmatique, les listes de synonymes s'avéraient utiles non seulement à une meilleure identification des plantes et donc à l'élimination des *duplicata*, mais encore à l'achat de plantes sur les marchés des différents pays<sup>94</sup>.

Par rapport à la version *bifaria*, la *trifaria* introduisit non seulement une masse énorme d'extraits nouveaux, mais également un nombre de « sémaphores » voués à orienter la lecture, sorte d'« hyperliens » qui étaient des variations de la formule *ut dictum est inferius / superius*. On limitait de la sorte l'éclatement de la matière, conséquence de l'augmentation en volume de la compilation. Ces réseaux de renvois parsemaient les chapitres et les extraits offrant ainsi les moyens de faire la lecture dans un va-et-vient entre les différentes parties du *Speculum naturale*.

---

distinction proposée par Vincent de sorte qu'on peut y lire : « vocabulo proprio dicitur senecio. Nam senecio dicitur carduus benedictus... ».

<sup>92</sup> *Euphorbium* (SN 608d), *gallitritum* (SN 612e), *lappa* (SN 620d), *paritaria* (SN 636b), *scolopendra* (SN 649e et 650b), *senecio* (SN 651a), *sisimbrium* (SN 652d), *tapsobarbatus* (SN 660d), *polion* (SN 661e-662a), *caulis* (SN 699a), *gaisdo* (SN 719b), *molochia* (SN 735e), *portulaca* (SN 752b), *scorodon* (SN 771c), *senecio* (SN 772b-c), *sicla* (SN 774d), *solatrum* (SN 777a), *urtica* (SN 784a), *yposelinon* (SN 785a), *yeos* (SN 785c), *eruum* (SN 830a), *orobum* (SN 837b), *pisum* (SN 850b), *diagridium* (SN 862c), *galbanum* (SN 864a), *aquifolium* (SN 909e-910a), *genista* (SN 919e et 926b), *lothos* (SN 925c), *malomella* (SN 925d), *ypomelides* (SN 984e), *libanus* (SN 994b), *macis* (SN 994d), *pinea* (SN 1009a), *stax* (SN 1013a), *tamarindus* (SN 1060d), *oleum masticinum* (SN 1070a).

<sup>93</sup> *Cichorea* (SN 594e), *gaisdo* (SN 719b), *orobum* (SN 837b), *agresta* (SN 1082c), *tartarum* (SN 1087c).

<sup>94</sup> Iolanda Ventura, « Quellen, Konzeption und Rezeption der Pflanzenbücher von Enzyklopädiern des 13. Jahrhunderts. Zu *De proprietatibus rerum*, Buch XVII », *Bartholomeus Anglicus, De proprietatibus rerum. Texte latin et réception vernaculaire*, Baudouin Van den Abeele et Heinz Meyer (éds), Turnhout, Brepols, 2005, p. 268, note 3.

Généralement, Vincent renonça aux références croisées qui émaillaient les œuvres exploitées, surtout celle de Pline<sup>95</sup>, tout en intervenant avec ses propres renvois en « hyperlien » dans les textes. Ainsi, le *ut dictum est superius* du chapitre sur la culture des arbres (SN, XII, 13, 882a) renvoie au chapitre sur l'origine des arbres (SN, XII, 2, 874d). Une articulation pareille relie, par un *sicut iam dictum est superius*, le chapitre sur les couleurs des feuillages des arbres (SN, XII, 9, 879c) au chapitre sur la variété des écorces (SN, XII, 5, 877c) ou encore, par un *ut dictum est*, le chapitre sur les différentes sortes de greffe des arbres (SN, XII, 16, 884e) au chapitre sur le greffage en général (SN, XII, 15, 883d). On repère également des renvois à très grande distance, comme le fait le *ut dictum est superius videlicet in tractatu de natura terrae* (SN, XIII, 43, 974a) enchâssé dans un extrait de Palladius qui fait reculer le lecteur jusqu'au livre VI, au chapitre concernant les terres appropriées aux vignes et aux arbres (SN 405d) ou cet autre marqueur *ut dictum est superius* (SN, XIV, 139, 1091c) qui se réfère au chapitre sur le *viscus* du livre IX (SN 666a-e). Ces syntagmes signalétiques sont, pour la plupart, intercalés à l'intérieur d'une phrase qui apparaissait déjà dans un chapitre antérieur, visé par le marqueur. Il existe des cas où le renvoi introduit un passage entier copiant à la lettre un morceau du chapitre visé, comme on peut le voir dans le cas du *gladiolus* (SN, IX, 85, 614c-d) et du *iuncus* (SN, IX, 90, 618c) où l'on retrouve, dans les deux cas, un extrait utilisé auparavant dans le chapitre sur le *cyperus* (SN, IX, 61, 596a-b). Des références croisées du texte de l'*Histoire naturelle* subsistent parfois dans les extraits copiés par Vincent, comme dans le chapitre sur le *dracunculum* (SN, IX, 67, 601e), où il est question d'un *alius est quem nos in priore volumine diximus*, et dans celui sur l'*harundo* (SN, X, 74, 719e) qui parle d'une propriété de la nature *quam his continuis voluminibus tractamus*. Ces renvois ne correspondaient plus toutefois à la logique de compilation du *Naturale* : ils représentent uniquement des marques de l'inadvertance des scribes.

Limitées souvent à des gloses lexicales, les interventions de l'*Actor* mettent parfois en évidence, non sans étonnement, l'absence de données aux sujets de certaines plantes dans les livres des *medici nostri*. C'est le cas des notices sur l'*avena* (SN 827b), le *pisum* (SN 850b), la *buxus* (SN 911b) et l'*oleum nucum* (SN 1070e) pour lesquelles Vincent a indiqué les remèdes que l'on pouvait en tirer, en suppléant ainsi au silence de ses sources.

<sup>95</sup> Sur le système des références croisées chez Pline, voir Valérie Naas, *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, p. 197-208.

Cela prouve qu'il possédait certaines connaissances en matière médicale, chose qui se dégage également de plusieurs notices insérées par endroits dans la section concernant les animaux. On peut le voir, entre autres, dans les conseils donnés pour faire taire les chiens. Là, en plus des renseignements repris à Walafrid Strabo, l'*Actor* parlait aussi d'une *tortellide posca* ou plutôt, selon le manuscrit de Bruxelles, lat. 18466, f. 54<sup>va</sup>, des *tortelli de pasta* qui, jetées dans la gueule des chiens, les empêchent d'aboyer. Il en fournit aussi une explication causale, à savoir l'humidité visqueuse de la *posca / pasta* (SN 1394a). Au même titre, il conseillait de jeter aux chiens une petite grenouille nommée *calamites* que l'on pouvait trouver sur le tronc du noisetier (*corylus*), croyance partagée par Thomas IV (LNR 308, SN 1493c), mais dont l'effet semble toutefois mis en doute par Guillaume d'Auvergne<sup>96</sup>. Plusieurs des recettes médicales présentes dans la section concernant les animaux (un autre exemple est retrouvable dans le chapitre sur *ungula sylvestris asini*, 1435a-b) témoignent de l'intérêt porté par Vincent à la médecine, à l'utilisation des réalités de la nature pour restaurer l'équilibre humoral du corps humain.

Selon l'objectif qu'elles visaient, on pourrait donc distinguer les interventions de l'*Actor* en notes de nature philologique, en éléments contribuant à une dynamique de la lecture et en remarques d'ordre médical. Toutes étaient insérées dans l'intention de systématiser le mieux possible la somme immense de renseignements accumulés.

### 7.3. Focalisations multiples sur le monde végétal

#### 7.3.1. Quelle place accorder aux plantes dans l'ensemble de la création ?

Comme je l'ai déjà affirmé, l'ensemble du *Speculum naturale* est disposé selon l'ordre des jours de la création, schéma classique qui depuis l'*Hexaméron* d'Ambroise de Milan et celui de Basile le Grand a été choisi comme schéma organisateur par les différents auteurs qui se sont appliqués à passer en revue l'œuvre divine. L'exégèse du XII<sup>e</sup> siècle introduisit une division de ce schéma en trois séquences, la *creatio*, la *dispositio* et

<sup>96</sup> Guillaume d'Auvergne, *De universo*, p. 1059d : « Tu iam audivisti multas alias ligationes esse ex virtutibus animalium sicut [...] de ranunculo viridi qui ascendit super arbores parvas et positus in ore canis ligat vocem ipsius ut latrare non possit ». C'est un des exemples repris des livres des *experimentatores* que Guillaume passe en revue dans le chapitre *De tribus generibus magicorum operum et de mirificis virtutibus quarundam rerum* de son *De universo* (p. 1059-1061).

l'*ornatus*, la *creatio* équivalant aux gestes du premier jour, la *dispositio* qualifiant l'œuvre du deuxième et du troisième jour, alors que par l'*ornatus* on entendait le reste de la création. On retrouve cette distinction chez Pierre Comestor, entre autres, dans la partie de son *Historia scolastica* réservée à la *Genèse*<sup>97</sup> et Honorius Augustodunensis qui, de plus, a associé les personnes de la Trinité à chacune des séquences de la création, à savoir Dieu à la production du monde (*mundi creatio*), le Christ à son organisation (*dispositio rerum*), le Saint-Esprit à l'animation des créatures (*omnium vivificatio vel ornatio*)<sup>98</sup>. Deux arguments sont invoqués pour démontrer la différence entre la *dispositio* et l'*ornatus*. En cherchant à expliquer pourquoi l'air n'était pas désigné comme *dispositus*, Comestor propose deux hypothèses : bien que l'air ne soit pas qualifié par ce terme, on doit le sous-entendre parce que, une fois libéré par les eaux, il a reçu la forme qu'on lui connaît ; ou encore, le mot *dispositus* n'est pas mentionné dans le cas de l'air en raison du fait qu'aucun *ornatus* ne provient de sa substance<sup>99</sup>. Il n'en reste pas moins que plus loin dans son exposé Comestor allait parler du geste de Dieu qui impartit les oiseaux en tant qu'*ornatus* à l'air. Ce qui justifie cette attribution est l'équivalence établie entre *ornatus* et réalité mouvante, le mouvement revêtant ainsi le rôle de critère distinctif de ce qui constitue l'*ornatus*. C'est ce qui explique que les plantes immobiles et attachées à la terre ne relèvent pas de l'*ornatus*, mais bien de la *dispositio terre*<sup>100</sup> et qui permet de classer les astres et les créatures animées parmi les réalités de l'*ornatus*. La relation définissante entre *motus* et *ornatus* se trouve formulée chez d'autres contemporains de Pierre Comestor, tel Guillaume de Conches qui dans ses gloses au *Timée* de Platon associait les différentes opérations des créatures (le mouvement, la croissance, le sentir, l'entendement) à la nature de l'âme et non pas à la

<sup>97</sup> Pierre Comestor, *Historia scolastica. Liber Genesis*, Agneta Sylwan (éd.), Turnhout, Brepols, 2005, p. 8, l. 49-52: « Hanc creationem mundi, prelibatam sub operibus sex dierum, explicat scriptura insinuans tria : creationem, dispositionem, ornatum. In primo die creationem et quandam dispositionem, in secundo et tercio dispositionem, in reliquis tribus ornatum ». L'éditrice du texte n'a pas trouvé la source de cette tripartition, ce qui pourrait indiquer que le Comestor en est l'inventeur. Il faut aussi noter que le couple *dispositio – ornatus* est apposé également à l'acte de création du ciel empyrée, espace rempli par les anges, les deux étapes étant simultanées dans ce cas : « secunda die disposuit Deus superiora mundi sensilis. Empyreum enim quam cito factum, statim disposuit est et ornatum, id est sanctis angelis repletum » (*idem*, p. 11, l. 2-3).

<sup>98</sup> J. Zahlten, *Creatio mundi : Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter*, Stuttgart, 1979, p. 106-110.

<sup>99</sup> Pierre Comestor, *Historia scolastica*, p. 14, l. 32-36 : « Nec uos moueat quia in dispositione elementorum uidetur aer non dispositus, quia non est nominatus sed dispositus, cum liber ab aquis notam nobis formam accepit. Vel ideo non dicitur dispositus, quia nullum ornatum ex substantia sui factum in se habuit ».

<sup>100</sup> Pierre Comestor, *Historia scolastica*, p. 15, l. 2-6 : « Quarto die que disposuerat cepi ornare rebus illis, que infra uniuersum congruis motibus aggerentur. Plante enim quia terre herent, ad dispositionem terre quasi magis spectant, et sicut dispositionem sic et ornatum inchoauit a superioribus. Fecit enim eadem die luminaria, solem et lunam et stellas ».

nature du corps, opérations qui avaient pour dernier référent l'*anima mundi*, sorte d'esprit intrinsèque aux choses qui leur confère le mouvement et la vie<sup>101</sup>.

Alors que Guillaume d'Auxerre et Philippe le Chancelier parlaient de *creatio*, *distinctio* et *ornatus*<sup>102</sup>, Vincent a préféré reprendre la distinction faite par le Comestor<sup>103</sup> et l'introduire à plusieurs endroits dans le *Speculum naturale* autant par des citations mises sous le nom de Pierre le Mangeur que par des notes marquées *Actor*. Ainsi, lorsqu'il s'agit de présenter les opinions diverses quant aux œuvres des six premiers jours, c'est un commentaire exégétique qui incorpore des passages de l'*Historia* du Comestor, souvent repris à la lettre, et qui illustre la position de ceux qui soutenaient une création par étapes et non pas simultanée<sup>104</sup>. On y retrouve la triade *creatio* – *dispositio* – *ornatus* conjointe à celle qui distingue la *dispositio Dei* de l'*esse naturale* et de l'*esse formale*. Toute la question est ensuite résumée par un passage de l'*Actor* qui interprète la séquence création, disposition, ornementation en termes d'étapes qu'il convenait de parcourir suivant cet ordre<sup>105</sup>. Si on ne voit pas dans cette section quel serait l'argument qui sous-tend la séparation des étapes du travail divin, un complément à cette discussion fait surface ailleurs. À la fin du livre XIV qui clôt la section dédiée aux œuvres du troisième jour, la version *trifaria* a élargi la note *Actor* de la *bifaria* au moyen d'un texte qui reformule le texte du Comestor, dont les mots sont par ailleurs repris au premier chapitre du livre XV. On y lit :

Hucusque a principio sexti libri prosecuti sumus opera tertiae diei, quae omnia cum ceteris quae precedunt ad dispositionem utramque pertinent mundi. Nam etsi plantae mutantur per augmentum terrae, tamen fixae adherentes nequaquam mouentur de loco ad locum ideoque cum ipsae sint certe dicuntur ad dispositionem terrae pertinere potius quam ad ornatum<sup>106</sup>.

Le mouvement, notion sur laquelle la note de Vincent met l'accent davantage que ne le fait Comestor, fournissait un critère de classification du créé. L'*ornatus* gagnait chez

<sup>101</sup> A. Speer, *Die entdeckte Natur*, Leyde / New York / Cologne, Brill, 1995, p. 154-155.

<sup>102</sup> Philippe le Chancelier rapporte les trois œuvres de la *creatio*, *distinctio* et *ornatus* à trois citations bibliques où apparaissent les verbes *creavit*, *dividat* et *producat* (*Summa de bono*, N. Wicki (éd.), Berne, Francke, 1985, vol. I, p. 121<sup>3</sup>-122<sup>9</sup>).

<sup>103</sup> On retrouve la même option chez Gervais de Tilbury, *Otia imperialia*, p. 18.

<sup>104</sup> *SN*, I, 23-25, p. 93d-95a.

<sup>105</sup> *SN*, I, 25, p. 95a: « Oportebat enim primo creare mundum, [...] Secundo maiores partes mundi disponere, [...] Tertio oportebat mundum sic dispositum ornare ad decorem et utilitatem » (je souligne).

<sup>106</sup> *SN*, XIV, ch. 140, p. 1092d, ms. Paris, lat. 14387, f. 258<sup>va</sup>. La partie soulignée de la citation constitue l'état présenté par le manuscrit de Bruxelles, lat. 18465. Le texte du Comestor, substance de celui de Vincent, se trouve dans le *SN*, XV, I, p. 1093b.

Vincent un autre sens que chez Philippe le Chancelier qui, lui, proposait un double sens, à savoir ornementation en tant que finalité pour quelque chose d'autre (par exemple le vêtement qui existe pour le corps) et ornementation en tant que finalité en soi (par exemple la pierre précieuse sertie dans une monture en métal)<sup>107</sup>. Qui plus est, Philippe le Chancelier rangeait la création des arbres et des plantes du côté de l'*ornatus* de la terre, tout comme la création des animaux. Comme il le rappelle, les animaux connaissent le mouvement d'un lieu à l'autre. Mais, bien que reliés à l'*ornatus* de la terre, les animaux furent créés au cinquième jour parce que la terre en tant qu'élément ne participait pas de leur génération, comme dans le cas des végétaux, ni ne constituait le lieu de leur salut. Il en résulte que les animaux terrestres représentent une sorte d'ornement grâce à la nature de leur âme, et non pas à cause de la nature de leur corps qu'ils acquièrent de la terre mélangée aux autres éléments<sup>108</sup>.

En invoquant le critère du mouvement, Vincent se rapprochait des opinions aristotéliennes soutenant que ce qui possède le mouvement est habité par la vie de façon visible. Ainsi, un Albert le Grand allait considérer le mouvement et sa perfection comme une caractéristique de la noblesse des *res naturales*.

Une autre question était soulevée relativement aux œuvres de la création, à savoir la formation des végétaux en premier. À cet égard, Vincent a recueilli les principaux arguments de l'*Hexaméron* d'Ambroise de Milan (*SN* 562c-d), arguments présents déjà dans la version *bifaria* et réunis dans un chapitre intitulé *Cur deus creavit herbas antequam animalia* (ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 105<sup>rb</sup>), titre que la *trifaria* allait abandonner. C'est à cause de leur composition simple et naturelle que les végétaux furent générés tout premièrement en tant que nourriture commune à tous les vivants, propre à la sobriété, alors que toute autre sorte de nourriture, d'origine animale, est censée relever de la luxure, ne pouvant être accessible qu'à un nombre restreint d'êtres. Une justice sociale était donc à l'œuvre dans le plan de création qui devait constituer un modèle pour les communautés

<sup>107</sup> Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, vol. I, p. 123<sup>43-47</sup> : « [...] duplex est ornatus. Est enim unus ornatus qui ad hoc tantum est ut sit ornatus, sicut vestimentum corporis, et istud non est dignius corpore, sed propter corpus queritur. Est enim alius ornatus qui est ornatus et finis eius quod ornat, sicut lapis preciosus ornamentum metalli in quo reponitur et est finis sue fabricationis ».

<sup>108</sup> Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, vol. I, p. 142<sup>22-27</sup> : « Animalia autem gressibilia et reptilia habent naturam movendi de loco ad locum. Unde non est locus generationis ex terra determinatus quemadmodum aliis, neque locus salvationis. Et ideo ista tamquam ex aliena natura, scilicet natura anime, habent ut sint in ornatum terre, non ex natura corporis quod trahunt ex terra commixta cum aliis elementis. Unde non sociantur in agendo cum terre nascentibus ».



humaines. De façon indirecte, ces arguments rendaient les partisans d'une diète végétarienne plus proches des intentions divines primordiales.

Avant qu'elles naissent de la terre et germassent graduellement sous l'action de la pluie et du travail de l'homme, Dieu, selon Comestor, avait créé les plantes dans leur essence de façon parfaite (SN 2212d-e). Lors de cette création première, la terre a reçu de Dieu, avec la vertu de produire — comme le dit Thomas IV (SN 562e) en prolongement à un passage copié du commentaire de la *Genèse* d'Augustin (texte que Vincent inséra au livre XXX, 2212d) — les identités numériques (*numerus*) de toutes les espèces qu'elle perpétuera à travers le temps selon leur genre. C'est ce qui assure la génération continue des plantes dans leur totalité, sans possibilité aucune d'apparition d'une nouvelle espèce (*novum autem genus instituere credi recte non potest*, SN 2094d).

### 7.3.2. Beauté et utilité de la création

Signe de la providence divine, la beauté est un aspect constamment rappelé par Vincent. La longue section sur les plantes offre davantage de références à la beauté de la création que les autres livres. Par la médiation d'Augustin (SN 874e-875b et 2094c-2095b), Vincent voyait la beauté se manifester dans la croissance et la disposition ordonnée de l'arbre, dans la capacité de la semence, nommée *occultus thesaurus*, de contenir tout ce qui est nécessaire au développement ultérieur du végétal.

L'utilité, aspect qui relève aussi des débats théologiques constants sur la bonté de la création, est conjointe à la beauté du monde. Au XII<sup>e</sup> siècle, Hildegarde de Bingen divisait l'ensemble des plantes en utiles et inutiles, leur nature dépendant de l'élément qui constituait la source principale de leur croissance, à savoir l'air ou le vent. Le débat autour de l'utilité de la création était du reste présent depuis l'âge de la Patristique dans la littérature théologique. Si, pour Guillaume d'Auxerre<sup>109</sup>, les végétaux inutiles et infructueux, tout comme les animaux nocifs, firent leur apparition après que l'homme eut péché, pour Philippe le Chancelier toute la création comporte quelque chose de bénéfique qui souvent demeure occulte. À son tour, Thomas de Cantimpré relativise les aspects vils des créatures en les rapportant à l'ordre noble de la création, optique en vertu de laquelle

<sup>109</sup> Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, Jean Ribailier (éd.), Paris, Éditions du Centre national de la recherche / Rome, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1980-1987, II, p. 196.

toute chose possède un caractère merveilleux et noble qui lui assigne le statut de complément nécessaire à autre chose<sup>110</sup>.

En réitérant le double usage, alimentaire et médical, que l'on pouvait faire des végétaux, Vincent semble avoir adhéré à l'idée que rien du monde végétal, que ce soit racine, tige, feuille, fleur ou fruit, n'est inutile. Il inscrivait cette idée dès le livre IX (*SN* 560c-d) en insérant un passage de l'*Hexaméron* d'Ambroise de Milan qui louangeait les bienfaits des plantes pour les êtres humains et pour les animaux. Ensuite, une note de l'*Actor* énumérait la multitude des usages que l'on peut faire des plantes, autant pour manger que pour guérir, pour les ouvrages de menuiserie ou encore pour fabriquer les outils des différents arts mécaniques. Par l'intermédiaire d'un autre texte d'Ambroise, compilé dans un chapitre du livre XII portant sur « la beauté et les maints usages des arbres » (*SN* 902a-b), Vincent faisait de nouveau l'éloge de la variété des arbres, de la diversité des parties de chaque végétal, de la beauté de leurs couronnes, de l'utilité de toutes les espèces d'arbres, que ce soit grâce à leurs fruits ou à leurs propriétés curatives. C'est cette perspective apparentée à l'enthousiasme de Pline devant la nature qui est sous-jacente au *Speculum naturale*, le monde des animaux et des humains trouvant tous les deux leur compte dans la nature des plantes. Ce même optimisme habite la conclusion du long exposé sur les végétaux, un autre chapitre de l'*Hexaméron* d'Ambroise réaffirmant que rien de ce que la terre produit n'est inutile (*SN* 1092b-d).

### 7.3.3 Nature et exégèse biblique

On a souvent considéré les compilations réalisées au XIII<sup>e</sup> siècle comme des entreprises reliées à l'exégèse biblique et à la prédication. Par les inventaires qu'elles proposaient, ces œuvres, de l'aveu de leurs auteurs, étaient vouées à une meilleure compréhension de la Bible. Pourtant, ce but ainsi déclaré ne relevait-il pas en même temps d'une stratégie rhétorique qui permettait de sortir du cadre biblique et de revoir l'ampleur de la création à partir de sources autres que les testamentaires ? Car, ce n'est pas uniquement l'ensemble des *res* et des phénomènes naturels que l'on voulait passer en

<sup>110</sup> Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, p. 4<sup>70-74</sup> : « intendamus in naturis animalium vilium et non grave sit nobis, quoniam in omnibus rebus naturalibus est mirabile et res naturalis nobilis, quoniam non fuit ullum naturatum otiose creatum neque casualiter, sed propter aliquod complementum. Et ideo habet aliquod etiam reputatu vilissimum locum et ordinem nobilem ».

revue, mais également le texte même de la Bible. On connaît l'ampleur des efforts déployés en cette direction à Paris par les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>111</sup>.

L'hypertrophie de l'information dont témoigne la version *trifaria* ne reflétait plus le texte biblique, mais le pouvoir de Dieu dont la création se révélait de la sorte incommensurable et articulée par une complexité qui apparaissait infinie. Bien que les renvois à des versets de la Bible soient très rares, le *Naturale* était conçu en guise de miroir de la création. Comme je l'ai montré ailleurs, plusieurs aspects du monde physique sont remis en discussion par l'entremise de nouvelles sources. Quant aux végétaux mentionnés ici et là dans les livres bibliques, seule la mandragore bénéficia d'une attention exégétique dans le *Naturale*. Dans les chapitres qui lui furent consacrés (*SN*, IX, 97-98, 623b-624e), on trouve une citation d'Augustin rappelant que Rachel avait désiré cette plante. Son commentaire soulignait qu'aucun usage profitable à la conception n'était attesté pour cette plante et que donc les raisons de ce souhait auraient été autres (sa rareté ou son parfum agréable). Pourtant, Barthélemy l'Anglais (p. 881) qui a lui aussi évoqué ce texte d'Augustin disait que, *salva auctoritate Beati Augustini*, plusieurs auteurs (Constantin l'Africain, Dioscorides, Pline, Platearius) avaient parlé de la vertu de cette plante de rendre aux femmes la faculté de concevoir. Vincent qui a cité tous ces auteurs n'a toutefois enregistré aucun usage de cette nature, ce qui montre son approbation à l'égard des dires d'Augustin. On peut voir que Vincent s'est livré, de cette façon indirecte, à un exercice d'exégèse et que ses conclusions étaient finalement opposées à celles de Barthélemy. Il convient cependant de mettre en relief, encore une fois, le fait qu'en dépit de l'absence d'une exégèse explicitement formulée, le *Speculum naturale* est traversé d'un bout à l'autre par une pensée théologique.

#### 7.3.4. De la culture du Paradis aux jardins des villes

Le Paradis fut le premier endroit que Dieu avait destiné à l'agriculture. C'est ce que soutient Augustin (*SN* 395d, 671a-b et 2215d-2216a), pour qui l'agriculture revêt un caractère d'innocence et de plaisir pour l'âme. Sa pratique doit avoir été beaucoup plus agréable à l'état paradisiaque qui ne connaissait pas les adversités de la terre et du ciel, ni

<sup>111</sup> Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XI<sup>e</sup> - XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1999.

les peines du labeur. Contrairement à cette référence nostalgique aux réalités de l'*illo tempore*, qui situe l'histoire de l'humanité dans un âge après péché, les extraits provenant de la littérature latine sont parcourus par une vision évolutive. Avec Virgile, on rappelle que, dans les temps primitifs, les humains mangeaient des glands alors que l'art du jardinage et de l'agriculture a amélioré la condition humaine. Ces deux perspectives ne sont qu'une autre confirmation de l'ambivalence qui habite le *Speculum naturale*, lourd d'un héritage peccamineux dont on portait le fardeau et d'un fonds antique tirant une juste fierté des capacités civilisatrices de la raison et de l'inventivité.

La culture des jardins et des plantes n'était nullement vue comme un simple *otium* ou comme une façon de se procurer de la nourriture. Elle revêt une double fonction, religieuse et esthétique, que Vincent a illustrée au moyen d'un passage de l'*Actor* réunissant des conseils donnés par Jérôme à Rusticus<sup>112</sup> et d'un récit qui mettait en scène un monarque romain et son refus de reprendre le pouvoir après avoir été banni par le Sénat (*SN* 670b-c). Pour Jérôme, s'adonner aux travaux du jardinage, décrits sommairement, équivaut à une œuvre à la fois raisonnée (*plantae per ordinem positae*) et esthétique, car son but est de transformer le cultivateur dans un *spectator pulcherrimorum versuum*. Ce passe-temps avait également des visées spirituelles puisqu'il éloignait le diable dont l'action à l'endroit des humains est si souvent conditionnée dans la pensée médiévale par une économie du temps-labeur. C'est cette même perspective réconfortante et esthétique du jardinage qui sous-tend le refus d'un roi romain (confondu probablement par l'*Actor* avec l'empereur Dioclétien<sup>113</sup>) de renouer avec la politique à laquelle il disait préférer la beauté de ses légumes (*qualia vel quam pulchra sint olera mea*). Et Pline de rappeler les splendides jardins des Hespérides et de Sémiramis, exemples de la place dont jouissait l'horticulture dans l'Antiquité (*HN*, XIX, 49, *SN* 670e-671a). L'anecdote opposant le jardinage à la politique n'a, par son statut d'exception, qu'un rôle de curiosité historique, justifiant tout au plus la décision de se consacrer à l'horticulture sur un fond de détresse politique. Il y a tout lieu de croire que Vincent ne valorisait toutefois pas cette pratique au point de la conseiller comme activité digne d'un roi. L'historiette ne se retrouve ni dans le *Speculum historiale* ni dans le traité *De morali principis institutione*, signe que le

<sup>112</sup> Le passage inséré à cet endroit par Vincent se retrouve aussi dans le *Speculum historiale* (XVII, 22) dans un extrait plus ample, faisant partie du florilège compilé des œuvres de Jérôme.

<sup>113</sup> En effet, Aurélius Victor rapporte dans son *Libellus de vita et moribus imperatorum* une histoire similaire dont le personnage principal est l'empereur Dioclétien.

Dominicain préférait laisser les monarques s'occuper des affaires politiques que les inciter à chercher les délices du jardinage.

Les citations de Pline peuvent être également mises en rapport avec un intérêt nouveau qui habitait les communautés urbaines émergentes dès le XII<sup>e</sup> siècle. Il est question de l'intégration des terrains de culture dans la ville, qui concernait non seulement les citadins, mais encore les ordres religieux mendiants dont l'implantation au cœur des villes est bien connue. La décision d'Épicure, maître jardinier (selon la lecture fautive de l'édition de Douai et du manuscrit de Paris, lat. 14387<sup>114</sup>), d'incorporer à la cité d'Athènes des espaces cultivables fournissait l'exemple d'un aménagement urbain dont les médiévaux pouvaient s'inspirer. De longs extraits de Pline et de Palladius (*SN* 671c-674d) renseignent sur la manière de disposer les jardins, de choisir les champs et de les fertiliser, sur les méthodes de culture des diverses plantes. Si, selon les citations tirées des deux auteurs romains, les jardins devaient être situés à proximité immédiate des *villae* (propriété agricole), le reste de la section ne comporte pourtant aucun autre indice quant au positionnement de ces espaces par rapport à la cité. Cela présuppose-t-il que les conseils visant l'horticulture et l'agriculture livrés par le *Speculum naturale* et *doctrinale* étaient valables autant pour les habitants des villes que pour ceux des campagnes, valables autant pour les citadins que pour les ordres religieux ? Monique Paulmier-Foucart a proposé naguère de relier les amples parties compilées de Palladius aux préoccupations agricoles des Cisterciens<sup>115</sup>. Cela concorde avec les règles de vie de cet ordre pour lequel l'économie rurale constituait une priorité, mais n'explique pas la présence de Palladius sous la plume de plusieurs autres Dominicains. Reste que, pour l'instant, on connaît mal les cartulaires des couvents mendiants pour tirer des conclusions au sujet d'éventuelles pratiques agricoles auxquelles ils auraient pu se consacrer dans les enceintes des villes. Il faudrait donc peut-être élargir le cercle des possibles intéressés par le traité de Palladius.

D'un autre point de vue, il est à souligner que Pline offre des observations qui témoignent de la variété des particularités locales, de la diversité des terroirs, tout cela en complément heureux aux conseils de Palladius, dont sont absentes la dimension

<sup>114</sup> En fait, au lieu de *Epicurus otii magister* (maître en loisir) (*HN*, XIX, 51), les copistes du *Naturale* ont lu *Epicurus hortorum magister* (*SN* 671a), ce qui n'est pas sans conséquences pour une histoire des offices urbains. Les éditeurs de 1624 furent, eux aussi, trompés par la graphie et insérèrent une glose marginale signalant *Epicurus hortorum magister Athenis*.

<sup>115</sup> Monique Paulmier-Foucart, « Le plan et l'évolution du *Speculum maius* de Vincent de Beauvais : de la version *bifaria* à la version *trifaria* », *Die Enzyklopädie im Wandel*, Christel Meier (éd.), Munich, 2002, p. 258-259.

géographique et les différences régionales, soumises qu'elles sont à une tentative de théorisation. Certes, le régime végétarien choisi par les ordres monastiques pourrait expliquer en partie l'intérêt croissant pour le monde végétal et pour les textes qui en traitent. Cependant, on ne saurait limiter les entreprises encyclopédiques à ces préoccupations, nombre de remarques concernant les femmes et les enfants.

La pratique horticole qui offre la pleine mesure de la force civilisatrice de l'homme est la transplantation, pratique pour laquelle Plin et Palladius sont riches en informations et préceptes. Outre les gestes concrets que les cultivateurs devaient faire pour obtenir de bons résultats (*HN*, XVII, 65-67, 79, 80, 83, 85, 86, 93, 99-101, *SN* 882d-885a), Vincent a compilé, comme d'habitude, des anecdotes qui relèvent de l'extraordinaire. Ainsi, il choisit de retenir le témoignage de Plin qui dit avoir vu près de Tibur « un tilleul<sup>116</sup> greffé de toutes sortes de fruits, portant sur une branche des noix, sur une autre des baies, ailleurs des raisins, des poires, des figues, des grenades et diverses variétés de pommes » (*HN*, XVII, 120, *SN* 884c). Comble de l'inventivité, cet arbre eut pourtant la vie courte. Mis à part ces fantaisies horticoles, Vincent ne manqua pas de rappeler les dires d'Aristote qui, en invoquant un des principes métaphysiques de ses théories biologiques, conseillait de greffer un arbre sur un autre de la même espèce (*SN* 885a). Ce choix garantissait la meilleure transplantation que l'on pouvait espérer<sup>117</sup>. Toujours par l'entremise d'Aristote, Vincent rappelle à maintes reprises que les fruits des arbres cultivés sont plus doux que ceux des arbres sauvages. La culture améliore donc les espèces de la nature. Malgré les trouvailles des hommes pour transformer les plantes, il reste cependant que, selon les mots de Plin, l'on ne peut pas rivaliser avec la nature<sup>118</sup>. Et cela parce que certains végétaux ne prennent naissance que spontanément dans des lieux sauvages et déserts (*SN* 884c). C'est là la limite de la créativité humaine, la génération spontanée étant le propre de la nature.

À ces plantes non cultivables qui apparaissent spontanément, sans intervention de l'homme, dans les montagnes et les forêts, Vincent alloue l'espace de deux livres, le neuvième, qu'il appelle le traité des herbes communes (*SN* 566a, 669b-c, 1091c),

<sup>116</sup> L'édition de Douai comporte une lecture erronée à cet endroit. Dans l'édition des CUF, Plin mentionne avoir vu un arbre, sans nommer son espèce, près des cascades de Tibur (*juxta Tiburtes tullios*, *HN*, XVI, 120, p. 61), le manuscrit à la base du *Speculum naturale* confondant le terme *tullios* avec *tilia*. Il faut remarquer que le manuscrit de Paris, lat. 14387 du *Naturale* n'a retenu ni la localisation ni le type d'arbre mentionnés par le récit de Plin (f. 206<sup>ra</sup>).

<sup>117</sup> Cf. Nicolaus Damascenus, *De plantis*, I, § 114, p. 534 : « Est melior insitio similium in similia, proportionalia, quoniam optime proveniunt talia, sicut mali in pirum, fici in ficum ».

<sup>118</sup> Cette phrase ne se retrouve que dans l'édition de Douai, le manuscrit de Paris, lat. 14387 ne la comportant pas.

accessibles à tous, l'agriculture étant un signe de la propriété, de même que le douzième portant sur les arbres qu'il dénomme communs et sauvages ou « incultivés » (SN 947a). Que les lieux propres à leur naissance soient les endroits montagneux, maritimes, sablonneux ou marécageux ou que les herbes se forment sur l'écorce d'arbres d'une autre espèce, tous ces indices ont été enregistrés par Vincent pour presque chaque plante, une carte géologique de la formation des plantes sauvages pouvant ainsi être dessinée. Mais il y a quelque chose de plus que cette dépendance entre nature du sol et espèce de plante : l'interdépendance entre le genre végétal et le genre animal quant à la génération des plantes. À cet égard, un exemple classique d'une plante qui ne pouvait pas être soumise aux règles de la culture est constitué par le gui (*viscus*) dont Pline disait qu'il « ne poussait pas sans avoir été mûri dans le ventre des oiseaux, pigeon et grive surtout » (HN, XVI, 244-247, SN 666b-c). On a là une preuve de la croyance dans l'interdépendance des règnes de la nature, que les sciences biologiques nomment aujourd'hui symbiose.

### 7.3.5. Interaction du végétal et de l'animal

Comme je l'ai montré dans le chapitre sur les éléments, le *Speculum naturale* est sous-tendu par des réseaux denses de sympathies et d'antipathies, d'attractions et de répulsions, configurations typiques des ontologies analogiques. C'est aux règles de ces forces cosmogoniques que se rapportent nombre de remarques tirées de Pline, de Dioscoride, de Palladius ou de Thomas IV, portant sur l'aversion existant entre certaines espèces végétales ou animales et, plus largement, sur les différentes formes d'interaction entre les plantes et les animaux. On pensait que ces interactions étaient à l'œuvre en maints contextes : dans la recherche des herbes à laquelle s'adonnaient certains animaux, lors d'une simple proximité physique entre deux ou plusieurs espèces ou, encore, lors des mélanges que l'on préparait en tenant compte des complexions spécifiques de chaque élément. En fait, mettre deux choses ou deux créatures ensemble présupposait, en arrière-fonds, une pensée de l'analogie qui projetait des compatibilités ou des répulsions entre tous les corps et toutes les substances.

Les observations faites du monde végétal reflétaient l'existence de cette dynamique de l'attraction et de la répulsion au sein des plantes. Selon les dires de Pline (HN, XVII, 91, SN 907e, 929a), l'ombre des noyers, des sapins et des épicéas est nocive à tout ce qu'elle

touche, ce qui la rendait indésirable pour les champs ou les jardins cultivés. Par contre, les sympathies entre diverses plantes étaient censées être bénéfiques à leur culture. C'est le cas du *nasturtium* qui selon Palladius pousse à merveille « si on le sème avec la laitue » (*De agricultura*, II, xiv, 5 ; SN 722a, 736e et 772b<sup>119</sup>). D'ailleurs, Vincent a repris des pans entiers de l'*Histoire naturelle* au sujet des arbres qui se réjouissent ou qui sont incommodés par la compagnie (*societas*) d'autres plantes (SN, XII, ch. 35), observations réitérées au sujet des poissons (SN, XVII, ch. 17) et des animaux (SN, XXII, ch. 19-20). C'étaient ces mêmes lois de l'attraction mutuelle qui se trouvaient à l'œuvre dans la pensée thérapeutique axée sur l'emploi des simples. Les exemples sont nombreux et je me limite à citer l'effet que Pline attribuait à la racine de roseau qui, « pilée et appliquée, fait sortir des chairs les échardes de fougère, comme la racine de fougère, les échardes de roseau » (HN, XXIV, 85, SN 719e\*). En plus de ces usages médicaux, il convient de rappeler les nombreux conseils apotropaïques rapportés par Pline, par exemple celui de suspendre des scilles au linteau de la porte « pour barrer l'entrée aux maléfices » (HN, XX, 101, SN 653e).

Les forces émanant des végétaux affectaient, croyait-on, autant les humains que les animaux. Ainsi, la vertu de l'*agnus castus* d'inhiber le désir sexuel était censée être si forte qu'il suffisait de s'asseoir dessus pour qu'elle fasse effet (SN 908c-909b). Cette vertu due à la simple proximité était attestée par toutes les sources herboristes utilisées par Vincent (Platearius, Isaac, Dioscorides - SN 908c-909b, à côté desquels le manuscrit de Paris, lat. 18466, f. 211<sup>ra</sup>, cite Thomas IV et Avicenne). Des effets thérapeutiques résultant d'une relation de proximité, sans faire usage d'artifices médicaux, étaient du reste attribués à plusieurs autres plantes. Une telle vertu était attachée à la plante nommée *alison* dont Pline rapportait, à titre de chose merveilleuse, que « la simple vue [de cette plante] faisait sécher la sanie » (HN, XXIV, 95, SN 909c). De même, le fait de s'asseoir sur une peau de lion était suffisant, selon Esculape, pour guérir les hémorroïdes (SN 1423c).

<sup>119</sup> La graphie du manuscrit utilisé a induit en erreur les éditeurs de 1624 qui, à la page 722a, ont lu *aegre nasci fertur* (on dit qu'il pousse difficilement) au lieu de *egregie nasci fertur* (on dit qu'il pousse à merveille), correctement rendus à la page 736e et, insérés dans une note de l'*Actor*, à la page 772b (le manuscrit de Paris, lat. 14387 comporte la bonne leçon aux trois endroits). Deux choses divergentes ressortent de ces transcriptions. Il est intéressant de noter qu'à la page 722a les éditeurs ont marqué en marge de la phrase *aegre nasci fertur* qu'il y avait une *antipathie entre les laitues et le cresson*, ce qui venait à l'encontre de l'opinion de Palladius. Mis à part cette méprise, on constate que, au XVII<sup>e</sup> siècle, les esprits étaient encore imprégnés par la théorie des sympathies et des antipathies que l'on croyait déceler parmi les réalités de la nature. On repère des *marginalia* similaires à plusieurs autres endroits de l'édition de Douai : 1409d, 1416b, 1428d.



Grâce aux antipathies existant entre des plantes ou des animaux et insectes, on conseillait d'utiliser les premières afin de protéger les jardins et les potagers contre les ravages des petites créatures. On pouvait ainsi cultiver du pois chiche, de la scille ou de la menthe parmi les légumes pour contrer les nuisances des chenilles et autres bestioles, placer le cœur d'une chouette près d'une fourmilière pour se débarrasser des fourmis (Palladius, I, xxxv, 2, 3, 5 ; *SN* 675c).

Ce type d'antipathies régissait l'interaction d'un grand nombre de créatures. La vertu du frêne est telle « qu'un serpent ne passe pas sous [son] ombre, même le matin ou le soir, lorsqu'elle est la plus longue, et même se tient loin de l'arbre ». Bien plus – et à cet endroit Pline parle de par sa propre expérience – un serpent enfermé dans un cercle fait de feu, d'une part, et de feuillage de frêne, de l'autre, choisira de s'enfuir en passant par les flammes plutôt que par les feuilles (*HN*, XVI, 64, *SN* 918d\*). Une adversité similaire oppose le platane aux chauves-souris (*HN*, XXIV, 44, *SN* 932a\*). C'est toujours Pline qui rapportait la croyance que le nom de l'herbe impie proviendrait du fait « qu'aucun animal n'y touche » (*HN*, XXIV, 173, *SN* 617e). Selon Avicenne, l'ellébore était mortel pour les chiens et les porcs (*SN* 605d et 1393d), alors que Pline relatait l'opinion de certains auteurs disant que l'herbe nommée *peristros* empêche les chiens d'aboyer après ceux qui la portaient (*SN* 1393e). J'ai déjà mentionné que l'*Actor* lui-même, en reprenant la glose de Strabo, à son tour dépendant de Pline, témoignait de l'usage que l'on pouvait faire d'une espèce de grenouille, nommée *calamites*, pour faire taire les chiens (*SN* 1394a, 1493a, 1493b et 1493c).

Aucun doute, l'utilité de la création était gouvernée par un réseau très ramifié d'interactions dont la connaissance permettait d'établir des stratégies de survie. Cette connaissance concernait dans une égale mesure les humains et les animaux, oiseaux ou mammifères, Pline se faisant souvent le porte-parole d'une vision de l'univers où les animaux participent d'une forme de pensée naturelle qui régit leurs comportements avec plus d'assurance que la raison pour les humains. À cet égard, il soutenait qu'il suffisait d'observer l'usage que les animaux faisaient des plantes pour obtenir la guérison de leurs maux. Admiratif à l'égard de cette connaissance que d'autres genres ont de la nature, Pline ne manque pas de rappeler que *animalia herbas invenerunt* (*HN*, XXV, *SN* 591b). Les chapitres sur la *celidonia* (*SN* 591b), la *tortuca* (*SN* 1316d), la *capra* (*SN* 1340e), le *canis* (*SN* 1389d), le *leo* (*SN* 1419d), l'*ursus* (*SN* 1446e), la *vulpis* (*SN* 1449c-d) sont tout autant

de témoignages de ces convictions partagées autant par Pline et par Aristote que par Ambroise de Milan et Thomas IV.

La prise de conscience de l'interaction du végétal et de l'animal se traduisait de façon implicite dans les opérations culinaires, surtout à caractère thérapeutique, puisque la cuisson des viandes ou d'autres parties d'animaux présupposait des combinaisons avec certaines espèces de plantes. Les règles de ces combinaisons devaient suivre les principes de la théorie des humeurs et des complexions, la nature de telle viande ou de tel organe devant être équilibrée par la nature de telle plante. Souvent, les propriétés nocives à l'homme de certains éléments d'origine animale ne trouvaient l'antidote que dans les plantes. C'est le cas du sang frais du taureau dont les méfaits sur la respiration et les autres membres du corps humain devaient être contrecarrés, selon Avicenne, à l'aide de figues vertes ou de semences de chou (*SN* 1377d-e). De la même façon, les morsures ou les blessures infligés par les reptiles ou les animaux avaient pour remède des plantes. La morsure du chien enragé pouvait être guérie à l'aide de la racine de la rose sylvestre, dont le nom grec *cynorhoda*, rose du chien, renvoyait du reste au nom de l'animal auquel elle était reliée dans le système des analogies utilitaires (*HN*, VIII, 63, *SN* 1398d).

Bien plus, le corps des animaux était imaginé comme étant un transformateur de la substance des plantes, de sorte que les fientes des oiseaux ou les excréments des animaux nourris avec certaines espèces de plantes pouvaient servir de remèdes pour les humains. C'est le cas de la guivre (*turda*) qui, nourrie avec du riz, était réputée émettre des fientes profitables, selon Avicenne, aux maladies de la peau (*SN* 1233d).

L'anatomie humaine entraine, elle aussi, en ligne de compte dans ce réseau des interactions du végétal et de l'animal. Nombre d'effets, bénéfiques et nocifs, étaient attribués de la sorte au sang menstruel de la femme ou à la simple présence d'une femme ayant ses règles. Néanmoins, les opinions des sources compilées par Vincent ne sont pas toujours conséquentes, bien au contraire. C'est le cas du conseil donné par Palladius (I, 35, 3) qui, à ceux qui voulaient préserver leur jardin des chenilles et autres insectes, recommandait de faire faire le tour du jardin à une femme ayant ses règles (*SN* 675c). Cependant, Vincent, en reprenant Pline, avait noté plus tôt que l'approche d'une femme à la menstruation faisait jaunir toutes les plantes (*HN*, XIX, 176, *SN* 675a). Il revenait donc au lecteur de saisir les discordances des deux passages et de faire le choix entre les deux avis afin de ne pas perdre ses légumes.

Du point de vue pharmacologique, on remarque que ces compatibilités entre les règnes sous-tendent les recettes des médecines simples et composées qui étaient toutes basées sur des substances d'origine minérale, végétale et animale. À un moindre degré que les autres genres, l'humain était à son tour intégré à ce réseau de compatibilités curatives, fournissant des éléments susceptibles d'être mélangés avec profit à d'autres substances. Ainsi, plusieurs plantes et organes animaux entraient en combinaison avec du lait de femme, de loin la principale sécrétion humaine compatible avec ces compositions thérapeutiques intergénériques : *mandragora* (Platearius, *SN* 624a), *caepa* (Pline, Macer, *SN* 702c, 703a), *coriandrum* (Pline, *SN* 705b), *crocus* (Dioscoride, *SN* 707b), *cucumer* (Pline, *SN* 709e), *napus* (Pline, *SN* 736b), *porrus* (Macer, *SN* 750e), *ruta* (Pline, *SN* 766b), *papaver* (Pline, *SN* 803a), *fel taurinum* (Dioscoride, *SN* 1377e), *fel vulpis* (Esculape, *SN* 1451a).

Cet inventaire des contextes qui supposaient l'interaction entre les genres est loin d'être exhaustif. Il offre tout de même une idée de l'ampleur et de la complexité des relations entre les *res naturales* qui ne constituaient nullement des groupes étanches, mais plutôt des manières d'être conditionnées par les règles assez strictes de la sympathie et de l'antipathie, manières non hiérarchisées sur une échelle métaphysique de la perfection. Au contraire, les interdépendances qui les appariaient, que ce soient des correspondances ou des contrastes, parlent en faveur d'une vision de la complémentarité des êtres les uns par rapport aux autres. C'est l'héritage des textes antiques qui projette en fait cette vision sur le *Speculum naturale*, vision qui fera son chemin au Moyen Âge en concurrençant la métaphysique aristotélicienne.

### 7.3.6. La génération des végétaux entre normalité et exception à la règle

La plupart des auteurs compulsés par Vincent (Aristote, Pline, Augustin, Isidore et Thomas IV) sont clairs à l'égard de la génération des végétaux : elle procède soit de la semence, soit de la racine ou du tronc d'un arbre, soit encore de la greffe entée sur un arbre. Un passage de Pline condense toutes ces possibilités (*HN*, XVII, 58, *SN* 874d et 882a) : « ils viennent de graine, de plant, de provin, de rejet, de plançon, par greffe, par éclat de souche ». Demeurait aussi la croyance que les Babyloniens obtenaient des palmiers en plantant des feuilles, croyance que Pline relatait non sans la ridiculiser. Le manuscrit de

Paris, lat. 14387 comporte une description neutre de cette histoire (*palma foliis suis seritur apud Babylonios*), sans lui associer la critique de Pline que les éditeurs du *Speculum naturale* de 1624 ont toutefois considéré pertinent d'intégrer au texte (SN 882a-b)<sup>120</sup>.

On connaissait également la génération spontanée ou, dans les termes d'Aristote, à partir de la terre en état de putréfaction (SN 874c). Cette forme de génération était conçue comme naturelle (*sunt ex casu naturaliter*) et ne semble pas avoir soulevé de problèmes. Il est vrai que Thomas IV parlait d'une exception présentée sous forme de question : pourquoi existe-t-il des plantes qui poussent sans avoir de matière première ou de semence (SN 563d) ? La question n'est nullement résolue, la réponse offerte par Thomas IV (LNR 342) reprenant, par endroits à la lettre, l'exposé qu'Adélard de Bath faisait dans ses *Questions naturelles*<sup>121</sup> sur la composition des substances qui participent à la croissance des plantes<sup>122</sup>. On y a droit plutôt à un exposé du mélange des éléments dans la structure de la plante et à une explication de la façon dont se nourrissent des plantes qui, bien qu'ayant des complexions contraires, se retrouveraient à puiser leur nourriture dans un même endroit.

Dans la catégorie des végétaux dont la génération était tenue pour spontanée, on doit ranger les truffes qui font l'objet de deux chapitres dans le livre X du *Naturale* (X, 11 et X, 158), chapitres qui exploitent en fait un même texte, copié de Pline (HN, XIX, 33-38). Dans un premier temps, Vincent a employé cet extrait afin de parler des herbes qui naissent sans racines, phénomène qui était considéré par Pline comme étant la plus grande des merveilles (*in rerum miraculis maximum*). Dépourvues de toute partie qui les attache à la terre, les truffes étaient censées être une callosité de la terre dont l'apparition était dépendante de certains types de sols et de certains phénomènes météorologiques, pluies et tonnerres en particulier. Aux yeux de Pline, deux indices témoignent de leur nature spontanée. L'un est une anecdote historique qui racontait qu'un préteur romain mordant dans une truffe trouva un denier, preuve que « cette boule est faite de la substance de la terre ». L'autre indice relève d'une science empirique des agriculteurs qui tenaient pour certain le fait que les truffes ne pouvaient pas être semées. Si Vincent a fait une place aux truffes et aux champignons dans un livre consacré aux plantes de jardin ensemencables, c'est parce qu'Isidore, comme nous le rappelle une note de l'*Actor* (SN 676e), les a classées

<sup>120</sup> J'ai discuté cette intervention des éditeurs de Douai plus haut, dans la section sur les différences entre les manuscrits du *Speculum naturale* et l'édition de 1624.

<sup>121</sup> Adélard de Bath, *Questiones naturales*, dans Adelard of Bath, *Conversations with his Nephew*.

<sup>122</sup> Les mots d'Adélard se trouvent donc insérés par deux fois dans le *Naturale*, une fois sous le nom d'Adélard lui-même et une deuxième fois cités par l'entremise de Thomas IV (SN, IX, ch. 16 et 17).

parmi les *olera*, les plantes alimentaires. Il semble que leur usage culinaire bien implanté dans la cuisine médiévale ait déterminé Vincent à ne pas reprendre la phrase où Pline les qualifiait de *vitium terrae* (*HN*, XIX, 34). Néanmoins, comme je le montrerai plus loin, leur complexion froide et humide les rendait indésirables dans une diète équilibrée.

Toutes ces formes de génération s'étaient perpétuées depuis les origines du monde. L'exégèse biblique de la *Genèse* et les commentaires théologiques des *Sentences* le rappelaient constamment en mettant en avant la théorie augustinienne de la perpétuation des espèces grâce aux identités numériques immanentes aux réalités vivantes. Même la génération spontanée n'était susceptible de produire du nouveau, puisqu'elle aussi se conformait à des règles de génération selon lesquelles, de telle matière pourrie, apparaissent toujours les mêmes sortes de créatures vivantes.

### 7.3.7. Les astres et leur influence sur les plantes

La croyance selon laquelle la structure et la croissance des réalités terrestres étaient reliées, tout comme le destin des hommes, à l'influence des astres remonte à l'époque de l'Égypte ancienne et peut-être même à une période antérieure. En ce qui concerne le Moyen Âge, le déterminisme astral a été constamment un thème débattu, à forte connotation théologique, puisqu'il ébranlait les différentes formulations de la doctrine du libre arbitre. Comme je l'ai montré dans le chapitre sur la génération, Vincent de Beauvais s'est aligné sur les jugements portés contre la théorie d'une quelconque influence astrale sur la destinée de l'homme, acceptant tout de même la possibilité d'un impact sur les processus biologiques en cours au moment de la formation de l'embryon, mais sans dire plus.

En règle générale, l'historiographie de ce thème a considéré principalement les aspects concernant l'homme, qui ne sauraient toutefois être évalués dans toute leur complexité sans prendre en compte le fait que, dès le XIII<sup>e</sup> siècle tout au moins, on a souvent accueilli favorablement l'idée de l'existence d'un rapport qualitatif entre la disposition des astres et l'évolution physique des *res naturales*.

Ce rapport se trouve illustré dans la section du *Speculum naturale* portant sur les végétaux par la médiation de deux traditions, indépendantes l'une de l'autre. Il s'agit des opinions antiques transmises par les textes de Pline et de Palladius, d'un côté, et des

théories astrologiques arabes reflétées uniquement par une citation de Rabbi Moïse (Maïmonide), de l'autre.

Sous le titre *De effectu syderum in satis*, Vincent a copié un long extrait de Pline (*HN*, XVIII, 275-290, *SN* 815a-816b) où les observations astronomiques côtoient les critères de fonctionnement du calendrier romain. Dans ce long exposé, Pline essaie d'expliquer l'apparition de certaines maladies propres aux céréales et à d'autres plantes cultivées, maladies qui, comme la rouille du blé, étaient en étroite dépendance des phases lunaires. Outre la lune, certaines constellations dont Arcturus, Orion, les Chevreux étaient tenues pour malfaisantes (*horridis sideribus*), alors que d'autres comme les Pléiades et la Voie Lactée étaient réputées exercer leur influence favorable pendant le semestre s'étendant de la germination à la récolte des céréales. Dans les explications proposées, on retrouve un mélange de remarques de nature astronomique portant sur les positions zodiacales des astres et les phénomènes météorologiques corrélatifs qui, à l'époque de Pline, étaient indissociables des croyances populaires. Au fond, il est inapproprié de considérer de façon distincte l'astronomie, l'astrologie et l'outillage religieux qui habitaient les esprits des Anciens. Car, tout en cherchant à exposer les causes des phénomènes sur lesquels il se penche, Pline participe d'une vision où ces causes étaient personnifiées et intégrées dans un réseau de forces à caractère sacré parce qu'inéluctables. Contre l'action néfaste de ces astres sur les récoltes furent instituées, relate l'extrait compilé par Vincent, les fêtes des *Robigalia*, des *Floralia* et des *Vinalia* destinées à conjurer le mauvais sort, fêtes que le manuscrit de Paris, lat. 14387 ne fait qu'énumérer, laissant de côté les longues digressions sur le rapport entre les dates de ces célébrations dans le calendrier romain et les déplacements des constellations. Et Pline de conclure que ces influences stérilisantes du ciel peuvent varier selon la nature des climats froids ou chauds, phrase qui, absente du manuscrit de Paris, est rendue par l'édition de Douai dans d'autres mots, quelque peu abscons, dont le sens suggérerait que ces influences peuvent être changées par les jugements des lecteurs qui évaluent les natures des lieux<sup>123</sup>. Cette différence de sens octroyait aux hommes la possibilité de déjouer les influences célestes. Était-ce une lecture

<sup>123</sup> Pline, *HN*, XVIII, 290 : « Intra haec constat caelestis sterilitas, neque negauerim posse ea permutari argentium locorum vel aestuantium natura » *versus* *SN* 816b : « Intra haec constat coelestis sterilitas. Neque negauerim posse eam permutari arbitrio legentium locorum aestimantium naturas ». Il faut dire que ce paragraphe, tel qu'il apparaît dans l'édition des CUF, comporte deux conjectures proposées par les éditeurs afin de rendre le texte intelligible. C'est ce même exercice qu'ont dû faire les copistes du *Naturale* en proposant une lecture qui faisait sens à leurs yeux.

qui procédait d'un volontarisme anti-déterministe ou d'une confiance grandissante dans la capacité des humains de gérer les particularités climatiques et géologiques et de contrecarrer de la sorte les phénomènes naturels ? C'est du moins ce dont témoigne, dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle, l'intérêt soutenu pour les traités d'agriculture et les considérations climatiques présentes dans des œuvres médicales.

Préoccupé par les questions astronomiques, Pline ne fut pourtant pas prêt à embrasser toute explication qui cherchait à relier aux positions astrales le déroulement des phénomènes terrestres. Il combattait, par exemple, l'opinion de Timée de Locres selon qui les feuilles des arbres tombent à cause de l'émanation d'un air empoisonné sous l'influence du soleil quand il traverse le Scorpion ; Pline montrait que cette soi-disant cause n'avait pas le même effet sur tous les arbres (*HN*, XVI, 82, *SN* 881a). À cet endroit, au lieu de continuer à citer le texte de l'*Histoire naturelle*, l'*Actor* préfère insérer une explication de la chute des feuilles qui se ressent du traité *De plantis* de pseudo-Aristote : avec la diminution de la chaleur du soleil, la chaleur naturelle du végétal baisse elle aussi, se concentre dans la racine et absorbe des parties supérieures de l'arbre, autant qu'elle peut, la nourriture nécessaire. Et puisque la sève (*humor*) se ramasse ainsi vers les parties inférieures, les parties supérieures deviennent sèches d'où la chute des feuilles. Cette explication accréditée par l'*Actor* fait place aux lois de la dynamique des éléments au détriment des arguments astrologiques.

Cependant, du discours de Pline se dégage un rapport de conditionnement entre métabolisme du végétal et opérations agricoles, d'un côté, et influence des astres, de l'autre, rapport qui signifiait plus qu'une simple concomitance temporelle. Son souhait répété était d'associer les connaissances astronomiques aux pratiques agricoles, ce qui ne pouvait qu'améliorer les techniques réglées sur les saisons (*HN*, XVIII, 201-209, 213, 224, 253, *SN* 812b-813b ; *HN*, XVI, 99-101, *SN* 887b-c)<sup>124</sup>. Il reste que, contrairement à un Timée de Locres, Pline, tout en affirmant que « l'agriculture dépend surtout du ciel », ne décrit pas en toute clarté comment il imaginait l'action des influences célestes.

Plusieurs autres conseils sur le moment le plus opportun pour la coupe des arbres prenaient en considération les positions astrales du Soleil et de la Lune. Le rapport que l'on voyait entre l'humidité terrestre et le cours de la Lune, les marées étant l'exemple le plus

<sup>124</sup> À cet égard, je me dissocie des remarques de R. K. French qui soutient qu'il n'est pas toujours certain que les références de Pline à l'astronomie relèvent d'une croyance dans l'influence des astres (*Ancient Natural History*, p. 242).

connu, valait également pour la qualité du bois destiné à la construction ou à la combustion, car plus le niveau d'humidité était grand dans un arbre, moins il allait durer ou brûler. Il est question ainsi de l'effet de la Lune sur l'*abies* — texte qui figure à deux endroits dans le *Naturale* (HN, XVI, 221, SN 904e et 907d) — ou, en général, sur tous les bois de chauffage, comme le montre un extrait du *De vaporibus* (*Quaest.*, p. 114, SN 423c-d). Palladius pourvoit lui aussi des conseils agricoles qui prennent en compte les cours des astres, surtout les phases de la Lune, l'ensemencement devant être fait lorsque la Lune se trouve à l'ascendant, la coupe et la cueillette lorsqu'elle décroît — précepte reproduit par Vincent à trois reprises (I, xxxiv, 8, SN 404e, 673e, 790b) — phases auxquelles font référence une multitude d'autres passages (I, vi, 12, SN 404c et 811c ; III, i, 1, SN 402a ; III, xx, 2, SN 881e ; VIII, i, 1, SN 403d ; X, i, 2, SN 810d ; X, x, 2, SN 407d ; XII, xv, 1, SN 903b). Tous ces conseils se retrouvent compilés également dans le *Speculum doctrinale* qui, du reste, a puisé abondamment dans le traité de Palladius.

À l'impact des phases lunaires, Vincent a consacré tout le chapitre 10 du livre XV où se trouvent réunies des remarques des plus diverses qui s'étendent de l'influence de la Lune sur les processus biologiques des animaux jusqu'à des phénomènes tels que les marées et les tremblements de terre. On connaît bien la croyance dans la dépendance causale que l'on établissait entre les cycles lunaires et les menstrues. Mais il y a plus. La force des animaux, la consistance du sang, la forme des organes, tout cela subit l'action de la Lune. Une citation d'Albumasar fournissait le principe physique sous-jacent à cette action : tout ce qui relève de l'élément eau (*omne humidum*), tant animé qu'inanimé, gagne en volume lorsque la Lune croît. Des allusions à ces influences font surface de temps à autre dans les chapitres sur les animaux. Ainsi, selon Thomas IV, le cerveau de tous les animaux subirait les effets des phases lunaires (*LNR* 145, SN 1427c). Le cerveau de la carpe, tout comme celui du loup et du chien, par exemple, augmenterait et diminuerait avec le cours et le décours de la Lune (*LNR* 258, SN 1274e ; *LNR* 145, SN 1427c), le foie de la souris augmenterait durant la pleine Lune (*LNR* 153, SN 1453c). Une étoile comme Sirius accentuerait, selon Pline, l'effet dangereux de la rage des chiens, qui peut devenir létal pour les humains durant la période d'action de l'étoile (SN 1395c). Les nombreux extraits copiés à ce sujet par Vincent et par d'autres de ses contemporains témoignent d'une lecture ouverte à l'astronomie des lettrés du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle qui étaient les partisans d'une théorie de l'attraction universelle.



Comme je le précisais plus haut, une autre tradition astrologique est représentée par un passage tiré de Maïmonide, philosophe et médecin arabe de Cordoue, passage qui apparaît à côté du nom de Rabbi Moïse à trois reprises (SN 216c, 565d, 1124d), étant commenté une fois de plus dans une note de l'*Actor* (SN 1124b), alors que la version *bifaria* ne l'avait transcrit qu'une seule fois, dans la section sur les végétaux. Son traité, le *Guide des égarés*, fut traduit en latin vers 1230. Gilbert Dahan propose de considérer la circulation d'une traduction partielle dès 1225, une traduction complète étant effectuée vers 1230-1235<sup>125</sup>. Il est probable que des collections de sentences ont également été diffusées, un des manuscrits légués par Godefroid de Fontaines au collège de Sorbonne ayant pour titre *Extractiones de Rabymoïse*<sup>126</sup>. En ce qui concerne le *Speculum naturale*, il s'agit d'une courte remarque que Maïmonide fait en suivant l'opinion d'autres auteurs anciens selon lesquels il n'existait pas une seule herbe qui ne soit reliée à une étoile qui la surveille et la fasse pousser. Cette opinion est introduite par Vincent dans le but d'illustrer deux thèses : l'influence des astres sur les réalités sublunaires et le nombre indéterminé des herbes, comme des étoiles, signe de l'incommensurable pouvoir divin. Ces thèses sont annoncées soit par les titres des chapitres : *De quinque celis et eorum effectibus in rebus inferioribus* (SN, III, 83) et *De his quae ex situ vel motu stellarum creantur in rebus inferioribus* (SN, XV, 53), soit par les commentaires que Vincent joint immédiatement à ces citations : *De nomine ac numero herbarum* (SN, IX, 20) et *De numero stellarum* (SN, XV, 52).

Le choix de Vincent d'inclure ces passages tout au long du *Naturale* contraste avec l'attitude de Guillaume d'Auxerre qui, dans sa *Summa aurea*, en suivant la doctrine d'Augustin, refusait aux astres toute forme d'influence sur les végétaux ou sur les caractères des hommes<sup>127</sup>. Or, Vincent a compulsé non seulement la somme de Guillaume, mais encore le commentaire d'Augustin qui lui sert de source. Du fait de les avoir passés ici

<sup>125</sup> G. Dahan, « Maïmonide dans les controverses universitaires du XIII<sup>e</sup> siècle », *Maïmonide philosophe et savant (1138-1204)*, Tony Lévy et Roshdi Rashed (éds), Louvain, 2004, p. 367, note 1. À la différence d'Albert le Grand, Vincent n'a pas connu le traité *De plantis* attribué dans les manuscrits à Moyses Aegyptius qu'Albert identifie avec *Rabbi Moyses Iudaeus* (Caterina Rigo, « Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus », *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren*, Walter Senner et alii (éds), Berlin, 2001, p. 29-66).

<sup>126</sup> G. Dahan, « Maïmonide dans les controverses universitaires du XIII<sup>e</sup> siècle », p. 367, note 2.

<sup>127</sup> Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, II, p. 205<sup>142</sup>-206<sup>147</sup> : « Contra hoc est obiectio Augustini, qui dicit super Genesim quod in eodem agro secundum diversas sui partes vel in agris consimilibus contingit similia semina seminari et sub eadem constellatione, que tamen varios progressus et actus seu fructificare recipere dinoscuntur. Et sic videtur innuere quod nec dispositio vegetabilium subiaceat illis superioribus corporibus aut eorum motibus ».

sous silence et de la multitude des chapitres parlant d'influence astrale, on est en droit de conclure que Vincent limitait la critique de l'astrologie au domaine du libre arbitre tout en étant ouvert à l'accueil des théories d'une dépendance des réalités strictement corporelles aux mouvements des cieux.

### 7.3.8. Diversité et similitude

Les opinions, circulant tout au long du Moyen Âge, sur les ressemblances formelles entre l'homme et la mandragore et entre l'anatomie du corps humain et celle du porc, opinions partagées par Vincent également (SN 623b-e et 1369d), sont des figures exemplaires du paradigme des similitudes qui orientait les esprits depuis l'Antiquité<sup>128</sup>. L'attitude de Barthélemy l'Anglais qui, en suivant Platearius, affirme que la ressemblance de la racine de la mandragore avec l'homme ou la femme n'existe point, les paysans ou les sorciers lui donnant cette forme<sup>129</sup>, est une position marginale dans les milieux intellectuels médiévaux. La recherche des ressemblances entre tous les genres du vivant n'était, somme toute, qu'un moyen apte à faciliter la maîtrise de la diversité et à réduire les écarts entre des réalités perçues autrement comme des singularités. C'était également la base d'une thérapeutique qui se fondait sur les similitudes formelles et sur les sympathies des complexions.

La variété des végétaux est rappelée par Vincent à chaque début de livre. Qu'il s'agisse de la diversité des racines, des écorces, des feuilles ou des fleurs, selon leur forme ou leur couleur, Vincent a réuni des citations susceptibles de montrer cette réalité qui est nourrie par les particularités régionales. Pour Ambroise de Milan (SN 879a), cette diversité a quelque chose d'inexplicable : rechercher les propriétés de chaque plante, distinguer les variétés, mettre à jour les causes cachées qui régissent cet univers reviendrait à connaître l'étendue de la force créatrice de Dieu.

Au début du livre IX, la diversité est présentée à l'aide d'un extrait qui combine des fragments du *De vegetabilibus* (SN 554a-554c) et du *Liber de natura rerum* (SN 554c-

<sup>128</sup> Par l'entremise d'Aristote, le *Naturale* énonce un large réseau analogique entre le chien, le porc, l'ours, le lion, le loup, l'homme et le cheval (SN 1388b).

<sup>129</sup> Barthélemy l'Anglais, *De rerum proprietatibus*, p. 881 : « Ibi [i.e. Plateario] tamen ponitur quod secundum naturam similitudo hominis vel mulieris in radice eius nullatenus invenitur, sed potius a rusticis vel maleficis sophisticis sic formatur ».

555a). Les citations d'Aristote font presque l'inventaire de la totalité des combinaisons que l'on rencontre chez les plantes en fonction de la présence ou de l'absence de tige, de racines, de rameaux, de feuilles, de fruits, d'écorce. combinaisons multipliées en fonction de l'unicité ou de la pluralité de ces attributs. La diversité est reflétée aussi par la beauté, par la grandeur, par les formes des parties composantes. Si Aristote divisait les végétaux selon leur nature domestique (*domestica*), sauvage (*silvestris*) et de jardin (*hortensis*), le *Liber de natura rerum*, partant d'une homologie entre animaux et plantes, parlait uniquement d'un partage entre plantes de jardin (*hortenses*) et plantes sauvages (*silvestres*). De plus, Thomas IV, copiant Aristote, attirait l'attention sur la diversité découlant du temps de la culture et à la nature des lieux par rapport au soleil (passage repris à deux endroits, *SN*, 554e et 561d). Avec Aristote, Pline (*SN* 887a) et Palladius, le deuxième parlant d'un *ingenium loci* (*SN* 891d) et d'une *vis locorum* (*SN* 880b = 898b), Thomas IV témoignait de l'importance que le lieu et ses propriétés détiennent dans la mentalité médiévale. Les complexions différentes des climats sont réputées déterminer telle ou telle propriété des plantes et des animaux (*SN* 1650d). Toutefois, il ne faut pas en déduire une vision pré-lamarckienne selon laquelle il existerait une relation d'adaptation de l'animal à son milieu géographique, qui soit à l'origine des transformations morphologiques. Le sens téléologique de la *physis* explique pour Aristote l'adaptation des vivants et de leurs parties corporelles, compte tenu des caractéristiques du milieu où ils naissent. Dans sa sagesse, la nature providentielle qui apparaît chez Pline octroie aux créatures un certain habitat qu'ils ne transgressent pas (*SN* 1650a). La plante et l'animal y vivent pour l'éternité, leurs espèces survivant sans que le danger de disparition soit présent, grâce à un équilibre de distribution des prédateurs. Aucune catastrophe naturelle n'était imaginée à même de déclencher des migrations collectives et de provoquer par la suite des modifications organiques.

Vincent a rassemblé plusieurs passages d'Aristote, dispersés dans le traité *De plantis* (à savoir les segments 63, 70, 81), qui prouvent l'existence d'une ressemblance entre la constitution physiologique et fonctionnelle des plantes et celle des animaux (*SN* 555a-c, 559a-c, 876d, 877a, 878c) : l'écorce semblable à la peau, la racine à la bouche, les nœuds aux nerfs, la perte des feuilles et des fleurs à la perte de poils, d'ongles et de bois (pour les cerfs). Ces rapprochements parsèment les chapitres introductifs de chaque livre du *Speculum naturale* surtout par le biais de citations du *De animalibus* qui comparent la croissance et la nutrition des plantes avec celles des animaux, parfois contredisant les affirmations du *De vegetabilibus*. Par exemple, dans le chapitre sur la croissance des

plantes (SN 557c-e et 886b), dans l'extrait du *De vegetabilibus* l'on soutient que l'arbre grandit en hauteur jusqu'à sa mort, contrairement aux animaux dont la longueur (*longitudo*) est presque égale à la hauteur (*latitudo*), alors que dans une citation du *De animalibus* (SN 557d) l'on souligne que tant les arbres que les animaux grandissent jusqu'à ce qu'ils atteignent leur *terminus naturalis*, sans qu'il soit toutefois clair si la notion de *terminus* était entendue à cet endroit comme dimension de grandeur ou comme fin de l'existence.

Pline était, lui aussi, attiré par ces ressemblances de structure entre le corps des animaux et celui des végétaux : « le corps des arbres, comme celui des animaux, a une peau, du sang, de la chair, des nerfs, des veines, des os et de la moelle » (HN, XVI, 181, SN 875c). Dans la logique anthropomorphiste de ces comparaisons entre le monde végétal et celui des humains, qui chez Aristote se limitait à une correspondance physiologique, Pline se plaît à imaginer des similitudes comportementales, voire morales. Ainsi, il se représente (HN, XVII, 66) les plantes avides de nouveauté et de déplacement, tout comme l'est la nature des humains (idée reprise à trois endroits, SN 561c, 561e et 882d). La transplantation des arbres était supposée adoucir leur nature sauvage, tout comme les voyages pouvaient rendre les gens plus civilisés.

Ces rapprochements sont rattachés, chez Aristote, à une unité analogique qui, dans une vision supragénérique, embrasse les fonctions des organes des différentes espèces. La similitude fonctionnelle qu'Aristote perçoit entre la main de l'humain et les pinces du crabe illustre bien la téléologie sous-jacente à sa biologie. Cependant, ces homologues ne sont plus chez Pline, comme du reste chez les autres compilateurs, que des similitudes formelles ou éthologiques, sans qu'elles soient plus subsumées sous une théorie globale des différences et des spécificités du vivant.

La quête de la ressemblance va jusqu'à parler de l'existence, tant parmi les minéraux que parmi les plantes, d'une différence sexuelle (SN 556b-d et 900c-901a). Théophraste avait avancé l'idée que les minéraux se reproduisent par une forme de sexualité difficile à discerner, que les astres partageaient à leur tour. Ce fut une idée qui allait survivre jusqu'à la Renaissance, même si un Albert le Grand allait la réfuter<sup>130</sup>. Parmi les sources compilées par Vincent, Pline est le seul à avoir employé des distinctions d'espèce par rapport au masculin et au féminin, catégories qui ne seraient toutefois pas à comprendre dans le sens de dispositions sexuées reproductrices, mais plutôt en tant que

<sup>130</sup> R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 298-299.

termes génériques auxquels un certain nombre de qualités est corrélatif. C'était en même temps un artifice lexical largement usité dans l'Antiquité dans les taxonomies morphologiques et fonctionnelles, qui allait pourtant être moins productif pendant le Moyen Âge<sup>131</sup>. Contrairement à Barthélemy l'Anglais, Arnold de Saxe et Thomas IV, Vincent a conservé la mention de ces différences « sexuées », par exemple dans les chapitres sur le *magnes* (SN 502d-e), le *carbunculus* (SN 520e) et le *sandasirus* (SN 542e-543a). Grâce à la structure fédérative qui mettait en rapport les caractéristiques des éléments, des complexions et des sexes, l'astrologie arabe a partagé les planètes et les signes du zodiaque selon les deux sexes. Si cette croyance a frayé son chemin dans le *Speculum naturale* par le biais d'Albumasar (SN 1115e), une critique nette de Guillaume de Conches la réfute complètement : *quedam masculini sexus, quedam feminini esse dixerunt, que omnia quasi falsa et nugatoria preterire duximus* (SN 1115a).

Quant au règne végétal, Thomas IV attribuait une différenciation sexuelle uniquement aux plantes sauvages. Pour sa part, Vincent ne rappelait que les marques de la masculinité, identifiables grâce à leur grosseur plus imposante, à leur solidité plus grande, à leur branchage plus riche, à une humidité moins abondante et à leurs fruits plus petits. Vincent consacre un chapitre entier au sujet du *sexus plantarum*, dans lequel Pline et le *Liber de natura rerum* pourvoient les arguments. Alors que Pline soutenait que la différence sexuelle caractérisait tous les végétaux, qu'ils soient arbres ou herbes, et dont des exemples illustres sont la *palma* (SN 968b-d) et le *viscus* (SN 666d), Thomas IV se faisait le porte-parole d'Aristote pour dire qu'il était impossible de trouver les deux organes reproductifs, masculin et féminin, conjoints dans une même plante, car, au cas contraire, on devrait accepter que les plantes, grâce à cette possibilité de s'auto-générer, sont plus parfaites que les animaux. Cette considération aurait contredit la métaphysique aristotélicienne de la *scala naturae* qui monte de l'imparfait vers le parfait, ce dernier état étant incarné par l'être humain de sexe masculin. Ces considérations théoriques faites, on constate que la différenciation des végétaux selon le sexe est souvent employée comme critère de description des espèces, tel qu'on le voit chez les auteurs utilisés, par exemple, dans les notices sur :

– l'*agaricum* (Dioscoride, Pline, Platearius, Avicenne : SN 571c-572e) ;

<sup>131</sup> Alessandro Vitale-Brovarone, « La terminologie botanique », *Le moyen français (Autour de Jacques Monfrin. Néologie et création verbale)*, 39-41, 1997, p. 649-680, qui dresse plusieurs typologies de l'innovation terminologique en latin et dans les langues vernaculaires.

- l'*anagallis* (Pline, Dioscoride : SN 576c-d) ;
- l'*apium* (Pline : SN 684a) ;
- la *cypressus* (Pline : SN 561a<sup>132</sup>) ;
- la *colocynthida* (Avicenne\* : SN 597c) ;
- la *palma* (Pline\*, Ambroise\*, *Liber de natura rerum* : SN 968b-d) ;
- la *paeonia* (Dioscoride : SN 637d-e) ;
- la *psillium* (Pline : SN 644e) ;
- la *satirion* (Pline : SN 648a) ;
- la *terebintus* (Pline, *Glossa super Ecclesiastem\** : SN 943c-d) ;
- la *titimallus* (Dioscoride : SN 662e) et j'en passe.

À cette quête des similarités est rattachée également l'attraction mutuelle ou le rejet réciproque que l'on voit se manifester entre certaines espèces<sup>133</sup>. C'est le cas de végétaux dont la culture peut être faite sur un même terrain, en alternant les rangées. D'un point de vue utilitaire, Pline mentionnait les incompatibilités dont on doit tenir compte dans les travaux de menuiserie ou d'architecture. Ainsi, « certains bois ne se collent (*insociabilia glutino*) ni entre eux ni avec d'autres, comme le rouvre (*robur*) » (*HN*, XVI, 226, SN 905c).

Si l'on met à part les similitudes formelles conçues dans la lignée d'Aristote et de Pline, on constate l'existence des ressemblances de substance entre différentes espèces de végétaux, que Vincent juge pertinent de retenir. Et cela en raison des falsifications auxquelles elles peuvent donner lieu, des substitutions que l'on peut faire entre elles ou des confusions qu'elles peuvent causer dans le domaine de la médecine. En reprenant Pline, Vincent rappelle que la ressemblance qui existe entre le frêne de l'Ida en Troade et l'oxycèdre est telle que les acheteurs sont souvent trompés (*HN*, XVI, 62, SN 918c). Les traités à caractère médical, de Dioscoride à Avicenne, allouaient par ailleurs une place considérable aux fraudes dont le thérapeute devait se garder.

<sup>132</sup> L'extrait de Pline est inséré dans le deuxième chapitre sur le *cypressus* du livre XII, chapitre qui se retrouve uniquement dans le manuscrit de Paris, lat. 14387, f. 212<sup>th</sup>, l'édition de Douai ne le conservant pas.

<sup>133</sup> R. K. French, *Ancient Natural History*, p. 206.

### 7.3.9. Hiérarchies de la diversité

Face à cette diversité, les hiérarchies dressées parmi les végétaux sont omniprésentes autant dans les extraits qui servent à illustrer les usages médicaux que dans ceux exposant la culture des plantes et des arbres. Pour Albert le Grand, l'arbre constituait la perfection du végétal, suivi par l'arbuste, le buisson, les plantes herbacées. Cette hiérarchisation était proche de celle qui avait été proposée par Théophraste, auteur s'appuyant sur la présence ou l'absence du tronc, ainsi que sur ses variétés<sup>134</sup>.

À cette hiérarchie qui tient d'une perfection de la forme est à joindre la hiérarchie de la valeur nutritive et médicale des végétaux. En matière de diététique, Isaac Israeli est la source principale des conseils et des arguments. En le copiant, Vincent souscrivait à l'idée que les plantes cultivées étaient supérieures aux plantes sauvages parce qu'elles étaient jugées moins sèches, plus rapidement digérables et plus facilement assimilables par les parties du corps (SN 669c-670a). Parmi les cultivées également, il opère une différenciation en fonction de leur capacité à générer du sang de bonne qualité et, de ce point de vue, les laitues qui, par nature, sont proches du sang occupaient la première place, suivies par les *molochiae* et, en troisième lieu, par les *attriplices*, *blites*, *portulacae*, *herbae acetosae*.

Cette perspective hiérarchisante était courante déjà dans les textes de l'Antiquité. Pline et Dioscoride faisaient un usage fréquent de l'échelle de comparaison où les degrés du superlatif et du comparatif étaient destinés, eu égard aux besoins des agriculteurs, des médecins ou des artisans, à positionner une plante ou une espèce par rapport à une autre. Des adjectifs comme *praestantior*, *melior*, *utilior*, *pretiosior* peuplent toutes les notices entraînant du même coup des classifications. Platearius et Avicenne livrent constamment des conseils sur les critères qui devaient gouverner le choix de telle ou telle espèce. En matière de diététique, on trouve souvent employé, sous la plume d'Isaac Israeli, le qualificatif *laudabilis*, voué à faire la part entre ce qui était convenable au corps et ce qui ne l'était pas. L'adjectif *nobilis*, sous ces formes de superlatif et de comparatif, se trouve apposé, comme le montre le tableau ci-dessus, autant aux qualités des odeurs qu'à la beauté ou à l'efficacité des remèdes que l'on en extrayait. Comme je le mentionnais plus tôt, la

<sup>134</sup> Laurence Moulinier, « Deux jalons de la construction d'un savoir botanique en Allemagne aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles : Hildegarde de Bingen et Albert le Grand », *Le monde végétal (XII<sup>e</sup> – XVII<sup>e</sup> siècles). Savoirs et usages sociaux*, Allen J. Grieco, Odile Redon et Lucia Tongiorgi Tomasi (éds), Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1993, p. 96.

notion de noblesse, en plus de participer à une hiérarchie des finalités, était ainsi appliquée en tant que critère de différenciation des espèces végétales, tel arbre étant censé être plus noble qu'un autre, sans devenir pour autant un critère constant de classification. Associée à la ressemblance, la noblesse faisait partie d'un système de classification segmentaire dans lequel les parties des plantes et leurs substances dérivées se trouvaient comparées au même titre que les plantes elles-mêmes. Ces termes établissant une hiérarchie ont alimenté l'émergence, tant dans le monde végétal que dans l'animal, de ce que l'on nomme les espèces nobles, ce qui, à la longue, ne fut pas sans répercussions pour les rapports que les Occidentaux ont établi avec leur environnement.

Tableau 7.3 : Liste des plantes chez différents auteurs selon le critère de la noblesse

<b>Nobilis</b>	Vincent Beauvais	Thomas Cantimpré	Barthélemy	Albert
Acetum				466, 255
Aloes herba			795	
Ammoniacum			857	
Amomum			796	352, 31
Aristolochia	Pline 577d			
Bdellium		317, l. 1		
Buxus				360, 46
Calamus				374, 77
Camomilla				487, 294
Cedrus	LNR 912e.	318, l. 1		
Cyperus	Diosc 596c		811	
Lilium	Pline* 725c, 726e		867	
Malus				402, 128
Mella		322, l. 3		
Muscata		338, l. 2		
Palma	Pline* 968d		895	
Platanus				431, 184
Sethim	LNR 939a	326, l. 1		
Stacten				453, 226
Thimus	LNR 944c	327, l. 1		
Thus		341, l. 1		
Terebintus		327, l. 1		
Verbena	Pline 663e			
Viola			964	
Vitis	Pline* 968d	328, l. 37-38		461, 242
<b>Ignobilis</b>				
Aloes herba				345, 13
Cidonius				381, 89



Un autre critère qui distingua les végétaux entre eux selon leur valeur médicale est constitué par leur complexion. On a pu démontrer le rapport subtil qui s'est construit dans la culture occidentale entre la complexion des nourritures et les hiérarchies sociales, dans le sens que les individus consommaient un certain groupe d'aliments (de provenance végétale et animale) en fonction à la fois du besoin de vitalité et de l'équilibre humoral que l'on jugeait corrélatif au rang social qu'ils détenaient<sup>135</sup>. Se nourrir d'animaux chauds comme les oiseaux ou de plantes sauvages dont la complexion était froide pouvait avoir des effets, qui dépendaient directement de ces complexions, tels que la luxure ou la mélancolie. La figure de l'ermite évoquée par Grieco représentait l'incarnation de la mélancolie conséquente à un régime alimentaire basé sur les plantes sauvages, l'ermite s'éloignant ainsi de ce qui est culture et se rapprochant de la sorte de la nature.

La proportion des éléments dans la complexion des plantes était un aspect étranger au traité d'Aristote. Adélarde de Bath et Thomas IV<sup>136</sup>, ce dernier s'appuyant largement sur les arguments d'Adélarde, sont parmi ceux qui témoignent d'une pensée de la proportion des éléments dans les plantes (SN 557d et 563a-b). Tributaire des théories de la présence des éléments primaires dans chaque composé, Adélarde<sup>137</sup> proposait de parler de la complexion des plantes non pas en indiquant les noms des éléments (terre, eau, air ou feu) qui, en fait, demeurent invisibles à nos yeux, mais plutôt en insistant sur l'adjectif correspondant à ces éléments (terreux, aquatique, aérien ou ignique) qui dénotait au fond la composition des particules matérielles d'un mélange de tous ces éléments présents à des proportions variables. De la sorte, pour chaque composé, on parlerait de la prédominance de tel ou tel élément qui rendait la complexion de la plante imprégnée, dans une proportion décroissante, de terre (*maxime*), eau (*parum*), air (*minus*) et feu (*minime*), échelle qui correspond, toujours selon Adélarde, à celle de la capacité de chaque élément à pourvoir la nourriture aux plantes (SN 394c-d et 564d). Dans la dynamique qui les agence, chaque élément, par les opérations qui le caractérisent, a son propre apport à la constitution de la plante, car en l'absence du feu, les végétaux ne pourraient pas prendre de l'altitude, en

<sup>135</sup> Allen J. Grieco, « Les plantes, les régimes végétariens et la mélancolie à la fin du Moyen Âge et au début de la Renaissance italienne », *Le monde végétal (XI<sup>e</sup> – XVII<sup>e</sup> siècles). Savoirs et usages sociaux*, Allen J. Grieco, Odile Redon et Lucia Tongiorgi Tomasi (éds), Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1993, p. 11-29.

<sup>136</sup> Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, p. 342.

<sup>137</sup> L'extrait provient des *Questiones naturales*, p. 92 (texte édité, avec d'autres traités d'Adélarde, par Charles Burnett dans le volume Adelard of Bath, *Conversations with his Nephew*).

l'absence de l'eau et de l'air, ils ne pourraient pas se déployer en largeur, en l'absence de la terre, ils leur manqueraient ce qui assure la cohérence de leurs parties. À ces remarques on peut ajouter celles de Thomas IV qui reliait la croissance des plantes à l'un ou l'autre des éléments primordiaux, de sorte que, par exemple, plus une plante participe de l'élément feu, plus elle gagne en altitude, alors que celles qui renferment davantage d'élément terrestre demeurent plus près de la terre (LNR 342, SN 557b).

Les différences de ces proportions ont été traduites en termes sociaux par les traités de diète de la famille *regimen sanitatis*<sup>138</sup>. De la sorte, les arbres fruitiers, qui participent des éléments de l'air et de l'eau en plus de celui de la terre, relevaient du domaine des riches, alors que les plantes basses (légumineuses et racines), d'une complexion terreuse, étaient abandonnées aux pauvres. La proximité de l'élément terre, froid et humide, rendait les végétaux plus nuisibles que celle dont la hauteur semblait acquérir une constitution légère, aérienne<sup>139</sup>. Ainsi, les champignons et les truffes dont la complexion étaient froide et humide à cause du poids de l'élément terreux s'avéraient, de l'avis d'Isaac Israeli (SN 718e-719a) et d'Avicenne (SN 780c-d), nuisibles au corps à cause de l'humeur crasse qu'elles déclenchaient, portant vers la mélancolie, sans dire que certaines de leurs espèces étaient carrément mortifères. Les fiches descriptives rédigées par les médecins arabes signalaient uniquement les dangers à encourir si l'on se nourrissait de ces végétaux, tout en donnant quelques conseils thérapeutiques dans le but de diminuer leurs effets négatifs. Dans le cas d'un autre champignon, l'*hipoquistidos*, présenté par le biais d'un chapitre de Platearius (SN 784e), on retrouve uniquement les usages médicaux qu'on pouvait préparer à base de son jus. Encore une fois, aucune qualité nutritive n'est mentionnée. La méfiance qui se dégage de la littérature médicale envers ces produits contraste avec la place qu'on leur accordait dans l'Antiquité. À en croire Pline, les champignons constituaient « le seul aliment que les raffinés, qui le mangent par avance par la pensée, préparent eux-mêmes de leurs mains avec des couteaux d'ambre ou de la vaisselle d'argent » (HN, XXII, 99). Il est intéressant de noter que de ce chapitre sur les *fungi* inséré dans le *Speculum naturale* (718d-e) on a écarté la phrase sur les raffinés, mais on a retenu pourtant l'énumération des signes

<sup>138</sup> Pedro Gil Sotres, « Les régimes de santé », *Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. I, *Antiquité et Moyen Âge*, Mirko D. Grmek (éd.), avec la collaboration de Bernardino Fantini, Paris, Seuil, 1995, p. 257-281.

<sup>139</sup> L. Moulinier cite Hildegarde qui déconseillait aux malades de manger des melons, car « ils se nourrissent de l'humidité de la terre », ou des fruits du fraisier, « car ils poussent tout près du sol et dans un air putride » (« Deux jalons de la construction d'un savoir botanique en Allemagne aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles : Hildegarde de Bingen et Albert le Grand », p. 97).

qui, lors de la cuisson, pouvaient renseigner sur la nocivité ou l'innocuité des champignons. Deux traditions culinaires et médicales se trouvaient de la sorte juxtaposées, l'accent étant néanmoins mis sur la prévention et les usages thérapeutiques.

Ces rapports entre statut social et aliments consommés ne se sont établis que progressivement et surtout après la diffusion de plus en plus large des pratiques diététiques parmi les élites des sociétés. Certes, les prix des aliments à complexion noble influençaient assurément les possibilités d'achat de tout un chacun et il reste que les théories diététiques ont accentué les décalages sociaux. Car, au-delà de son articulation à une économie du prestige, l'alimentation était supposée apte à remédier à la perte de chaleur naturelle que le corps humain subit à cause des déséquilibres humoraux ou du vieillissement. Partant, le pouvoir commença à se traduire en termes de longévité et la qualité de la nourriture y était pour quelque chose.

### 7.3.10. Les *mirabilia* du monde végétal

Que le récit merveilleux soit ou non à intégrer à une fiche descriptive des *res* fut une question que les lettrés du XIII<sup>e</sup> siècle ont résolue différemment. Très répandu chez des auteurs comme Pline et Solin, le merveilleux, par delà sa valeur d'étonnement et d'agrément narratif, apportait dans une égale mesure une dimension scientifique à la culture médiévale puisque, dans la dynamique du vrai et du faux reliée à celle de l'utile et de l'inutile, il défiait constamment les limites d'une connaissance positiviste de ce qui pouvait exister. Le réel lui-même, en tant que catégorie de référence, n'était d'ailleurs nullement préalablement défini. L'historiographie récente articule le merveilleux autour d'un schéma ternaire en le rapprochant du miraculeux et du magique<sup>140</sup>. Si ces deux dernières catégories sont perçues comme les deux pôles d'action respectivement de Dieu et de Satan, il est moins clair à quel actant on devrait rapporter le merveilleux. Les caractères exceptionnels de telle pierre ou de tel arbre relevaient chez un Pline d'une économie de la nature qui n'était point gouvernée par une divinité en particulier. Or, dans le système religieux

<sup>140</sup> Jacques Le Goff, « Le merveilleux scientifique au Moyen Âge », *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft. Magie, Astrologie, Alchemie und Wissenschaftsgeschichte*, Jean-François Bergier (éd.), Zurich, 1988, p. 87-113.

chrétien, la nature n'est guère une force dissociée de Dieu et, on l'a vu, Gervais de Tilbury tenait à rappeler que les vertus des pierres procèdent de Dieu. La théorie augustinienne des raisons séminales, largement diffusée au Moyen Âge, concevait la production des *res naturales* dans un rapport étroit avec la théorie de la *vis insita*, ce qui rendait surnaturelle toute apparition de l'exceptionnel dans la nature. C'est pourquoi on devrait distinguer entre les miracles survenant parmi les humains et les miracles de la nature, tous néanmoins œuvre de Dieu. De plus, il faudrait nuancer la comparaison de Jacques Le Goff qui affirme que « le merveilleux scientifique est au monde (au cosmos) ce que le mémorable est à l'histoire »<sup>141</sup>, en ajoutant que le statut de merveilleux était souvent conféré à un phénomène ou à une chose grâce aux récits transmis à travers les siècles. Dans ce cas, le merveilleux et le mémorable demeurent indissociables, se conditionnant mutuellement.

Pour Le Goff, les enfantements diaboliques, les métamorphoses et les rêves représentent des configurations du merveilleux scientifique. Pourtant, on pourrait inclure dans cette catégorie d'autres sortes d'exceptionnel telles que les différents effets des pierres et des plantes, les proportions extraordinaires de certaines créatures, les phénomènes rares qui surviennent à divers endroits du monde ou encore les comportements étonnants des animaux. Parmi toutes ces formes de merveilleux, il y a un partage à faire entre ce qui est imaginé se produire occasionnellement et ce qui est censé être propre à la structure essentielle d'une *res* ou d'une créature. Ces formes du merveilleux témoignent d'une inquiétude ou d'une croyance par rapport à une perméabilité des genres et aux effets subséquents, de même que par rapport à une vertu occulte des choses. N'étant, au fond, que les cristallisations d'une pensée de l'« ailleurs » et de l'« autrement », elles constituent, en même temps, une partie de l'histoire de l'imaginaire exprimé par des renvois constants à des processus que l'on tenait pour réguliers. C'est ce qui légitime le choix de les inclure toutes dans la catégorie du merveilleux scientifique.

L'intérêt pour les *mirabilia* est également à distinguer de celui pour le récit merveilleux, car lorsqu'on rapportait les vertus merveilleuses de telle plante, on ne ressentait pas nécessairement le besoin de les accompagner d'un récit illustratif. Pour Arnold de Saxe, Barthélemy l'Anglais, Thomas de Cantimpré et Thomas IV, des récits comme ceux qui sont relatés par Pline sont à ignorer, car la connaissance des *res* doit être conjuguée au présent de l'être et du valoir et conçue par rapport à des traits génériques, le

<sup>141</sup> J. Le Goff, « Le merveilleux scientifique au Moyen Âge », p. 89.

narratif n'y entrant pas en ligne de compte. Du reste, Arnold et Barthélemy utilisent rarement des vocables de la famille de *mirum*, presque aucun aspect ou usage n'y étant rapporté, comme s'il n'y avait rien d'étonnant et de miraculeux dans les propriétés que l'on pouvait découvrir dans le monde des plantes<sup>142</sup>. Vincent de Beauvais fait figure à part, faisant un accueil généreux tant aux récits merveilleux qu'aux *mirabilia* qu'il puise pour la plupart dans l'*Histoire naturelle* et les *Memorabilia* de Solin.

Chez Pline, la merveille a une fonction structurante, ce qui transparait tant des nombreuses allusions à des *mirabilia*, des *miracula* ou des *mira* que des titres rassemblés dans l'index du premier livre de son *Histoire*. La notion de prodige avoisine chez lui celle de merveille, les deux étant souvent désignés par le terme *miraculum*. Pline collectionne deux types de *mirabilia* en particulier : les *res* qui étonnent par leur nature (tel le poisson *echineis* capable d'immobiliser les navires) et les *res* qui connaissent une évolution extraordinaire (tels les animaux ayant atteint des dimensions hors du commun). Les prodiges faisaient partie intégrante du système religieux de la Rome antique, où ils étaient chargés d'une fonction de signe, de prédiction, car ils étaient censés être le résultat de la colère des dieux et bénéficiaient de spécialistes appelés à les interpréter ; ils se trouvaient inventoriés sur des listes officielles que Pline a pu probablement consulter, articulés donc à une structure performative très complexe<sup>143</sup>. Chez Vincent on assiste, en revanche, à une reprise de ces termes et des récits les illustrant, sans qu'ils soient désormais inscrits dans le même registre que chez Pline. Dans l'économie narrative du *Speculum naturale*, les prodiges n'ont plus de rapport direct et diversifié au divin, mais uniquement au cours extraordinaire de la nature.

Pline a relaté l'existence de certains arbres qui faisaient à Rome l'objet de curiosité et d'admiration extraordinaire (*HN*, XVI, 200-203, *SN* 886c-e). Leur grandeur, dont les dimensions rapportées devaient étonner le lecteur, signalait en même temps, par leur statut d'exception, les limites de la nature. Pline y indiquait également les prix souvent faramineux que l'on payait, en raison de leur taille, pour certains bois utilisés à la fabrication de navires. Pourtant, l'édition de Douai, à la suite de la perte d'un signe graphique signalant le nombre mille, comporte une valeur numérique diminuée des chiffres : le montant de quatre-vingt mille sesterces est devenu quatre-vingt sesterces. Ces

<sup>142</sup> Iolanda Ventura souligne l'absence des *mirabilia* de l'encyclopédie de Barthélemy l'Anglais (« L'erbario alfabetico del *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico », p. 319 et 330).

<sup>143</sup> Valérie Naas, *Le projet encyclopédique de Pline*, p. 255-262.

indications des prix ont disparu complètement du manuscrit de Paris, lat. 14387, f. 206<sup>va</sup>. La valeur marchande des arbres ne faisait donc plus office d'indicateur de leur statut d'exception.

D'autres traits exceptionnels que l'on saisissait dans le monde des végétaux étaient conditionnés par les limites du savoir humain, par l'impossibilité de mesurer, par exemple, la vie des végétaux à l'aune de la vie de l'homme. C'est ce qui sous-tend le chapitre dédié aux différents âges des arbres (*HN*, XVI, 234, 237-241, *SN*, XII, 37, 901d-e). Après avoir mentionné les différences de maturation provoquées par maintes et diverses raisons, Pline énumère plusieurs récits concernant des arbres séculaires tout en prévenant qu'il ne s'agissait que de ceux « dont les hommes gardent le souvenir ». C'est ainsi que firent objet de mémoire l'olivier planté par Scipion l'Africain, l'yeuse de la colline du Vatican plus vieille que Rome ou encore les trois yeuses auprès desquelles Tiburnus fonda la ville éponyme, le platane de Delphes planté par Agamemnon, l'olivier auquel Argus avait attaché Io changée en vache, les deux chênes plantés par Hercule en deçà d'Héraclée, le palmier de Délos, contemporain de la naissance d'Hercule.

Il est difficile de comprendre ce qui a motivé Vincent à éliminer les autres exemples d'arbres légendaires fournis par Pline, seulement un tiers du texte de celui-ci étant compilé. L'exotisme de certains personnages auxquels étaient reliées les histoires de ces arbres pourrait en être la raison. Protésilas, Ilus, le roi Bébryx sont tout autant de noms qui ne disaient plus rien aux médiévaux. Il est curieux de voir, au demeurant, que les histoires que Pline rapporte à son présent (signalé par les adverbes *nunc*, *hodie*) et qui en conséquence auraient eu un caractère plus élevé de véridicité ne figurent plus chez Vincent. Tout ce qu'il a découpé constitue des histoires reportées par Pline de sources anonymes signalées par les expressions *traditur*, *sunt auctores*, *dicitur*.

En outre, si les exemples donnés au sujet des arbres marquant l'histoire de Rome furent laissés de côté par Vincent, il faut remarquer qu'il a toutefois conservé le récit rappelant l'âge de l'yeuse du Vatican, plus âgée que Rome. Cette yeuse, aux dires de Pline dont le texte se retrouve dans l'édition de Douai, portait une inscription sur bronze en étrusque qui donnait à lire que « l'arbre était alors déjà l'objet d'un culte religieux ». Mis à part le fait que le *Speculum naturale* comporte la lecture « inscription sur cire », il convient de mentionner que ce détail religieux est absent du manuscrit de Paris, lat. 14387 (f. 209<sup>rb</sup>), qui de la sorte retient seulement l'ancienneté de l'yeuse par rapport à Rome et la présence de l'inscription sur cire. Le détail religieux se transforme et disparaît au profit d'un détail

historique, l'yeuse avec son inscription étant la preuve de l'existence d'une civilisation précédant Rome. C'est cette même idée d'antériorité par rapport à la ville de Rome qui est également au cœur du récit des yeuses des Tiburtins. Par le biais de ces récits, on peut dire que Vincent voyait les arbres comme des vestiges d'un autre temps, comme des preuves de la succession des civilisations et des cultes. Aucune raison, dès lors, de rapporter l'histoire du monde à la fondation de Rome à l'instar de l'historiographie romaine. Aucune raison non plus de limiter la connaissance de la nature aux observations personnelles.

La mythologie et l'histoire se retrouvent donc convoquées par le truchement de Pline — qui ne distinguait pas ces deux branches littéraires comme nous le faisons de nos jours — pour illustrer la longévité des végétaux, qui autrement serait impossible à évaluer dans une vie d'homme. La mémoire humaine, peu importe qu'elle soit fondée à ce sujet sur les faits mythiques ou sur les événements historiques, pouvait faire office d'étalon de la longévité des choses de la nature ; elle n'était pourtant aucunement utile pour connaître l'âge des arbres poussant dans les profondeurs du monde ou dans les forêts inaccessibles. Ici encore, Pline faisait ressortir les limites au-delà desquelles la connaissance humaine ne pouvait pas se hisser.

Les limites de la nature sont visées aussi par plusieurs récits relatifs aux dimensions que tel animal aurait, à ce qu'on racontait, atteintes, les particularités de comportement dont tel autre aurait fait preuve. De nouveau, Pline est la principale source de Vincent, les anecdotes historiques venant compléter les observations formulées hors-temps par d'autres auteurs, comme on peut le voir dans le chapitre portant sur la capture d'un polype (*HN*, IX, 92-93, *SN* 1313b-d).

Qui plus est, les occurrences du merveilleux gagnent parfois en crédibilité par l'élimination des expressions critiques formulées par les auteurs-sources. C'est ce qui s'est passé dans le chapitre sur le phénix d'Arabie (*SN*, XVI, 74, 1200e), oiseau dont l'existence avait été mise en doute par Pline<sup>144</sup>. Vincent ne retint pas le point de vue de Pline qui, par ailleurs, n'est repris par aucune des autres sources du chapitre (Ambroise, Isidore, Solin et Thomas IV). En revanche, il a conservé les mots attribués par Pline au sénateur Manilius, de l'avis duquel personne n'avait jamais vu cet oiseau manger, ainsi que la réfutation par Pline de l'anecdote qui disait qu'un phénix aurait été jadis exposé au *Comitium* et que

<sup>144</sup> *HN*, X, 3 : « Aethiopes atque Indi discolores maxime et inenarrabiles ferunt aves et ante omnes nobilem Arabiae phoenicem, haud scio an fabulose, unum in toto orbe nec visum magno opere — L'Éthiopie et l'Inde produisent surtout des oiseaux multicolores et indescritibles ; mais le plus fameux de tous est le phénix d'Arabie, dont l'existence est peut-être fabuleuse ; il n'y en a qu'un au monde, et on ne l'a pas vu souvent ».

l'événement aurait été consigné dans les Actes. De la façon de cisailer ces informations, il apparaît que Vincent adhéra à la mise en doute de deux éléments secondaires de la fiche descriptive de cet oiseau, sans pourtant laisser transparaître les soupçons de Pline sur l'existence même de cet être.

Dans ses recherches de la diversité, de l'exceptionnel, des limites de la nature, Pline fournit des exemples de prodiges racontés au sujet des végétaux (*HN*, XVII, 241-244, *SN* 895c-e). Il est question d'arbres dont les fruits ont poussé à un autre endroit qu'à l'habitude (des figues nées sous les feuilles, des raisins issus sur le tronc de la vigne et non pas sur le sarment), des oliviers brûlés qui ont repoussé, des figuiers dévorés par les sauterelles qui ont bourgeonné à nouveau, des arbres qui changent de couleur, des fruits qui d'acérbes deviennent doux ou inversement, des arbres qui naissent sur des arbres d'une autre espèce ou sur des statues, des arbres dont l'évolution s'est avérée être un présage ou encore des arbres qui ont parlé. Impossible d'y tracer une démarcation entre les produits de la *natura ludens* et ceux de l'imagination des gens qui la voyaient telle.

### 7.3.11. La nomenclature des plantes entre mythologie et hagiographie

Au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, dans les cours de l'université de Paris, on souleva une question dont l'objet était éloigné des enjeux habituels qui sous-tendaient les *quodlibeta* scolastiques : quelle sorte de blé devait-on utiliser pour préparer l'hostie ? C'est Godefroid de Fontaines, maître séculier, qui s'est trouvé confronté à ce défi pour le moins singulier<sup>145</sup>. Car on voulait savoir si la *spelta* pouvait faire l'affaire aussi bien que le *triticum*. Si les disputes sur l'azyme avaient écarté les Églises de l'Occident et de l'Orient, on peut dire que la question concernant le type de blé opposait des économies agricoles différentes. La *spelta*, qui ne serait autre que l'épeautre, était connue surtout dans les milieux germaniques, seulement Hildegarde de Bingen et Albert le Grand se prononçant à son sujet dans la littérature savante jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Godefroid soutint que la *spelta* ne diffère pas, dans son essence, du *triticum* usuellement utilisé dans les églises à la fabrication des

<sup>145</sup> Godefroid de Fontaines, *Les quatre premiers Quodlibets*, M. De Wulf et A. Pelzer (éds), Louvain, 1904, quodl. IV, q. VII, p. 255-256 : « utrum panis confectus de blado quod dicitur spelta sit materia conveniens sacramento eucharistiae ».



hosties, malgré les quelques propriétés accidentelles qui les distinguent. Elle n'est pas une espèce de blé, son nom désignant plutôt la forme de plusieurs céréales. Sous-jacente à ces arguments est la thèse que des figures semblables désignent des natures semblables. En mettant l'accent sur la diversité formelle que l'on peut repérer tant parmi les sortes de *spelta* que de *triticum*, Godefroid éludait les objections soulevées par son *opponens* pour qui les propriétés de la *spelta* (le fait qu'elle ne germe que si elle est semée avec de la paille et qu'elle donne un pain plus sec) font signe d'une différence spécifique. L'économie ecclésiastique soulevait ainsi une question de taxinomie botanique avant la lettre qui était à discuter en fonction des propriétés de la plante. Toutefois, dans la solution proposée par Godefroid qui donnait son accord à l'usage eucharistique de la *spelta*, on ne peut pas s'empêcher de voir également la pression d'une réalité économique que venait conforter l'argumentaire de la philosophie naturelle. Le blé comme le baumier figuraient parmi les végétaux peu nombreux qui étaient intégrés dans le système chrétien des hiérophanies. Et cela contraste avec les autres systèmes religieux où les végétaux étaient largement divinisés.

Ainsi, les plantes pour lesquelles la mythologie antique a imaginé des origines divines sont nombreuses. Le narcisse en est l'exemple célèbre. Les légendes de ces hiérophanies ont trouvé une place chez les Pères de l'Église depuis Isidore de Séville qui les raconta en guise d'explications étymologiques. À son tour, Vincent les a reprises par le biais d'Isidore (*artemisia* consacrée à Diane, 579a, *hyacinthus* issu du sang de l'enfant portant ce nom, 617b) et parfois de Pline qui, il faut le dire, a réfuté parfois les mythes placés à l'origine des noms des plantes. Ainsi au sujet du *narcissus*, Pline disait — et Vincent copia l'extrait dans la version *trifaria* — que son nom ne venait pas de l'enfant de la fable (*fabulosus*), mais du mot *narcé* (sommeil) (*HN*, XXI, 128, *SN* 629d). C'était une explication contraire à l'opinion d'Isidore dont seulement les mots reprenant la fable avaient été retenus par la version *bifaria* (ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 117<sup>ra</sup>). Quant aux origines de l'*aconitum* dont les légendes racontaient, selon Pline (*HN*, XXVII, 4), qu'il était apparu « de la bave vomie par Cerbère au moment où Hercule le tira des enfers », Vincent a contourné ce passage en particulier, alors qu'il retint du chapitre de Pline l'anecdote sur les usages meurtriers de cette plante par Calpurnius Bestia (*SN* 568e-569c). À cet endroit, l'historique eut le dessus sur le mythologique.

Les réticences de Pline à relier les noms des végétaux à des épisodes mythologiques se traduisirent également dans l'usage fréquent des formes impersonnelles *traditur*,

*ascribunt, putant, dicunt*, formes que le *Speculum naturale* a préservées (*artemisia*, 579a, *hyoscyamus*, 618e, *nymphaea*, 633a). Toutefois, dans les deux témoins de la *trifaria* que j'ai étudiés, l'attitude envers les renseignements mythologiques est sujette à des inconséquences. Si, par exemple, l'édition de Douai a gardé dans le chapitre sur le *panax* l'opinion selon laquelle les noms des différentes espèces de *panax* furent donnés d'après les dieux qui les avaient découvertes et si elle en a dressé la liste (SN 634e-635b), le manuscrit de Paris, lat. 14387 a enlevé de cette section notamment la phrase *diis inventoribus ascriptum* tout en copiant le reste.

Alors que les histoires concernant la place des végétaux dans la religion romaine ont été, comme je l'ai noté plus haut, effacées du *Naturale* ou, tout au moins, ont perdu l'importance qu'elles détenaient dans la vision globale de l'*Histoire naturelle*, on constate chez Vincent de Beauvais l'émergence, quoique timide, d'un ensemble de récits chargés de symbolique chrétienne où des végétaux participent d'une économie de l'imaginaire religieux. La *Genèse* parlait des arbres paradisiaques, le *lignum vitae* et le *lignum scientiae boni et mali*, sources d'immortalité et de connaissance, que l'on tenait depuis Augustin pour des arbres ayant eu une consistance matérielle (SN 905d-e et 2213b-c). Ils représentaient des sources parfaites de nourriture pouvant conserver incorruptible le corps de l'homme. Guillaume d'Auvergne soutenait la croyance dans cette vertu de l'arbre de vie en comparant la vertu aux effets de certaines préparations médicales, aptes à prolonger la vie ou encore à la vertu rajeunissante que la chair de serpents comme le *tyrus* était censée posséder<sup>146</sup>. Dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle, la littérature médicale que l'on commençait à systématiser fournissait donc les arguments susceptibles d'alimenter la croyance en une récupération de l'état premier de l'homme. Roger Bacon fut peut-être le représentant le plus célèbre de ce courant prônant la longévité<sup>147</sup>, courant dont un indice direct était l'intérêt croissant pour la médecine dans les milieux intellectuels. À cela s'ajoutaient les histoires puisées dans l'épître qu'Alexandre le Grand aurait adressée à Aristote — épître présente

<sup>146</sup> Guillaume d'Auvergne, *De universo*, I, ch. 59, p. 676<sup>E</sup>: « multae medicinae vitam prolongant vel conservando naturalem humiditatem et vitalem calorem vel purgando seu reprimando ea per quae corpora humana morti maxime appropinquant, quaedam vero per renovationem quandam. Sunt enim quaedam habentia renovativam virtutem sicut carnes serpentium quae vocantur thir; experimento istud cognoscere potes atque narrationibus multis... ». Des théologiens franciscains allaient aborder la question de l'immortalité d'Adam, à savoir si elle a été conférée par la nature ou par la grâce, en faisant référence au *lignum vitae* dont la vertu peut avoir conditionné l'immortalité édénique (L. Cova, « Morte e immortalità del composto umano nella teologia francescana del XIII secolo », *Anima e corpo nella cultura medievale*, Carla Casagrande et Silvana Vecchio (éds), Florence, SISMEL / Edizioni del Galluzzo, 1999, p. 107-122).

<sup>147</sup> Agostino Paravicini, *Medicina e scienze della natura alla corte dei Papi nel Duecento*, Spoleto, 1991, p. 281-362.

dans le *Naturale* par le biais de Thomas IV — où il racontait avoir vu en Inde les arbres du Soleil et de la Lune, arbres vénérables à cause de leur pouvoir oraculaire et dont les fruits faisaient vivre jusqu'à l'âge de trois cents ans les prêtres qui en assuraient la garde (SN 906b-c). On devine une influence de cette littérature exotique derrière la synonymie établie par le recueil *Synonyma* entre *muza* et les *fructus paradisi* (SN 1044a), derrière les noms de deux arbres apparaissant dans le traité d'Albert le Grand (VI, 19-22), l'*arbor paradisi* et l'*arbor mirabilis*, les raisons de ces qualificatifs ne transparaissent toutefois pas du texte d'Albert.

Il y a davantage que ces récits nourris de l'exégèse biblique ou de l'engouement pour le merveilleux. La reconquête de la Terre sainte ressuscite des histoires qui mettent en rapport des personnages bibliques avec des réalités de la nature. C'est le cas du chêne d'Abraham doté de vertus médicales, dont fait mention le patriarche de Jérusalem dans une lettre adressée au pape Innocent III (SH, XXXI, ch. 59, 1305a). Dans la même lignée, quelques éléments de la notice sur le *balsamum* extraite de la compilation de Thomas IV<sup>148</sup> (passage absent de l'édition de Douai, mais présent dans ms. Paris, lat. 14387, f. 235<sup>rb</sup>) font état d'un imaginaire populaire qui liait la culture de cet arbuste aux épisodes de la vie du Christ. On racontait que jadis cet arbre poussait uniquement en Judée, à Jéricho, les Égyptiens l'ayant transporté par la suite dans un champ de la Babylonie arrosé par six fontaines. C'est là que le cultivaient les chrétiens vivant dans l'empire des Sarrasins. Dans l'une de ces six sources d'eau, la Vierge, selon la légende, aurait baigné le Christ. Voilà la raison pour laquelle le *balsamum* était devenu un arbre d'allégeance chrétienne que les Sarrasins n'arrivaient pas à faire fructifier et qui nulle part ailleurs ne secrétait le baume si précieux aux yeux des Latins. La fortune de ce récit, telle qu'elle a été dégagée par Jean-Pierre Albert dans une analyse fine et approfondie, quoique anhistorique<sup>149</sup>, a connu bien des méandres et des embranchements dans l'imaginaire chrétien. Sur les traces de Jacques de Vitry, Thomas de Cantimpré, Thomas IV et Vincent de Beauvais ont propagé cette histoire qui, tout en reprenant certains détails légués par la littérature antique, faisait surgir une symbolique bien ancrée dans le contexte des Croisades.

<sup>148</sup> Son texte, dans la forme dans laquelle il est présent dans le *Speculum naturale*, est abrégé par rapport à celui de Thomas de Cantimpré (LNR 334) tout en conservant des phrases à l'identique.

<sup>149</sup> Jean-Pierre Albert, *Odeurs de sainteté*, Paris, 1990.

Le *Speculum naturale* se distingue d'autres compilations également par l'intégration d'un nouveau courant terminologique dont témoigne une nomenclature botanique d'inspiration hagiographique qui apparente nombre de plantes à tel ou tel saint ou personnage biblique, ce qui constituait, au demeurant, un moyen lexical parmi d'autres pour exprimer les choses<sup>150</sup>. Signalons deux occurrences de ce genre provenant du traité *Circa instans* de Platearius, qui identifiait l'herbe *iarus* par le synonyme *barba Aaron* (SN 617c), et du recueil *Synonyma* où l'*yppericon* est nommé aussi *herba sancti Iohannis* (SN 667a), les deux ouvrages remontant au XII<sup>e</sup> siècle. Cette nomenclature hagiographique était probablement bien courante depuis un certain temps. Ces néologismes botaniques allaient dorénavant devenir monnaie courante dans le vocabulaire européen, les langues vernaculaires attestant abondamment leur diffusion. C'était le début d'une hagiographisation du monde qui allait apposer des noms de saints et de démons à toutes sortes de réalités, que ce soit des plantes, des phénomènes météorologiques ou des maladies, le tout étant accompagné de récits étymologiques destinés à légitimer la relation que l'on établissait entre spirituel et mondain<sup>151</sup>. L'apogée de ce courant fut atteint au XVI<sup>e</sup> siècle avec Jean Bauhin<sup>152</sup> qui dressa le premier catalogue de plantes portant des noms rattachés à des personnages bibliques et hagiographiques, duquel la nomenclature associée au diable était toutefois absente.

<sup>150</sup> A. Vitale-Brovarone, « La terminologie botanique », p. 660 *sq.*

<sup>151</sup> Sur les multiples constructions lexicales rattachées au monde religieux, voir Gian Luigi Beccaria, *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Turin, 1995.

<sup>152</sup> J. Bauhin, *De plantis a divinis sanctisque nomen habentibus*, Bâle, 1591.

#### 7.4 Les potentialités curatives des végétaux dans leur rapport à la médecine

« Les Chinois sont des artisans qui excellent dans tout art ; leurs médecins connaissent très bien les vertus des herbes et interprètent de façon excellente le pouls ; par contre, ils n'utilisent pas les urinaux et ne connaissent rien quant aux urines<sup>152</sup>. »

Ces quelques remarques sur la médecine chinoise proviennent de la relation de voyage que le franciscain Guillaume de Rubruck a entrepris en Orient entre les années 1253 et 1254. Bien que Guillaume prétende avoir vu plusieurs de ces médecins dans la *terra Caracorum*, on s'étonne de l'absence de toute référence à l'acupuncture ou aux autres pratiques médicales orientales, comme si son regard était conditionné par les pratiques connues chez les Latins. Cela est d'ailleurs une caractéristique constante des récits missionnaires (expression que je préfère à celle, plus neutre, de récit de voyage, trop marquée par l'idée de loisir ou de curiosité) que de relater le savoir de l'autre par le biais de son propre savoir. Une étude comparée portant sur la conceptualisation du pouls et sur la rhétorique afférente aux traités a démontré que la médecine grecque et la médecine chinoise étaient loin de parler d'une même réalité médicale et d'une même pratique d'interprétation des signes de maladie<sup>153</sup>. On sait que les herbiers ainsi que les traités sur le pouls et les urines constituaient les principales références médicales dans l'Occident médiéval, et cela depuis le début du XII<sup>e</sup> siècle. La diffusion large du corpus nommé *Articella*, collection de traités médicaux qui allait être la base de l'enseignement universitaire à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, ainsi que les nombreux manuscrits qui l'ont conservé témoignent de l'intérêt des Latins pour ces textes. Mais les appréciations, d'excellence et d'ignorance, appelées à qualifier les connaissances médicales des Chinois traduisent-elles le fait que le Franciscain

<sup>152</sup> Guillaume de Rubruck, *Itinerarium*, dans *Sinica franciscana. Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*, P. Anastasius van den Wyngaert (éd.), Quaracchi, Florence, 1929, t. I, p. 236 : « Isti Catai [...] sunt optimi artifices in omni arte, et valde cognoscunt medici eorum vires erbarum, et de pulsu optime iudicant ; sed urinalibus non utuntur, nec sciunt aliquid de urina ». L'*urinalis*, terme inconnu des dictionnaires de latin médiéval, à l'exception du *Glossarium* de Du Cange qui offre des occurrences à partir du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, était un pot destiné à la collecte de l'urine des malades afin qu'elle soit examinée par un médecin. C'était un instrument qui faisait déjà partie de la pratique médicale au début du XIII<sup>e</sup> siècle, comme le laisse voir la *vita* de saint Edmond de Cantorbéry, qui raconte que le moine cistercien tenait l'urinal des malades en guise d'humilité. Son usage est à mettre en parallèle avec la diffusion des traités sur les urines.

<sup>153</sup> S. Kuriyama, *The expressiveness of the body and the divergence of Greek and Chinese medicine*, New York, 1999.

bénéficiait d'une formation médicale ou plutôt d'un savoir rudimentaire acquis à travers les lectures ? Difficile de répondre, parce que les données sur un enseignement de la médecine qui aurait pu être dispensé aux frères des ordres mendiants manquent totalement pour la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Les références à ces domaines de la médecine, que l'on trouve chez Roland de Crémone, Barthélemy l'Anglais, Albert le Grand, Roger Bacon ou Jean Gilles de Zamora, parleraient en faveur d'un savoir largement partagé avec les écoles de médecine. De plus, les premiers maîtres dominicains ayant accédé aux chaires de théologie à Paris (Roland de Crémone, Jean de Saint-Gilles et Gueric de Saint-Quentin) avaient eu une formation en médecine avant d'entrer dans les ordres, Jean de Saint-Gilles ayant été même le médecin de Philippe Auguste<sup>154</sup>.

Que la médecine soit devenue dès les années 1240 une discipline de plus en plus importante dans l'outillage mental des ordres mendiants<sup>155</sup> ressort autant des modifications que subit l'hagiographie dominicaine que des transformations apportées par Vincent de Beauvais à son *Speculum*. En ce qui concerne l'hagiographie, il est intéressant de remarquer que plusieurs récits des miracles accomplis par saint Dominique, dans la version intégrée dans *Vitae fratrum* de Gérard de Frachet<sup>156</sup>, mettent en scène des conseils médicaux, fondés pour la plupart sur les vertus des simples, que Dominique aurait impartis ici et là lors de ses périples. Les écrouelles, l'hydropisie et d'autres maladies sont guéries à l'aide d'emplâtres, d'onguents ou de décoctions dont les recettes semblent provenir des recueils salernitains. Si l'on tient compte également de la multitude des chapitres portant sur la *virtus in medicina* que Vincent a inclus dans la version *trifaria*<sup>157</sup>, on pourrait déduire un intérêt remarquable pour la médecine, et même l'existence d'un enseignement de la médecine parmi les Dominicains à partir des années 1250.

<sup>154</sup> Angela Montford, *Health, Sickness, Medicine and the Friars in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Ashgate, Aldershot, 2004, p. 114.

<sup>155</sup> Hugues de Saint-Cher semble avoir connu le traité médical de Gérard de Berry, un des premiers à avoir exploité le *Canon* d'Avicenne (M. F. Wack, *Lovesickness in the Middle Ages: the Viaticum and its Commentaries*, Philadelphie, 1990, p. 66).

<sup>156</sup> On sait, grâce aux recherches de Simon Tugwell, que le recueil de Gérard de Frachet a connu plusieurs rédactions entre 1250 et 1259, qu'il a été radicalement révisé par Humbert de Romans entre 1259 et 1261, mais je ne saurais dire quelle version comprend les miracles thérapeutiques (« L'évolution des *Vitae fratrum*. Résumé des conclusions provisoires », *L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale, Cahiers de Fanjeaux*, 36, 2001, p. 415-418).

<sup>157</sup> M. Paulmier-Foucart, « Une des tâches de l'encyclopédiste : intituler », *L'enciclopedia medievale*, Michelangelo Picone (éd.), Ravenne, 1994, p. 159-160.

En fait, les renseignements médicaux insérés dans le *Speculum Naturale* relèvent uniquement d'une médecine des simples. C'était la perspective qui convenait le mieux à un exposé portant sur les créations de la nature et à ce sujet Pline offrait plusieurs arguments : « Nous traitons des remèdes simples, où se montre la nature, tandis que dans les autres se manifestent des conjectures assez souvent trompeuses, car personne n'observe assez, en faisant les compositions, la sympathie et l'antipathie naturelles des ingrédients<sup>158</sup> » (*HN*, XXII, 106, *SN* 866c, passage absent du ms. Paris, lat. 14387). Voici énoncés deux des principaux traits qui ont également guidé la sélection et la présentation des connaissances médicales dans le *Naturale*. Toutefois, Vincent s'est dissocié de Pline quant à la motivation qui sous-tendait ce choix, puisque l'historien romain visait à promouvoir une médecine dont les substances auraient une provenance locale (c'est-à-dire du territoire de l'Empire romain). Les drogues d'Arabie ou de l'Inde n'étaient, selon lui, pas appropriées à la santé du *vir romanus* (*HN*, XXII, 117-118). Ce n'était plus une perspective partagée au XIII<sup>e</sup> siècle, époque où le mirage de l'Orient attirait non seulement les croisés et les missionnaires, mais également les marchands d'épices. Les contacts fréquents et prolongés avec la culture arabe en particulier avaient rendu possibles les échanges de toutes sortes. Et même si, à l'instar de Rome, la chrétienté se voyait différente, pour ne pas dire élue, à la différence de cet Autre qu'était le Sarrasin, elle avait néanmoins adopté une autre vision économique de laquelle la religion n'était peut-être pas étrangère. Car tout comme la conversion était envisagée comme possible, les produits de l'Orient étaient soumis à un discours de christianisation, comme on a pu le constater dans les récits sur le *balsamum*. De plus, contrairement à la vision politique romaine centrée sur le territoire de l'empire, le christianisme revendiquait un accès à toute la création divine, ce qui procurait les perches nécessaires pour franchir les limites des identités politiques.

De cette ouverture envers les remèdes orientaux témoigne l'accueil généreux fait aux médecins arabes et à la terminologie botanique arabe. Je consacrerai les pages qui suivent à l'un de ces médecins, Avicenne, et à quelques notions qui structurent la pensée médicale dans le *Naturale*.

---

<sup>158</sup> « Nos simplicia tractamus, quoniam in his naturam esse apparet, in illis coniecturam saepius fallacem, nulli satis custodita in mixturis concordia naturae ac repugnancia ».

#### 7.4.1 La réception du *Canon* d'Avicenne et l'organisation d'un savoir phytothérapeutique

Le *Canon* du philosophe et médecin persan Abū 'Alī al-Husain Ibn 'Abdallāh Ibn Sīnā (980-1037), connu comme Avicenne, forme latinisée de son nom, est une des sources principales pour Vincent de Beauvais dès la première rédaction du *Speculum naturale*. C'est en tant qu'auteur du *De medicina* que son nom figure après celui d'Aristote dans un chapitre du *Libellus apologeticus*<sup>159</sup> rédigé par Vincent dans le but de justifier l'utilité de sa compilation. Dans un chapitre du même *Libellus* visant à faire accréditer l'usage des philosophes et des poètes (*Apologia de dictis philosophorum et poetarum*), le nom d'Avicenne est mentionné à deux autres reprises afin d'exemplifier les divergences d'opinion que l'on peut rencontrer d'un auteur à l'autre<sup>160</sup>.

Plusieurs études ont essayé de retracer la réception d'Avicenne dans les traités de médecine ou de philosophie naturelle datant de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>161</sup> et ont souligné l'importance de ses textes pour la compilation de Vincent de Beauvais<sup>162</sup>. Rédigée au XI<sup>e</sup> siècle, entre 1012 et 1024, la somme médicale d'Avicenne n'est qu'une compilation systématisée du savoir médical pratiqué et transmis par les Arabes, conçue selon des principes philosophiques. Elle connut une diffusion rapide dans le monde arabe, le texte faisant de bonne heure l'objet d'abrégés et de commentaires<sup>163</sup>. Traduit en latin par Gérard de Crémone dans les années 1180, dans les milieux intellectuels de Tolède<sup>164</sup>, le *Canon* n'a

<sup>159</sup> Ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 1<sup>vb</sup>. Le texte se retrouve à l'identique dans la version du *Libellus* qui préface le *Speculum historiale* (S. Lusignan, *Préface au Speculum Maius de Vincent de Beauvais*, Montréal, Bellarmin, 1979, p. 118, 123).

<sup>160</sup> Ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 3<sup>ra-b</sup>.

<sup>161</sup> Danielle Jacquart, « La réception du *Canon* d'Avicenne : comparaison entre Montpellier et Paris aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », *Histoire de l'École médicale de Montpellier. Actes du 110<sup>e</sup> Congrès national des sociétés savantes, Montpellier, 1985*, Paris, 1985, p. 69-77 ; Danielle Jacquart et Françoise Micheau, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, 1990, p. 153-160 ; Michael R. McVaugh, « Medical Knowledge at the Time of Frederick II », *Micrologus*, 2, 1994, p. 3-17.

<sup>162</sup> Voir, parmi les plus récentes études, les articles de Stefan Schuler, « *Medicina secunda philosophia*. Die Einordnung der Medizin als Hauptdisziplin und die Zusammenstellung ihrer Quellen im *Speculum maius* des Vinzenz von Beauvais », *Frühmittelalterliche Studien*, 33, 1999, p. 169-251, surtout p. 190-196, et Eva Albrecht, « The Organization of Vincent of Beauvais' *Speculum maius* and of Some Other Latin Encyclopedias », *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Steven Harvey (éd.), Dordrecht / Boston / Londres, 2000, p. 46-74, surtout p. 65-69.

<sup>163</sup> F. Sanagustin, « Le *Canon* de la médecine d'Avicenne », *Avicenna and his Heritage*, Jules Janssens et Daniel de Smet (éds), Louvain, 2002, p. 298. L'auteur place le *Canon* en continuité avec les concepts importants de la médecine arabe et en rupture avec les formes antérieures de structuration et de présentation des connaissances.

<sup>164</sup> Contrairement à l'opinion de Richard Lemay (« Gerard of Cremona », *Dictionary of Scientific Biography*, t. XV, supplément I, p. 175), Danielle Jacquart soutient l'hypothèse d'un travail d'équipe, le maître traduisant



été utilisé dans l'Occident latin qu'après les années 1220. La rareté des écrits à caractère médical qui nous sont connus pour la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle réduit pourtant la possibilité d'avoir une image complexe du parcours de ce recueil de son lieu de traduction en latin jusqu'aux centres universitaires ou d'autres écoles. De plus, les réglementations universitaires en matière de médecine, qui apparaissent tardivement, ne font aucune prescription à l'égard des textes d'Avicenne, comme c'est le cas des premiers statuts parisiens conservés de la Faculté de médecine, rédigés entre 1270 et 1274<sup>165</sup>. On peut néanmoins cerner des étapes de son cheminement grâce aux commentaires de quelques maîtres qui l'ont employé. Ainsi, Gauthier d'Agilon, formé vraisemblablement à Montpellier, est l'auteur d'une *Summa medicinalis*<sup>166</sup>, essentiellement un traité d'uroscopie dont les principes scientifiques (diagnostic, pathologie et thérapeutique), de même que le contenu des chapitres, reposent largement sur le *Canon*. Dans un *regimen sanitatis* composé en 1227, ayant pour but de conseiller en matière de médecine l'empereur Frédéric II et son armée qui étaient sur le point de partir en croisade, Adam de Crémone a, lui aussi, fait usage de l'encyclopédie d'Avicenne. D'autres maîtres, comme Gérard de Berry et Pierre d'Espagne, tous les deux actifs à Paris aux alentours de 1230, Cardinalis, enregistré comme maître à la faculté de médecine de Montpellier en 1240, Théodoric Borgognoni, chirurgien de Lucques et auteur d'un traité de chirurgie rédigé entre 1240 et 1266, témoignent de la réception d'Avicenne autant par la réflexion portée sur certaines conceptions nouvelles introduites par le *Canon* que par des citations littérales invoquées à titre d'autorité<sup>167</sup>. Le réseau universitaire ne fut pourtant pas le seul à avoir adopté ce texte parmi ses références. Même ceux qui n'étaient pas des médecins, comme Barthélemy l'Anglais<sup>168</sup>, Vincent de Beauvais, Thomas de Cantimpré, Thomas IV<sup>169</sup>, sans parler du

---

lui-même une partie du *Canon* et ses associés, une autre (Danielle Jacquart et Françoise Micheau, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, p. 152). En outre, vu les particularités lexicales et syntaxiques, il est probable que certaines des traductions attribuées à Gérard, comme le *Liber ad Almansorem* de Rhazès, sont plutôt le travail d'un de ses collaborateurs (Danielle Jacquart, « Remarques préliminaires à une étude comparée des traductions médicales de Gérard de Crémone », *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Geneviève Contamine (éd.), Paris, 1989, p. 109-118).

<sup>165</sup> *Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. Denifle (éd.), Paris, 1899, réimpr. Bruxelles, Culture et civilisation, 1964, t. I, n° 453.

<sup>166</sup> Gualterus Agilius, *Summa medicinalis*, nach den Münchener Cod. Lat. Nr. 325 und 13124 erstmalig ediert von Paul Diepgen, Leipzig, 1911.

<sup>167</sup> Tous ces auteurs sont passés en revue par Michael R. McVaugh, « Medical Knowledge at the Time of Frederick II », p. 3-17.

<sup>168</sup> Il se peut que Barthélemy ait repris à d'autres sources les références à Avicenne qui d'ailleurs n'apparaissent qu'à quatre endroits (Iolanda Ventura, « L'erbario alfabetico », p. 323-324).

<sup>169</sup> Le texte de ce continuateur de Thomas de Cantimpré comporte par endroits des remèdes qui visiblement proviennent du *Canon* d'Avicenne, à moins qu'ils ne lui soient parvenus par un intermédiaire. Ainsi, la

polygraphe Albert le Grand, ont fait usage du *Canon*. Bien que réduite au rôle de citation d'autorité, c'est dans cette orientation encyclopédique que se reflète le plus la diffusion des œuvres d'Avicenne pendant la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Ce n'est qu'à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle qu'apparaissent les premiers commentaires qui portent effectivement sur des sections du *Canon*, Dino del Garbo (c. 1275-1327) étant apparemment le premier à avoir analysé des parties plus considérables de cet ouvrage<sup>170</sup>. Mais, déjà au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, des voix comme celle de Roger Bacon déploraient les limites des traités d'Avicenne et de Rhazès que les Latins utilisaient sans prendre garde au fait qu'ils ne bénéficiaient pas de la faveur des Arabes<sup>171</sup>.

Néanmoins, une analyse des fragments inclus dans les recueils de Vincent de Beauvais (les livres IX – XIV du *Speculum naturale*) et d'Albert le Grand (*De vegetabilibus*) aiderait à saisir les aspects qui pouvaient contribuer à l'élaboration d'un discours sur le règne végétal. C'est à travers l'étude de leurs attitudes que je ferai ressortir ces différents aspects. Il s'agit d'abord de la sélectivité signifiante mise à l'œuvre dans le processus de transfert de l'information, syntagme qui fait référence à une mécanique implicite dans l'activité du compilateur. Car les choix de celui-ci sont conditionnés par un champ de notions et de dessins sous-jacent à sa vision des choses. En même temps, l'interaction avec les sources avait pour résultat un élargissement de son lexique, de ses questionnements, de ses manières de systématiser le matériau. La sélectivité pertinente est le seul procédé que l'on peut surprendre à l'œuvre dans le cas de Vincent de Beauvais et l'avantage de disposer de deux stades de rédaction de sa compilation offre la possibilité de poursuivre les modifications qui se sont produites d'une étape à l'autre. L'autre aspect à étudier est la critique directe et l'échange qui se produit au contact avec la source. Cette sorte d'intervention directe qui projète un effet de dialogue sur le discours n'est manifeste

---

méthode indiquée par Thomas IV (*SN* 1396d) pour connaître si le chien qui nous a mordu était ou non porteur de rage n'est qu'une reprise des conseils d'Avicenne (cf. *SN* 1397c).

<sup>170</sup> Nancy Siraisi, *Taddeo Alderotti and his Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 105. Danielle Jacquart brosse un portrait rapide de la présence des livres du *Canon* dans les commentaires universitaires médiévaux dans « Lectures universitaires du *Canon* d'Avicenne », *Avicenna and his Heritage*, Jules Janssens et Daniel de Smet (éds), Louvain, 2002, p. 313-324.

<sup>171</sup> *De erroribus medicorum* attribué à Roger Bacon (*Opera hactenus inedita*, A. G. Little et E. Withington (éds), Oxford, 1928, fasc. IX, p. 162, 11-20) : « Latini non habent sufficientes diuisiones morborum (elles faisaient l'objet du troisième livre du *Canon*, constituant la seule lecture exigée dans l'enseignement de la pratique). Nam solus Avicenna dividit, et Rasy parum in libro Divisionum. Sed hee divisiones non sufficiunt, ut patet cuilibet et Avicenna, ut dicit translator libri sui, fuit philosophus et non medicus, et in fine translationis sue doluit se laborasse, precipue cum libros Rasy et aliorum completos invenit tam in practica quam in speculativa. Unde Arabes non utuntur Avicenna principaliter, sed aliis ; et Latini qui operantur iuxta librum eius saepe errant, ut sciunt experti ». Certes, les réactions de Bacon sont connues pour leur caractère cinglant, nourries plus souvent de mauvaise humeur et de mépris que de savoir.

que dans le travail d'Albert le Grand. Formé par la scolastique de la *disputatio*, Albert s'est rarement limité à un simple transfert. Il reste pourtant à voir quelle fut la nature de sa relation avec le texte d'Avicenne.

Le deuxième livre du *Canon* contient deux parties, nommées des traités, la première étant une présentation théorique de la médecine des simples, la deuxième un catalogue des plantes, des minéraux et des parties animales utilisables dans la pharmacologie. Avicenne a structuré la description de chaque plante selon un schéma en 16 points étalé dans le premier traité<sup>172</sup> qui offre des explications au sujet des aspects considérés, à savoir les maladies des organes du corps susceptibles de bénéficier du savoir pharmacologique. Il faut signaler que le schéma d'Avicenne n'a été présenté par aucun des encyclopédistes du XIII<sup>e</sup> siècle. En faisant un décompte minutieux de tous les chapitres tirés par Vincent du *Canon*, j'ai recensé 88 chapitres dans la version *bifaria*, auxquels la version *trifaria* a ajouté 123 autres pour un total final de 211 chapitres. Afin d'avoir un aperçu des aspects qui ont retenu le plus souvent l'attention des compilateurs, d'évaluer la façon de compiler le texte d'Avicenne et de saisir les modifications survenues d'une version à l'autre du *Naturale*, j'ai converti chaque chapitre dans une série numérique rapportée à la succession des points de l'exposé d'Avicenne. En voici deux exemples, l'un décrivant un chapitre de la version *bifaria*, l'autre, un chapitre de la version *trifaria*, la série des points prélevés par Albert étant marquée en caractères gras, alors que la troisième ligne énumère les segments des chapitres chez Avicenne :

Balsamus (*bifaria*) : 1, 3, 4, 9, 12, 8, 9, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 15, 11  
 (Albert) **1, 2, 3, 1, 2, 8, 4, 7, 9, 10, 12, 13, 15**  
 (Avicenne) 1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15

Fistula (*trifaria*) : 1, 2, 3, 4, 6, 8, 11, 12, 13  
 (Albert) **3, 4, 6, 8, 12, 13**  
 (Avicenne) 1, 2, 3, 4, 6, 8, 11, 12, 13, 16

Ensuite, j'ai comptabilisé le total des occurrences que j'ai pu repérer pour chaque point du schéma d'Avicenne. J'ai considéré séparément les passages présents dans la version *bifaria*, ceux qui ont été ajoutés par le copiste de la version *trifaria*, l'ensemble total des chapitres de la *trifaria* (subsumant donc les apports propres à chaque rédaction) et, finalement, une sélection de 40 chapitres compilés par Albert le Grand dans son *De*

<sup>172</sup> Avicenna, *Liber Canonis*, Venise, 1507, réimpr. Hildesheim, 1964, f. 81<sup>r</sup> et 87<sup>rb</sup>-88<sup>ra</sup>.

*vegetabilibus*. Dans le tableau ci-dessous, j'ai inventorié tous ces chapitres en spécifiant, pour chaque version, le nombre de fois que chaque point a été retenu par Vincent (premier chiffre) par rapport au total des occurrences telles qu'elles apparaissent chez Avicenne (deuxième chiffre).

Tableau 7.4 : Les critères thérapeutiques dans la classification des plantes

Les points abordés par Avicenne dans les notices	<i>Bifaria</i> /88	<i>Trifaria</i> ajouts/123	<i>Trifaria finale</i>	Alb/ 40
1. <i>Quid est</i> (les espèces, l'aspect extérieur, le lieu de culture)	53/66 <b>80%</b>	88/101 <b>87%</b>	141/167 <b>84%</b>	28/30 <b>93%</b>
2. <i>Electio</i> (les critères de sélection de la meilleure partie ou espèce)	27/37 <b>72%</b>	48/50 <b>96%</b>	75/87 <b>86%</b>	18/22 <b>81%</b>
3. <i>Natura</i> (la complexion et le degré de chaque qualité)	72/78 <b>92%</b>	102/106 <b>96%</b>	174/184 <b>94%</b>	34/37 <b>92%</b>
4. <i>Operationes et proprietates</i> (la nature des effets exercés)	83/86 <b>96%</b>	112/118 <b>95%</b>	195/204 <b>95%</b>	39/40 <b>97%</b>
5. <i>Decoratio</i> (les usages cosmétiques ou simplement externes)	39/46 <b>86%</b>	51/56 <b>91%</b>	90/102 <b>88%</b>	20/23 <b>87%</b>
6. <i>Apostemata et bothor</i> (les infections, les abcès ou les tumeurs)	45/58 <b>77%</b>	52/57 <b>91%</b>	97/113 <b>86%</b>	13/25 <b>52%</b>
7. <i>Vulnera et ulcera</i> (les blessures légères ou profondes)	46/55 <b>83%</b>	58/60 <b>96%</b>	104/115 <b>90%</b>	7/20 <b>35%</b>
8. <i>Instrumenta iuncturarum</i> (les affections des articulations)	41/49 <b>83%</b>	61/67 <b>91%</b>	102/116 <b>88%</b>	15/27 <b>55%</b>
9. <i>Membra capitis</i> (les maladies des parties de la tête)	63/67 <b>94%</b>	71/77 <b>92%</b>	134/144 <b>93%</b>	26/32 <b>81%</b>
10. <i>Membra oculi</i> (les maladies oculaires)	36/43 <b>83%</b>	38/45 <b>84%</b>	74/88 <b>84%</b>	6/19 <b>31%</b>
11. <i>Membra anhelitus et pectoris</i> (les affections respiratoires, cardiaques, mammaires)	60/69 <b>87%</b>	57/65 <b>87%</b>	117/134 <b>87%</b>	12/32 <b>37%</b>
12. <i>Membra nutrimenti</i> (les problèmes liés à l'estomac, au foie et à la rate)	57/69 <b>83%</b>	83/90 <b>92%</b>	140/159 <b>88%</b>	16/32 <b>50%</b>
13. <i>Membra expulsionis</i> (les maladies intestinales, rénales, utérines, génitales)	72/84 <b>86%</b>	99/112 <b>82%</b>	171/196 <b>87%</b>	28/39 <b>72%</b>
14. <i>Febra</i> (les fièvres)	12/17 <b>70%</b>	20/22 <b>90%</b>	32/39 <b>82%</b>	3/11 <b>27%</b>
15. <i>Venena</i> (les venins et les poisons)	42/50 <b>83%</b>	45/50 <b>90%</b>	87/100 <b>87%</b>	20/26 <b>77%</b>
16. <i>Permutatio</i> (les substituts à employer dans la médication)	1/17 <b>6%</b>	1/25 <b>4%</b>	2/42 <b>5%</b>	0/9 <b>0%</b>

Plusieurs considérations sont à faire sur la base de cette statistique. Tout d'abord il faut dire qu'il existe une différence marquante entre la façon de copier de la *bifaria* et celle de la *trifaria*. Généralement, dans les chapitres du *Canon*, les points se succèdent en ordre de 1 à 16. En comparant les séries numériques de l'exposition de chaque plante, on constate

que la *bifaria* a très souvent interverti l'ordre des aspects de sorte que sur les 88 chapitres copiés seulement 13 respectent l'ordonnement établi par Avicenne, ce qui représente un pourcentage de 15% de conformité à son modèle. Par contre, la *trifaria* s'est pliée beaucoup plus souvent aux règles de présentation de sa source, de sorte que 70 % des chapitres compilés respectent la succession de l'original. Du même coup, la *bifaria* a copié de façon plus sélective que ne l'a fait la *trifaria*, sans pour autant se conformer à une logique de compilation, car il est rare que l'ordre adopté pour structurer une notice se répète dans une autre.

De la façon dont le *Canon* a été fondu dans la matière du *Naturale* et du *De vegetabilibus*, on peut dégager l'émergence d'une modification importante. Comme on voit dans le tableau, l'aspect le plus présent parmi les chapitres retenus d'Avicenne était le segment 13 concernant la région des organes inférieurs, responsables des opérations de sécrétion et d'évacuation. C'était cette partie du corps qui, selon les renseignements d'Avicenne, pouvait bénéficier le plus d'une interaction avec les plantes, ou, autrement dit, le monde des végétaux comportait des substances susceptibles d'affecter le plus souvent les zones lombaire et pelvienne. Or, si l'on considère la fréquence avec laquelle chaque point du *Canon* a été copié par les compilateurs du XIII<sup>e</sup> siècle, on remarque que la situation devient tout autre sous leur regard, puisque c'est le point 9, à savoir les parties de la tête, qui représente la région du corps humain qui les intéresse davantage, ce qui traduisait une compatibilité plus grande des substances végétales avec les parties de la tête ; à l'exception cependant des yeux, les remèdes les concernant se trouvent, surtout chez Albert, très loin dans le classement des fréquences des points retenus. La tête fut donc substituée aux régions lombaire et pelvienne dans la hiérarchie des compatibilités entre végétal et corps humain. Dans le tableau ci-dessous j'ai inclus, par ordre décroissant, les pourcentages qui désignent la fréquence des segments du schéma de présentation d'Avicenne afin de mieux saisir quel fut l'ordre de préséance des segments, établi par le *Naturale* et par Albert par rapport à leur source.

Tableau 7.5 : La compilation du *Canon* d'Avicenne chez Vincent et d'Albert le Grand

<i>Bifaria</i>		<i>Trifaria ajouts</i>		<i>Trifaria finale</i>		Albert	Avicenne
9	- 94%	7	- 96%	9	- 93%	9 - 81%	13
11	- 87%	9, 12	- 92%	7	- 90%	15 - 77%	12
13	- 86%	6, 8	- 91%	8, 12	- 88%	13 - 72%	9
7, 8, 10, 12, 15	- 83%	14, 15	- 90%	11, 13, 15	- 87%	8 - 55%	11
6	- 77%	11	- 87%	6	- 86%	6 - 52%	8
14	- 70%	10	- 84%	10	- 84%	12 - 50%	7
		13	- 82%	14	- 80%	11 - 37%	6
						7 - 35%	15
						10 - 31%	10
						14 - 27%	14

Il convient de souligner qu'aucun des compilateurs étudiés n'a choisi d'exploiter de la même manière le texte d'Avicenne. Hormis la préséance accordée au segment 9, on constate qu'entre la *bifaria* et Albert il existe une autre correspondance, la faible importance allouée au point 14 par rapport au reste, en accord avec la hiérarchie d'Avicenne, la *trifaria* et Albert prêtant moins d'attention, tout comme Avicenne, au segment 10. Cette similitude se vérifie également pour ce qui est des segments descriptifs 3 et 4. Cela témoigne d'une attention soutenue pour les détails d'identification des substances. À la suite d'un intérêt croissant pour la pharmacognosie, le compilateur de la version *trifaria* a conservé en proportion de 96 % les conseils concernant le choix des substances en fonction des qualités des espèces (le point 2), ce qui représente l'ajout le plus considérable par rapport à la version *bifaria*.

Parmi les segments que l'on pourrait rattacher à une présentation non curative des substances, il en existe un qui, à deux exceptions près, n'a pas été copié du tout. Il s'agit du point 16 où Avicenne donnait des conseils au sujet des possibilités de remplacer une substance par une autre dans la préparation des remèdes. On ne saurait dire avec certitude qu'est-ce qui explique l'absence de ces données de la compilation tirée du *Canon*. La première hypothèse serait de supposer que le manuscrit compulsé par Vincent ne comportait pas l'article [16]. Pourtant, étant donné qu'Albert a, lui aussi, retranché ce segment, il est peu probable que les manuscrits en soient la cause. Deux autres hypothèses pourraient être proposées à titre provisoire : ou bien les compilateurs ont éliminé de leurs notices tout ce qui était relatif à la préparation des remèdes en considérant uniquement les usages pharmacologiques des plantes sous l'angle des vertus thérapeutiques qui leur étaient

conférées, ou bien ils ont regardé les plantes comme des entités uniques, aux vertus irremplaçables, sur la foi d'une théorie qui faisait correspondre des propriétés spécifiques à des natures différentes. Ces deux hypothèses ne s'excluent pas nécessairement, surtout si l'on tient compte du fait que, dans la perspective des « philosophes de la nature », les questions de degré de la complexion ou de quantité active dans un remède étaient, comme je le montrerai en aval, des aspects étrangers à une présentation spéculaire de la nature, aspects qui devaient occuper davantage les médecins que les « philosophes ». La *permutatio* aurait donc constitué un aspect secondaire, car elle n'était pas tenue pour un caractère intrinsèque de la plante. Cela s'accorderait avec l'absence d'intérêt pour la convertibilité des plantes que l'on remarque chez d'autres compilateurs du XIII<sup>e</sup> siècle (Thomas de Cantimpré, Barthélemy l'Anglais).

Cet aspect médical du *quid pro quo* se trouve cependant préservé dans des extraits tirés de Pline, de Dioscoride et de Platearius, où la vertu d'une plante est dite équivalente à celle d'une autre, ce qui permettrait de l'administrer à doses égales ou dans une proportion inférieure ou supérieure à la plante substituée<sup>173</sup>. Étant donné que ces substitutions ne sont mentionnées que de façon sporadique on pourrait expliquer leur présence comme étant l'effet de l'inadvertance des compilateurs.

Au reste, les pourcentages relevés chez Vincent de Beauvais démontrent une attention impartie avec constance pour la plupart des indications livrées par Avicenne, à l'exception des sections sur les abcès ([6]) et les fièvres ([14]). L'éclatement de l'ordonnancement d'Avicenne dans la version *bifaria* faisait perdre la possibilité de retrouver rapidement les emplois médicaux d'une plante ainsi que le voulait Avicenne en répartissant les renseignements selon le schéma des affections. L'ordre bousculé que l'on repère chez Vincent ne semble pas correspondre à une logique précise, différente de celle de sa source. Il laisse plutôt croire que le système proposé par Avicenne n'avait pas été saisi dans sa signification. Néanmoins, pour certaines plantes, on peut repérer quelques critères qui ont présidé à l'assemblage de la section tout en changeant l'ordre d'Avicenne. Ainsi, dans le cas de la *sinapis*, le mot-clé *confert* a été poursuivi tout au long du chapitre du *Canon* et les segments qui le comportent ont été regroupés ensemble, ce qui a eu pour

---

<sup>173</sup> Pline : *mandragora* pour le *helleborum* (SN 624e), *sabina* qui, prise à double dose, a les mêmes effets que le cinname (HN, XXIV, 102, SN 647c); Dioscoride : *chamephytis* (SN 587e); Platearius : *chelidonia* (SN 591d).

résultat la mise en série des points [7], [8], [14] et [13]<sup>174</sup>. Même chose avec un autre mot-clé, *sedat*. Dans d'autres cas, le copiste a divisé la présentation d'Avicenne en fonction des usages de la plante et ceux de ses sous-produits. C'est ce que l'on voit dans la notice sur l'*ireos* où tout ce qui relevait des remèdes de son huile a été découpé et copié séparément, à la fin de la section : 1, 3, 4, 2, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 15. / *oleum eius* – 9, 14, 8, 9, 8, 9<sup>175</sup>. Un procédé similaire gouverne le chapitre sur le *malum granatum* où Vincent de Beauvais a défait la structure initiale selon les deux espèces du fruit, douce et acide, pour rassembler à la fin les emplois qui leur sont communs. Néanmoins, tous ces artifices de restructuration ne semblent pas avoir été soumis à un plan préétabli voué à rendre utilisable d'une quelconque autre manière le texte d'Avicenne. Force est de constater que les critères d'agencement que je viens de mentionner, quoique saisissables par endroits, ont été toutefois appliqués de façon sporadique.

Dans le cas d'Albert le Grand, les pourcentages font ressortir un intérêt marqué pour la section [1] – [4], section qui renseigne sur la plante elle-même. Les autres segments, qui ont une portée médicale, sont beaucoup moins représentés, à l'exception des membres [5], [9], [13] et [15], à savoir les affections faciales, les maux de tête, les problèmes abdominaux et génitaux et les poisons. De ce point de vue, Albert rejoint les choix opérés par Vincent tout en étant plus sélectif. Sa préoccupation pour le côté descriptif de la plante et, dans une moindre mesure, pour le côté thérapeutique — Albert exprimant à maintes reprises qu'il n'entendait pas exposer toutes les opérations spécifiques aux simples<sup>176</sup> — expliquerait en partie le nombre réduit d'occurrences des usages médicaux par rapport aux données fournies par le *Canon*.

L'imbrication des chapitres dans le *Speculum naturale*, surtout dans la version *bifaria*, s'avère différente non seulement par rapport à l'ordre des segments, mais aussi quant à l'homogénéité de chaque segment, car plusieurs ont été morcelés et replacés à différents endroits. C'est le cas du segment sur les *membra expulsionis* que l'on trouve divisé à sept reprises en deux ou trois parties, ou encore, comme dans la notice sur le

<sup>174</sup> On constate la même division de la notice d'Avicenne dans le chapitre sur le *cinnamomum* (SN 991e).

<sup>175</sup> Le même artifice a été appliqué dans la notice sur les emplois thérapeutiques de la vigne où l'on constate une segmentation coordonnée par l'usage de la résine (*lacryma*), ensuite des feuilles, du jus des feuilles et finalement de l'huile de vigne (SN 983 a-b).

<sup>176</sup> « Plurima etiam alia sunt quae operatur balsamus quae determinari habent in simplicibus medicinis » (358, § 40 ; sous une forme similaire - 372, § 70 ; 413, § 146, etc.), « ad multas alias valet medicinas secundum diversos usus medicorum de quibus ad presens non intendimus » (359, § 44 ; sous une forme similaire - 368, § 62 ; 398, § 120, etc.), « haec multos habet in medicinis effectus de quibus hic dicere non oportet » (456, § 231 ; 465, § 253, etc.).



*laurus*, en quatre parties. On constate la même chose pour les autres rubriques. L'exemple du *laurus* peut donner une idée de la façon dont le matériau a été réorganisé. Le nouvel ordonnancement ne correspond toutefois pas à une logique d'exposition retrouvable ailleurs, ce qui porte à croire que la *bifaria* a aménagé chaque chapitre en fonction de critères ponctuels.

Tableau 7.6 : Comparaison des passages sur le laurier chez Vincent et chez sa source, Avicenne

Avicenne – Laurus	Vincent <i>via</i> Avicenne – Laurus
1. <u>Granum eius est secundum figuram avellane parve</u> super quod sunt cortices nigri subtiles quod compressione frangitur in duas partes que sunt grani nigri parvi declinens ad citrinitatem boni saporis et <i>eius odor est redolens</i> et eius folia sunt sicut folia myrti preter quam sunt maiora et eius fructus est rubeus. <b>Ipsa vero oritur in locis montuosis</b> et <i>virtus eius est in foliis et fructu.</i>	1. <i>Cuius odor est redolens. Oritur in locis montuosis</i> habens folia sicut folia myrti nisi quod maiora sunt. Et eius fructus est rubeus <i>virtusque illius est in foliis et fructu ipsius. Grana eius sunt ad modum avellane parve.</i>

Les différences constatées pour la première version du *Speculum naturale* quant à la succession des segments ont souvent disparu dans la version ultérieure. Le cas de la *capparis* est à maints égards intéressant, car il a été à deux reprises décrit dans la rédaction *trifaria* (au livre X et au XIV) sans connaître dans les deux cas ni un même texte ni un ordonnancement similaire. En outre, la version *bifaria* présente un texte éloigné par découpage et par structure de celui de la *trifaria*. Voici l'ordre des segments du chapitre sur la *capparis* tel qu'il apparaît dans les manuscrits consultés :

Tableau 7.7 : Les différentes manières de compiler de la *bifaria* et de la *trifaria*

Mss. Bruxelles, lat. 18465 et lat. 9152	SN 696c / Ms. Paris, lat. 14387 <sup>177</sup>	SN 1025e / Ms. Paris, lat. 14387
1/ Capparis est fructus habens radicem habet et fructum alium qui est sicut cucumeris non capparis. Est autem acris calida que ponitur in musto et conservat ipsum ab ebullitione sicut synapis.	1/ Capparis est fructus habens radicem et fructum alium [qui est] sicut cucumeris. Est autem acris <et> calida que posita in musto conservat illud ab ebullitione sicut synapis. Eiusque radix est amara et acris. Et quaedam species eius est culzumia faciens in ore bothor usque [ad terminum quo]	1/ Capparis est fructus habens radicem, 4/ quae est incisiva, subtiliativa, mundificativa, aperitiva et in eius cortice sunt amaritudo, atque stipticitas et acrimonia. 6/ Radix eius resolvit

<sup>177</sup> Les signes < > indiquent un passage supplémentaire dans le manuscrit de Paris, lat. 14387 par rapport à l'édition de Douai, tandis que les crochets [ ] marquent un retrait survenu dans l'édition de Douai par rapport au manuscrit de Paris. Les parenthèses ( ) signalent des formulations différentes dans le manuscrit de Paris.

<sup>178</sup> Les signes < > indiquent un ajout du ms. Bruxelles, lat. 9152 par rapport au ms. Bruxelles, lat. 18465.

<p>2/ Iuvantius que in ipsa est sunt cortices radiceis eius.</p> <p>4/ Est autem resolutiva, aperitiva, abstersiva. Et eius radix incisiva, subtiliativa, mundificativa, aperitiva. Cortex eius amaritudinem habet et acrimoniam et stypticitatem.</p> <p>12/ Ipsa est autem res magis conferens spleni et eius duricie proprieque cortex radiceis eius et multociens evacuat ex splene materiam grossam melancolicam succeditque sanitas.</p> <p>13/ Solutione vero educit humorem grossum, crudum, et provocat menstrua. Serpentes interficit et vermes in intestinis. Emorroidibus &lt;quoque&gt;<sup>178</sup> confert et coitum augmentat.</p> <p>15/ Est autem teriaca contra venena.</p> <p>7/ Cortices radiceis eius ponuntur super fraudulenta et sordida.</p> <p>8/ Conferunt et schiaticae et doloribus hanche.</p> <p>9/ Masticati vero extrahunt humiditatem ex capite et dolorem frigidum in eo sedant. Succus eius distillatur in aurem, propter vermes ipsius et cortex &lt;ipsius&gt; radiceis cum dente leso stringitur et confert.</p> <p>8/ Item valet paralyse ac stupori, stringitque membra propter stypticitatem quae est in ipsa et confert etiam attritioni accidenti in capitibus lacertorum et in medio eorum.</p>	<p>vesicetur et apostemat gingivam.</p> <p>2/ Quod in ipsa iuvativum est, sunt cortices radiceis eius.</p> <p>4/ Est autem capparidis resolutiva, &lt;et&gt; aperitiva, &lt;et&gt; abstersiva. Eiusque radix est incisiva, subtiliativa, mundificativa, &lt;et&gt; aperitiva, in eius cortice sunt amaritudo, acrimonia et stypticitas. Nutrimentum fructus eius precipue cum sallitur, parvum est et quod ex ea est humidum magis est nutritivum quam quod siccum est.</p> <p>6/ Radix eius resolvit scrophulas et duricias, eique admiscetur quod eius virtutem frangat.</p> <p>7/ Cortices radiceis eius ponuntur super [ulcera] fraudulenta et sordida <u>vulnera</u> [abs Canon].</p> <p>8/ Conferunt ischiaticae et doloribus anachae. Paralyse quoque et (ac) stupori confert, et membra constringit propter stypticitatem quae in ipsa est. Similiter etiam confert attritioni capitibus lacertorum et in medio eorum accidenti.</p> <p>9/ Cortices radiceis masticati humiditatem e capite extrahunt et (ac) sedant in eo frigidum dolorem. In aurem quoque distillatur succus eius propter vermes ipsius. Et cum dente leso stringitur cortex radiceis eius.</p> <p>11/ Quod sallitum est ex ea confert patientibus asma</p> <p>12/ ipsaque magis confert (ipsaque est res magis conferens) spleni ac duricie eius bibita et cum hordei farina et similibus emplastri more superposita.</p> <p>13/ Solutione humorem crudum crassum (grossum) educit, et menstrua provocat. Interficit quoque serpentes et in intestinis vermes. Hemorroidibus confert, augmentatque coitum, et quod ex ea salitum est solvit cum sumitur ante cibum.</p>	<p>scrophulas et duricias, similiter et eius folia.</p> <p>7/ Cortices [radiceis] eius ponuntur super ulcera fraudulenta et sordida,</p> <p>8/ et confert ischiaticae (conferunt sciaticae) atque doloribus anachae.</p> <p>9/ Idem quoque cortices masticati humiditatem e capite extrahunt et dolorem in eo factum sedant.</p> <p>8/ Et (Ex) eius succo quandoque clyster fit et confert paralyse ac stupori, membraque propter stypticitatem, quae est in ipsa constringit.</p> <p>9/ Idem quoque succus distillatur in aurem, propter vermes ipsius.</p> <p>12/ Cortex radiceis eius bibitus confert spleni ac duricie illius. Et cum farina ordeis more emplastri superpositus, [et] educit ex splene materiam crassam (grossam) melancolicam.</p> <p>13/ Solutione quoque humorem crassum (grossum) et crudum educit, menstrua provocat et lumbricos ac vermes interficit in intestinis. Confert iterum haemorroidibus et quod ex eo salitum est, sumptum ante cibum solvit.</p> <p>15/ Est autem teriaca contra venena.</p>
--	---	--

Les deux descriptions de la rédaction *trifaria* semblent avoir utilisé des manuscrits différents du *Canon* d'Avicenne, tandis que la version *bifaria* suit un texte qui s'avère proche de celui de l'édition de 1507 qui est à la base de ma comparaison. Une variante de

vocabulaire apparaissant au segment [13] du fragment du livre XIV – *lumbricos* au lieu des *serpentes* – rapproche l'exemplaire utilisé de la version glosée citée par Albert le Grand<sup>179</sup>. Des différences présentes dans le cas de quelques autres plantes (*arundo*, *mandragora*, *menta*, *myrtus*, *sinapis*) laissent croire que les compilateurs du *Naturale* et Albert le Grand auraient employé un texte commun du *Canon*, mais différent par endroits de celui de l'édition de 1507. De plus, le *Naturale* contient quatre lemmes introuvables dans la version de 1507 (*avellana*, *canabis*, *myrabolanus*<sup>180</sup>, *saphatum*) et quelques petites adjonctions pour les chapitres consacrés à l'*euforbium*, à la *iuniperus*, à la *myrtus*, à l'*oleum olivarum*, à la *pira*, à la *salix*, au *triticum*, au *vinum acidum* et à la *vitis*<sup>181</sup>. Faute de disposer d'une édition critique du *Canon*, il serait hasardeux d'établir une relation quelconque quant à l'usage d'Avicenne par les Dominicains de Saint-Jacques, quoique Vincent de Beauvais et Albert le Grand semblent avoir fréquenté la bibliothèque de ce couvent. On peut cependant affirmer que, même s'ils avaient employé un même exemplaire, la manière de compiler (car on ne saurait parler d'une méthode) a été différente d'une version à l'autre du *Speculum naturale*, cette manière se distinguant également de celle qui est saisissable chez Albert. Celui-ci a, tout au moins, conservé l'ordre d'exposition du schéma d'Avicenne, sans intervertir les segments. Mais, dans son cas également, il n'est pas facile de retrouver une logique certaine dans la sélection des segments extraits de l'ouvrage d'Avicenne.

Un autre détail saisissant est le fait que les renseignements relatifs à la posologie qui se retrouvent parfois dans le texte d'Avicenne ont été enlevés des deux versions du *Speculum naturale*. Ainsi, qu'il s'agisse de la quantité à utiliser (indiquée par Avicenne pour plusieurs substances végétales comme *agaricum*, *asarum*, *buglossa*, *cardumen*<sup>182</sup>, *centaurea*, *coloquintida*, *coriandrum*, *culcasia*, *lubue\** (= *storax*), *mandragora*, *morus*,

<sup>179</sup> *De Vegetabilibus*, p. 372 § 70 : « et interficit lumbricos illos longos, qui serpentes vocantur, et vermes alios, qui sunt in intestinis ».

<sup>180</sup> Bien qu'Avicenne a rédigé un chapitre sur le *myrabolanus* (ch. 461), il diffère du texte fourni par le *Speculum naturale* pour cet arbre (926c).

<sup>181</sup> *Avellana* (SN 949d, *Liber Canonis*, ch. 43, f. 91<sup>ra</sup>) Dans la section sur le *sehedenigi* (*Liber Canonis*, ch. 665, f. 154<sup>vb</sup>), le traducteur Gérard de Crémone nous avertit qu'il a discoursu ailleurs de la *canabis* : « sehedegegi est semen arboris canabis et nos iam locuti fuimus de canabe ». En effet, il existe une notice sur la *canabis* (*Liber Canonis*, ch. 174, f. 108<sup>rb</sup>) qui a été intégrée par Vincent sous la rubrique concernant la semence du cannabis (SN 794a). Cependant, Vincent de Beauvais a introduit dès la version *bifaria* une notice sur la *canabis campestris* qui a été élargie dans la *trifaria* par une autre sur la *canabis silvestris* qui ne se retrouvent pas chez Avicenne. Quant aux adjonctions, on peut les trouver dans les chapitres suivants du *Speculum* : *euforbium* (SN 1004b), *iuniperus* (SN 923b), *myrtus* (ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 140<sup>vb</sup>), *oleum olivarum* (ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 162<sup>ra</sup>), *pira* (SN 1054c), *salix* (SN 937b), *triticum* (SN 855b), *vinum acidum* (SN 1085d), *vitis* (SN 983b).

<sup>182</sup> Dans le cas de cette herbe, l'élimination des indications de quantité livrées par Avicenne pourrait être due au fait qu'elle est exprimée par le mot arabe *drakimet*, probablement un calque du grec δραγμα (*Liber Canonis*, ch. 160, f. 106<sup>vb</sup>).

*narcissus*, *plantago*, *porrum*, *psillium*, *reubarbarum*, *roba*, *rosa*, *squinantium*, *storax*, *turbith*) ou de la durée du traitement (comme pour la *camephiteos*, l'*ipericon*, la *nigella*), Vincent de Beauvais les élimine constamment, à l'exception de quelques plantes : la *myrra*, présentée dès la première rédaction, l'*euforbium*, la *nux metel*, la *peonia*, le *solatrum* et la *stafisagria*. Les cinq dernières étant décrites uniquement dans la version *trifaria*. C'est dans cette deuxième rédaction que l'on retrouve davantage de prescriptions posologiques, pour la plupart incorporées dans des passages mis sous le nom de Pline, de Dioscoride ou de Platearius<sup>183</sup>. À comparer pourtant les renseignements retenus de Platearius avec le traité *Circa instans* de celui-ci ou avec les extraits abondants copiés par le génois Rufin à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, on est forcé de conclure que les copistes du *Naturale* ont ôté massivement ces renseignements qui tenaient strictement d'une pratique pharmacologique. À cet égard, Albert le Grand est, lui aussi, hésitant, car tout en conservant du recueil d'Avicenne les données concernant la posologie pour plusieurs plantes (comme *coriandrum*, *napellus*, *narcissus*, *peonia*, *psillium*, *rosa*, *stafisagria*), il affirme, à propos de l'*elleborus*, que la façon de prendre le remède et la quantité doivent être déterminées par le médecin<sup>184</sup>.

On constate un autre changement survenu entre les deux versions du *Naturale* par rapport aux extraits d'Avicenne, à savoir l'intégration des termes médicaux d'origine grecque et surtout arabe. La traduction de Gérard de Crémone renfermait un nombre élevé de mots grecs latinisés et de mots arabes translittérés. Le second livre du *Canon* comporte à

<sup>183</sup> Par exemple Pline : *abrotanum* (677b), *anisum* (792c), *centaureon* (592b), *cuminum* (796a-b), *cucumeris* (709d), *echios* (602e), *femugrecum* (835b), *genesta* (919d), *gith* (836a-b), *lens* (838c), *mandragora* (624e), *palma* (968e), *picea* (929a), *ruta* (766d), *sesama* (851c), *squilla* (653d), *trifolium* (661d) ; Dioscoride : *tapsia* (659e), *diagridium* (862d), *elacterium* (863c), *oleum irinum* (869a, mais non retenu par les manuscrits de Bruxelles, lat. 18465 et de Paris, lat. 14387) ; Platearius : *anabula* (861a), *nardus* (630d), *sene* (650e). L'édition de Douai est la seule à avoir conservé dans certains cas la quantité indiquée par Pline. C'est ce qui arrive pour l'usage de la *myrtus* en cas de dysenterie : « datur et dyssentericis denarii pondere in vino » (927d). Ni les manuscrits de Bruxelles, ni celui de Paris (qui d'ailleurs comporte le même texte que la *bifaria* et non pas le long extrait de l'édition de Douai) ne font mention de la quantité à utiliser. Même chose pour plusieurs autres chapitres dont les indications quantitatives ont été les seuls éléments écartés par le manuscrit de Paris : la *genista* (SN 919d, ms. Paris, lat. 14387, f. 213<sup>vb</sup>), le *pepo* (747b) (tant les manuscrits de Bruxelles, lat. 18465 et lat. 9152 que Paris, lat. 14387, f. 177<sup>ra</sup> ont laissé de côté les indications posologiques), l'*abrotanum* (SN 677b, ms. Paris, lat. 14387, f. 160<sup>vb</sup>), le *femugrecum* (SN 835b, ms. Paris, lat. 14387, f. 195<sup>va</sup>), le *gith* (SN 836a-b, ms. Paris, lat. 14387, f. 195<sup>vb</sup>), la *lens* (SN 838c, ms. Paris, lat. 14387, f. 194<sup>tb</sup>), la *palma* (SN 968e, ms. Paris, lat. 14387, f. 229<sup>ra</sup>), la *pastinaca* (SN 746a, ms. Paris, lat. 14387, f. 176<sup>vb</sup>), le *petroselinum* (SN 747d, ms. Paris, lat. 14387, f. 177<sup>ra</sup>), le *pulegium* (SN 753a, ms. Paris, lat. 14387, f. 178<sup>tb</sup>), la *rosa* (SN 762c, ms. Paris, lat. 14387, f. 180<sup>tb</sup>), le *semen lini* (SN 800d, ms. Paris, lat. 14387, f. 188<sup>ra</sup>), le *serpillum* (SN 773a, ms. Paris, lat. 14387, f. 182<sup>tb</sup>), *sesama* (SN 851c, ms. Paris, lat. 14387, f. 199<sup>ra</sup>), la *squilla* (SN 653d, ms. Paris, lat. 14387, f. 157<sup>tb</sup>), le *thymum* (SN 779a-b, ms. Paris, lat. 14387, f. 183<sup>tb</sup>), la *zizania* (SN 858, ms. Paris, lat. 14387, f. 200<sup>va</sup>).

<sup>184</sup> Albert le Grand, *De Vegetabilibus*, p. 511 § 334 : « Qualiter autem et quantum sumitur, determinat medicus ».

lui seul 754 termes de la pharmacopée arabe<sup>185</sup> dont la plupart relèvent du vocabulaire botanique. Dans le cas de plusieurs chapitres dont le titre est une translittération du mot arabe et donc pas immédiatement identifiable, deux moyens sont susceptibles d'avoir contribué à leur positionnement dans la nomenclature botanique latine : soit la traduction du texte d'Avicenne explicitait le terme par une apposition (*abheel est fructus iuniperi, albugilise est lactuca asini, besceguasce est coriandrum putei*<sup>186</sup>), soit la copie du *Canon* utilisée par Vincent de Beauvais était déjà glosée<sup>187</sup> (*dirdar <id est fraxinus>*<sup>188</sup>, *rob <id est vinum coctum>*<sup>189</sup>, *alcamia alias artanita*<sup>190</sup>). Les autres plantes dont le mot arabe translittéré n'offrait pas de possibilité de rapprochement avec ce qui était connu par l'entremise d'autres sources latines n'ont pas été sélectionnées<sup>191</sup>. En ce qui concerne le vocabulaire des maladies, quelques termes ont été assimilés dès la version *bifaria*, tel *birsen* (pleurésie)<sup>192</sup>, et surtout *bothor* (pustules) et *soda* (céphalée)<sup>193</sup>. La deuxième rédaction a fait place à un autre terme, *alcola* (abcès buccaux)<sup>194</sup>. Par contre, il existe des

<sup>185</sup> Danielle Jacquart et Gérard Troupeau, « Traduction de l'arabe et vocabulaire médical latin : quelques exemples », *La Lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge*, Paris, 1981, p. 373, qui pourtant n'ont pas tenu compte du fait que plusieurs chapitres constituent des doublets ou de simples lemmes synonymiques.

<sup>186</sup> *Liber Canonis*, ch. 5, f. 89<sup>ra</sup>, ch. 19, f. 90<sup>rb</sup>, ch. 104, f. 99<sup>ra</sup>; SN 923a, 722b, 705e.

<sup>187</sup> Quelques adjonctions introduites par *scilicet* et *id est* dans la notice sur la *vitis* permettent de supposer que l'exemplaire utilisé comportait des gloses à certains endroits, probablement dans les cas qui pouvaient intéresser le plus les lecteurs latins : « cinis vinacii quod scilicet post expressionem remanet », « ad soda calida, id est dolorem capitis », « folia eius cum savith ordei, id est ordeo fracto cum aqua multa cocto » (SN 983b, mss. Bruxelles, lat. 18465, f. 146<sup>va</sup> et Paris, lat. 14387, f. 234<sup>ra</sup>).

<sup>188</sup> *Liber Canonis*, ch. 216, f. 111<sup>ra</sup>; SN 919b.

<sup>189</sup> *Lentiscus*\* : *Liber Canonis*, ch. 454, f. 131<sup>vb</sup>; SN 924d.

<sup>190</sup> Avicenne ne fait aucune référence à l'*alcamia*. Il est probable que le chapitre sur l'*artanita* comportait la glose qui fournissait la synonymie entre les deux noms de plantes. Le manuscrit de Paris, lat. 14387, f. 138<sup>v</sup> ne comporte pas cette glose, le chapitre nommant uniquement l'*alcanna*.

<sup>191</sup> Voici quelques exemples parmi d'autres : *bederenzegum*, *bertanich*, *mehenbethene* (*Liber Canonis*, ch. 96, f. 98<sup>vb</sup>, ch. 106, f. 99<sup>rb</sup>, ch. 484, f. 135<sup>rb</sup>).

<sup>192</sup> Je n'ai retracé ce mot qu'une seule fois au chapitre sur le *crocus*\* (SN 708a), la rédaction *trifaria* ne comportant aucun autre exemple supplémentaire. Un survol des entrées du *Canon* qui contiennent le membre [11] sur les affections respiratoires n'a fait ressortir aucune autre plante dont les vertus soient mentionnées comme efficaces pour les malades souffrant de pleurésie (*birsen*).

<sup>193</sup> On rencontre ces termes dans les chapitres suivants : *bothor* – *nemifar* (SN 632d), *allium* (SN 680c), *myrtus* (ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 140<sup>vb</sup>), *cinnamomum* (SN 991e), *storax* (SN 997a), *nux* (ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 155<sup>va</sup>), *oleum amygdalarum* (SN 1068c), *oleum laurinum* (SN 1069d), *fex* (SN 1086e), auxquels s'ajoutent dans la version *trifaria* : *nardus* (SN 632b), *capparis* (SN 696c), *portulaca* (SN 752a), *semen lini* (SN 800b), *lupinus* (SN 840b); *soda* – *narcissus* (SN 630a), *nemifar* (SN 632d), *menta* (ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 116<sup>vb</sup>), *porrum* (SN 750b), *viola* (SN 781b), *anisum* (SN 791d), *salix* (SN 937b), *laurus* (SN 958a), *myrtus* (ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 140<sup>vb</sup>), *avellana* (SN 1024c), *oleum laurinum* (SN 1069d), *nux* (ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 155<sup>va</sup>), *vinum acidum* (SN 1085d) auxquels la *trifaria* ajoute *melilotum* (SN 626e), *polium* (SN 642e), *psillium* (SN 645b), *syseleos* (SN 658d), *enula* (SN 714d), *papaver* (SN 744d), *portulaca* (SN 752a), *opium* (SN 870a), *sambucus* (SN 938b), *glans* (SN 1039b), *roba* (SN 1058e).

<sup>194</sup> Présent déjà dans la version *bifaria* au chapitre sur le *rubus* (SN 972a), le terme *alcola* apparaît dans la rédaction *trifaria* dans les descriptions des effets des *buglossa* (SN 583d), *stafisagria* (SN 655d), *licium* (SN 867a), *saphatum* (SN 938e), *camphora* (SN 1002d), *cubebe* (SN 1032a).

maladies dont le nom a été conservé avec moins de régularité, comme il arrive pour *alcuzet* (contraction des nerfs musculaires), gardé dans le lemme sur la *spina indica*\* (SN 940e), mais retranché de ceux sur le *piretrum* (SN 640a) et le *galbanum*\* (SN 864d) ; pour *subeth* (léthargie) éliminé des notices sur la *mandragora*\* (SN 624d), le *storax*\* (SN 1014a) et la *nux metel* (SN 1047a) ; pour *dubellet* (apostume) maintenu dans le chapitre sur l'*asa* (SN 580a), mais écarté des sections sur la *mandragora*\* (SN 624d), le *pentaphyllon*\* (SN 637b), le *besceguascen* (SN 706a), l'*urtica*\* (SN 783d), le *fenugrecum* (SN 834c) et la *menta*\* (ms. Bruxelles, lat. 18465, f. 116<sup>va-b</sup>) ; pour *disnia* (terme grec désignant l'asthme) conservé dans les passages sur l'*ammoniacum*\* (SN 999c où l'édition de Douai offre la leçon *asmati*) et le *yssopus*\* (SN 787a où l'édition de Douai a transcrit *disnia* par *dissuriam*), mais lu comme *dissinteria* dans celui sur le *fenugrecum* (SN 834c). Des termes comme *albaras* (taches de blancheur sur le visage) ont été exclus avec moins de constance pour se retrouver parfois dans la version *trifaria*<sup>195</sup>. De manière plus générale, on constate une épuration du lexique étranger rencontré dans les descriptions des simples, de sorte que les mots de résonance arabe ont été le plus souvent laissés de côté s'ils ne faisaient pas référence à des espèces de la plante. Ainsi disparaissent des termes comme *adereb* (*reubarbarum*/ SN 646c), *albotim* (*altea*/ SN 575b), *alchanelim* (*lacticinium*/ SN 620b), *alcufi* (*ciperus*/ SN 596d), *algarab* (*besceguascen*/ SN 706a), *alhocor* (*balaustia*\*/ SN 960a), *alsceni* (*morum*/ SN 1043d), *alsebel* (*nux muscata*/ SN 1046c), *atarafa* (*fenugrecum*/ SN 834c), *iebel* (*ciminum*/ SN 796e), *loch* (*laurus*/ SN 958a), *sahafat* (*herbum*/ SN 837a), *sebel* (*anisum*/ SN 791d), *sumen* (*nigella*/ SN 801c), *suthesin* (*cameleon*/ SN 588b), sans parler de tous les autres mots qui apparaissent dans différents segments du texte d'Avicenne et qui ont été élagués du *Speculum naturale*. Vu ces quelques variations d'une version à l'autre du *Naturale*, Vincent de Beauvais peut être tenu pour témoin de la lente

<sup>195</sup> *Albaras* est la translittération de l'arabe *al-baraş* qui désigne aussi la lèpre, devenue synonyme, dans la terminologie médiévale, de *morphea*, une affection cutanée le plus souvent annonciatrice de la lèpre (Danielle Jacquart, *La médecine médiévale dans le cadre parisien*, [Paris], Fayard, 1998, p. 250). La rédaction *bifaria* a retranché ce terme des notices sur la *mandragora* (SN 624d) et la *scamonea* (SN 871b), tout comme la version *trifaria* l'a fait pour les *acorus* (SN 570b), *acetosa* (SN 678c), *elleborus* (SN 605b), *anacardus* (SN 1023e), en le conservant toutefois dans les chapitres sur *napellus* (SN 629b), *napellus Moysi* (SN 629c), *citrum* (SN 1031a) et *roba* (SN 1059a).

acculturation au lexique arabe<sup>196</sup>. Des mots comme *bothor* et *soda* sont devenus des termes usuels dans les traités de médecine ultérieurs, tout comme *birsen* ou *subeth*<sup>197</sup>.

À regarder la terminologie retenue par Albert le Grand du texte d'Avicenne, on constate une attitude beaucoup moins ouverte à l'importation d'un nouveau lexique. Copiant souvent les mêmes fragments que Vincent de Beauvais, Albert a écarté tous les termes à résonance arabe que j'ai présentés à propos du *Naturale*. Un mot comme *subeth* mentionné par Avicenne dans le chapitre sur la *mandragora* a été glosé à l'aide d'une périphrase. Ainsi, la proposition *facit subeth et facit somnum [...] et odoratio eius facit subeth vehementer* est devenue *multus usus eius et odoramentum eius facit apoplexiam*, formulation qui se retrouve également chez Vincent de Beauvais<sup>198</sup>. Il s'agirait donc soit d'une glose, soit d'une variante du texte du *Canon*<sup>199</sup> que les deux Dominicains ont partagée, comme dans le cas du mot *roona*, probablement d'origine grecque, que les deux ont expliqué de façon similaire : *ad roona producat, scilicet ut rideat homo sine causa*<sup>200</sup>. De tous les autres termes désignant une affection, seul *albaras* apparaît et cela une seule fois (*scamonea*, p. 565 § 437), Albert remplaçant ce mot, à trois autres reprises (*mandragora*, p. 535 § 380, *napellus*, p. 540 § 391, *napellus Moysi*, p. 541 § 392), par *macula*, son équivalent latin. Il est probable que les copies de la traduction du *Canon* étaient déjà pourvues, au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, d'une série de gloses explicatives qui représentaient la forme embryonnaire de ces listes de *synonyma* dressées à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. Par leur entremise, les compilateurs ont su remplacer, ici et là, les mots d'origine arabe. Un des manuscrits de la traduction latine anonyme du *Liber ad Almansorem* de Rhazès, réalisé autour de 1200, constitue un exemple de ces transcriptions assorties de

<sup>196</sup> Les deux versions du *Liber ad Almansorem* de Rhazès dont l'une tendait à latiniser le vocabulaire technique arabe, conservé par l'autre, signalent une volonté de proposer des termes latins pour les arabismes autant que possible (Danielle Jacquart, « Notes sur la traduction latine du *Kitāb al-Manṣūrī* de Rhazès », *Revue d'histoire des textes*, 24, 1994, p. 365).

<sup>197</sup> Danielle Jacquart et Françoise Micheau, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, p. 162.

<sup>198</sup> *Liber Canonis*, ch. 368, f. 124<sup>ra</sup> ; *De Vegetabilibus*, p. 536 § 380 ; SN 624d.

<sup>199</sup> Klaus Biewer signale l'absence de cette phrase de l'édition de 1507 du *Canon*, mais considère que la source d'Albert doit tout de même être le texte d'Avicenne puisque le *Speculum naturale* de Vincent de Beauvais la comporte également (*Albertus Magnus De vegetabilibus Buch VI, Traktat 2. Lateinisch-deutsch* (Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie, Bd. 62), Stuttgart, 1992, p. 195). Ailleurs, dans le chapitre consacré au *ciperus*, les manuscrits du *Naturale* présentent une leçon qui est vraisemblablement une glose : le « oleum de grano alchadra » (*Liber Canonis*, ch. 149, f. 105<sup>va</sup>) est devenu « oleum de grano viridi » (SN 596e), le sens d'*alchadra* étant en effet « vert ». On retrouve un cas similaire dans le chapitre sur la *buglossa* où le mot *corasceni* a été remplacé par *medicina*, le compilateur supposant, selon la suite du texte, qu'il doit s'y agir d'une plante.

<sup>200</sup> Probablement de l'accusatif τὸν ῥοόν du nom ὁ ῥοῦς, « mouvement impétueux, convulsif » (SN 708a ; *De Vegetabilibus*, p. 489 § 298).

gloses marginales qui reflètent soit un modèle circulant déjà à Tolède, soit les préoccupations des responsables des copies de munir les textes d'une aide lexicale<sup>201</sup>. Il n'en demeure pas moins que les équivalences proposées par ces gloses ou, un peu plus tard, par les annexes de *synonyma* ne se recourent pas toujours.

La lecture faite par Albert du texte d'Avicenne a donc filtré davantage que celle de Vincent le vocabulaire arabe des maladies jusqu'à l'éliminer complètement. Intéressé plutôt par les segments descriptifs, Albert n'a conservé que des termes relatifs aux variétés des plantes dont le nom n'avait pas de correspondant en latin. Le refus des mots arabes peut être considéré comme un choix stylistique ou être dû à une incompatibilité entre le but poursuivi par Albert et les aspects trop techniques du texte d'Avicenne, car il ne faut pas oublier que le traité sur les végétaux était vu comme un instrument scolastique élaboré à la demande d'étudiants curieux, et non pas comme un traité de médecine.

Sous l'angle de la sélectivité signifiante, il est pertinent de regarder aussi le traitement réservé par les compilateurs aux autorités invoquées par Avicenne dans son texte, autrement dit aux « sous-marqueurs » de sources. Il n'est pas rare qu'Avicenne, compilateur lui aussi, fasse mention d'opinions divergentes des siennes ou d'affirmations complémentaires sous la forme désengageante de « un tel dit ». Dans les chapitres choisis par Vincent de Beauvais pour la première rédaction du *Speculum naturale* on ne retrouve que les noms de Dioscoride, Galien et Hippocrate<sup>202</sup> dont les occurrences augmentent dans la version *trifaria*. C'est dans cette dernière rédaction qu'apparaissent également d'autres autorités grecques et orientales comme Oribase, Rufus (Rufus d'Ephèse), Hunaim (Hunain ibn Ishāq), Musalach (Masīh ibn al-Hakam ?) et Filius Mesauge (Yūhannā ibn Māsawayh)<sup>203</sup>. Pourtant, le nom de ces auteurs a été parfois effacé, tandis que d'autres

<sup>201</sup> Danielle Jacquart, « Note sur les *Synonyma Rasis* », *Lexiques bilingues dans les domaines philosophique et scientifique (Moyen Âge – Renaissance)*, Turnhout, Brepols, 2001, p. 117.

<sup>202</sup> **Bifaria** : Dioscoride – *amomum, cinnamomum, virga pastoris* ; Galien – *epithimum* (714b), *ficus, lens, lactuca, myrra, nemifar* ; Hippocrate – *cicer, faba* ; **Trifaria** : Dioscoride – *auricula muris* (688c), *mellilotum* (626d), *squlantium* ; Galien – *acorus, apium* (685b), *asparagus* (687b), *auricula muris* (688c), *besceguascen, camomilla, glans* (1039a), *iuiuba* (1039d), *lactuca asinina, lens* (839a), *plantago, tubera* (780c). Des modifications similaires ont été opérées par Constantin l'Africain dans le texte d'Al-Mağūsī qui lui a servi de source pour la rédaction du *Pantegni*. Les noms de tous les auteurs arabes figurant dans le traité d'Al-Mağūsī ont été enlevés, alors que l'on a conservé les noms des grecs Hippocrate, Galien, Oribase, Paul d'Égine et Alexandre de Tralles. Toute allusion à l'apport arabe était de la sorte gommée (Danielle Jacquart, « Le sens donné par Constantin l'Africain à son œuvre : les chapitres introductifs en arabe et en latin », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 75).

<sup>203</sup> **Trifaria** : Oribase – *prassium* (644b) ; Rufus – *apium* (684e, 685b), *asparagus* (687c), *porrum* (750b) ; Hunaim – *canabis* ; Musalach – *auricula muris* (688c) ; Filius Mesauge – *besceguascen, euforbium, macis* (1046e), *melongena* (732d), *raphanus* (756e-757a).



comme Archigenes (Archigène d'Apamée), Paulus (Paul d'Égine), Alcanzi, Alkindi (al-Kindī), Arsaianis, Filius Iuragi, Musa (Mūsā ibn Sayyār ?) n'ont jamais bénéficié d'une quelconque mention<sup>204</sup>. On pourrait inférer que la fréquence plus grande des noms de Dioscoride et Galien traduit une accoutumance avec leurs noms et leurs écrits et qu'elle signifie l'importance qu'ils détenaient dans la médecine occidentale. Mais la conséquence principale des choix de Vincent réside plutôt dans la diminution de l'effet dialogique que procurait le *Canon* d'Avicenne. Ainsi, les citations d'Avicenne en sortent privées de contrastes — même les *dixerunt quidam quod* ont été parfois supprimés — et les répliques qu'il donne à ses prédécesseurs passent pour des assertions. Bien qu'Albert ait privilégié lui aussi les noms des médecins grecs<sup>205</sup>, la lecture qu'il fait du texte du *Canon* et l'intégration des citations déploient une structure dialogique plus affirmée. Le genre d'exposition choisi par Vincent de Beauvais, simple compilateur comme il se définit lui-même, ne fait pas ouvertement de place à la critique ou aux valorisations de telle ou telle source. C'est surtout à travers la sélectivité qu'on peut déceler chez lui une appréciation des sources et des renseignements.

Par contre, Albert le Grand a comparé à plusieurs reprises les opinions de différents auteurs en tranchant pour l'un ou l'autre ou encore a pris ses distances par rapport à la tradition. Par exemple, au sujet de la collecte du baume, Albert soutient l'opinion d'Avicenne quant à l'utilisation d'un instrument en fer pour faire l'incision de l'arbre contre ceux qui conseillaient l'emploi de la pierre ou de l'os<sup>206</sup>, et à l'appui de cet avis il livre un argument de « physique végétale », à savoir la rareté de la substance du bois de

<sup>204</sup> Occurrences non retenues par la version *bifaria* : Dioscoride – *anisum, aristologia, arnoglossa, coriandrum, lens, plantago, storax* ; Galien – *abrotanum, anetum, anisum, ciminum, coriandrum, crocus* ; Hippocrate – *avellana* ; Paulus – *balauitia* ; Ruffus – *ciminum, coriandrum* ; Hunaim – *coriandrum* ; Filius Mesauge – *zedoarium* ; Alkindi – *coloquintida* ; Alcanzi – *crocus, nux, zinziber* ; Archigenes – *coriandrum, morum* ; Musa – *nux muscata* ; non retenues par la *trifaria* : Dioscoride – *alcamia* (573c), *herbum* (836e) ; Galien – *asa, camedreos, lupinus* (840b), *mastix, piper* (1051e), *stycas* (656e) ; Paulus – *cubebe, lactuca asinina* ; Ruffus – *pyra* (1054b) ; Alcanzi – *bule* (709b), *ebenus, euforbium, herbum* (836e), *reubarbarum* (646b) ; Arsaianis – *faseolus* (834a) ; Filius Iuregi – *coriandrum, sarcacolla* ; Filius Mesauge – *agaricum* (572c), *elleborus niger, faseolus* (834a), *papaver* (744d), *portulaca* (752b), *turbith* (945b).

<sup>205</sup> On retrouve dans les citations extraites par Albert les noms de Dioscoride (*amomum, aristologia, arnoglossa, cinnamomum, melilotum, virga pastoris*), Galien (*abrotanum, apium, arnoglossa, asparagus, camomilla, coriandrum, crocus, glans, piper*), Hippocrate (*avellana, cicer, faba*), Paulus (*lactuca asini*), Alcanzi (*ebenus*), Alkindi (*coloquintida*), Filius Mesauge (*rafamus*).

<sup>206</sup> *De Vegetabilibus*, p. 355 § 34 : « Dicunt quidam quod si ferro vulneratur quod arescit, et ideo dicunt aperiri lignum et corticem ipsius petra vel osse. Sed hoc non videtur esse verum quia Avicenna expresse dicit ferro vites eius aperiri. Est autem lignum eius raræ substantiæ ». La croyance que l'incision du balsamier avec un outil en fer peut être mortelle pour l'arbre est partagée, parmi d'autres, par Alexandre Nequam qui conseillait l'usage d'instruments en verre ou en os proposant, en outre, une interprétation moralisante de la valeur du fer (*rigor austeræ severitatis*), d'un côté, et du verre et de l'os (*mansuetudo disciplinae regularis*), de l'autre (*De naturis rerum*, Thomas Wright (éd.), Londres, 1863, p. 171).

balsamier. Et ce n'est pas l'unique fois qu'Albert donne préséance aux affirmations d'Avicenne. Ainsi, la complexion du vinaigre est plutôt froide et chaude, comme le dit Avicenne, et non pas froide et humide<sup>207</sup> ; le camphre n'est ni une herbe dont on exprime la sève, ni la gomme d'un arbre de l'Inde, comme le veut Constantin l'Africain, mais la sève exprimée du bois de l'arbre selon les dires d'Avicenne<sup>208</sup>. En d'autres cas où les renseignements livrés par le *Canon* ne correspondaient pas aux réalités végétales connues par Albert, celui-ci fait ressortir ces particularités, comme dans les chapitres sur l'*arbor piperis*, la *siligo* et la *scolopendria*<sup>209</sup>. C'est toujours en fonction de ses connaissances qu'il traite la notice sur la *salix*. Si Avicenne parlait des fruits de cet arbre, Albert remarque que dans sa région ils ne se trouvent pas et, par conséquent, il laisse de côté tous les segments où Avicenne mentionne les vertus du fruit de la *salix* ([7], [9] et [13]) en conservant uniquement les remèdes attribués à ses feuilles<sup>210</sup>. En revanche, chez Vincent de Beauvais, on trouve les deux traditions au sujet du fruit de la *salix* sans qu'il soit question de décider de cette divergence : trois citations, prélevées de la Glose sur le livre d'Isaïe, d'Aristote et de Pline, nomment la *salix* respectivement *infructuosa* et *frugiperda*, tandis que d'autres passages extraits d'Avicenne et, à nouveau, de Pline font référence au fruit et à ses usages médicaux (SN 936a-937d). La rédaction *bifaria* ne comportait que la deuxième tradition, celle de la *salix fructuosa* qui était exemplifiée par les fragments de Pline et d'Avicenne, la *salix infructuosa* étant une description ajoutée lors de la rédaction *trifaria*. Ainsi, Albert découpe-t-il le texte d'Avicenne en fonction de son expérience de la réalité, là où Vincent de Beauvais juxtapose les voix divergentes des autorités de la tradition écrite.

Ce n'est pas seulement la partie descriptive qui intéresse Albert et qui le pousse à faire une lecture critique. Il cherchait aussi à expliquer les différences d'opinion qui

<sup>207</sup> *De Vegetabilibus*, p. 466 § 254 : « Acetum licet fiat ex vini corruptione est tamen frigidum et humidum, vel forte verius secundum Avicennam compositum ex frigiditate et caliditate ».

<sup>208</sup> *De Vegetabilibus*, p. 491 § 300 : « Antiquissimi hanc [i.e. camphoram] perhibent esse herbam Indiae [...] et succus eius exprimitur [...]. Constantinus autem dicit quod est gumma arboris Indiae. Melius autem his dicit Avicenna dicens quod est succus a ligno arboris expressus ... ».

<sup>209</sup> *De Vegetabilibus*, p. 436 § 196 : « Haec autem licet dicta sint secundum Galenum et Avicennam, tamen sensui non concordant, nisi istae species [piperis] aliae sunt apud eos et apud nos. Quod enim nos in nostris habitationibus vocamus piper longum, rarae est substantiae quasi per omnia sicut purgamentum corili ... » ; *ibid.*, p. 545 § 399 : « Dicit autem Avicenna quod siligo est species ordeï praeterquam in cortice ; et forte dixit hoc propter ventositatem quae est in utroque : sed in aliis non habet similitudinem, nec in figura, nec in sapore » ; *ibid.*, p. 565 § 438 : « Scolopendria apud nos est ea quae dicitur lingua cervina [...]. Sed Avicenna dicit quod scolopendriam quidam dicunt esse plantam petrosam [...] et alii dixerunt quod est species squillae ».

<sup>210</sup> *De Vegetabilibus*, p. 449 § 218 : « Nec habet fructum apud nos, nisi hic dicatur fructus eius quod velut quaedam lanugo resolvitur de ipsa circa autumnum [...] Avicenna tamen loquitur de fructu salicis in simplici medicina ».

surgissent parfois entre Avicenne et ses sources, comme c'est le cas du chapitre sur le *coriandrum* dont la complexion était définie de manière différente par Galien. Ce dernier, qui trouvait que la qualité naturelle du *coriandrum* tendait vers le chaud, se demandait comment cette plante, si elle était de nature froide, aurait pu traiter les écrouelles, car pour cela l'action du chaud est nécessaire. Albert, reprenant et modulant un peu l'argument d'Avicenne, répond que la vertu s'explique par la propriété de l'espèce et non pas par celle des qualités des éléments<sup>211</sup>. L'accord avec le jugement d'Avicenne est à rapporter également aux diverses évaluations faites par Albert de la complexion des plantes, pour lesquelles les sources n'offraient pas de renseignement. Cela peut prouver que l'intérêt d'Albert pour les aspects qualitatifs tient d'une vision plus que descriptive de la nature des plantes. Mais le rapport entre espèce et qualité n'est pourtant exploité que dans ce cas, le seul où une physique des éléments soit appliquée au monde végétal.

Quant aux vertus thérapeutiques des plantes, les interventions d'Albert à l'égard des opinions transmises par le texte d'Avicenne sont extrêmement rares. C'est uniquement dans la section sur la *virga pastoris* que j'ai repéré une intervention directe, Albert contredisant Dioscoride (incorporé dans une citation plus large d'Avicenne) quant à la vertu de cette plante de guérir la rétention d'urine<sup>212</sup>. On repère aussi des interventions indirectes, saisissables dans la découpe, par l'entremise desquelles Albert adopte ou non les avis d'autres auteurs cités par le texte du *Canon*. Ainsi, il adopte l'opinion d'Isaac Iudeus quant aux remèdes que peut apporter la fumée des semences de *peonia* aux démoniaques et aux épileptiques, mais il écarte l'observation d'Avicenne qui mettait ces effets plutôt sur le compte de la *peonia romana* et non pas de l'*indica*<sup>213</sup>. Par contre, Vincent de Beauvais conserve l'indication sur la possible différence produite par une ou l'autre des espèces de la *peonia* (SN 638b). Toutefois, Vincent ne procède pas avec le même souci de complétude dans le chapitre sur la *portulaca*, herbe dont la vertu est dite par Avicenne couper le désir de copuler ou d'augmenter cet envie dans un corps de complexion chaude et sèche. Vincent

<sup>211</sup> *De Vegetabilibus*, p. 495 § 307 : « Galenus tamen quaerit qualiter coriandrum sit frigidum cum resolvat scrophulas. Omnis enim resolutio scrophularum est per calidum. Ad hoc respondet Avicenna quod ex proprietate speciei et non qualitatibus elementalium habet resolvere scrophulas ». J'ai mis en italique les mots qui ont été ajoutés par Albert au texte du *Canon* qui, pour ce qui est du reste, est repris à la lettre.

<sup>212</sup> *De Vegetabilibus*, p. 578 § 468 : « Dioscorides autem dixit quod provocat urinam et sanat illum qui retinet eam, sed hoc, ut puto, non est verum ».

<sup>213</sup> *De Vegetabilibus*, p. 552 § 415 : « Isaac autem Iudeus dicit quod suffumigatio facta ex semine eius confert daemoniacis et epilepticis et sanat eos. Fructus eius et bibitus cum melle rosaceo confert vehementer. ». Le *Canon* continue (*Liber Canonis*, ch. 562 f. 144<sup>vb</sup>) : « Ego autem dico quod forsitan hec est species peonie romane, nam illa que ex India fertur ad nos non habet magnum effectum in hoc capitulo ».

retient uniquement le premier effet, alors qu'Albert mentionne les deux<sup>214</sup>. Bien que les effets discutés de la *peonia* et de la *portulaca* puissent être tenus pour significatifs dans un milieu religieux par leur incidence sur les démoniaques et la sexualité, il ne serait pas possible de déceler clairement une lecture idéologisée de la part de Vincent de Beauvais ou d'Albert le Grand, car leurs manières de découper répondent souvent à des visées ponctuelles. Il n'est pas moins vrai aussi que le segment du *Canon* portant sur la sexualité ([13]) est assez bien représenté chez les deux compilateurs. Le tableau suivant offre une image de la sélection faite au sujet des plantes ayant des effets sur la sexualité :

Tableau 7.8 : Les vertus aphrodisiaques et anaphrodisiaques des plantes

	Avicenne	Vincent de Beauvais <sup>215</sup>	Albert le Grand <sup>216</sup>
<i>Desiderium, coitum augmentat/ provocat/ movet ;</i>	acorus, allium, anisum, apium, asa, asparagus, capparitis, cepa, cicer, costum, crocus, emblicus, eruca, galanga, hermodactilus, lingua avis, menta, nux indica, nasturcium, , nucleus, persica, piper, porrus, portulaca, semen lini, serapinum, sisamum, sinapis, tribulus, urtica, zinziber – 31 plantes ;	acorus, capparitis*, cepa*, cicer*, crocus*, emblicus, eruca, hermodactilus, lingua avis, menta*, nucleus, piper, porrus, semen lini, serapinum, sinapis*, tribulus* - 17 plantes/31 = 55%	apium, asa, capparitis, cepa, cicer, crocus, galanga, hermodactilus, lingua avis, menta, nux indica, nasturcium, persica, piper, porrus, portulaca, sinapis, sisamum, urtica – 19 plantes/31 = 76%
<i>sperma augmentat/ generat</i>	asarum, culcasia, muza, papaver, risum	asarum (ms. Paris, lat. 14387), culcasia, muza, risum	
<i>Desiderium, coitum abscindit/ impedit ;</i>	allium, anisum, calamentum, camphora, coriandrum, costum, lactuca, nemifar, piper, portulaca, rosa, ruta – 12 ;	allium*, calamentum, camphora, lactuca*, nemifar*, portulaca, rosa*, ruta* - 8 ;	calamentum, camphora, coriandrum, lactuca, nemifar, portulaca, ruta – 7
<i>sperma intersecat/ consumit</i>	anethum, canabis, caulis	canabis, piper	

<sup>214</sup> SN 752b ; *De Vegetabilibus*, p. 548 § 406.

<sup>215</sup> À l'exception de la *galanga*, Vincent de Beauvais a sélectionné tous les chapitres portant sur les plantes dont Avicenne mentionne les effets sur la sexualité.

<sup>216</sup> À ce sujet, Albert n'a pas retenu cinq des plantes cataloguées par Avicenne (*acorus, costum, emblicus, eruca* et *serapinum*).

Contrairement aux pourcentages obtenus après avoir analysé plus haut la représentativité de chaque segment, force est de constater qu'Albert, ainsi que l'indiquent les données du tableau ci-dessus, semble avoir prêté une attention soutenue aux vertus concernant la stimulation de la sexualité, alors que Vincent de Beauvais, autant dans la version *bifaria* que dans la *trifaria* est moins concerné par ces aspects. Qui plus est, il arrive que, de toutes les vertus discutées par Avicenne dans le segment [13] de chaque chapitre, Albert ne retienne le plus souvent que les allusions aux aspects sexuels. Par contre, un intérêt égal pour les plantes susceptibles de freiner le désir de copuler semble avoir guidé les deux compilateurs. Dans le cas de l'*allium* et de la *portulaca*, Vincent a même retenu seulement l'effet *anti-coitum*, bien que le texte du *Canon* fasse référence au double usage de ces plantes en fonction de la complexion de l'homme ou de la manière de les cuire.

Les aspects étudiés au sujet de l'intégration du *Canon* d'Avicenne par les deux Dominicains révèlent, d'une part, un intérêt pour ce que l'on pourrait nommer la botanique descriptive et, de l'autre, une compréhension des usages médicaux spécifiés par Avicenne comme des potentialités de la substance des plantes. Car, en retranchant les préceptes concernant leur préparation, la posologie et les substitutions à faire entre les plantes, les renseignements ont perdu leur statut de recettes à but pratique. Telles que compilées, les notices d'Avicenne participent d'une vision innéiste du monde, descriptive, quelque peu physico-chimique, davantage que d'une approche pharmacologique. Partant, les compilateurs sont plus proches de la philosophie naturelle que de la pratique médicale. Les aspects lexicaux étudiés nous donnent quant à eux une image de la réceptivité variable dont firent preuve Vincent de Beauvais et Albert le Grand à l'égard de l'adoption d'un vocabulaire médical technique d'origine arabe.

#### **7.4.2 Le degré de la complexion : un concept pharmacologique et son application**

Dans une question insérée au troisième livre de son commentaire des *Sentences*, Roland de Crémone cherchait les raisons pour lesquelles la charité doit être nommée chaleur plus que toute autre vertu. À l'encontre de cette idée, on invoquait que c'était la foi qui devait être appelée chaleur, car le texte de l'Évangile dit : « Si vous aviez la foi aussi

intense qu'un grain de moutarde » où l'analogie avec la moutarde était pertinente à cause de l'intensité de cette plante qui est chaude au quatrième degré<sup>217</sup>. Voici la médecine des simples venue secourir l'exégèse et il n'est pas anodin de remarquer que l'interprétation reportée par Roland était tout à fait originale mettant l'accent sur l'intensité de la complexion de la plante et non pas, comme le font toutes les traductions jusqu'à nos jours et comme le faisait du reste Vincent lui aussi (*SN* 806e), sur la grosseur du grain pour faire dire au texte « Si vous aviez de la foi gros comme un grain de moutarde ». La réponse de Roland à la question débattue légitimait finalement le rapprochement entre la charité et la chaleur, car tout comme les processus intérieurs du corps humain procèdent de la chaleur, de la même façon les gestes extérieurs procèdent de la charité. Ce qui importe de retenir ici c'est l'usage que l'on faisait au début du XIII<sup>e</sup> siècle des connaissances médicales pour interpréter le message biblique et, en particulier, de la notion de degré.

Le degré de la complexion était un critère qualificatif employé par rapport à toutes les *res naturales* dont Vincent de Beauvais fait usage dès la version *bifaria*, en consignait les évaluations des intensités des qualités proposées par ses sources, le *Liber graduum* de Constantin l'Africain, le *Circa instans* de Platearius et le *Canon* d'Avicenne utilisés déjà dans cette première rédaction auxquels s'ajoute, dans la version *trifaria*, le *Macer Floridus*. Le choix de Vincent d'intégrer les renseignements sur les degrés pourrait s'expliquer par l'intérêt particulier qu'il accorde, surtout dans la version *trifaria*, aux usages médicaux des plantes, et plus généralement à la médecine. Compte tenu des quelques formulations théoriques compilées par Vincent à propos des notions de complexion et de degré, il est toutefois peu probable qu'il s'y intéressait dans une perspective pharmacologique. Ces notions représentaient pour lui plutôt des éléments descriptifs, pouvant qualifier la plante, grâce à leur spécificité, tout comme le faisait la couleur ou la grandeur. De plus, comme elles étaient déduites par rapport à la complexion humaine, elles détenaient le rôle de critère différenciateur, sinon hiérarchique, pour les créatures du monde. En même temps, il s'agissait d'une complémentarité entre la complexion des végétaux et celle de l'homme, car celui-ci pouvait utiliser la vertu des plantes pour rétablir l'équilibre de sa propre complexion. C'est par et pour l'homme qu'étaient pensées les figures cognitives de la complexion et des degrés des qualités. Avant de traiter des textes adoptés par Vincent pour

<sup>217</sup> Roland de Crémone, *Summae liber tercius*, Aloys Cortesi (éd.), Bergame, 1962, p. 369 : « Consequenter dicendum est quare caritas magis dicatur calor quam alia virtus. Et videtur quod fides magis debeat dici calor. Quod fides dicatur calor in Scripturis non est dubium, quoniam dicit Dominus in Evangelio (Mat. XVII f) : *Si habueritis fidem ut granum sinapis* ; et granum sinapis multum fervet quoniam calidum est in quarto gradu ».

discuter de cette théorie, il est opportun de tracer quelques jalons de l'histoire du terme de degré pour mettre en contexte le choix qu'il a fait.

La notion est étrangère à la biologie aristotélicienne et elle n'apparaît pas non plus dans le traité *De plantis* attribué à Aristote ; elle a été importée dans la littérature médicale latine par l'intermédiaire des traductions de l'arabe de plusieurs traités de médecine dérivés de l'œuvre de Galien<sup>218</sup>. Le premier à avoir utilisé ce concept dans le monde latin a été Constantin l'Africain qui composa un livre portant le titre *De gradibus*, intégré dans les *Pantegni*, où plusieurs plantes sont décrites par référence à ce critère. La complexion désigne la combinaison des qualités fondamentales, premières (deux actives, chaud et froid, et deux passives, sec et humide) dans la constitution d'une entité corporelle. Les théories de la physique de la matière, empruntées par la pharmacognosie, avaient décomposé la structure des minéraux, des plantes et des animaux dans un mélange d'éléments simples présents en proportion variable. Le caractère technique de cette manière d'évaluer les propriétés des plantes et, en même temps, les moyens incertains proposés afin de détecter l'intensité des qualités ont été confrontés à une médecine habituée depuis longtemps à l'empirisme. Même si ce critère galénique semblait novateur grâce à la possibilité d'apprécier d'une certaine façon les effets d'une plante, les théories disponibles à l'époque ne permettaient pas de prolonger le raisonnement et de déterminer une échelle d'équivalence entre la complexion d'un malade et la complexion d'une substance médicale<sup>219</sup>.

L'assimilation du concept de degré par les gens de savoir qui s'y sont intéressés à partir du XII<sup>e</sup> siècle doit être considérée par rapport aux différentes formes d'écriture produites : herbiers, *antidotaria*, recueils à caractère encyclopédique, traités de philosophie naturelle, questions de nature pharmacologique, car il n'est nullement évident que tous ceux qui ont fait usage de ce concept l'avaient compris de la même façon. Le texte même de Constantin l'Africain a connu des remaniements où le *gradus* faisait office de critère taxinomique. Ainsi, certains manuscrits de son *Liber graduum* exposent la matière selon l'ordre de l'intensité des qualités présentes dans les plantes et non selon l'ordre

<sup>218</sup> Sur la théorie des degrés chez Galien, voir Georg Harig, *Bestimmung der Intensität im medizinischen System Galens. Ein Beitrag zur theoretischen Pharmakologie, Nosologie und Therapie in der galenischen Medizin*, Berlin, 1974.

<sup>219</sup> Michael R. McVaugh, *Arnaldi de Villanova Aphorismi de gradibus*, Granada / Barcelone, 1975, p. 4-8.

alphabétique, comme le fait un autre groupe de manuscrits<sup>220</sup>. C'est le signe d'un effort d'organiser la matière en fonction d'un critère intrinsèque aux substances répertoriées et non pas selon un critère neutre comme l'alphabet, à moins qu'il ne s'agisse pas là encore d'une organisation énumérative, cette fois basée sur l'ordre numéral. Généralement, les traités de médecine qui ont utilisé les renseignements sur la complexion livrés par Constantin l'Africain se sont contentés à les reprendre tels quels. Par ailleurs, le corpus de l'*Articella*, recueil destiné à l'enseignement de la médecine, ne faisait aucune référence à cette notion.

Dans l'introduction à son livre connu sous le titre de *Physica*, Hildegarde de Bingen rappelait une différenciation des plantes selon qu'elles sont dominées par le chaud ou par le froid, le premier étant assimilé à l'âme des plantes, le deuxième à leur corps. S'il existait des plantes uniquement chaudes ou froides, elles seraient contraires aux nécessités des hommes. Or, la nature providentielle de la création, qui caractérise la vision d'Hildegarde, a fait en sorte que seulement quelques plantes soient gouvernées par les démons et, par conséquent, nocives pour les humains<sup>221</sup>. Généralement, Hildegarde s'est préoccupée d'inscrire en premier la qualité prédominante de la plante, en mentionnant parfois une seconde qualité qui caractérisait la complexion<sup>222</sup>. Cependant, elle n'a jamais utilisé les termes de complexion et de degré pour qualifier les réalités de la nature<sup>223</sup>. Il existe pourtant une exception qui ne fait que confirmer la règle, d'autant plus qu'elle n'est pas attribuable à Hildegarde, mais aux remaniements apportés par la tradition manuscrite. Ainsi, dans le manuscrit bruxellois de la *Physica*, Melitta Weiss Adamson a pu repérer

<sup>220</sup> Mary Wack, « Ali Ibn Al-Abbas Al-Magusi and Constantine on Love, and the Evolution of the *Practica Pantegni* », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 161-202.

<sup>221</sup> *PL*, 197, c. 1127A-1128A: « Omnis herba aut calida aut frigida est, et sic crescit quia calor herbarum animam significat et frigus corpus : et in his secundum genus suum vigent, cum aut in calore aut in frigore abundant. Si enim herbae omnes calidae essent, et nullae frigidae contrarietatem utentibus facerent. Si autem omnes frigidae essent, et nullae calidae, item hominibus inaequalitatem pararent, quia calidae frigori et frigidae calori hominis resistunt. Et quaedam herbae fortissimorum aromatum, austeritatem amarissimorum aromatum, in se habent. Unde et plurima mala compescunt, quoniam maligni spiritus haec faciunt et in indignationem habent. Sed et quaedam herbae sunt, quae velut spumam elementorum in se habent, in quibus homines decepti fortuita sua quaerere conantur ; et has diabolus amat et se his admiscet ».

<sup>222</sup> Par exemple, elle décrit le *triticum* comme étant chaud (*PL*, 197, c. 1129A), le *hordeum* comme froid (*ibid.*, c. 1131B), le *venich* comme froid et de chaleur moyenne (*ibid.*, c. 1133A), le *kumel* sec et d'un chaud tempéré (*ibid.*, c. 1138A), etc.

<sup>223</sup> À la suite des travaux portant sur la tradition manuscrite de cette œuvre d'Hildegarde (voir l'étude récente de Laurence Moulinier, *Le manuscrit perdu à Strasbourg : une enquête sur l'œuvre scientifique de Hildegarde*, Paris, 1995), on devrait dire plutôt qu'aucune des familles de manuscrits comportant ce livre ne mentionne ces termes. *Complexio*, dans le sens médical de ce mot, mais non pas pharmacologique, n'apparaît que deux fois dans le *Liber divinorum operum simplicis hominis* (*PL*, 197, c. 799B et 802D). Quant au *gradus*, toutes les occurrences de ce terme dans l'œuvre d'Hildegarde sont de nature religieuse.



l'inscription du degré de la complexion pour le laurier<sup>224</sup>. Cependant, ce manuscrit datant du XIV<sup>e</sup> siècle est l'œuvre d'un compilateur qui a fait preuve d'un regard plus scientifique, puisque, en règle générale, il a écarté plusieurs formules magiques (comme celles, par exemple, du livre sur les pierres, tout en rajoutant des renseignements trouvés dans d'autres lapidaires), a renoncé à intégrer la notice sur la mandragore fantastique et a adapté la plupart des notices. Ce cas mis à part, la transmission et la réception du livre de Hildegarde<sup>225</sup> prouvent que, durant le Moyen Âge, ceux qui ont utilisé son texte n'ont pas trouvé pertinent de le compléter avec des données sur l'intensité des qualités, qu'ils auraient pu puiser dans d'autres sources. Comme le laissent voir plusieurs herbiers rédigés entre le XII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, l'importance de cette figure descriptive n'a pas fait l'unanimité<sup>226</sup>.

Le concept a pourtant intéressé à partir du XII<sup>e</sup> siècle. Un intellectuel comme Alfred de Sareshel semble avoir composé un traité intitulé *Liber de gradu et complexione*, auquel il se réfère dans son *De motu cordis*<sup>227</sup>. On ne trouve nulle trace de cet écrit jusqu'à ce jour. Plusieurs autres textes portant sur le degré, épars parmi des manuscrits de miscellanées, témoignent de l'intérêt accordé à cette notion. Véhiculé largement par des auteurs appartenant à l'école de Salerne, la notion de degré de la complexion était comprise comme l'excès des qualités déterminable à l'aide des sens, plus précisément à l'aide du goût, par rapport à une tempérance optimale<sup>228</sup>. Urso de Salerne distinguait quatre degrés qu'il définissait de la façon suivante :

<sup>224</sup> Melitta Weiss Adamson, « A Reevaluation of Saint Hildegard's *Physica* in Light of the Latest Manuscript Finds », *Manuscript Sources of Medieval Medicine. A Book of Essays*, Margaret R. Schleissner (éd.), New York / Londres, 1995, p. 64-65.

<sup>225</sup> Comme je l'ai mentionné plus haut, Melitta Weiss Adamson a constaté que la section de la *Physica* le plus souvent extraite, réarrangée et traduite au XV<sup>e</sup> siècle a été le premier livre, consacré aux plantes, qui était tenu pour un herbier en lui-même, copié séparément ou conjointement avec d'autres herbiers comme le *Macer Floridus* ou le *Circa instans* (« A Reevaluation of Saint Hildegard's *Physica* in Light of the Latest Manuscript Finds », p. 72).

<sup>226</sup> C'est le cas du *Liber herbarum* du danois Henrik Harpestraeng († 1244) édité par Poul Hauberg, Copenhague, 1936 dont le texte est identique à l'herbier inséré dans le traité connu sous le titre *Melleus liquor physicae artis* attribué à Alexander Hispanus (Karl Sudhoff, « Alexander Hispanus und das Schriftwerk unter seinem Namen. Ein erstes Wort über ihn und Bekanntgabe seiner medizinischen Schriften », *Sudhoff Archiv*, 29, 1936, p. 289-312 et 30, 1937, p. 1-25).

<sup>227</sup> Clemens Baeumker, *Des Alfred von Sareshel Schrift De motu cordis*, Münster, Aschendorff, 1923, p. 42.

<sup>228</sup> La définition « gradus est excessus qualitatum vel qualitatis ab optima temperantia sensu determinabilis » se retrouve non seulement dans des traités spécialement consacrés à la question comme le *De commixtionibus elementorum libellus* (Wolfgang Stürmer (éd.), Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1976) écrit par Urso de Salerne à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, mais encore dans des recueils composites à caractère médical (comme le manuscrit présenté par Karl Sudhoff, « Die Salernitaner Handschrift in Breslau (Ein *Corpus medicinae Salerni*) », *Archiv für Geschichte der Medizin*, 12, 1920, p. 136-137) ou dans des instruments lexicaux (comme ceux qui

Il existe quatre degrés, le premier, le deuxième, le troisième et le quatrième ; il n'en existe ni ne peut en avoir existé plus ou moins, pour la raison suivante : ce qui est caractérisé par un degré doit apparaître différent au sens, alors que ce qui est tout à fait tempéré n'agit aucunement sur le sens car il n'y a là aucun excès. Et cela parce que ce qui s'écarte de la tempérance agit sur le sens. La mutation se produit par le plus ou le moins. Ainsi si l'excès s'écarte peu de la tempérance optimale, mais suffisamment pour agir sur le sens et que le sens puisse subir sans tort un excès plus grand, on dit alors que l'on est au premier degré et c'est là la limite du premier degré. Si l'excès était plus grand de sorte que le sens ne puisse pas subir d'altération majeure sans tort sensible, alors on dit que l'on est au second degré. S'il devenait encore plus grand au point d'irriter sensiblement le sens, mais sans le détruire, alors on est au troisième degré. Cependant si l'excès croît davantage au point d'irriter et de détruire le sens, non pas au premier contact, mais progressivement, avec le temps de sorte que le sens l'appréhende et détermine sa quantité, alors on dit être au quatrième degré. Ce qui dépasse ce niveau anéantit manifestement le sens. Le sens une fois anéanti ressent la lésion, et donc au delà du quatrième on ne repère plus des degrés<sup>229</sup>.

Malgré les essais faits pour définir la notion de degré et pour calculer les intensités des qualités primaires, il ne semble pas que les médecins aient trouvé une utilité pratique à ce moyen d'analyse. A cet égard, sont éloquentes les positions adoptées par deux des premiers maîtres en médecine de l'université de Montpellier, à savoir Henri de Winchester et Cardinalis. Le premier a consacré, dans le premier quart du XIII<sup>e</sup> siècle, un commentaire à l'opuscule *Isagoge* de Iohannitius, inclus dans l'*Articella*, dans lequel il s'est attaché à traiter des degrés médicaux<sup>230</sup>. On ne peut pas dire la même chose du commentaire de Cardinalis, contemporain de Henri, qui ne faisait aucune référence à la théorie des complexions<sup>231</sup>. Bien que son approche ne soit pas trop différente de celle d'Urso de

---

ont été édités par Hans Balzli, *Vokabularien im Codex Salernitanus der Breslauer Stadtbibliothek (nr. 1302) und in einer münchener Handschrift (lat. 4622) beide aus dem XII. Jahrhundert*, Leipzig, 1931, p. 16, 22, 51). C'est cette même définition qui sera discutée et acceptée par Pierre d'Espagne au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle dans son commentaire du traité d'Isaac Israeli sur les diètes (M. R. McVaugh, *Arnaldi de Villanova Aphorismi de gradibus*, p. 54, n. 3).

<sup>229</sup> Urso de Salerno, *De complexionibus* édité par Karl Sudhoff dans « Die Salernitaner Handschrift in Breslau (Ein Corpus medicinae Salerni) », p. 137-138 : « Gradus sunt quatuor, primus, secundus, tertius et quartus, plures non sunt, nec pauciores, nec esse potuerunt quod tali ratione probatur. Quicquid est in gradu debet esse sensu mutabile, quod autem est in optima temperantia sensum non inmutat, quia nullus est ibi excessus. Sed quia ab ea excedit, sensum inmutat. Immutatio autem fit secundum magis et minus, unde si excessus parum distet ab optima temperantia, ita tamen quod sensum immutat et sensus maiorem potest pati sine lesione, dicitur esse in primo gradu, et ibi est meta primi gradus. Si autem maior sit excessus, ita quod sensus maiorem non potest lesione sensibili, illud dicitur in secundo gradu. Si adhuc fiat maior, quod sensus ledat sensibiler, non tamen destruat, dicitur in tertio gradu. Si autem fiat tantus excessus quod et sensum ledat et destruat, sed non ex prima positione sed paulatim, et paulatim ex temporis diuturnitate, sensus tamen ipsum comprehendat et determinet quantus sit, dicitur in quarto gradu. Sed quod ultra quantum excedit, iam manifeste sensum destruit. Sensus destructus viol<entiam> percipit, ergo ultra quartum gradus non reperitur ».

<sup>230</sup> Michael R. McVaugh, « An Early Discussion of Medicinal Degrees at Montpellier by Henri of Winchester », *Bulletin of the History of Medicine*, 49, 1975, p. 57-71.

<sup>231</sup> Michael R. McVaugh, *Arnaldi de Villanova Aphorismi de gradibus*, p. 29-30.

Salerne, Henri est le premier à avoir introduit cette question dans les discussions universitaires.

Il convient aussi de prendre en compte l'existence d'une pensée qui attribuait des propriétés spécifiques aux réalités de la nature, mais qui ne cherchait pas à expliquer les principes en fonction desquels se déroulaient les interactions à même de se produire entre deux complexions. La diffusion et l'autorité acquises par le *Canon* d'Avicenne ont favorisé cette approche contre une science rationnelle. Car, pour Avicenne, les qualités premières d'une substance se préservent dans tout composé qu'elles forment. Mais le composé en lui-même gagne une forme spécifique dont les propriétés ne sont discernables à chaque fois que par l'expérimentation. C'était une sorte de rupture entre l'état de simple et celui de composé que laissait voir la théorie d'Avicenne, ce qui implicitement rendait impossible une rationalisation des rapports entre ces deux états<sup>232</sup>. De plus, Avicenne mettait l'accent sur la diversité des complexions des hommes, ce qui augmentait la difficulté d'établir une correspondance entre les complexions des remèdes et celles des patients. Si, pour plusieurs médecins de l'école de Salerne, la complexion humaine représentait une constitution neutre par rapport à laquelle on pouvait déterminer la complexion des plantes, le *Canon* introduisait une sorte de relativisme qui annulait toute tentative de comparaison. Il n'existait donc point d'échelle à valeur neutre qui détienne le rôle de système de référence pour les complexions<sup>233</sup>. Et pour embrouiller les choses davantage, un Roger Bacon faisait remarquer que la complexion des produits terrestres aussi bien que celle de l'homme change à tous les cent ans ou presque à cause de la disposition des cieux<sup>234</sup>. Ce fut seulement dans la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, quand on a considéré d'une autre manière la question des remèdes composés, que la mathématique des proportions entre le

<sup>232</sup> Michael R. McVaugh, *Arnaldi de Villanova Aphorismi de gradibus*, p. 17-20.

<sup>233</sup> Malgré l'inconvénient qu'entraînait cette théorie d'Avicenne pour le calcul pharmacologique, il reste à reconsidérer l'impact qu'aurait eu l'idée de diversité des complexions humaines sur la compréhension de la nature de l'homme. Si les théories salernitaines prenaient appui sur une vision anthropocentrique qui tenait la complexion humaine, par son unicité, pour point de référence dans l'évaluation des degrés, la théorie d'Avicenne introduisait l'idée d'une spécificité, irréductible, de chaque individu. En tout cas, ce sont là les deux axes qui ont orienté désormais le discours de la médecine et de la pharmacie : comment trouver une thérapeutique adéquate à la nature de chacun, tout en tenant compte des constantes biologiques de l'espèce.

<sup>234</sup> *De erroribus medicorum*, dans *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, A. G. Little et E. Withington (éds), Oxford, 1928, fasc. IX, p. 167, l. 4-12: « Nam celi dispositio mutatur in omnibus centum annis vel circiter, et ideo omnia terre nascentia mutant suas complexionones, et similiter corpus humanum ; et ideo non eedem proportionones medicinarum sunt semper continuande ut in libri preteritorum determinatur, sed exigitur observantia certa secundum temporis decursum. Sed quis est qui potest scire gradum huiusmodi mutationis ? Certe purus medicus non, nec quicumque instructus in astronomia, sed perfectus ».

chaud et le froid a su tirer profit du système des degrés afin de jeter les bases d'un calcul pharmaceutique.

Il faut pourtant chercher à comprendre comment cette figure descriptive s'est insérée parmi les paramètres susceptibles de pouvoir définir et répartir les entités visibles et invisibles. A l'époque de rédaction du traité de Constantin l'Africain, la notion de degré a été probablement moulée sur le terme théologique et social de *gradus*. Moine bénédictin, Constantin a peut-être trouvé une similitude entre les usages du latin *gradus* et le terme correspondant en arabe rencontré dans les traités d'al-Magusi, sa principale source en matière de pharmacologie<sup>235</sup>. Ainsi discutait-on, dans le monde occidental, des degrés de bonté, de sainteté, d'humilité, de chasteté, d'amour divin, des degrés hiérarchiques du monde ecclésiastique et du monde laïque où *gradus* complétait les notions d'*ordo* et de *status*, des degrés de consanguinité et d'affinité dans le système parental. Dans toutes ces configurations, le degré est pensé sous l'emprise de la verticalité qui régit le rapprochement de la perfection ou de la plénitude. Le degré, distingué par nature et par grâce, segmente le monde selon la verticale, sa signification couvrant les notions d'étape, de position, de niveau, de différence spécifique.

La parenté qui met en jeu la proximité sanguine constituait la seule figure sociale susceptible de pouvoir être rapprochée d'une pensée des proportions du composé. Elle fonde pour les membres proches d'une famille une combinaison apte à empêcher l'inceste. Pour user des termes de Thomas d'Aquin, il s'agit d'une *computatio canonica*<sup>236</sup>. Si ce dispositif de mécanique sociale représente un sémème susceptible d'avoir favorisé l'introduction et l'adoption de la notion de degré par l'entremise de la traduction, il ne saurait pourtant rendre compte de l'usage médical fait à la fin du XII<sup>e</sup> siècle et au XIII<sup>e</sup> siècle. Introduit dans le vocabulaire de la médecine, le concept de degré de la complexion demeure dorénavant confiné au monde des médecins bien que la philosophie naturelle et la théologie y fassent parfois référence. Thomas d'Aquin s'y réfère une seule fois dans tout

<sup>235</sup> Michael R. McVaugh, reprenant une hypothèse de Moritz Steinschneider, suppose que le traité de Constantin est une adaptation de l'*Adminiculum* d'ibn al-Ŷazzār (*Arnaldi de Villanova Aphorismi de gradibus*, p. 6, n. 4).

<sup>236</sup> Thomas d'Aquin, *In IV libris Sententiarum*, dans *Opera omnia*, Paris, Vivès, 1871-1872, t. VII-XI, d. 40, q. 2 : « secundum canonicam computationem quoto gradu distat quis ab aliquo superiori, toto distat a quolibet ».

son oeuvre<sup>237</sup>, tout en le jugeant matière de médecine. Dans une question visant à déterminer si les degrés de la prophétie sont à distinguer selon la vision imaginaire, Thomas d'Aquin rappelle la théorie des médecins au sujet des quatre degrés discernables dans l'élément chaud sans que cette distinction exige une distinction de l'espèce<sup>238</sup>. Car si la distinction par degrés se fait dans la même espèce, elle peut se réaliser en fonction des différences matérielles, comme pour l'animal distingué en masculin et féminin, sans qu'il soit nécessaire qu'elle se réalise selon la forme<sup>239</sup>. La théorie des degrés de la complexion semble donc avoir été diffusée même parmi les théologiens qui, du point de vue de la philosophie naturelle, argumentent en faveur de la possibilité des degrés de l'espèce.

Dans son commentaire sur les plantes, Albert le Grand a consacré un *tractatus* aux vertus des plantes<sup>240</sup> dont l'action refroidissante ou humidifiante s'avère plus rapide et plus forte que celle d'éléments comme la glace<sup>241</sup>. Chercher la raison certaine ou probable ainsi que la cause physique de ces vertus constituait pour Albert une approche importante pour la connaissance des végétaux. C'est de ce point de vue qu'il s'est penché sur les opérations de chacune des qualités susceptibles de se trouver combinées dans les complexions des plantes : le chaud, le froid, l'humide et le sec. Avant de discuter des actions des éléments simples, Albert rappelle également la vertu des composés. Sous l'influence de la théorie platonicienne du *Timée* et de la doctrine de l'âme d'Alexandre d'Aphrodise, il considère que dans les composés se produit non seulement la mixtion des essences primaires des éléments, mais encore que ces essences sont reliées entre elles dans des proportions variables de sorte que dans chaque composé il existe un élément qui prédomine. La

<sup>237</sup> Constatation faite à partir de l'*Index thomisticus* réalisé par Roberto Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974-1976.

<sup>238</sup> Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, dans *Opera omnia*, édition léonine, édité par les frères prêcheurs, Rome, 1882-en cours, t. XXII, q. 12, art. 13, a. 5 : « omne calidum elementare est eiusdem speciei ; sed tamen apud medicos distinguitur calidum in primo et secundo et tertio et quarto gradu. Ergo distinctio graduum non requirit speciei distinctionem ». Vincent reprend le texte de la question de Thomas dans le chapitre sur les degrés de la prophétie (*SN*, 1901d-1903b), sans toutefois copier cette phrase.

<sup>239</sup> Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 12, art. 13, r. 2 : « Quando aliquid distinguitur secundum speciem, oportet quod fiat distinctio secundum id quod est formale ; sed si fiat distinctio graduum in eadem specie, potest esse secundum id quod est materiale ; sicut animal distinguitur per masculinum et femininum, quae sunt differentiae materiales, ut in X Metaphysic. dicitur ».

<sup>240</sup> Albert le Grand, *De vegetabilibus*, E. Meyer et C. Jessen (éds), Berlin, 1867, réimpr. Francfort, 1982, p. 321-338, § 70-118.

<sup>241</sup> Albert le Grand, *De vegetabilibus*, p. 321 § 70 : « Videmus enim quasdam esse infrigidativas et quasdam confortativas et repercussivas et crudificativas et stupefactivas ; et haec operantur frigiditates quarundam plantarum citius et fortius quam frigiditates glaciales. Quasdam autem invenimus ungere inflare lavare sordidare lubricare lenire plus quam faciunt aliae humiditates ».

dynamique qui se déclenche entre les éléments<sup>242</sup> a pour conséquence une force d'action que ne pourraient pas avoir les simples par eux-mêmes. Il faut comprendre qu'Albert ne se réfère pas aux simples et aux composés de la pharmacologie, car, par les simples, il désigne les quatre éléments primordiaux (la terre, l'eau, le feu et l'air) et, par les mixtes, les réalités de la nature telles que les minéraux et les plantes. À ses yeux, les plantes sont déjà des composés dont les éléments ont été mélangés dans des proportions variables par une vertu céleste<sup>243</sup>. Ce qui importe chez Albert, c'est donc de connaître les mixtions de la nature, et non pas de s'intéresser à la production des composés artificiels.

La plante était donc vue comme un composé de cinq vertus principales (la vertu de l'élément simple, la vertu de la mixtion, la vertu auxiliaire des autres éléments qui constituent la mixtion, la vertu céleste et la vertu de l'âme végétative) et d'autres vertus adjacentes, comme la vertu du lieu et du climat, mais qui ne relèvent pas par essence de la nature de la plante<sup>244</sup>. Tout cet ensemble de vertus interagissait avec celui qui la consommait en fonction de la similitude et de la dissimilitude qui existait entre leurs complexions réciproques. C'est la raison pour laquelle il était important de connaître la complexion des plantes que l'on utilisait. Bien qu'il explique la diversité des opérations que peut produire chacun des éléments primordiaux, bien qu'il souligne la possibilité de distinguer différents degrés dans l'action des qualités élémentaires selon qu'elles contribuent à la permanence ou à la destruction de la substance, Albert n'a finalement fourni ni une définition du terme de degré, ni une méthode apte à déduire les degrés de la complexion. Il fit seulement remarquer que chacune des opérations des éléments est dépendante des autres éléments de la mixtion et on peut deviner dans certains passages qu'Albert prenait en compte les différences d'intensité repérables pour chaque qualité. Ainsi, il posait la question de la connaissance des effets d'un élément en termes d'excès par

<sup>242</sup> Albert le Grand, *De Vegetabilibus*, p. 322 § 72 : « dico de sicco terreo quod nullo modo intrare posset ad siccandum corpora nisi et adhaerentiam et acumen haberet ab aliis ».

<sup>243</sup> Albert le Grand, *De Vegetabilibus*, p. 323 § 73 : « Quod enim scamonea purgat choleram rubeam non potest attribui alicui elementorum, quod mixtione sua constituit scamonea, sed virtuti coeli quae est in ipsa et virtute cuius ipsa scamonea ad speciem est deducta ».

<sup>244</sup> Albert le Grand, *De Vegetabilibus*, p. 323 § 75 : « Consistit igitur omnis plantarum actio ex quinque virtutibus : quarum una est actio sive virtus elementi simplicis, quod essentialiter est in ipso ; secunda est virtus proportionis mixturae ; tertia est virtus coadjuvans aliorum elementorum quae cum ipsis mixtum constituunt ; quarta est virtus coelestis ; et quinta est virtus animae vegetabilis. Sunt autem et virtus loci et virtus circumstantis aeris coadjuvantes, sed non ingrediuntur naturam plantae ita essentialiter sicut dictae quinque virtutes ».

rapport à un état équilibré<sup>245</sup>, il traitait de l'action de l'humide mélangé avec du chaud intense ou tempéré<sup>246</sup>. Derrière ces jugements, on entrevoit la référence à une échelle d'intensité que peut connaître un élément, mais nulle part n'est formulée une quelconque théorie des degrés de la complexion des plantes. Cependant, la section sur le *coriandrum* laisse voir l'assentiment d'Albert à la théorie d'Avicenne de la *forma specifica*, forme résultée de la mixtion des simples. Présentant les opinions d'Avicenne et de Galien au sujet de l'effet du coriandre pour la guérison des écrouelles, Albert s'est rangé du côté d'Avicenne selon qui l'action thérapeutique s'effectue par la vertu de la *species* et non pas, comme le pensait Galien, par la vertu des *qualitates elementales*<sup>247</sup>. C'est un aspect qui pouvait l'intéresser à cause des arguments de philosophie naturelle impliqués dans la controverse. Par contre, il élimine constamment tout renseignement offert par ses sources (Platearius et surtout Avicenne) au sujet de la *ratio* des degrés, ce qui était au fond un aspect pharmacologique, en choisissant de spécifier uniquement la combinaison des qualités : chaude et sèche ou froide et humide.

Les compilateurs du XIII<sup>e</sup> siècle adoptèrent une approche différente. Thomas de Cantimpré, Barthélemy l'Anglais et Vincent de Beauvais ont tous décidé de consigner les gradations imputées aux choses. Cependant, ils ne l'ont pas tous fait avec la même constance. Par rapport à la totalité des plantes pour lesquelles ils ont enregistré la complexion, le pourcentage des plantes qui ont été positionnées sur l'échelle des degrés varie, sur une courbe décroissante, de Vincent à Thomas, le moins soucieux à ce sujet, comme il ressort de l'annexe C.4. De plus, contrairement à Thomas de Cantimpré et à Barthélemy, Vincent consacra, lors de la rédaction *trifaria*, un chapitre entier à la notion de degré<sup>248</sup>, en prenant pour source Guillaume de Conches<sup>249</sup>, représentant de l'école de Chartres au XII<sup>e</sup> siècle. Il est significatif que, dans l'intervalle des quelques années qui sépare les deux rédactions du *Speculum naturale*, Vincent trouva nécessaire d'introduire un tel chapitre.

<sup>245</sup> Albert le Grand, *De Vegetabilibus*, p. 326 § 81 : « Quo enim fuerit calidior, tanto magis erit calefactiva et desiccativa » ; *ibid.*, p. 328 § 88 : « si autem amplius contingat frigiditatem quam dictum est excellere et magis quam dictum est ad interiora penetrare erit stupefaciens ».

<sup>246</sup> Albert le Grand, *De Vegetabilibus*, p. 331 § 96 : « Lavare autem contingit humido cum calido acuto, quod facit eam penetrare in profundum » ; *ibid.*, p. 332 § 100 : « Inflat autem per coniunctionem ad calidum temperatum quod est elevativum et non consumptivum humidi ».

<sup>247</sup> Albert le Grand, *De Vegetabilibus*, p. 495 § 306.

<sup>248</sup> *De quatuor elementis eas complexionantibus et qualitatum gradibus*, *SN*, lib. IX, ch. 4, 555d-556b.

<sup>249</sup> Sous l'influence de Guillaume, la théorie des complexions avait percé aussi dans d'autres milieux, comme le laisse supposer le *Tractatus quidam de philosophia* (Gilbert Dahan, « Une introduction à la philosophie au XII<sup>e</sup> siècle. Le *Tractatus quidam de philosophia et partibus eius* », *AHDLMA*, 49, 1982, p. 174, 183).

C'est surtout dans le *Dragmaticon* de Guillaume que l'on constate l'influence du *Pantegni* de Constantin l'Africain sur la représentation des particules élémentaires et de la physiologie humaine, déjà sensible dans sa *Philosophia*. Bien que d'autres auteurs avant lui, comme Adélard de Bath et Alfanus de Salerne, aient utilisé le traité de Constantin<sup>250</sup>, Guillaume intègre le plus grand nombre de références dans son *Dragmaticon* : 28 passages dont la moitié repris presque tels quels de la *Philosophia*. Ils proviennent pour la plupart du traité de Constantin intitulé *Pantegni*, quelques-uns faisant d'ailleurs mention explicite du nom de « Constantinus » ou du « Pantegni ». La nouveauté des théories venues de Salerne et accueillies par Guillaume et l'approche « physicaliste » de la nature de l'âme ne furent pas accueillies sans remous parmi les Cisterciens<sup>251</sup>. Malgré les diverses critiques apportées à ces tendances herméneutiques, l'anthropologie cistercienne a bâti la psychologie de l'âme en rapport direct avec la physiologie du corps telle que Constantin l'Africain l'exposait<sup>252</sup>.

La question de la complexion et de l'intensité des qualités est abordée par Guillaume de Conches dans un chapitre visant les réalités reliées à la terre (*ea quae in terra continentur*), c'est-à-dire les herbes, les arbres et les fruits<sup>253</sup>. En rappelant que tout corps est composé des quatre éléments, il livre la preuve de la présence de ces éléments dans les plantes par le biais des actions qui leur sont spécifiques. Ainsi, on déduit la présence de l'élément terre du fait qu'elles adhèrent, celle du feu du fait qu'elles s'élèvent à la verticale, l'eau et l'air étant manifestes dans leur nature augmentative et compacte. De plus, lors de la putréfaction ou de la combustion des végétaux, leur substance se dissout en des particules invisibles (car, selon la philosophie, rien ne disparaît complètement du monde), particules qui ne sont autres que de l'air et du feu. Etant donné que les éléments auxquels un corps peut être réduit le constituent également, il en résulte que l'air et le feu entrent dans la constitution des végétaux<sup>254</sup>. Et pour expliquer pourquoi on attribue des qualités chaudes et

<sup>250</sup> Italo Ronca, « The influence of the *Pantegni* on William of Conches's *Dragmaticon* », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 267.

<sup>251</sup> Guillaume de Saint-Thierry, *De erroribus Guilelmi de Conchis*, PL 180.

<sup>252</sup> Bernard McGinn, *Three Treatises on Man. A Cistercian Anthropology*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1977.

<sup>253</sup> Guillaume de Conches, *Dragmaticon philosophiae*, Italo Ronca (éd.), Turnhout, Brepols, 1997, p. 197-203.

<sup>254</sup> Guillaume de Conches, *Dragmaticon philosophiae*, p. 201, SN 555d : « Non solum de herbis et de arboribus, sed de omni corpore hoc affirmo, quod ex quatuor constat elementis. Quod per actiones et resolutiones potest probari : quod enim adhaerent, terrae est ; quod in altum crescunt, ignis ; quod dilatantur et spissantur, aquae et aeris. Cum herba vel arbor putrescit vel comburitur, in minorem substantiam reducitur, deinde videtur paulatim ad nihilum redigi : vel igitur aliquid perit de eis, vel in invisibilia resolvuntur. [Sed nihil in mundo perire philosophica sententia est ; igitur in invisibilia resolvuntur ;] ergo in aera et ignem. Sed



humides aux plantes quand celles-ci sont de nature terreuse et donc froide et sèche, Guillaume fait référence aux trois critères utilisés par les médecins au sujet des corps : le nombre des particules élémentaires absorbées par le corps, l'intensité des qualités et leur diminution. En fonction du nombre, ils attribuent aux corps une étiquette matérielle (comme terreux pour les plantes), tandis qu'ils leur apposent, en fonction de l'intensité des qualités, un de ces qualificatifs : chaud, froid, humide, sec. Selon l'intensité des qualités, la plante peut être dominée par l'une ou l'autre de ces quatre complexions<sup>255</sup>.

C'est par rapport à l'échelle grammaticale de la comparaison, un paradigme commun aux écoles du XII<sup>e</sup> siècle, que Guillaume parle des degrés proposés par les théories médicales. À la question de son interlocuteur (« comment se fait-il que la physique connaît quatre degrés, alors que la grammaire ne connaît que trois degrés de comparaison ? »), Guillaume répondit que chaque qualité connaît des degrés d'intensité qui sont appréciables sur une échelle de un à quatre, et cela en se rapportant à la complexion humaine qui est tempérée : ce qui est moins chaud que l'homme est chaud au premier degré, ce qui lui est égal est chaud au deuxième degré, ce qui l'est un peu plus est au troisième et ce qui l'est beaucoup plus est au quatrième degré<sup>256</sup>. Guillaume manque cependant d'indiquer les moyens par le biais desquels on pourrait apprécier l'excès des autres substances par rapport à l'homme. Il importe de voir que pour Guillaume les notions de la grammaire étaient compatibles avec celles de la physique, ce qui finalement ne faisait que rapprocher les deux disciplines. En même temps, cette mise en parallèle énonçait les critères épistémologiques propres aux deux disciplines : l'échelle de comparaison de la grammaire renvoyait à un état matériel des choses, alors que l'échelle des intensités de la *physica* renvoyait, par le ricochet de la subjectivité, à l'homme. C'était une façon de

---

in ea est resolutio ex quibus est constitutio ; sunt igitur in illorum constitutione aer et ignis ». J'ai signalé dans des crochets les parties éliminées par Vincent de Beauvais, mais qui ne changent en rien le sens du passage.

<sup>255</sup> Guillaume de Conches, *Dragmaticon philosophiae*, p. 202, SN 555e-556a : « Si herbae et arbores non solum ex terra constant, sed ex reliquis tribus elementis, quare nomine materiali terrea corpora dicuntur ? Vel, si terra sunt dicenda, quare calida, quare humida dicuntur, cum terra ipsa frigida sit et sicca ? Physici in corporibus tria considerant : numerum particularum quas ex singulis elementis contrahunt, intensiones qualitatum, remissiones earum. Et a numero particularum nomen materiale corporibus attribuunt, sed a qualitate intensa unum de his quatuor nominibus : calidum, frigidum, humidum, siccum. Omnis igitur herba vel arbor plures partes habet a terra quam ab alio elemento, unde terreum corpus dicitur. Quaedam tamen habet calorem intensum et frigus remissum : ista calida dicitur ; sin e contra, frigida. Quaedam siccitatem intensam, humiditatem remissam, quae dicitur sicca ; quaedam e contrario, quae dicitur humida. Quae etiam in qualitate intenduntur, quaedam magis, quaedam minus ».

<sup>256</sup> Guillaume de Conches, *Dragmaticon philosophiae*, p. 202-203, SN 556a-b : « Physica propter hominem qualitates ceterorum consideravit. Cum igitur homo naturaliter in quatuor qualitibus sit temperatus, ea quae minus homine sunt calida dixit in primo gradu calida, quae aequaliter in secundo, quae aliquantulum in tertio, quae multo plus in quarto. Haec igitur quatuor (minus homine, aequaliter, aliquanto plus, multo plus) vocat physica quatuor gradus ».

défendre la possibilité d'une discipline ayant ses propres instruments théoriques, une manière de légitimer la physique (pas encore séparée de la médecine) par rapport à la grammaire, ce qui au XIII<sup>e</sup> siècle était devenu une situation sanctionnée jusqu'au niveau institutionnel par l'existence d'une faculté de médecine séparée de la faculté des arts. La *physica* érigea donc au XII<sup>e</sup> siècle un modèle scientifique de représentation de la nature à partir du corps humain qui faisait office d'étalon de mesure, d'instrument de laboratoire dirait-on aujourd'hui.

Pourtant, Guillaume de Conches — et Vincent de Beauvais avec lui — n'offre aucune représentation de la modalité d'interaction des qualités dans une plante, ne soulève aucune question au sujet de la préparation des médecines composées. Vincent n'a retenu aucun autre passage pour expliquer les concepts de complexion et de degré, quoiqu'il ait largement puisé dans le *Liber graduum* de Constantin l'Africain et dans le *Canon* d'Avicenne. En reprenant à son compte les définitions simples livrées par Guillaume, Vincent laissait de côté maints problèmes soulevés par Avicenne et par ses contemporains, tels que la variabilité de la complexion des plantes en fonction de la région et du climat de leur culture, en fonction des mutations astrales annuelles ou centenaires, la variabilité des complexions humaines, les questions sur le mode d'établissement de la proportion adéquate entre les qualités afin de rendre efficace le remède. Une exception est constituée pourtant par la longue notice sur le blé (*triticum*) qu'il a extraite des *Diètes universelles* d'Isaac Israeli (SN 855b-856a). On y retrouve cinq facteurs qui sont censés influencer les diverses qualités du blé : son espèce, la terre de culture, la nature de la région, la température des saisons, la fraîcheur ou l'ancienneté de la moisson. Tenant compte de chacun de ces facteurs, Isaac distingue des propriétés différentes pour les diverses sortes de blé, sans pourtant indiquer les intensités des qualités.

L'intérêt que Vincent portait à cette notion apparaît aussi dans quelques notes rubriquées *Actor*, qui tenaient à indiquer la complexion graduée de certaines *res*. C'est le cas pour l'or qui, ayant une complexion tempérée, ne pourrait pas être situé sur l'échelle des degrés (SN 433b). À ce sujet, l'*Actor* ne faisait que reprendre une idée de Thomas IV, insérée six chapitres en amont (SN 429c). Une intervention similaire se trouve dans une note concernant le *senecion* (SN 772b) dont les espèces, distinguées en cultivée et sauvage, avaient des complexions différentes, mises en rapport avec la nature de leur lieu de croissance, sèche, respectivement humide : l'une s'avérait être chaude au quatrième degré, l'autre au troisième. Cette fois-ci, l'*Actor* s'est basé sur les renseignements de Platearius.

Si, dans le *Speculum doctrinale*, Vincent de Beauvais a introduit des chapitres sur les remèdes composés, on doit reconnaître que les principes scientifiques à la base de ces mélanges ne sont pas, là non plus, expliqués. Qui plus est, en intégrant un extrait du *Liber de gradibus* d'al-Kindi (*SD*, XII, 104)<sup>257</sup>, traité qui sera le fondement des recherches pharmacologiques d'Arnaud de Villeneuve, Vincent a fait un découpage qui laissa de côté toute référence aux règles mathématiques mises au point par al-Kindi pour guider la préparation des composés. Malgré le fait qu'il ait connu ce texte, par ailleurs si rare au Moyen Âge, Vincent n'a pas envisagé de remplacer la définition désuète de la notion de degré qu'il avait empruntée à Guillaume de Conches. Doit-on en déduire que les deux parties du *Speculum maius* étaient élaborées par des équipes qui ont manqué de se communiquer des renseignements ou que la commodité a fait en sorte qu'on renonce à revoir le contenu du *Naturale* et à l'actualiser, lors de la refonte du *Doctrinale*, avec des textes nouvellement découverts ?

Quoi qu'il en soit des rapports entre les deux parties du *Speculum maius*, bornons-nous, pour l'heure, à souligner que l'intérêt pour les notions de complexion et de degré traverse la compilation d'un bout à l'autre. Un chapitre du *Libellus apologeticus*, présent dès la version primitive du *Naturale*, laisse voir que Vincent était au courant de l'impact que la diversité des régions peut avoir sur la complexion des hommes, des animaux et des autres créatures de la terre, de sorte qu'une chose pouvait avoir la vertu d'un antidote dans une partie du monde, mais agir ailleurs comme un poison, et cela sans avoir changé de genre. C'est cette diversité qui expliquerait les divergences éventuelles des médecins au sujet des complexions des simples et des degrés des qualités<sup>258</sup>. Cette interdépendance entre la région et la complexion était déjà remarquée par Thomas de Cantimpré<sup>259</sup> et sera réaffirmée, quelque trente ans plus tard, dans l'œuvre à caractère encyclopédique du

<sup>257</sup> Le texte d'al-Kindi est publié en appendice à l'édition des *Aphorismi de gradibus* d'Arnaud de Villeneuve (p. 269-295). L'extrait compilé par Vincent se retrouve aux pages 269 et 285-286.

<sup>258</sup> *Libellus apologeticus*, ch. 7 (*Apologia de dictis philosophorum et poetarum*): « Quia vero plerumque eciam medici in medicinarum simplicium complexionibus et qualitatum gradibus dissentire videntur, sciendum est quod secundum diversitates regionum eciam complexionones hominum et animalium ceterorumque terre nascentium variantur ita ut aliqua eiusdem generis res alicubi sit antidotum, et alibi venenum ».

<sup>259</sup> *Liber de natura rerum*, Helmut Boese (éd.), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1973, p. 475-581 : « Illud autem in hoc opere lector consideret, ut si naturas et mores animalium aut effectus herbarum aliter in occidente repererit quam relatio philosophorum contineat, qui fere omnes in orientis partibus scriptitarunt, non statim incipiat quasi ficticium reputare quod scriptum est, immo prudenter advertat, quia aliter se habeat orientis pars mundi cum suis creatis quam occidentalis aut aquilo sive meridiem, cum oppositus sit dispositione nature occidens orienti, meridiem aquiloni ».

franciscain Jean Gilles de Zamora. Sous la rubrique consacrée à l'absinthe, ce dernier rappelle l'influence qu'exercent sur les végétaux le climat, les astres et la nature de la terre de culture<sup>260</sup>. On pourrait dire que le degré et les phénomènes qui le conditionnent représentaient pour Vincent et pour Jean Gilles un élément digne d'être consigné dans un travail synthétique, malgré les confusions qui pouvaient surgir à cause des dissensions sur la question entre les médecins. En même temps, leur approche participe d'une vision nouvelle sur le monde qui commençait à regarder les réalités en fonction des multiples influences susceptibles de les déterminer. Cette approche relativiste allait de pair avec une vision empiriste de la médecine, qui écartait l'idée d'une possible rationalisation pharmaceutique.

Tel que déjà mentionné, le regard de Vincent de Beauvais, comme les autres « naturalistes » du XIII<sup>e</sup> siècle, ne s'est pas dirigé dans le *Speculum Naturale* vers les médicaments composés qui, étant le résultat d'un artifice, ne pouvaient pas être tenus pour des réalités de la nature. Même une question de philosophie naturelle, comme celle de savoir si un composé (*mixtus*) agit par les vertus de ses éléments ou par la vertu qu'il acquiert comme nouvelle forme, est absente des sujets visés par les encyclopédistes. D'ailleurs, cette question ne fera son apparition dans la scolastique qu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Et c'est à la même époque que les médecins s'intéresseront aux lois qui régissent la préparation des composés. Dans la lignée de Roger Bacon et de Jean de Saint-Amand, Arnaud de Villeneuve reprendra la question des proportions des éléments à mélanger, traitera du rapport entre la mixtion du composé et le dosage nécessaire pour le rendre efficace, jetant ainsi les bases mathématiques propres à une science de la pharmacie, indépendante de la philosophie naturelle<sup>261</sup>. Cette approche plus scientifique ne fera pas pour autant disparaître l'approche naturaliste. Mains recueils pharmacologiques, herbiers ou *antidotaria* consigneront, jusqu'à la Renaissance, les données sur la complexion et les degrés sans qu'ils soient sous-tendus par une réflexion pharmaceutique. La notion de *gradus* fera son double chemin, d'élément descriptif et d'unité de calcul. Pour conclure, il

<sup>260</sup> Jean Gilles de Zamora, *Historia naturalis*, Avelino Domínguez García et Luis García Ballester (éd. et trad. en castillan), Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1994, p. 144, l. 22-26 : « Notandum quod secundum diversitatem climatum et aspectum corporum superiorum et varietatem cultuum et terrarum, intenduntur et remittuntur virtutes et qualitates arborum et herbarum. Et ideo non est admirandum, si diversificentur autores in assignacione graduum et qualitatum. Propterea in eodem gradu largo modo sumpto possunt esse multi gradus stricto modo sumpti ».

<sup>261</sup> Voir à ce sujet l'introduction de Michael R. McVaugh à l'édition du traité *Aphorismi de gradibus* d'Arnaud de Villeneuve.

convient de noter que ce dispositif de classement fut largement employé dans le domaine botanique, alors qu'il connut une application conjoncturelle dans les domaines du minéral et de l'animal. Cela signifie que le *gradus* ne réussit pas à obtenir le statut de critère universel qui permette d'appréhender toutes les réalités du monde, de les ordonner et de les rendre prêtes pour l'utilisation.

### 7.4.3 La couleur des plantes

Les couleurs sont intimement liées au symbolisme médiéval<sup>262</sup>. Que l'on regarde du côté ecclésiastique ou laïque, nombreux sont les contextes sociaux où les couleurs furent codifiées pour signifier des différences et des hiérarchies sociales, pour distinguer des ordres religieux, des factions politiques ou des groupes professionnels, pour faire valoir la richesse ou, dans un emploi ironique, pour renverser les conventions. Les couleurs des vêtements, telles que décrites par les *constitutiones* et les *ordines* des ordres religieux, de mêmes que celles des armoiries des laïcs reflètent ces pratiques renouvelées constamment et consacrées par les autorités suprêmes, papes et monarques détenteurs des cartes chromatiques de leurs domaines d'action, tandis que les romans de geste et les fabliaux fournissaient plusieurs exemples des usurpations que l'on en pouvait faire. Les techniques de production des couleurs, avec les coûts afférents, ainsi que la découverte de nouveaux pigments et teintures influencèrent les choix d'identification et menèrent à des réaménagements de la carte sociale des couleurs. À cet égard, il suffit de rappeler l'impact qu'a eu la diffusion de la couleur bleue à partir du XIII<sup>e</sup> siècle dans la chromatique royale de la France ou dans les représentations iconographiques de la Vierge<sup>263</sup>. L'exégèse biblique a contribué, elle aussi, à fixer le symbolisme de certaines couleurs, jetant des ponts entre les signes du pouvoir de la Rome impériale et ceux de la majesté christique. À cela

---

<sup>262</sup> Pour une étude brève et stimulante des multiples théories sur les couleurs et leurs usages variés, voir Manlio Brusatin, *Histoire des couleurs*, Paris, 1986. Un bon aperçu des polyvalences du symbolisme chromatique médiéval est offert par les articles de Christel Meier (« The Colourful Middle Ages. Anthropological, Social, and Literary Dimensions of Colour Symbolism and Colour Hermeneutics », *Tradition and Innovation in an Era of Change*, Rudolf Suntrup et Jan R. Veenstra (éds), Peter Lang, Francfort-sur-Main / Berlin / Berne, 2001, p. 227-255) et de Michel Pastoureau (« Couleur », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink (éds), Paris, PUF (Quadrige), 2002, p. 354-355).

<sup>263</sup> Voir les nombreuses études consacrées par Michel Pastoureau à ce phénomène, entre autres les articles réunis dans le volume *Figures et couleurs. Etudes sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris, 1986.

s'ajoutent les rapports faits, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, entre l'échelle des sept couleurs selon Aristote et l'ensemble des sept vertus, comme on peut le voir chez Barthélemy l'Anglais et Pierre Bersuire<sup>264</sup>.

Cependant, les études ont alloué peu d'espace à l'importance des qualifications chromatiques à l'œuvre dans les traités médicaux ou dans les recueils relevant de la pharmacognosie. L'aventure scientifique de la couleur en tant que paramètre scientifique reste à faire. Pour l'heure, je vais aborder ce thème par rapport au savoir de la végétalité tel qu'on peut le déceler dans les textes encyclopédiques du XIII<sup>e</sup> siècle.

La problématique de la couleur dans le monde végétal en tant que valeur cognitive est à considérer dans une double perspective : d'abord, celle des théories ou des explications imaginées par les gens de savoir du Moyen Âge afin de rendre compte du phénomène du chromatisme en traitant de sa formation, de ses caractères, de son esthétique ; ensuite, l'étude de quelques aspects du vocabulaire du chromatisme végétal dans son évolution et dans ses applications.

L'idée de comprendre la formation des couleurs dans les plantes n'a pas suscité d'intérêt jusque dans la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle. Si Adélarde de Bath avait traité de quelques aspects des végétaux dans ses *Questiones naturales* (la génération, les complexions, le greffage)<sup>265</sup>, la couleur ne s'y retrouve pas. Plus tard, Hildegarde de Bingen dans sa *Physica* ne décrit jamais les plantes du point de vue de la couleur, la description ne détenant d'ailleurs qu'une place très réduite. C'est Daniel de Morley, religieux anglais écrivant dans les années 1180, qui, le premier, a essayé de proposer une explication quant à la nature toujours verte de certains arbres, tels le *buxus* et le *laurus*<sup>266</sup>. Selon lui, la nature visqueuse, froide et humide du laurier fait en sorte qu'il résiste au froid hivernal, car la froideur conjointe à la viscosité conserve l'humidité. La dynamique des humeurs s'y trouve donc rattachée aux questions de génération et de corruption. C'est au fond le même type d'explication qu'allait proposer à la même époque Alexandre Nequam

<sup>264</sup> Sylvie Fayet, « Le regard scientifique sur les couleurs à travers quelques encyclopédistes latins du XII<sup>e</sup> siècle », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 150, 1992, p. 51-70 ; Christel Meier, « La matérialité et l'immatérialité des couleurs. À propos du traité *De coloribus* d'Avranches 235 », *Science antique, science médiévale (Autour d'Avranches 235)*, Louis Callebaut et Olivier Desbordes (éds), Hildesheim / Zurich / New York, 2000, p. 451-469.

<sup>265</sup> Adelard of Bath, *Conversations with his Nephew. On the Same and the Different. Questions on Natural Science. On Birds*, Charles Burnett et alii (éds), Cambridge, 1998, p. 92-102.

<sup>266</sup> Karl Sudhoff, « Daniel von Morley *Liber de naturis inferiorum et superiorum* », *Archiv für die Geschichte des Naturwissenschaften und der Technik*, 8, 1918, p. 32.

qui, dans un chapitre consacré à la question « pourquoi l'herbe naît-elle verte ? », s'appuie à son tour sur la dynamique des humeurs : « c'est de l'humeur aquatique et des qualités de la terre qu'apparaît cette couleur [*i.e.* le vert]. Puisque la terre est froide et sèche, sa couleur sera noire. La couleur de l'eau, qui est froide et humide, est blanche. Or, le vert se situe au milieu de ces couleurs. C'est pourquoi les herbes naissent vertes<sup>267</sup> ». Il est probable qu'autant Daniel de Morley qu'Alexandre Nequam, plus ou moins sous l'influence de l'école de Salerne, ont bien connu les théories d'origine galénique sur la complexion différente qui caractérise chaque composé du monde. L'explication de la production du chromatisme végétal sur la base de la dynamique des humeurs figure également parmi les réflexions du traité pseudo-aristotélicien *De plantis* d'où elle allait passer dans la scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle. L'action de la chaleur et son rapport avec la vapeur qui contribue à la matérialisation du végétal sont les principaux agents qui produisent, selon Nicolas le Péripatéticien, philosophe compilateur de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, la couleur blanche ou rouge dans les fleurs<sup>268</sup>. Toutes ces réponses prenaient pour fondement théorique une vision cosmogonique qui rattachait les couleurs aux interactions des éléments et de leurs qualités : le noir était associé aux qualités froide et sèche de la terre ; le blanc correspondait aux états froid et humide de l'eau ; le rouge résultait des qualités chaude et humide de l'air, et chaude et sèche du feu. Ce sont les trois couleurs auxquelles se réduisait la *species* de toute réalité physique<sup>269</sup>. Dès le XIII<sup>e</sup> siècle, on commença à imaginer la dynamique de ces combinaisons de façon plus complexe.

C'est dans le traité *De vegetabilibus* d'Albert le Grand que l'on rencontre l'argumentation la plus analytique et la plus étoffée de la fusion entre la dynamique des humeurs, l'action de la chaleur et les transformations entraînées par l'évaporation. Albert, tout en affirmant l'impossibilité de discourir de la multitude des couleurs particulières du monde végétal, a consacré plusieurs chapitres aux couleurs qui se rencontrent le plus souvent à l'extérieur et à l'intérieur des plantes : le vert, le noir, le blanc, le jaune, le rouge,

<sup>267</sup> Alexandre Nequam, *De naturis rerum*, p. 164: « Ex aquatico siquidem humore et terrae qualitatibus hunc mutantur colorem. Cum enim terra sit frigida et sicca, color eius erit nigredo. Color aquae, quae est frigida et humida, est albedo. Inter hos colores mediastinus est viror. Hinc est quod virides nascuntur herbae ».

<sup>268</sup> On retrouve ces arguments dans les chapitres de ses *Quaestiones* intitulés « Cur in floribus non invenitur viriditas sicut in foliis » et « Quare alii flores sint albi, alii rubei » (Stanislaw Wielgus, « *Quaestiones Nicolai Peripatetici* », *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 17, 1973, p. 138-139). Bien que Vincent ait compilé ce traité sous le nom *Ex libro de vaporibus*, la question sur la couleur des fleurs n'a pas été retenue en raison peut-être de l'état du manuscrit qu'il avait à sa portée (voir la discussion sur la vapeur dans le sous-chapitre 5.5 de la thèse).

<sup>269</sup> Sylvie Fayet, « Le regard scientifique sur les couleurs à travers quelques encyclopédistes latins du XII<sup>e</sup> siècle », p. 57-58.

le pourpre, le bleu. Pour donner un exemple du raisonnement mis en œuvre par Albert, prenons le bleu qui, selon lui, est causé par trois substances : l'une est aqueuse et claire ; une autre, subtile et terreuse, à la limite de l'aqueuse ; la troisième est terreuse, ayant presque la couleur cendre foncée, subtile et ténue, surmontant les deux autres substances. Cette dernière substance rend opaques les rayons projetés à travers elle par la substance inférieure [*i.e.* l'aqueuse] ; l'interaction entre les trois substances a pour résultat la couleur bleue<sup>270</sup>.

Le dossier des couleurs sous-tend également la relation entre formation du vocabulaire et perception physiologique. Que le ciel ne soit pas bleu chez Homère ou que l'apparition de l'expression (matérielle et lexicale) de cette couleur puisse être reliée, dans le cas du Moyen Âge, à une période assez précise de la carte chromatique des sociétés, ce sont là des phénomènes susceptibles d'ajouter une dimension historique aux analyses des couleurs. L'absence ou la présence du bleu a été expliquée comme une étape de l'évolution de la perception des spectres chromatiques, de sorte que Th. R. Price<sup>271</sup> voyait un progrès perceptif dans le passage du vert homérique au bleu des Romains.

L'évolution du vocabulaire chromatique est étroitement liée à l'observation et à la recherche de la nuance. C'est dans cette perspective que l'on peut considérer la création de descriptifs de qualité à l'aide de préfixes ou plutôt, pour reprendre la distinction de David R. Langslow<sup>272</sup>, à l'aide d'affixes diminutifs et intensifs tels *ex-*, *in-*, *per-*, *prae-*, *sub-*, *ve-*, que Jacques André a repérés et étudiés pour la période du latin classique<sup>273</sup>. Forgés, probablement sous l'influence du vocabulaire grec (Hippocrate, Théophraste et Aristote ont effectivement utilisé de tels adjectifs : *εγγλωρος*, *εκλευκος*, *επίλευκος*, *παράλευκος*, *υπόλευκος*, *επιμέλας*, *υπομέλας*, *υπέρυθρος*) pour appuyer une description technique, ces adjectifs ont été rarement usités dans la langue familière, bien que Plaute en ait offert des exemples dans ses comédies. On rencontre cet artifice lexical surtout chez Celse, médecin du temps de l'empereur Tibère, qui dans son *De medicina*, ouvrage de compilation, s'est efforcé d'élaborer des termes médicaux (par emprunts directs ou par calque lexical et

<sup>270</sup> Albert le Grand, *De Vegetabilibus*, p. 161 § 144 : « Color autem iacinctinus causatur ex compositione trium substantiarum. Quarum una est aquea lucida ; et altera subtilis terrea terminans aquea ; et tertia est terrea, quasi cinerea adusta subtilis et tenuis, dictis duabus substantiis supernatans, quae radios inferioris per ipsam lucentis obscurat. Et ideo iacinctinus in eis color resultat ».

<sup>271</sup> Les théories concernant le bleu dans l'Antiquité sont discutées amplement par Jacques André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris, 1949, p. 162-183.

<sup>272</sup> David R. Langslow, *Medical Latin in the Roman Empire*, Oxford, 2000, p. 336.

<sup>273</sup> J. André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, p. 222-227.



syntactique), aptes à rendre en latin le vocabulaire de ses sources grecques<sup>274</sup>. Ainsi, son œuvre comporte la moitié de toutes les formes adjectivales attestées en latin classique pour désigner des couleurs composées à l'aide de la préfixation ainsi que la moitié des occurrences des dérivés au moyen du préfixe *sub-*. Même si les écrits de Celse n'ont pas été connus pendant l'Antiquité tardive et le Moyen Âge, ses constructions linguistiques ont influencé, entre autres, Plin l'Ancien. Si Celse avait utilisé ces qualificatifs surtout dans des descriptions anatomiques et pathologiques, Plin a étendu leur application aux descriptions des végétaux et des minéraux. L'intérêt de nature technique pour les nuances des couleurs a stimulé donc l'innovation lexicale. De la sorte, le plus grand nombre de ces adjectifs est attesté au I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. Après cette période, Jacques André n'a repéré qu'une seule autre innovation, le composé *subrubeus* créé par Nonius Marcellus. Pour sa part, David R. Langslow constate une diminution de la création d'adjectifs par préfixation chez les médecins du Bas-Empire<sup>275</sup>, et cela non seulement dans le domaine du chromatisme, mais aussi dans celui des descriptions des saveurs, des symptômes ou autre.

Mais l'artifice, une fois introduit, a pourtant donné lieu à une diffusion plus large par le biais des traductions faites du grec pendant l'Antiquité tardive, des traductions faites surtout à partir du traité de Dioscoride, le *De materia medica*. Un des herbiers qui a pris pour source le recueil de Dioscoride dans sa version latine est le *De herbis femininis*<sup>276</sup>, qui, comme je le disais ci-dessus, a connu une meilleure diffusion manuscrite que les deux

<sup>274</sup> Umberto Capitani (« A. C. Celso e la terminologia tecnica greca », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 5, 1975, p. 449-518) a démontré de manière irréfutable les procédés de construction lexicale appliqués par Celse afin de créer un vocabulaire scientifique latin, modelé à partir du grec. Son étude a infirmé les considérations de certains chercheurs qui voyaient chez Celse une entreprise de latinisation du vocabulaire, une libération de l'influence du langage technique grec, tout cela conçu dans un mouvement plus large, soutenu même par l'empereur Tibère, de contrecarrer l'infiltration des mots grecs dans la langue latine. Comme l'ont montré d'autres études, pour Celse, la langue grecque a servi de modèle non seulement au niveau sémantique, mais encore au niveau phrastique (Innocenzo Mazzini, « Caratteri della lingua del *De medicina* di A. Cornelio Celso », *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 34, 1992, p. 17-46 ; Salvatore Contino, « Aspetti della lingua di Celso », *La médecine de Celse. Aspects historiques, scientifiques et littéraires*, Guy Sabbah et Philippe Mudry (éds), Saint-Étienne, 1994, p. 287-293 ; David R. Langslow, « Celsus and the makings of a Latin medical terminology », *La médecine de Celse. Aspects historiques, scientifiques et littéraires*, Guy Sabbah et Philippe Mudry (éds), Saint-Étienne, 1994, p. 297-318). Jacques André a repéré deux endroits du traité *De medicina* où Celse a usé des adjectifs construits avec l'affixe *sub-* afin de traduire des termes chromatiques du texte d'Hippocrate : *subruber* pour *υπερϋθρος* et *subpallidus* pour *υπόχλωρος* (*Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, p. 225 ; exemples repris par D. R. Langslow, *Medical Latin in the Roman Empire*, p. 337).

<sup>275</sup> D. R. Langslow, *Medical Latin in the Roman Empire*, p. 337. Henning Mørland a signalé la présence de constructions lexicales par préfixation chez le traducteur de l'œuvre d'Oribase, mais nul composé chromatique ne s'y trouve (*Die lateinischen Oribasiusübersetzungen*, Oslo, 1932, p. 148-150).

<sup>276</sup> John M. Riddle, « Dioscorides », *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, F. Edward Cranz et Paul O. Kristeller (éds), Washington, 1980, t. IV, p. 125-133. Le texte de ce traité a été édité par H. F. Kästner, « Pseudo-Dioscoridis *De herbis femininis* », *Hermes, Zeitschrift für classische Philologie*, 31, 1896, p. 578-636.

traductions latines de Dioscoride prises ensemble. Son auteur, plus ou moins sous l'influence de ses sources, a conservé l'usage des descriptifs préfixés, de sorte que l'on retrouve 8 plantes sur un total de 71 dont l'une des parties est qualifiée de *subalbida* ou *subnigra*<sup>277</sup>. Parmi celles-ci, une seule a été intégrée dans le recueil *Herbarium*, construit en partie avec des morceaux du *De herbis femininis* et que Vincent a inséré dans le *Speculum Naturale*. La présence des éléments diminutifs est de loin beaucoup plus visible dans la rédaction alphabétique de la *Materia medica* de Dioscoride, rédaction élaborée au XI<sup>e</sup> siècle par Constantin l'Africain, comme le veut la tradition des manuscrits conservés<sup>278</sup>. Que ce soit lui l'auteur ou quelqu'un d'autre, il est convenu que cette rédaction est à relier à l'influence de l'école de Salerne<sup>279</sup>. Cette version du *De materia medica* a augmenté non seulement le nombre de plantes considéré par Dioscoride, mais a de plus amplifié le contenu des notices d'origine prises pour point de départ. C'est cette rédaction alphabétique qui a été utilisée au XII<sup>e</sup> par Mattheus Platearius, un autre représentant de l'école de Salerne dont le *Circa instans* a été massivement compilé par Vincent de Beauvais. D'autres compilateurs du XIII<sup>e</sup> siècle, surtout Thomas de Cantimpré et Barthélemy l'Anglais, ont employé les textes du Dioscoride alphabétique et de Platearius dans les descriptions des plantes. Dans le tableau ci-dessous, j'ai inventorié toutes les plantes pour la présentation desquelles les encyclopédistes ont conservé les appréciations des nuances livrées par leurs sources.

<sup>277</sup> H. F. Kästner, « Pseudo-Dioscoridis *De herbis femininis* » : *echinum* (p. 591, l. 5 – *caulis subalbidus*), *acantum* (p. 592, l. 4, 7 – *folia viriditate subnigra, flores subalbidi* dont la fleur est décrite par Dioscoride comme λευκός), *salvia* (p. 592, l. 2 – *stirpes subalbidus*), *thlaspis* (p. 600, l. 3 – *flores subalbidi*), *aizos minor* (p. 611, l. 6 – *flosculi subalbi*), *scolymos* (p. 613, l. 3 – *radix subnigra*), *millefolium* (p. 613, l. 6 – *flores subalbidi*), *lichnis* (p. 635, l. 2 – *folia subalbida*).

<sup>278</sup> J. M. Riddle, « Dioscorides », *Catalogus translationum et commentariorum*, p. 23-27 ; César E. Dubler, *La Materia médica de Dioscórides. Transmisión medieval y renacentista*, Barcelone, 1953, vol. I, p. 58-63.

<sup>279</sup> Constantin l'Africain a bel et bien passé plusieurs années à Salerne. Même s'il a été en grande estime auprès du duc Robert Guiscard qui conquiert la ville de Salerne en 1077, il est toutefois probable que Constantin a séjourné à Salerne durant une période considérable avant de rencontrer Guiscard (Francis Newton, « Constantine the African and Monte Cassino : New Elements and the Text of the *Isagoge* », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 19-20).

Tableau 7.9 : Les diminutifs chromatiques chez les encyclopédistes du XIII<sup>e</sup> siècle

<i>Diminutifs</i>	Vincent de Beauvais <sup>280</sup>	Thomas de Cantimpré	Barthélemy l'Anglais	Albert
Subalbidus	<b>IX</b> : absintium ( <i>LNR</i> )/ 567e, botrachion ( <i>Diosc</i> )/582b, celidonia ( <i>Diosc*</i> )/ 591c, echinum ( <i>Herb</i> )/ 602d, euphorbia ( <i>Diosc*</i> )/ 608c, nardus ( <i>Diosc*</i> )/ 631d, polipodion ( <i>Diosc</i> )/ 643b, reubarbarum ( <i>Platr*</i> )/ 645e, verbena ( <i>Diosc</i> )/ 664b ; <b>X</b> : crocus ( <i>Diosc</i> )/ 706d, liquiricia ( <i>Platr</i> )/ 729a, meconium ( <i>Diosc</i> )/ 731b ; <b>XIII</b> : calamus ( <i>Platr*</i> )/ 989c, cassia ( <i>Platr*</i> )/ 990b, cinnamomum ( <i>Platr*</i> )/ 991c, fistula ( <i>Diosc*</i> )/ 993c, 1027b, bernix ( <i>Platr</i> )/ 1001a, bidella ( <i>Isid*</i> )/ 1001c, mastix ( <i>Diosc*</i> )/ 1006a, sarcocolla ( <i>Platr</i> )/ 1012d, thus ( <i>Diosc*</i> , <i>Platr*</i> )/ Ms. Brux, lat. 18465 storax ( <i>Diosc*</i> )/ 1013c ; <b>XIV</b> : uva ( <i>Isid*</i> )/ 1061e.	bidella ( <i>Pline</i> )/ 333, l. 2, calamus ( <i>Platr</i> )/336, l. 5	aloes arbor/ 794, absinthium/ 800, bdellium/ 805, calamus/ 815, cassia/ 813, cinnamomum/ 812, crocus/ 822, lappates/ 871, olea/ 888, papaver/ 907, pinus/ 902, rosa/ 913, terebintus/ 938, ulmus/ 965, zedoarium/ 967	calamus (374, 77), mespilus (406, 134)
Exalbidus	<b>IX</b> : acorus ( <i>Diosc</i> )/ 569e, calamus ( <i>Diosc*</i> )/ Ms. Brux, lat. 18465, satirion ( <i>Diosc</i> )/ 648d ; <b>XI</b> : ameos ( <i>Diosc</i> )/ 790c, lasar ( <i>Diosc</i> )/ 865c ; <b>XIII</b> : balsamus ( <i>Diosc</i> )/ 988a, calamus ( <i>Diosc*</i> )/ mss. Brux, lat. 18465, Paris, lat. 14387			
Subcitrinus	bernix ( <i>Platr.</i> )/ 1001a	gummi arabicum ( <i>Platr</i> )/338, l. 3		gumma (393, 112)
Obniger <sup>281</sup>	<b>X</b> : mion ( <i>Pline</i> )/ 735c			
Subnigellus	<b>XIII</b> : cinnamomum ( <i>Diosc*</i> ) / Mss. Brux, lat. 18465, Paris, lat. 14387, fistula ( <i>Diosc*</i> ) 993c, 1027b			
Subniger	<b>IX</b> : alcamia ( <i>Platr</i> )/ 573c, gentiana ( <i>Pline</i> )/ 613c ; <b>XI</b> : diagridium ( <i>Platr</i> )/ 862a, nigella ( <i>Platr*</i> )/ 801b ; <b>XIII</b> : aloes ( <i>Platr*</i> )/ 986c, cinnamomum ( <i>Isid*</i> )/ 990d & ( <i>Diosc*</i> )/ 992b ; <b>XIV</b> : berberi ( <i>Platr</i> )/ 1025d	aloes arbor ( <i>Platr</i> )/ 332, l. 9	aloes arbor/ 793, cassia/ 813, gariofilus/ 857	muscata (413, 146), oliva (419, 158)
Subpallidus		rosa ( <i>Platr</i> )/ 325 l. 4		
Subpurpureus	<b>IX</b> : eliotropion ( <i>Diosc*</i> )/ 606b, paeonia ( <i>Diosc</i> )/ 637e.			
Obrufus	<b>IX</b> : cameleon niger ( <i>Diosc</i> )/ 588c, iusquiamus ( <i>Diosc</i> )/ 619d, peucedanum ( <i>Diosc</i> )/ 639a, symphacum ( <i>Diosc</i> )/ 657e, titimallus ( <i>Diosc</i> )/ 663c, yringion ( <i>Diosc</i> )/ 668c ; <b>X</b> : strignus ( <i>Diosc</i> )/ 777c ; <b>XIII</b> :		iusquiamus/ 863	

<sup>280</sup> J'ai marqué d'un astérisque les notices présentes dès la première rédaction du *Speculum naturale*. Pour les passages qui se retrouvent seulement dans le manuscrit de Bruxelles, lat. 18465, j'ai indiqué entre parenthèses « Brux ». Abréviations utilisées : *LNR* = *Liber de natura rerum* ; *Diosc.* = Dioscoride ; *Platr.* = Platearius ; *Isid.* = Isidore ; *Const.* = Constantin l'Africain ; *Herb.* = *Herbarium*.

<sup>281</sup> Le passage en question apparaît dans le manuscrit de Paris, lat. 14387, f. 174<sup>va</sup> comme *obolis nigris* qui dans l'édition de Douai est imprimé sous la forme *obnigris*. L'édition CUF de l'*Histoire naturelle* de Pline porte les mots *obliquis nigris*.

	cornea (Diosc*)/ 953b ; XIV : viscus (Diosc*)/ 1091d			
Subrubeus	IX: agaricum (Diosc)/ 571d ; XIII: fistula (Diosc*)/ 993c, 1027b		iuniperus/ 861, olea/ 889, urtica/ 965	
Subrufus	IX: aloes (Diosc*)/574a, cameleon niger (Diosc)/ 588c, costum (Platr)/ 599b, gentiana (Diosc)/ 613e, nardus (Diosc*)/ 631e, saliunca (Diosc*)/ 647d, senecion (Diosc*)/ 650e, titimallus (Diosc)/ 663b ; X: cappariss (Platr*)/ 696b, crocus (Platr*)/ 706e ; XI : herbum(Diosc)/ 836c, lasar (Diosc)/ 865c, opium (Diosc)/ 869d, opoponax (Platr*)/ 870e ; XII : ebenus (Diosc)/ 917d, ramnus (Diosc*)/ 934a ; XIII: aloes (Platr*)/ 986c, amonum (Diosc*)/ 987a, cassia (Platr*)/ 990b, cinnamomum (Diosc*)/ 992b & (Platr*)/ 991c, bernix (Platr)/ 1001a, dragagantum (Platr*)/ 1003c, euphorbium (Platr*)/ 1003e, gumma arabicum (Platr*)/ 1004c, myrra (Diosc*, Platr*)/ 1007e, 1007a, pix (Diosc*)/ 1010a, storax (Platr)/ 1014a, viscus (Diosc*)/ 1016c ; XIV : macis (Platr*)/ 1046d, acacia (Diosc)/ 1066b, vinum (Const*)/ 1082a	aloes arbor (Platr)/ 332, l. 9, cappariss/ 336, l. 4, dragagantum (Platr)/ 336, l. 4, galanga (Platr)/ 337, l. 3, flos nucis muscate (Platr)/ 338, l. 4	aloes arbor/ 793, amomum/ 796, calamus/ 815, cappariss/ 817, cardamomum/ 817, cassia/ 813, cinnamomum/ 812, crocus/ 822, dragantum/ 831, laurus/ 830, nux muscata/ 886	
Subrubicundus	sanguis draconis (Platr*)/ 1012a			
Subrutilus	thus <sup>282</sup> (LNR)/ 997c	thus (Pline)/ 341, l. 3		
Subviridis	mastix (Diosc*)/ 1006a ; viscus (Diosc*)/ 1016d			

En regardant ce tableau, on peut constater le très grand nombre de références contenant un adjectif de nuance qui a été retenu par Vincent de Beauvais. Il va sans dire que la quantité des notices compilées par celui-ci, nettement supérieure à celle des autres, lui assure une préséance dans les pourcentages. Bien qu'Albert le Grand ait eu accès aux textes de l'école de Salerne, comme le laissent voir les nombreux fragments extraits du Dioscoride alphabétique et du *Circa instans* de Platearius<sup>283</sup>, les occurrences des adjectifs descriptifs formés par préfixation sont très rares. Une des raisons de cette diminution de fréquence est le poids donné par Albert au *Canon* d'Avicenne qui fournit des notices

<sup>282</sup> Le texte d'Avicenne, retrouvable seulement dans la version *bifaria*, décrit cette résine comme *declinans ad viriditatem*. L'adjectif se retrouve chez Thomas de Cantimpré, toujours emprunté à Pline, dans le chapitre sur le *merops* (p. 216, l. 5) pour décrire la poitrine de cet oiseau (Albert qui reprend le texte de Thomas retient lui aussi l'adjectif, dans *De animalibus*, lib. 23, c. 79, p. 1503). Le passage est repris par Vincent de Beauvais, SN 1217c. On retrouve l'adjectif dans la notice sur l'*aeriphilon* (LNR, SN 1172a), l'*aquila* extraite de Pline (SN 1178a), les *aves paradisi* (LNR, SN 1181a), le *pavo* (*Actor*, SN 1223e).

<sup>283</sup> *Albertus Magnus De vegetabilibus Buch VI, Traktat 2. Lateinisch-deutsch*, traduction et commentaire par Klaus Biewer (Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie, Bd. 62), Stuttgart, 1992, *passim*.

presque pour chaque plante. Son traducteur, Gérard de Crémone, a rendu les degrés d'intensité chromatiques par le biais de la périphrase *declinans / vergens ad* qui recoupe souvent ce que chez Dioscoride ou Platearius est exprimé par un adjectif préfixé. C'est le cas par exemple du *cinnamomum* (p. 369 § 65 – *declinans ad nigredinem, declinans ad albedinem*) et de la *gentiana* (p. 521 § 353 – *declinans ad rubedinem*). L'emploi de ces deux artifices d'expression est pourtant assez réduit chez Albert. La seule description qui en fait usage, et qui représente en fait une note personnelle, est consacrée au *mespillus* où l'on retrouve côte à côte les deux formes lexicales : *est lignum declinans intus ad rubedinem et sub corticem est subalbidum* (p. 406 § 133).

Chez Thomas de Cantimpré et chez Barthélemy l'Anglais, l'ensemble des rubriques qui présentent les plantes au moyen d'adjectifs préfixés est redevable aux textes de Dioscoride et de Platearius, ce qui correspond à l'utilisation plus étendue des œuvres des Salernitains que de celle d'Avicenne. Si la compilation de Vincent de Beauvais renferme le plus grand nombre de termes désignant une nuance chromatique (12) et le plus grand nombre d'occurrences (86), le texte de Barthélemy l'Anglais se distingue par l'attention prêtée à des végétaux dont la description du point de vue du lexique des degrés chromatiques n'a pas d'équivalent chez les autres encyclopédistes. C'est le cas de 11 des 33 occurrences que j'ai repérées (*aloes arbor, iuniperus, laurus, olea, papaver, pinus, rosa, terebintus, ulmus, urtica, zedoarium*) et qui pourraient provenir du traité de Platearius dont Barthélemy, comme je l'ai montré, connaissait une version différente de celle qui avait été employée par Vincent.

On peut donc conclure que la plupart des formations adjectivales à préfixe proviennent des recueils élaborés dans les cercles de Salerne où l'on a préféré l'usage de cet artifice lexical à d'autres périphrases. Avec la perpétuation d'une tradition descriptive, l'école de Salerne multiplie autant le nombre des termes que celui des plantes auxquelles on les applique. Ainsi, par rapport à l'Antiquité classique, apparaissent des composés nouveaux tels que *subcitrinus, subnigellus, subpurpureus, obrufus*, qui témoignent d'une recherche de la diversité des moyens d'expression. Si la triade chromatique blanc – rouge – noir avec ses nuances *subalb(id)us, subrufus, subniger* est attestée dans d'autres registres du lexique que celui de la végétation, plusieurs des termes discutés (*obrufus, subcitrinus, subpurpureus, subviridis*) n'apparaissent nulle part ailleurs dans la littérature latine médiévale. Un sondage fait à l'aide des versions électroniques de la *Patrologia latina* et de la *Library of Christian Latin Texts* révèle un nombre réduit de fréquences, même pour les

plus classiques *subalbidus*, *subrufus*, *subniger*. Plusieurs de ces fréquences sont le résultat d'emprunts directs d'un auteur à l'autre.

Toutes ces nuances s'échelonnent à l'horizontale sur une échelle allant du blanc au noir : *albus* - *pallidus* - *croceus* - *rubeus* - *purpureus* - *viridis* - *niger*. C'est par rapport à cette échelle que l'on plaçait les nuances dont j'ai discuté ici. On le voit dans une note de l'*Actor* qui énumère et glose les différentes couleurs de l'urine : *albus*, *lacteus*, *glaucus*, *karapos*, *pallidus*, *subalbidus*, *citrinus*, *subcitrinus*, *ruffus*, *subruffus*, *rubicundus*, *rubeus*, *subrubeus*, *inopos*, *cyaneus*, *viridis*, *lividus*, *niger* (SN 2047c-d)<sup>284</sup>.

Le même procédé de composition lexicale est appliqué pour rendre les différents degrés de saveur et les configurations de certaines parties des végétaux. Ainsi, des adjectifs préfixés comme *subacidus*, *subamarus* et *submordax*, *sublongus*, *obrotundus* et *subcurvus* peuvent être repérés chez Vincent de Beauvais dans des passages qui proviennent toujours de Dioscoride et de Platearius<sup>285</sup>. Dans ce cas également, plusieurs des termes (*submordax*, *sublongus*, *obrotundus*) constituent une innovation par rapport au latin classique.

Il est probable que l'influence de l'école de Salerne a constitué une circonstance favorable à la réalisation d'une fiche descriptive pour chaque plante où la couleur n'ait plus seulement un caractère artificiel ou occasionnel. Une liste trouvée dans un manuscrit rédigé vraisemblablement dans la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle dans les milieux de Salerne, offrant les indices susceptibles d'apprécier la qualité des médecines simples, contient des descriptions à adjectifs préfixés pour plusieurs plantes<sup>286</sup>. La saveur, la consistance et

<sup>284</sup> Une disposition similaire des couleurs se trouve dans les notices annexées par un étudiant pour son usage personnel à la fin d'un traité de l'école de Salerne et qui devaient se rapporter à la pratique de l'uroscopie. En voici la série : *albus*, *lacteus*, *glaucus*, *caropos* (= *ut vellus cameli*), *subpallidus*, *pallidus*, *subcitrinus*, *citrinus*, *subruffus*, *ruffus*, *subrubeus*, *rubeus*, *subrubicundus*, *rubicundus*, *viridis*, *inopos* (= *ut vinum nigrum*), *niger* (*Archimathei Salernitani Glossae in Isagogas Johannitii*, (éd.) Hermann Grensemann, Hamburg, 2004, p. XXIV, disponible à l'adresse <http://uke.de/institute/geschichte-medizin/downloads/institut-geschichte-ethik-medizin/Salerno-Projekt.pdf#search=%22archimathei%2Bgrensemann%22>).

<sup>285</sup> *Subacidus* (*acacia* (Diosc)/ 1066b), *subamarus* (*aloes* (Platr)/ 986c, *capparis* (Platr\*)/ 696b, *cassia* (Platr)/ 990c, *cyperus* (Diosc)/ 596c, *diagridium* (Platr)/ 862a, *nardus* (Platr\*)/ 630b & (Diosc\*)/ 631e, *oleum laurinum* (Diosc)/ 1069c, *origanum* (Diosc)/ 741d, *storax* (Platr)/ 1014a, *stricadis* (Diosc)/ 656c); *submordax* (*euphorbia* (Diosc)/ 608c, *crocus* (Diosc)/ 707c, *fistula* (Diosc)/ 993c, *oleum masticinum* (Diosc)/ 1070a, *vinum omphacinum* (Diosc)/ 1082e); *sublongus* (*berberus* (Platr)/ 1025d); *subcurvus* (*heliotropium* (Diosc)/ 606b); *obrotundus* (*lacteris* (Diosc)/ 619e, *sinapiagrion* (Diosc)/ 658b, *flomos* (Diosc)/ 660b, *viscus* (Diosc)/ 1016c). Le dérivé *subamarus* apparaît également chez Barthélemy l'Anglais dans plusieurs notices : *aloes arbor*/ 793, *capparis*/ 817, *cassia*/ 813, *fabal*/ 842, *githl*/ 860, *guttal*/ 857, *nux muscata*/ 886, *urtical*/ 965.

<sup>286</sup> *De signis bonitatis medicamentorum*, Collectio Salernitana, Salvatore de Renzi (éd.), 1853, t. II, p. 402-403 : *costus*, *cardamomum*, *galbanum*, *opoponax*, *sarcocolla* – *subalbidus*; *balsamus*, *licinum*, *reuponticum* – *subcitrinus*; *acatia*, *aristologia*, *borax*, *castoreum*, *capparus*, *dragagantum*, *euforbium*, *galenga*, *gummi arabicum*, *opium tranense*, *opoponax*, *storax*, *sarcocolla* – *subrufus*; *alcana*, *costus*, *diageridium*, *elacterium*, *aloes*, *opium tranense*, *peonia*, *storax*, *spodium* – *subniger*. La préférence pour l'aloès de couleur

l'odeur mises à part, la nuance de la couleur est censée détenir un rôle de marqueur axiologique. Sur cette liste qui fait office d'aide-mémoire pharmacologique, où chaque lemme résume des renseignements livrés par Dioscoride ou par Platearius, les simples semblent considérés comme des substances dont la nature est privée d'équivoque.

C'est l'accoutumance à cette sorte de constructions adjectivales qui serait en mesure d'expliquer la persistance de cet artifice lexical chez un herboriste de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, le maître génois Rufinus<sup>287</sup> qui a, lui aussi, compilé abondamment les travaux de Platearius et d'autres maîtres de Salerne. Pour plusieurs plantes, faute de disposer de sources d'autorité, il a offert une description personnelle où l'on retrouve quelques adjectifs préfixés comme *subalbidus*, *exalbidus*, *subaurosus*, etc.<sup>288</sup>

La recherche de critères qui aident à reconnaître les bons composants pour les remèdes, à décrire avec le plus de précision l'aspect extérieur des plantes, à distinguer les couleurs des différents symptômes de maladie (que ce soit lors de l'analyse de l'urine ou du teint du visage) a stimulé, entre autres, la création d'un vocabulaire chromatique adéquat. Bien que certains de ces termes se retrouvent ici et là dans les textes médiévaux, c'est la médecine qui les a utilisés le plus souvent, de sorte qu'on peut dire qu'ils relèvent du lexique technique de cette discipline. Mais si l'on peut parler, dans le cas de l'école de Salerne, d'un système descriptif communément partagé, il est difficile de considérer les encyclopédistes dans la même perspective, malgré qu'ils aient sauvegardé les notations chromatiques pour un grand nombre de plantes. Sans conteste, ils participent tous d'un mouvement large de réception des écrits de cette école en faisant preuve d'une certaine attention au chromatisme des végétaux. Cependant, une encyclopédie comme celle de Vincent de Beauvais, qui se voulait exhaustive, a été en même temps sélective. Et malgré les effets produits par ces contraintes « pratiques » de la sélection, on peut affirmer que, par rapport à l'Antiquité, la terminologie des teintes chromatiques est devenue au XIII<sup>e</sup> siècle plus diversifiée et beaucoup plus présente dans les descriptions des plantes. Les adjectifs

---

*subnigra* est confirmée également par un traité aux visées curatives rédigé dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, le *De retardatione accidentium senectutis*, dans *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, A. G. Little et E. Withington (éds), Oxford, 1928, fasc. IX, p. 53 : « eligenda est illa cuius color est subniger intus et extra, et duriciem habet velut cornu, et est indicum, et crudum et non coctum, quod cognoscitur in quacunquē quantitate, si in aqua prohicitur, statim fundum petit ».

<sup>287</sup> *The Herbal of Rufinus Edited from the Unique Manuscript*, Lynn Thorndike (éd.), Chicago, 1946.

<sup>288</sup> **Subalbidus** (herba ventus minor/ p. 153), **exalbidus** (lasar/ p. 165, piretron/ p. 239, pumis/ p. 255, savinium/ p. 284, sengiber/ p. 295, sercula/ p. 297), **subaurosa** (savinium/ p. 284), **subrufus** (sedum/ p. 297, sercula/ p. 297, stafisagria/ p. 279, yreos/ p. 346), **subviridis** (laudanum/ p. 165).

préfixés représentent une facette des artifices lexicaux voués à faciliter la description d'une réalité que l'on voulait exploiter.

Un autre aspect de l'histoire du chromatisme végétal se dégage de l'analyse diachronique des adjectifs chromatiques : l'augmentation du nombre des couleurs qui remplissent les intervalles entre le blanc, le noir et le rouge. Dans ce qui suit, je me suis attaché à l'étude de certains termes qui se rapportent au vert et au bleu.

La diffusion d'un adjectif de couleur comme *venetus* est difficile à suivre, le mot étant rarement utilisé même à l'époque du latin impérial. La place occupée dans les jeux du cirque par les cochers vénètes, dont le bleu était la couleur d'identification, a contribué à l'infiltration du mot dans le vocabulaire à partir du I<sup>er</sup> siècle<sup>289</sup>. Mais c'est uniquement dans le domaine des textiles que ce terme a percé. Les exemples repérés par Jacques André (quelques mentions chez Tertullien, Végèce, Fortunat, Cassiodore<sup>290</sup>) se situent plutôt dans la période tardive de l'Empire romain. Cela coïncide avec la formation à Constantinople des factions des Bleus et des Verts, qui passèrent, à partir de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, d'un statut de groupes rivaux dans les spectacles publics à un rôle politique, surtout militaire<sup>291</sup>. Grâce à cette présence politique, le terme de *venetus* a été repris par les Byzantins également, quoiqu'il demeure toujours une couleur « politique ». Ce fut donc au cours des IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles que le terme a connu une diffusion à l'échelle de la romanité, comme le laisse, en outre, soupçonner le passage en roumain de ce terme sous la forme *vînăt*, au sens de « bleu foncé, aubergine ». Néanmoins, le terme ne gagna pas de place importante dans le lexique chromatique latin, aspect qui se vérifie quand on regarde les fausses lectures des scribes qui ont copié le traité *De plantis* attribué à Aristote et le commentaire qu'en a fait Alfred de Sareshel. Le texte d'Aristote essayait d'expliquer la teinte *venetalitas*, remarquée chez certains végétaux, à l'aide d'un déséquilibre entre l'excès de chaleur et l'humidité nécessaire à absorber la nourriture. La chaleur empêche le processus de nutrition de la plante, ce qui aurait pour résultat l'apparition d'une couleur intermédiaire entre le blanc et le noir<sup>292</sup>. Les manuscrits du XIII<sup>e</sup> siècle utilisés par les éditeurs du traité connaissent tous

<sup>289</sup> Alfred Ernout et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, quatrième édition, Paris, Klincksieck, 2001, p. 719.

<sup>290</sup> J. André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, p. 181-182 et p. 296.

<sup>291</sup> Warren Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford, 1997, p. 164-173.

<sup>292</sup> Nicolaus Damascenus, *De plantis. Five translations*, p. 557 : « [232] Venetalitas autem erit in terris vehementer calidis, et erit ibi parum et fiet angusti meatus. Cumque voluerit natura digerere, non habebit



une graphie corrompue, les scribes lisant soit *veneralitas*, soit *venetabilitas*, ou encore *venalitas*. Seulement deux manuscrits en provenance d'Italie ont été corrigés à cet endroit : une note marginale explicite la leçon fautive *veneralitas* par *venetus color*. Cette équivalence a, selon toute vraisemblance, été puisée dans le commentaire d'Alfred de Sareshel qui, en s'arrêtant à ce passage du traité sur les plantes, reprenait, dans une syntaxe à peine plus claire que celle de la traduction, les arguments de Nicolas Damascène<sup>293</sup>. Il insistait sur le fait que, en fonction de l'intensité de la chaleur, le bois de l'arbre acquiert une couleur variant entre le blanc et le noir, ce à quoi contribue également la nature de la nourriture : si elle est terreuse, la couleur du bois sera noire, si elle est aqueuse, la couleur sera blanche, et si la matière est entre les deux, le bois aura la couleur *glaucum*<sup>294</sup>. Parmi les 9 manuscrits trouvés par l'éditeur du commentaire d'Alfred de Sareshel, un seul a conservé la forme correcte du mot *venetalitas* que les autres ont transcrit de multiples façons : *ventalitas*, *veneralitas*, *venerabilitas*, *vegetalitas*, *vegetasitas*, *vegetabilitas*<sup>295</sup>. Comme le remarque R. James Long, Albert le Grand et Adam de Buckfield se sont, eux aussi, mépris sur le sens de ce terme<sup>296</sup> en le comprenant comme *ventalitas*, respectivement *venecaliditas*. La traduction arabe faite d'après la version syriaque a considéré le phénomène en question par référence à l'émergence de la couleur bleue dans le cas de certaines plantes<sup>297</sup>. Pourtant la traduction grecque faite au XIII<sup>e</sup> siècle d'après la version latine d'Alfred de Sareshel propose comme terme équivalent pour *venetalitas* le nom φαίότης qui désigne

---

humorem qui sufficiat materiae, eruntque meatus angusti. Revertetur ergo digestio continebitque eam calor, videbiturque inter albedinem et nigredinem in colore ».

<sup>293</sup> R. James Long, « Alfred of Sareshel's commentary on the pseudo-Aristotelian *De plantis* : a critical edition ». *Medieval Studies*, 47, 1985, p. 162, l. 276-281 : « VENETALITAS. Cum arbor crescit in calidissima regione, eius nutrimentum in calore est intensum et in substantia spissum. Quod cum natura uoluerit digerere, propter eius paruitatem circa ipsum intendetur actio caloris, et ita prouenit uenetus color in arbore; eius lignum interius erit nigrum, ut hebenus, et sic secundum maiorem et minorem calorem fiunt omnia ligna inter alba et nigra ».

<sup>294</sup> R. J. Long, « Alfred of Sareshel's commentary on the pseudo-Aristotelian *De plantis* : a critical edition », p. 163, l. 282-284 : « QUOD VERO IN PLANTA. Planta que habebit terream materiam erit in colore ut nigrum; que aqueam erit album eius lignum; que habebit materiam inter utramque temperatam erit lignum eius *glaucum* ».

<sup>295</sup> Il est à remarquer que cinq des neuf manuscrits utilisés par R. J. Long comportent la lecture *venetus color*. Les copistes ne semblent pourtant pas avoir fait le lien entre cette couleur et le terme de *venetalitas*. La même remarque vaut pour les gloses au texte du *De plantis* du manuscrit London Royal 12 G V, qui semble avoir circulé en milieu universitaire. On y trouve le lemme *venalitas* expliqué par le commentaire d'Alfred et l'expression *venetus color* est correctement rendue. Mais, encore une fois, on n'a pas établi de rapport entre les deux (Roger French, « The Use of Alfred of Sareshill's commentary on *De plantis* in university teaching in the thirteenth century », *Viator*, 28, 1997, p. 245).

<sup>296</sup> R. J. Long, « Alfred of Sareshel's commentary on the pseudo-Aristotelian *De plantis* : a critical edition », p. 167.

<sup>297</sup> C'est ce qui ressort de la traduction anglaise du texte arabe dans *Nicolaus Damascenus, De plantis. Five translations*, p. 206.

plutôt la couleur grise<sup>298</sup>. Les gloses marginales dont le traducteur en grec accompagne son texte nuancent quelque peu la couleur en question. Il y est écrit : « *la couleur grise* : il s'agit de la cause de l'apparition dans les plantes de la couleur grise, bleue, blanche ou noire<sup>299</sup> », ce qui laisse entendre une différence entre ces possibles stades chromatiques. Il est cependant discutabile de faire équivaloir, de façon absolue, γλαυκότης avec la couleur bleue. Deux autres passages du traité d'Aristote dans sa traduction latine emploient le terme *glaucus* pour décrire la couleur que les feuilles ou les fleurs peuvent revêtir dans certaines circonstances. Ainsi, il existe des arbres tels que l'olivier et le myrte dont « les feuilles <ne> deviennent <pas> *glauca* sous l'emprise du temps froid et ne tombent pas<sup>300</sup> ». Quant aux couleurs des fleurs, elles peuvent être de couleur saphir si la plante a les parties contractées, blanchâtres si les parties ne sont pas comprimées et *glaucus* si l'on a une sorte de plante à parties moyennement contractées<sup>301</sup>. Grâce à la version arabe, les éditeurs, dans les deux cas, ont traduit l'équivalent arabe de *glaucus* par « yellow » (jaune). L'émendation proposée pour le paragraphe [229], d'introduire une négation dans la dernière proposition, occulte pourtant la façon dont les Latins ont pu percevoir la comparaison avec l'olivier et le myrte. Car la négation n'existe pas dans la tradition manuscrite latine du traité *De plantis*, ce qui de plus ressort autant du texte de la version grecque<sup>302</sup> que du commentaire d'Albert le Grand<sup>303</sup> et de la version utilisée par Vincent de Beauvais<sup>304</sup>. Pour ceux-ci, l'absence de la négation ne semble pas avoir posé problème quant à la nuance des feuilles de l'olivier et du myrte rappelée par le traité d'Aristote. Le traducteur byzantin utilise pour les deux

<sup>298</sup> *Nicolaus Damascenus*, *De plantis. Five translations*, p. 621, l. 15 : « φαιότης δε γίνεται εν τόποις σφόδρα θερμοις κτλ ».

<sup>299</sup> *Nicolaus Damascenus*, *De plantis. Five translations*, p. 646 : Φαιότης : δια τί γίνεται φαιότης και γλαυκότης και λευκότης και μελανία εν τοις φυτοις.

<sup>300</sup> *Nicolaus Damascenus*, *De plantis. Five translations*, p. 556 : « [229] Cumque vicerit plantam frigus, colorabit eam tantum occultatione caloris in medio plantae et apparitione frigoris exterius in extremitatibus eius. Et inde <non> *glauca* sunt folia nec cadunt, ut olivae, myrtus et similia ».

<sup>301</sup> *Nicolaus Damascenus*, *De plantis. Five translations*, p. 558 : « [236] Quod vero in planta angustarum partium fuerit erit in colore ut lazulum et, quando non comprimentur partes eius, ad albedinem declinabit ; cumque temperatum fuerit erit *glaucum* ».

<sup>302</sup> *Nicolaus Damascenus*, *De plantis. Five translations*, p. 620, l. 39-43 : « 'όταν δε πάλιν νικήση το φυτον ψυχρότης θερμαίνει αυτο ή εγκλειομένη τουτω θερμότης και ή φανέρωσις της ψυχρότης γίνεται εκτος εν τοις άκροις αυτου, και αποτελουνται εντευθεν τα φύλλα γλαυκα και ουδε πίπτουσιν, 'ως ουδε επι των ελαιων και των μυρσινων ».

<sup>303</sup> Albert le Grand, *De Vegetabilibus*, p. 274, § 131 : « occultatur calor plantae in medio plantae, et obtinens frigus exterius reprimat humorem folii ad interiora eius, et remanet terrestre faeculentum in exteriori folii cum paucis humoris diaphani ; et ideo tunc *glauca* apparebunt folia cum parvo virore, et non cadunt propter humoris viscositatem ».

<sup>304</sup> *SN 880e* : « In quibusdam autem cum vicerit frigus colorantur occultatione namque caloris interius in medio plante et apparitione frigoris exterius scilicet fugato calore in profundum *glauca* sunt folia nec cadunt ut olive et mirci ».

occurrences de *glaucus* son homologue *γλαυκός* qui signifiait probablement, comme aujourd'hui, la couleur bleue-verdâtre. Ajoutons à cela que les recherches menées par Jacques André sur le lexique latin des couleurs démontrent un emploi du mot *glaucus* dans des contextes qui permettent de situer sa valeur chromatique entre le vert grisâtre, le gris clair et le bleu<sup>305</sup>. Dans un aucun cas il ne s'agit d'un rapprochement entre ce terme et le jaune.

La lecture des chapitres où Albert le Grand traite de la formation des couleurs dans les plantes livre l'explication scientifique pour l'apparition de la teinte *glaucus*. Il s'agit de l'absorption d'une masse vaporeuse par la substance terreuse de la plante<sup>306</sup>. En fonction de la proportion de vapeur et d'air qui s'y trouve immiscée, la couleur peut devenir rouge (*rubea*) ou jaune (*citrinus*). Un autre passage fait ressortir la différence entre la *griseitas* et la *glaucedo*, vues comme stades de la couleur verte des écorces des arbres<sup>307</sup>. L'usage de ce mot est pourtant limité à la partie théorique, car aucun des végétaux inventoriés et décrits par Albert dans le sixième livre de son traité n'est rattaché à cette nuance. Plus probablement, Albert signifiait par *glaucus* une couleur verte-brunâtre.

Les pistes se brouillent devant l'équivalence que Barthélemy l'Anglais établit entre le *flavus* et le *glaucus* dans le chapitre 11 du livre XIX réservé à ces deux couleurs : « la couleur *flavus*, dite aussi *glaucus*, est engendrée d'une blancheur peu intense qui tire sur le rouge<sup>308</sup> ». Néanmoins, la suite du chapitre, qui traite des transformations de la couleur verte sous l'impact du froid, ne fait aucune autre mention du *flavus*. C'est par rapport à *glaucus* que le texte poursuit : « la couleur verte dans les plantes change en *glaucus* à l'arrivée de l'automne ». Par l'entremise de la dynamique des humeurs expliquée dans le *De plantis* d'Aristote, Barthélemy montre ce qui se passe avec le buis (*buxus*) en hiver : « le froid venu, l'humidité est refoulée et la sécheresse abonde ; à ce moment-là apparaît la couleur *glaucus* ; c'est ce qui fait que l'on dit du *glaucus* avoir une matière tempérée par

<sup>305</sup> J. André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, p. 175-178. L'auteur affirme, *ibid.*, p. 130 : « Jamais non plus pour l'olivier ne se rencontre une épithète signifiait 'jaune' ».

<sup>306</sup> Albert le Grand, *De Vegetabilibus*, p. 277 § 139 : « Si enim sit substantia terrestris, elevatur inde fumus fuscus per calorem naturalem et solis, et superducitur substantiae terrestri, et coagulatur et incorporatur super eam ; et quia vaporosa substantia illa aliquid habet aeritatis perspicuae, fit color glaucus ».

<sup>307</sup> Albert le Grand, *De Vegetabilibus*, p. 134, § 80 : « Aquosum enim est substantiae perspicuae quae cum terminatur in commixto albescit et penetrans in opacum terrestre facit colorem viridem ; qui tamen griseitatem et glaucedinem accipit evaporante humido perspicuo terminato et combusto aliquantulum terrestri opaco : et hoc praecipue in arborum corticibus qui multis annis manent cooperientes arbores ».

<sup>308</sup> Barthélemy l'Anglais, *De rerum proprietatibus*, p. 1150 : « color flavus qui et glaucus dicitur ».

rapport à la couleur verte plus riche en matière<sup>309</sup> ». Ailleurs, dans un chapitre sur la couleur des yeux (I. XIX, ch. 9), le *glaucus*, avec le vair (*varius*), figure parmi les combinaisons chromatiques qui se produisent entre le blanc et le noir, le *glaucus* tirant vers le noir, le vair tirant vers le blanc<sup>310</sup>. Cependant, les choses deviennent claires lorsqu'on regarde la façon dont Barthélemy dispose les couleurs sur l'échelle chromatique. On y voit le *glaucus* et le *flavus* classés entre l'*albus* et le *pallidus*, la série continuant jusqu'au *rubeus* pour passer par le *purpureus* avant de finir par le *niger*. *Glaucus* (bleu-gris pâle) et *flavus* (jaune pâle), avec leurs complexions semblables combinant le froid et l'humide, seraient donc à insérer dans un spectre des qualités qui du froid-humide va jusqu'au froid-sec.

On retrouve le *glaucus* et le *flavus* juxtaposés dans un passage du traité *De anima* d'Albert le Grand que Vincent de Beauvais a introduit au livre II du *Speculum naturale* (ch. 67) et qui apporte une critique au système chromatique septénaire proposé par Aristote en faisant remarquer la multiplicité des couleurs et des combinaisons possibles entre elles. Car, à part le blanc, le jaune, le rouge, le vert avec leurs variétés, il existe d'autres comme *purpureus*, *sanguineus*, et *glaucus*, *flavus*, et *niger*, et *huiusmodi diversitates*. Difficile de considérer cette série comme une succession d'intensités chromatiques menant au noir. En tout cas, la proximité entre le *glaucus* et le *flavus* dans l'énumération pourrait représenter plus qu'un simple voisinage phrastique.

Sur la base des textes latins et grecs invoqués, on peut conclure que les termes discutés, *venetalitas* et *glaucus*, correspondent à des nuances de bleu rapprochées du gris, du vert ou du jaune. Mais cette identification n'est qu'hypothétique. Ce qui est à retenir relève d'une histoire des synonymes. Un mot comme *venetalitas* devient peu usité, au point d'être méconnaissable. Difficile dès lors de le trouver attribué à une quelconque réalité et d'évaluer sa position dans la diversité chromatique perçue au XIII<sup>e</sup> siècle. Rappelons

<sup>309</sup> Barthélemy l'Anglais, *De rerum proprietatibus*, p. 1151 : « adveniente frigiditate repercutitur humor et abundat siccitas, et fit color glaucus, unde respectu coloris viridis in quo est plus de materia, dicit glaucum habere materiam temperatam ».

<sup>310</sup> La traduction française de la compilation de Barthélemy, réalisée par Jean de Corbechon dans les années 1370, ne garde plus de trace du couple de couleurs visé par le chapitre 11, faisant référence uniquement à la couleur *flave*. D'autre part, les nuances des yeux mentionnées au chapitre 9 ont été transposées comme suit : « la couleur des yeulx qui est noire, ou palle, ou vere, ou perse ». Selon toute vraisemblance, dans cette série *perse* correspond au *glaucus* du texte latin (pour la version française, j'ai utilisé le texte édité par Michel Salvat, « Le traité des couleurs de Barthélemy l'Anglais », *Les couleurs au Moyen Âge, Sénéfiance*, 24, Aix-en-Provence, 1988, p. 367-384).

toutefois qu'Alexandre Nequam connaissait le terme *venetus* qu'il a utilisé dans la description de la queue du paon, mais cela constitue plutôt une exception<sup>311</sup>. Quant au *glaucus*, bien qu'il soit un adjectif plus commun, il n'est utilisé que dans les descriptions théoriques des végétaux. S'il est vraisemblable qu'il ait eu le sens de « bleu, vert-bleuâtre », d'autres mots apparaissent ou prennent de l'importance dans le vocabulaire chromatique du XIII<sup>e</sup> siècle pour désigner ces nuances. Il s'agit surtout de *blavus* et d'*azurinus* qui se sont graduellement imposés avec un autre terme voué à distinguer les teintes de *purpureus*, le *violaceus*.

Plusieurs notices rédigées par Albert le Grand et Rufin résultant d'une connaissance personnelle des plantes prêtent attention à la couleur des fleurs, sans que cela soit une préoccupation constante ou le signe d'un système d'identification de la plante par son aspect extérieur. Néanmoins, cet intérêt eut pour conséquence l'emploi de la part d'Albert et de Rufin des termes désignant le bleu et le violet dans la description de plusieurs plantes, ce qui ne s'était pas produit dans les recueils antérieurs. Les termes *azurinus*, *iacintinus* et *violaceus* sont introduits pour désigner le bleu et le violet, pour remplacer *purpureus* et le distinguer de la nuance violette. Car, chose curieuse, l'adjectif *violaceus* n'a pas réussi à s'imposer en tant qu'épithète pour décrire la fleur de la violette. Le tableau ci-dessous donne une idée de la distribution de ces couleurs sur la carte chromatique des « naturalistes » du XIII<sup>e</sup> siècle :

Tableau 7.10 : Les couleurs des plantes chez les naturalistes du XIII<sup>e</sup> siècle

	Albert <sup>312</sup>	Rufin	Vincent	Barthélemy
Azurinus	betonica (484, 289), cicorea (504, 321), linum (563, 435), satureia (569, 449), salvia (570, 450), viola (575, 464),	eliotropium (p. 119), gratia dei minor (p. 149), herba lunaria (p. 151), herba Roberti (p. 152), luminella féminine (p. 176), mirizana (p. 196), portancus (p. 232), quinquenervia (= morella, p. 265), rostrum galli (p. 273),	auricula muris (Avic)/ 688c	

<sup>311</sup> Alexandre Nequam, *De naturis rerum*, p. 94. Sylvie Fayet croyait pouvoir y lire une théorie de l'échelle des couleurs qui aurait pris l'allure d'une structure triangulaire (qui en fait est plutôt angulaire) avec, d'un côté, le rouge, le vert et le noir et, de l'autre, le blanc, le *venetus* et le noir (« Le regard scientifique sur les couleurs à travers quelques encyclopédistes latins du XII<sup>e</sup> siècle », p. 68-69). Ce serait pourtant négliger le contexte où ces deux groupements apparaissent. En fait, Alexandre cherchait à expliquer la formation et la disposition des couleurs dans la queue du paon sous l'impact des éléments ignés et terreux qui caractérisent la complexion mélancolique du paon. C'est ce qui fait que les couleurs se répartissent à partir du point extrême de la queue vers le corps comme suit : *rubeus*, *viridis*, *niger*, *venetus*, *albus*, où le bleu et le vert sont des couleurs intermédiaires produites par l'interaction des trois autres.

<sup>312</sup> On rencontre l'adjectif *azurinus* pour qualifier la nuance des pieds d'une sorte de faucon dans *De animalibus*, l. 23, ch. 13, 69 : « De falcone qui habet pedes azurinos ». Albert y offre, de plus, l'équivalence entre *azurinus* et *iaccinctinus* : *nonum falconum genus [...] est id quod est iaccinctini pedis sive azurini*.

	verbena (579, 471), yssopus (581, 477)	satirion (p. 232, 282).		
iacinctinus	borago (485, 291), cicorea (504, 321), gladiolus(522, 355), satiria (571, 454)		Amomum* (Avic)/ 986e. anagallis (Diosc)/ 576d, calamus aromaticus (Avic)/ 989b	
Violaceus		aurigea (p. 50), aucha herba (p. 50), bruneta (p. 62), capud galli (p. 74), centaurea maior (p. 80), cepe canis (p. 86), centocculus (p. 88, p. 176), diptamus (p. 115), eliotropium (= cicorea, sponsa solis, p. 119), flaura (p. 137), galbana (p. 147), gratia dei (p. 149), iris (p. 157), lactuca asinina (p. 164), labium asininum (p. 164), marcegon (p. 185), millefolium (p. 191), mirasolem (p. 196), mirizana (p. 196), nixella (= nigella, p. 206), planta leonis (p. 258), provenca (p. 255), rapusculus (p. 268), satyrion maior (p. 282 ), torquata (p. 317), valde grana (p. 319), vela (p. 320), verbena (p. 58), volubilis minor (p. 332), yreos (p. 346)		
purpureus	yreos (579, 473)	yreos (p. 346)	eliotropium, gladiolus, satyrion maior, viola, yreos	viola

Je n'ai trouvé chez Thomas de Cantimpré ou Barthélemy l'Anglais aucune occurrence des trois premiers termes. Comme *purpureus* est une épithète fréquemment usitée et qui provient généralement de la tradition des *auctoritates* (Pline, Dioscoride, Isidore), je n'ai pas établi d'inventaire complet des plantes réputées être ainsi colorées. Pour prendre le cas de Vincent de Beauvais, le plus exhaustif des compilateurs, on peut constater que, pour quatre plantes du tableau, le terme *purpureus* fait office de descriptif pour des nuances vues par Albert et Rufin comme appartenant à la gamme du bleu et du violet. Il faut ajouter que pour plusieurs plantes Vincent n'a trouvé aucune mention de couleur dans ses sources. C'est le cas des *betonica*, *borago*, *cicorea*, *diptamus*, *linum*, *nigella*, *salvia*, *satiria*, *satureia*, *vela*, *yssopus*, etc. L'augmentation du nombre de termes introduits pour qualifier des couleurs, ainsi que l'ensemble de plus en plus grand de plantes connues par expérience directe, sont deux traits marquants des traités composés par Albert le Grand et par Rufin. Si *iacintinus* est un terme hérité de la littérature latine et biblique,

Albert l'a différencié de *purpureus* en les inscrivant parmi les cinq principales couleurs (avec le blanc, le jaune safran et le rouge) que l'on peut rencontrer dans les fleurs<sup>313</sup>. Il le rend synonyme de l'*azurinus* dans le cas de la *cicorea*, ce qui permet d'attacher ces deux termes à la gamme du bleu. L'influence du lexique chromatique des langues vernaculaires se reflète dans la formation d'un adjectif comme *azurinus* qui supplée la valence du classique *ceruleus*, absent du vocabulaire employé dans les descriptions des végétaux. De plus, *azurinus* l'emporte sur un autre terme d'origine vernaculaire, le *blavus* qui apparaît chez Rufin pour désigner les fleurs de la *scabiosa* (personne d'autre ne leur a attribué une couleur) et pour faire remarquer que la *gualdula* change le *blavus* en couleur verte, de même que chez Vincent de Beauvais (769a) pour rappeler que la *sandyx* est utilisée en teinturerie afin d'obtenir la couleur *blavus*<sup>314</sup>.

Ces quelques extensions de vocabulaire dans le règne floral doivent être mises en rapport avec la valorisation croissante de la couleur bleue dans la société du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle, valorisation qui a fait éclater le schéma ternaire blanc – rouge – noir<sup>315</sup>. En même temps, il faut prendre en compte l'orientation progressive des gens de savoir vers l'observation personnelle. Introduire de nouveaux mots pour nuancer la description des objets ou des réalités, c'est une mince innovation, mais qui traduit une attitude nouvelle à l'égard de la tradition des *auctoritates* dont l'importance pour le Moyen Âge rejoint le statut de référence des dictionnaires et des encyclopédies que l'on consulte de nos jours.

Sous ce même angle, de l'innovation lexicale, on peut considérer la place que prend la couleur *violaceus* chez Rufin. Selon l'étude de Jacques André, l'Antiquité distinguait plusieurs nuances par le terme de *purpureus* : le violet (teinté de rouge, de rose, de bleu), le rouge (que Pline oppose à *violaceus* et rapproche de *sanguineus*), le brun et l'éclat de

<sup>313</sup> Albert le Grand, *De Vegetabilibus*, p. 160 § 141.

<sup>314</sup> Le texte en question, extrait des *Synonyma*, ouvrage du XII<sup>e</sup> siècle, est fautif dans l'édition de Douai (769a) ; pour cette raison, je le cite d'après le manuscrit de Paris, lat. 14387, f. 179r : « Sandrix [pour *sandyx*] est herba quadam de qua panni tinguntur in blavum [non pas balneum] colorem ». La version *trifaria* offre, sous la rubrique *Actor*, l'équivalent probable de cette plante dans la langue vulgaire : « Gaisdo vulgo herba dicitur qua in blavium colorem panni tinguntur. Ipsa est isacis secundum Macrum de qua dicitur infra. Et ipsa fortassis est quae alio nomine dicitur sandix » (719b). Ce n'est autre que la guède, plante tinctoriale très cultivée dans le nord, et cette notice révèle l'ouverture des compilateurs vers le vocabulaire vernaculaire. Quant au passage sur l'*isatis* de Macer qui aurait dû apparaître plus loin dans le texte, je n'en ai trouvé aucune trace.

<sup>315</sup> M. Pastoureau, *Figures et couleurs. Etudes sur la symbolique et la sensibilité médiévales*.

l'intensité lumineuse<sup>316</sup>. Pourtant, le mot *violaceus* n'apparaissait ni dans la langue poétique ni dans le discours quotidien. Les quelques occurrences relevées chez Pline, donc à un niveau technique de la langue, témoignent plutôt d'un usage restreint de ce terme, ce qui ne veut pas dire que les Romains ne percevaient pas le *violaceus*. Il est question seulement d'une option terminologique qui à l'époque de l'Antiquité est rarement attestée. C'est par comparaison avec cet état de fait que l'on peut évaluer le poids de cet adjectif chez Rufin. La prédilection de celui-ci pour le descriptif *violaceus* doit être reliée à une évolution des langues romanes qui a provoqué un clivage dans la famille du *purpureus*, ayant pour résultat la différenciation entre la couleur pourpre (rouge) et le violet.

L'attention prêtée par Rufin à la couleur des fleurs (ainsi qu'à la forme et à la texture des feuilles), attention à l'égard du détail et du contingent, le singularise par comparaison au langage dépourvu de coloration que Jean Lacroix<sup>317</sup> a remarqué chez les poètes italiens du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècles. Le blanc et le noir jouent dans l'imaginaire des poètes le rôle de pôles chromatiques par rapport auxquels se trouve énoncée l'expression des états d'éternité et d'éphémère, de sacré et de profane, de douceur et de douleur. Tout comme à l'époque de Pline, une sensibilité « scientifique » rendit visible, au XIII<sup>e</sup> siècle, la place de certaines couleurs sur la carte chromatique. En même temps, ces couleurs marginales, tels des repoussoirs, ont projeté au premier plan celles qui ont été, avec le temps, chargées d'un symbolisme culturel et social.

Que ce soit au sujet des adjectifs préfixés ou de l'augmentation du nombre d'adjectifs chromatiques, la compilation de Vincent de Beauvais ainsi que celles des autres « naturalistes » sont à relier aux évolutions du vocabulaire et de la sensibilité au XIII<sup>e</sup> siècle, dont elles constituent des témoins importants, au même titre que les corpus d'images et les textes littéraires. La valeur signalétique des mots du chromatisme végétal revêt un rôle important dans l'évolution du lexique scientifique. Outre la saveur, la dimension et le degré de la complexion, la couleur des plantes était chargée dans la pharmacognosie d'une fonction de paramètre.

<sup>316</sup> J. André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, p. 94-100.

<sup>317</sup> Jean Lacroix, « Voir le monde en couleurs : la vision colorée du poète italien au Moyen Âge », *Les couleurs au Moyen Âge, Sénéfiance*, 24, Aix-en-Provence, 1988, p. 203-228.



## Chapitre VIII

### La transformation des formes vivantes dans l'imaginaire médiéval

*Tyrus ferunt nonnulli hunc ante passionem Christi  
nullum habuisse remedium (LNR 290, SN 1484a).*

Cette anecdote, avec son parfum d'apocryphe, que Vincent de Beauvais relate par l'entremise de Thomas IV soulève des questions ontologiques : les propriétés des espèces peuvent-elles connaître des modifications ? Les espèces peuvent-elles se transformer ? Si les mythologies grecque et romaine reliaient l'apparition ou la découverte de plantes et d'animaux à des divinités, comment les personnages de l'hagiographie et de la littérature médiévale sont-ils rapportés au vivant ? Pouvait-on imaginer au Moyen Âge l'apparition de réalités nouvelles ? Voilà des questions qui nous aideront à mieux cerner un imaginaire où cohabitaient des réminiscences antiques et des histoires bibliques tel le récit des espèces sauvées par Noé ou la légende du phénix, « espèce » d'oiseau représentée par un seul individu.

La théorie de la transformation des espèces formulée par Darwin dans son livre *L'origine des espèces* était fondée sur une conception de la formation et de la mutation graduelle des formes vivantes, conception résumée par l'axiome *natura non facit saltum*<sup>1</sup>. Il s'agit, selon les dires de Darwin lui-même, d'un vieil adage de l'histoire naturelle qui ne

---

<sup>1</sup> Ch. Darwin, *L'origine des espèces*, Paris, Flammarion, 1992, *passim*.

pourrait pourtant être compris qu'à la lumière de sa théorie<sup>2</sup>. Il faut rappeler que Darwin s'imagine la formation progressive des espèces ou l'infère à partir d'un ensemble discontinu de preuves, car les naturalistes ne possédaient pas suffisamment de fossiles leur permettant de suivre la transmission et l'évolution des caractères au long des millénaires. Ce qui légitime Darwin dans cet exercice d'imagination scientifique est justement l'axiome *natura non facit saltum* qui joue paradoxalement le rôle à la fois de principe et de conséquence de l'argumentation.

Ce syntagme que l'on attribue à tort à Leibniz<sup>3</sup> est déjà présent dans le monde occidental dans des écrits du XIII<sup>e</sup> siècle. Ainsi, je l'ai repéré dans le commentaire aux *Sentences* composé par le dominicain Roland de Crémone dans les années 1240<sup>4</sup>, dans les traités d'embryologie rédigés au début du XIV<sup>e</sup> siècle par les médecins italiens Mondino dei Liuzzi<sup>5</sup> et Dino del Garbo<sup>6</sup> et dans un florilège de philosophie naturelle attribué à Bède le Vénérable, mais qui fut probablement élaboré à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>. Présent dans des contextes reliés à l'embryologie, l'axiome susmentionné était invoqué afin de démontrer le bien-fondé d'une pensée de la formation graduelle des organes du fœtus dans un processus allant d'un état imparfait des organes à un état parfait. Selon Roland de Crémone, c'est contre cet ordre de la nature que l'on doit concevoir la formation du corps du Christ, formation instantanée et nullement graduelle<sup>8</sup>. Il est probable que cet argument de la gradualité a été, par le biais des écrits médiévaux portant sur l'embryologie, transmis à la modernité qui connut deux visions au sujet de la formation de l'embryon : l'épigénèse et la préformation<sup>9</sup>. Toutefois, la valeur attribuée par les médiévaux au principe *natura non facit*

<sup>2</sup> Ch. Darwin, *L'origine des espèces*, p. 258 : « La théorie de la sélection naturelle nous permet de comprendre clairement la valeur complète du vieil axiome : *natura non facit saltum* ».

<sup>3</sup> Autant Jean-Marc Drouin, le préfacier de l'édition française de *L'origine des espèces*, p. 14, que les dictionnaires de locutions et expressions latines usuelles (Larousse, Hachette) attribuent la paternité de ce syntagme à Leibniz et sa diffusion par la suite à Linné.

<sup>4</sup> Roland de Crémone, *Summae liber tercius*, Aloys Cortesi (éd.), Bergame, 1962, p. 69. Roland indique Galien comme sa source. Je n'ai trouvé malheureusement aucune occurrence de cet axiome dans l'*Index refertissimus in omnes Galeni libros* d'Antonio Musa Brasavola, Hildesheim et New York, Georg Olms, 1975 (Venise, 1625).

<sup>5</sup> Mondino dei Liuzzi, *Expositio super capitulum de generatione embrionis*, Romana Martorelli Vico (éd.), Rome, Nella sede dell'Istituto, Palazzo Borromini, 1993, p. 4.

<sup>6</sup> Dino del Garbo, *Scriptum super librum De natura fetus Hypocratis*, Venise, 1502, f. 2<sup>a</sup>, 41<sup>b</sup>.

<sup>7</sup> Pseudo-Bède le Vénérable, *PL* 90, c. 1022a. Le compilateur indique que la citation est extraite du livre IX de l'*Historia animalium* d'Aristote.

<sup>8</sup> Bien que l'image de la croissance progressive soit commune aux mondes humain et végétal, les discussions embryologiques apportent comme nouveauté une dissociation de la formation des organes selon une évolution instantanée ou graduelle. Maaike van der Lugt a étudié de façon détaillée la distinction entre la formation instantanée et la formation graduelle du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. Voir son ouvrage, *Le ver, le démon et la Vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

<sup>9</sup> Amor Cherni, *Épistémologie de la transparence : sur l'embryologie de A. von Haller*, Paris, Vrin, 1998.

*saltum* est différente de celle que lui prêta Darwin. Alors que pour ceux-là cet adage est inscrit dans une pensée de la modification progressive des organes, pour Darwin il sous-tend une vision de la multiplication des espèces à travers de légères variations survenant dans une famille d'individus. L'image de la formation graduelle demeure toutefois un écueil pour la pensée de l'évolution. Malgré les reproches que certains de ses contemporains (dont Thomas Huxley<sup>10</sup>) lui ont faits à propos de l'acceptation sans réserve du principe affirmant que la nature ne fait pas de saut, Darwin n'y a pas renoncé.

Qu'en était-il pourtant de la compréhension de la diversité organique et de la pensée de la transformation des formes vivantes au Moyen Âge ? Selon Augustin, la formation de toutes les créatures au moment de la genèse a pour fondement ce qu'il appelle des « raisons séminales » (*rationes seminales*), une sorte de noyau génétique qui reproduira toutes les espèces sans modification aucune jusqu'à la fin du monde. Nulle extension et nulle nouvelle création ne trouve place dans ce système. Cette théorie qui irriguera largement les discours de la théologie médiévale rejoint dans ses grandes lignes les théories biologiques d'Aristote.

C'est sur la base des traités de philosophie naturelle du Stagirite, disponibles en traduction latine à partir du XII<sup>e</sup> siècle, que les médiévaux construisirent à leur tour l'explication du fonctionnement de la nature. Selon les termes de la cosmologie aristotélicienne, l'univers est hiérarchisé en fonction de la régularité du mouvement, de sorte qu'on constate, entre l'éternité du mouvement régulier et circulaire des cieux et l'alternance entre génération et corruption des espèces du monde sublunaire, une gradation du parfait à l'imparfait. Néanmoins, le monde terrestre connaît, lui aussi, une forme de régularité manifeste dans la perpétuation des formes vivantes par l'entremise de la génération. Chaque espèce se reproduit uniquement par ses propres individus, le croisement avec les autres espèces menant à la formation d'hybrides stériles. Ce principe de la reproduction sous-tend une distinction des espèces entre elles sans qu'Aristote aille jusqu'à chercher un groupement du vivant par familles ou par genre<sup>11</sup>. Dans l'*Histoire des animaux*, Aristote mentionne quelques exceptions à cette règle de la reproduction intra-

<sup>10</sup> Lettre de Huxley à Darwin du 23 novembre 1859, citée par Jean-Marc Drouin dans l'introduction à *L'origine des espèces*, p. 31.

<sup>11</sup> Dans *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, Pierre Pellegrin a démontré qu'Aristote n'est pas parvenu à utiliser une approche taxinomiste qui répartirait les créatures en espèces et genres à la manière des naturalistes du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle.

spécifique décrivant des animaux générés par le croisement de deux espèces ; tout cela ne laisse cependant pas de place à une discussion plus approfondie de ce type de croisement.

L'idée de la reproduction des espèces par ses propres individus fut largement reprise par les encyclopédistes et les philosophes à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. Si Vincent de Beauvais (*SN* 1320e, 1321b) et Albert le Grand adoptent à leur tour les exemples d'exceptions mentionnés par les traités d'Aristote et de Pline, ils ne font que les considérer comme des exceptions à la règle. En outre, l'intérêt dont témoignent les *Quodlibeta* de Gilles de Rome, de Henri de Lübeck ou de Jean de Naples pour la question de l'apparition d'espèces nouvelles et de la possibilité qu'une même espèce soit générée par deux types de reproduction différents traduit une préoccupation pour la délimitation des opérations de la nature en les différenciant de celles de l'art et du hasard<sup>12</sup>. De l'avis de ces maîtres médiévaux, l'*ars* et le *casus*, c'est-à-dire l'artifice et le hasard, peuvent donner naissance à des espèces inconnues jusqu'alors, des espèces dont la mémoire des hommes ne se souvient peut-être plus, mais la nature, par ses opérations, ne peut créer rien de nouveau. Elle ne fait que reproduire les mêmes individus. Qu'en est-il des créatures susceptibles d'apparaître par l'action du hasard et comment s'intègrent-elles dans l'économie de la nature ? Ces auteurs ne s'attardent nulle part sur cet aspect.

L'absence de dimension historique dans ce processus de reproduction ne soulève aucun problème, parce que, selon eux, les formes substantielles ne peuvent pas être modifiées au fil du temps. Le seul cas où les théories de la génération prennent en compte une dimension historique transformiste se réfère à la théorie des ressemblances. La transmission de certains caractères est envisagée par rapport à des influences que les membres des générations antérieures peuvent avoir sur les descendants de leurs familles. Néanmoins, on pensait que ce processus de marquage était effectif à travers quatre générations seulement. Et malgré toutes les modifications susceptibles de se produire d'une génération à l'autre, les médecins et les philosophes de la nature n'ont guère conçu la possibilité d'une fragmentation de l'espèce humaine.

<sup>12</sup> Gilles de Rome : *utrum via naturae posset generari vel fieri nova species quae nunquam ante fuisset facta* (*Quodlibeta*, Louvain, 1646, reprint Francfort, Minerva, 1966, VI, 8, p. 381-385) ; Henri de Lübeck : *utrum eadem specie possint esse generata ex putrefactione et ex semine* (P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, Paris, Vrin, 1935, t. II, p. 135) ; Jean de Naples : *utrum causata a dissimilibus causis, ut calor qui causatur ab igne et motu, vel aliqua quae generantur ex putrefactione et alia quae generantur per coitum, sint eiusdem speciei* (*ibid.*, p. 161).

En dehors du domaine de la philosophie, la transformation des espèces est un phénomène qui se reflète couramment dans la littérature médiévale<sup>13</sup>. Les spécialistes ont souvent étudié, du point de vue d'une économie de l'illusoire, les récits mettant en scène les métamorphoses en loup-garou, en cerf ou en oiseau, ainsi que les métamorphoses des sorcières. Déjà Pline critiquait les histoires qui racontaient les métamorphoses en loup, les mettant sur le compte d'une naïveté inacceptable dont les Grecs faisaient preuve (SN 1430c). La lycanthropie ayant souvent dans l'Antiquité une fonction religieuse, les récits liés à ce rituel ont demeuré dans le fonds culturel européen malgré les efforts de l'Église de les éradiquer. Le dénouement de tous ces récits met en cause la possibilité que possède l'être humain d'appartenir, par sa nature, à deux régimes ontologiques. En tant que moyens diégétiques, les transformations sont pensées comme étant épisodiques et éphémères, parce que soumises aux lois du dévoilement édifiant. La transformation n'a pas d'effet au-delà des frontières de la trame du récit, dans le sens que le narrateur ne nous fait pas croire qu'un personnage reste métamorphosé pour toujours. Toutefois, les structures narratives, par exemple, du *Bisclavret* de Marie de France et du récit *Arthur et Gorlagon* sont fondées sur une ambiguïté du dénouement, car ce qui rend possible la métamorphose du personnage principal se retrouve finalement de nouveau entre ses mains, en perpétuant de la sorte le cycle interrompu de ses transmutations. Le roi qui intervient, à la fin de chacun de ces récits, pour ordonner que les habits « métamorphosants » soient restitués à l'homme-loup ne semble pas être interloqué par la double nature de son protégé. Bien plus, il choisit de punir l'épouse infidèle de l'homme-loup sans s'enquérir de la raison de son geste. Au-delà d'une certaine misogynie, on pourrait déduire de ces récits une acceptation des êtres qui participent d'une double nature plutôt qu'un rejet de l'hybridité<sup>14</sup>. Certes, on peut supposer, dans ces cas, que l'hybridité ne constitue pas un référent direct aux croyances partagées à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, mais qu'elle est mise en jeu uniquement pour construire la morale du récit, à savoir la fidélité conjugale quelle que soit la condition ontologique de l'époux, surtout s'il est dans les bonnes grâces du roi.

<sup>13</sup> L. Harf-Lancner, « La métamorphose illusoire : des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », *Annales ESC*, 1985, p. 208-226 ; C. W. Bynum, *Metamorphosis and Identity*, New York, 2001 ; A. Pairet, *Les mutations des fables. Figures de la métamorphose dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris, H. Champion, 2002.

<sup>14</sup> À cet égard, je ne souscris pas aux conclusions de L. Harf-Lancner (« La métamorphose illusoire ») et d'A. Pairet (*Les mutations des fables*) qui voient dans la condition animale passagère du loup-garou un motif qui renforce l'opposition entre l'humain et l'animal.

Pour sa part, Vincent de Beauvais a répertorié à plusieurs endroits les critiques apportées à ces histoires de transmutation en reprenant généralement des histoires relatées par Hélinand de Froimont dans sa chronique (*SN* II, ch. 104-111 ; *SN* XXIII, ch. 75-76 ; *SN* XXXI, ch. 122). Selon les arguments d'Augustin, présentés par Hélinand, les métamorphoses en bêtes ou en humains s'avèrent être, en fait, des ruses démoniaques ou des artifices magiques qui forment des hommes d'aspect fantastique (*phantasticum*). Ces créatures, en dépit de leur apparence corporelle semblable à celle des humains, ne parviennent toutefois pas à tromper les hommes saints. En interprétant de façon littérale ces récits de transformation, les théologiens voulaient enrayer les restes de croyance en la métempsychose. Ils éprouvaient de la répugnance devant la pensée que certains, en abusant de ce pouvoir de conversion, puissent en tirer des avantages économiques ou perpétrer, à l'instar de Jupiter, des actes ignobles. La réfutation de la transmutation affecte même l'interprétation des *Métamorphoses* d'Ovide. Les mythes étiologiques qui rendaient compte, dans l'imaginaire latin, de l'apparition de telle ou telle créature perdent ce statut dans leur réécriture médiévale à la fin du XII<sup>e</sup> siècle. En effet, Narcisse, Daphné ou Pyrame ne subissent plus de transformation<sup>15</sup>. La suppression des métamorphoses est compensée par une transposition moralisatrice ou simplement lyrique de l'épisode.

Mis à part l'existence des espèces participant de deux régimes ontologiques qui peuplent la littérature médiévale, il importe de considérer un autre aspect des métamorphoses. Il s'agit des transformations d'un être appartenant à un genre considéré comme plus élevé en un genre censé être inférieur (végétal ou minéral)<sup>16</sup>. Les créatures spirituelles (anges ou démons), à l'instar de l'être humain, sont imaginées comme susceptibles d'être transformés en mammifères ou en oiseaux, transformation donc du supérieur en inférieur, le contraire ne se produisant presque jamais, à l'exception bien sûr du retour de ces êtres changés à leur condition ontologique initiale (le cerf qui redevient chevalier dans *Tyolet*, la femme-serpent (*serpente*) qui retourne à sa condition de demoiselle dans le *Bel Inconnu*). Cet état de choses respecte l'échelle de la nature où le plus parfait possède les capacités de recouvrir la condition du moins parfait. Ce n'est qu'au XVII<sup>e</sup> siècle qu'apparaît, dans les contes de Charles Perrault, le changement d'un être

<sup>15</sup> A. Pairet, *Les mutacions des fables*, p. 45, qui signale toutefois une exception dans le remaniement du poème *Philomena*.

<sup>16</sup> A. Pairet remarque, elle aussi, l'absence de transformations en un être inanimé, contrairement à la riche et diversifiée tradition ovidienne où les personnages subissent « des métamorphoses végétales, minérales ou des transformations en un élément de la nature, comme un cours d'eau ou un son » (*Les mutacions des fables*, p. 59).

inférieur en un être supérieur, la souris pouvant par exemple devenir cheval et le lézard laquais. Qui plus est, dans l'imaginaire de la littérature médiévale, on ne retrouve aucune métamorphose à l'intérieur d'un même règne, à l'exception des démons qui peuvent se faire passer pour des anges (cas repérable surtout dans la littérature hagiographique) et des humains qui peuvent passer d'un sexe à l'autre ou revêtir l'aspect physique d'une autre personne de même sexe<sup>17</sup>. Il existe des personnages comme les lutins qui usent et abusent de leur pouvoir de métamorphose tel Malabron dans la chanson *Gaufrey* qui, pour éprouver son fils, prend successivement la forme d'un cheval, d'un taureau et d'un poisson<sup>18</sup>. Là encore, il s'agit de la transformation d'un être qui est déjà atypique (terme recouvrant le sens du mot *divers* au Moyen Âge), l'imagination littéraire n'attribuant pas généralement ces capacités de métamorphose à l'humain normal. On pourrait donc conclure que la transformation, conçue le plus souvent sur la verticale, est un artifice intellectuel pour penser le passage d'un genre à l'autre davantage que d'une espèce à l'autre.

Tournons-nous vers un autre registre de la production littéraire, et j'ai nommé la littérature hagiographique. Le corpus biblique comporte trois moments susceptibles d'avoir bouleversé l'ordre de la nature : le déluge, le moment christique et l'apocalypse. Comme je le mentionnais tantôt, l'exégèse de la création formulée par Augustin expliquait la diversité organique par une implantation des raisons séminales dans chaque être créé, en éliminant de la sorte la question d'une possible modification des créatures sans intervention divine. Le déluge, quoique événement susceptible de changer l'ordre du monde, a été constamment rangé par l'exégèse biblique dans une continuité avec la genèse. L'institution de l'arc-en-ciel en tant que signe d'alliance entre Dieu et les descendants de Noé est interprété comme étant hors de l'ordre de la nature ; il représente néanmoins le seul phénomène qui soit ajouté à l'ordre préexistant. Toute créature animale ou végétale d'avant le déluge se retrouve représentée à bord de l'arche de Noé, survivant de la sorte à la catastrophe. Si dans ses *Postillae* à la Bible, le dominicain Hugues de Saint-Cher se contente de gloser que Noé a embarqué un mâle et une femelle de chaque créature<sup>19</sup>, Gervais de Tilbury apporte une

<sup>17</sup> Dans le lai *Yonec* de Marie de France (fin du XII<sup>e</sup> siècle) et le *Livre de la mutacion de Fortune* de Christine de Pizan (1403), on rencontre plusieurs exemples de ce type de transformations. Ainsi, dans *Yonec*, le personnage masculin prend tour à tour, sous les yeux de sa bien-aimée, les traits d'un oiseau et l'aspect d'elle-même. Pour sa part, Christine de Pizan raconte la transformation d'une femme en homme (v. 1159-1164). Dans le *Roman de Brut* (v. 151-153), on lit que Merlin peut rendre semblables des hommes d'apparence différente.

<sup>18</sup> F. Gingras, *Érotisme et merveilles dans le récit français des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, H. Champion, 2002, p. 168.

<sup>19</sup> Hugues de Saint-Cher, *Postillae super Genesim*, dans *Postillae in universa Biblia*, Lyon, 1645, vol.I, f. 11<sup>r</sup>.

précision, expliquant qu'il s'agissait uniquement de créatures qui se reproduisent par génération : tout ce qui s'engendre par putréfaction n'avait pas besoin de prendre place dans l'arche<sup>20</sup>. L'exégèse biblique de l'épisode diluvien allait faire fi des données de la zoologie aristotélicienne et de la mythologie. Ainsi, elle ne fournit aucune explication concernant la perpétuation des animaux unisexués, des espèces intermédiaires telles les éponges et la bernache ou encore de l'espèce à individu unique qu'était le phénix. Les inconséquences que l'on repère dans les interprétations concernant le déluge subiront à l'âge classique les attaques des naturalistes qui, à la suite de la découverte de fossiles, cherchèrent une corrélation entre le temps biblique et le temps géologique.

C'est le moment de retourner au bref récit cité en exergue de ce chapitre, car ce sont les histoires de la naissance et de la passion du Christ qui comportent les seuls exemples de la littérature religieuse qui puissent être reliés à une pensée de la transformation de la nature. Ainsi, certaines légendes racontent qu'à la suite de la passion, le reptile *tyrus* a commencé à avoir des vertus médicales. La naissance du Christ est démontrée et saluée par l'univers entier, quelques-unes des répercussions de sa venue étant passagères, liées au moment strict de sa naissance, d'autres, perpétuelles. Parmi les premières se trouve le fait que sa naissance a entraîné la disparition de tous les sodomites, purification des mœurs destinée à la perpétuation de l'espèce humaine<sup>21</sup>. Lors de la nativité, les vignes d'Engadi fleurissent et laissent couler le fluide balsamique. Comme je l'ai montré au chapitre sur la *vis insita*, toute une série de légendes est centrée sur le saint chrême, baume provenant d'Orient qui sert dans les cérémonies religieuses. Le chrême dans le contexte religieux et la thériaque dans le contexte médical, deux onguents à forte connotation symbolique au Moyen Âge, chargés d'un pouvoir de conversion, étaient ainsi reliés au moment christique. Ces exemples sont à comprendre comme des récits de conversion d'une condition préexistante et non pas comme des récits de création d'espèces nouvelles. Il ne faut

<sup>20</sup> Gervais de Tilbury, *Otia imperialia. Recreation for an Emperor*, S. E. Banks et J. W. Binns (éds), Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 158 (lib. I, ch. 24).

<sup>21</sup> Il s'agit d'un élément apocryphe de la légende christique, introduit par Jean de Mailly dans sa *legenda de nativitate domini*, repris ensuite par Barthélemy de Trente et par Jacques de Voragine qui la conforte par des renvois à Jérôme et Augustin (S. Tugwell, « Humbert de Romans, "Compiler" », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart (éds), Grâne, Éditions Créaphis, 1997, p. 47, 53). L'image est déjà présente dans les *Postillae* de Hugues de Saint-Cher qui l'attribue à Pierre le Chantre (*idem*, p. 75, note 17 ; J. Baldwin, *Les langages de l'amour dans la France de Philippe Auguste*, [Paris], Fayard, 1997, p. 89 et note 5) : *adeo enim foedata erat natura quod auctor naturae vix ei voluit foederari*. Il est probable que le récit circula surtout dans les milieux dominicains. Pourtant, je ne l'ai pas repéré dans le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais. Partageait-il un autre fonds de légendes christiques que ces confrères ? Des recherches ultérieures pourront répondre à cette question.



pourtant pas se méprendre : les conversions des vertus des substances sont rares, comme si l'imaginaire apocryphe souscrivait, lui aussi, aux critères de parcimonie en matière de transformation. Pour sa part, Vincent de Beauvais n'associe à la destinée christique que les deux substances dont j'ai parlées plus haut.

Si le Christ infléchit tant soit peu l'ordre du monde, l'imaginaire hagiographique ne comporte pas d'autres personnages produisant des transformations d'espèces. Le saint fait souvent œuvre de convertisseur, de désenchanteur ; de plus, il a le pouvoir de commander au reste des créatures, rationnelles et irrationnelles. Cependant, les miracles qu'il produit durant sa vie ou *post mortem* ne modifient pas l'ordre de la nature, ils s'y greffent seulement comme un complément salutaire. Le support des miracles est le plus fréquemment le corps du saint ou un objet qui le représente. Ainsi, un récit du recueil cistercien *Mariale magnum*, inséré par Vincent dans le livre VII du *Speculum historiale*, raconte que du cadavre d'un moine qui avait adoré tout particulièrement la Vierge poussèrent cinq roses : une d'entre elles, portant l'inscription *Maria*, sortait de sa bouche, deux de ses yeux et deux autres de ses oreilles (*SH* 264b). On pourrait dire que les fleurs ou les sécrétions issues des corps sanctifiés constituent des réalités théologiquement nouvelles résultant d'une transformation, sans qu'elles satisfassent pourtant les critères médiévaux de définition de l'espèce.

L'hagiographie officielle n'a donc pas établi de rapports de dérivation entre les saints et les créatures du monde naturel. En revanche, l'imaginaire populaire a tissé, grâce à l'analogie, un vaste système de correspondances entre les éléments du monde et les gestes des saints. De la sorte, maints phénomènes atmosphériques ont été nommés en fonction du saint qui patronne la journée où surviennent habituellement ces phénomènes : la pluie du 22 juillet reçut le nom des *larmes de la Madeleine*, les vents de la semaine du 25 novembre furent appelés *les vents de sainte Catherine*<sup>22</sup>, et ainsi de suite. On connaît aussi qu'à partir du XIII<sup>e</sup> siècle tout au moins, plusieurs plantes sont rattachées à une nomenclature hagiographique où, à côté des herbes de sainte Marie, de saint Jean ou de saint Pierre, on retrouve celles de saint Albert, de sainte Barbara ou de sainte Cunégonde. Remarquons toutefois que les plantes auxquelles on accolait ces saints patronymes<sup>23</sup> ne doivent pas leur apparition à ces personnages divins. Cela revient à dire qu'à la différence des mythologies

<sup>22</sup> Gian Luigi Beccaria, *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Turin, 1995, *passim*.

<sup>23</sup> Jean Bauhin fournit un catalogue de ces plantes (*De plantis a divis sanctisve nomen habentibus*, Bâle, 1591).

antiques, les personnages de l'hagiographie chrétienne ne modifient pas le monde naturel par la création d'espèces nouvelles. Seul le Christ était imaginé comme étant apte à changer la substance des réalités sublunaires. Son irruption quelque peu cataclysmique dans le monde n'était pourtant pas intégrée dans une économie de transformation de la nature.

Les seuls domaines du savoir qui admettaient la possibilité de la transformation d'une espèce en une autre sont l'agriculture et l'alchimie. Comme je l'ai mentionné dans le sous-chapitre 7.3, la transplantation et la greffe figuraient parmi les pratiques courantes de l'horticulture : *est modus arbores transplantandi et est modus eas a sua natura alterandi* (SN 883d). Par le biais de Thomas IV, Vincent récupère une explication scientifique de ce processus de transformation, explication fondée sur le mécanisme de digestion des arbres dont l'ouvrage de Pline ne s'enquerrait guère.

En ce qui concerne la possibilité de transmuier les métaux, deux positions sont présentées dans le *Speculum naturale*. Par l'entremise d'un extrait du quatrième livre apocryphe des *Meteora* d'Aristote<sup>24</sup> et par un autre tiré de l'*Alchimista*, est soutenue l'idée de l'impossibilité d'effectuer la transmutation des espèces naturelles, l'argument principal étant que l'ars, qui est *debilior natura*, est incapable de rayer la différence spécifique (SN 478d-479a). L'*Actor* défend, par contre, la validité d'une telle opération en invoquant à son appui les opinions des anciens philosophes et des alchimistes de son propre temps. Une allusion à l'inauthenticité de ce livre des *Meteora*, que l'on soupçonnait déjà de ne pas avoir été écrit par Aristote, vient conforter son point de vue (SN 479b). Un passage d'un traité attribué à Avicenne, *Liber alchimiae de anima*, confirme à son tour la capacité des alchimistes de *trahere genus de alio genere* (SN 479c-d), la fabrication du verre étant un exemple de prédilection pour illustrer ces techniques de conversion<sup>25</sup>. Nonobstant, l'*Actor* n'entend pas la transmutation comme une mutation de l'espèce naturelle, mais plutôt

<sup>24</sup> Ce texte constitue en fait la traduction de l'arabe du traité *De congelatione et conglutinatione lapidum* d'Avicenne, réalisée par Alfred de Sareshel à la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Ajoutée aux trois livres authentiques des *Meteora*, cette partie visait à compléter l'exposé géologique d'Aristote. Pour l'édition latine de ce traité, qui est loin d'être satisfaisante, voir Avicenne, *De congelatione et conglutinatione lapidum Being Sections of the Kitâb al-Shifâ*, E. J. Holmyard et D. C. Mandeville (éds), Paris, Geuthner, 1927. L'extrait retenu par Vincent de Beauvais se retrouve aux pages 54-55 de cette édition.

<sup>25</sup> Le *Liber de anima in arte alchimiae*, comme d'autres traités de facture alchimique, fut mis sous le nom d'Avicenne, dans une tradition des pseudépigraphes qui remonte à l'Antiquité. Avicenne était en fait un adversaire de l'alchimie, raison pour laquelle il fut attaqué par des alchimistes savants (G. Strohmaier, « Avicenne et le phénomène des écrits pseudépigraphiques », *Avicenna and his Heritage*, J. Janssens et D. de Smet (éds), Louvain, 2002, p. 45-46). Le *Liber de anima* a été apparemment composé en Espagne à la fin du XII<sup>e</sup> siècle à partir d'un traité alchimique traduit de l'arabe auquel l'auteur a interpolé d'autres textes de provenance arabe (P. Carusi, « *Animalis herbaris naturalis*. Considerazioni parallele sul *De anima in arte alchimiae* attribuito ad Avicenna e sul 'Miftâh al-hikma' (opera di un allievo di Apollonia di Tiana) », *Micrologus*, 3, 1995, p. 45-47).

comme une désagrégation par dissolution d'un métal inférieur et impur qui permet d'obtenir de l'or ou de l'argent. L'or, ce métal parfait, est en quelque sorte l'âme du cuivre. Or, cette théorie renvoie à l'unité de la matière selon laquelle tous les corps métalliques sont réductibles aux métaux primordiaux. Cela n'a rien de commun avec les opérations complexes de l'alchimie que Vincent, du reste, expose largement et qui, par l'*imitatio naturae*, pouvaient mener à « produire dans un court laps de temps ce que la nature forme en mille ans<sup>26</sup> ». Cette idée fascinante de compression temporelle laisse l'impression que les processus géologiques étaient compris comme une lente progression propre à la nature. Par son désir d'accélérer les processus, l'alchimiste partageait les mêmes principes que les démons qui, de l'avis d'Augustin et de tous les théologiens qui l'ont suivi, réussissaient à transformer, par exemple, les bâtons en serpents en accélérant de la sorte les processus naturels<sup>27</sup>. Entre eux, la différence est toutefois considérable, car l'alchimiste voit sa discipline promue parmi les arts mécaniques utiles, selon l'*Actor*, à la fois aux métallurgistes et aux médecins (*SD* 1053b), alors que les opérations des démons relèvent de la fabrique de l'illusoire.

Vincent de Beauvais semble donc admettre que, de toutes les espèces naturelles, seules les entités inférieures de l'univers, les minéraux et les végétaux, peuvent être transmuées. Par contre, la métamorphose d'un être animé est transitoire et souvent sujette à une logique narrative propre à chacun des textes qui en font référence. Dans la littérature médiévale, elle est généralement réalisée à l'aide d'un élément de conversion, que ce soit une baguette, un anneau ou un sortilège, tandis que la littérature hagiographique rend possibles les transformations ou, plutôt, les « dé-transformations » uniquement grâce à la vertu et à la parole. Ni dans un champ discursif ni dans l'autre, la nature n'est vue comme un instrument de la transformation des formes vivantes. Les hybrides imaginés au Moyen Âge sont le résultat d'une fracture artificielle dans le parcours de leur identité, les espèces naturelles n'ayant pas d'identités interchangeables. Le métamorphosé fait irruption dans l'ordre de l'être, étant perçu comme une merveille. Le petit saut que la nature fait dans les légendes christiques relève d'une pensée des cataclysmes, survenus par le biais d'événements religieux. Le caractère éphémère et fonctionnel qui affecte les

<sup>26</sup> *SN* 476e : « ad instar operationis naturae conati sunt alchymistae facere brevi tempore quod natura facit in annis mille ».

<sup>27</sup> *SN* 146b : « Demones autem pro subtilitate sui sensus ipsa semina nobis occultiora noverunt et ea per congruas elementorum temperationes latenter spargunt atque ita et gignendarum rerum et accelerandorum incrementorum occasiones prebent ». L'*Actor* mentionne cet exemple de transformation également dans *SN* 157d-e où il est abordé sous un angle différent (voir le sous-chapitre 6.10, « La génération des démons »).

métamorphoses dans la littérature du merveilleux a pour contrepartie un imaginaire de la conversion spirituelle, apte à porter l'être humain vers une autre condition, de façon définitive et salutaire. L'imaginaire médiéval auquel participe le *Speculum maius* est donc habité autant par les récits de métamorphose épisodique et fonctionnelle que par les récits de conversion spirituelle menant à la plénitude de l'être.

## Conclusion

— En somme c'est la notion d'esprit que nous avons portée dans votre pensée ?

Et lui d'objecter :

— L'esprit ? Bah ! Vous ne nous avez pas apporté l'esprit. Nous savions déjà l'existence de l'esprit. Nous procédions selon l'esprit. Mais ce que vous nous avez apporté, c'est le corps<sup>1</sup>.

L'échange entre l'anthropologue Maurice Leenhardt et un canaque de la Nouvelle Calédonie cité par Philippe Descola traduit les changements survenus dans cette culture à la suite des enseignements dispensés par les missionnaires, à savoir l'avènement de la conscience de l'individualité. Il est intéressant de voir comment ce peuple de l'Océanie ressentit la vision chrétienne du monde en la percevant comme fragmentation du vivant et de la communion avec lui par l'entremise des enveloppes corporelles. Aux yeux des Canaques, la corporéité représente la principale particularité du christianisme. Par une curieuse coïncidence, l'importance de la corporéité dans la théologie chrétienne est comparable au rôle que cette même corporéité joue dans la physique d'Aristote dont les traités, je l'ai montré dans le chapitre II, dans la section sur la *divisio scientiarum* de l'*Actor*, sont rapportés à une hiérarchie des corps. Serait-ce cette homologie qui a favorisé l'accueil de la philosophie d'Aristote à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle ? Si le christianisme considérait principalement la noblesse de l'âme humaine sans insister sur les différences avec les autres créatures, la psychologie aristotélicienne introduisit une démarcation claire et nette entre les existants par le biais des formes substantielles qui vivifient chaque sorte de créature. La matière dont plantes et animaux sont constitués est dépendante de l'âme qui vient la parfaire. Le contraste est marqué avec l'animisme qui perçoit une continuité matérielle entre tous les membres du vivant, la différenciation entre eux étant identifiée à

---

<sup>1</sup> Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 49.

« un mode d'existence différent », traduit également dans l'aspect extérieur, dans l'habit corporel propre à chaque espèce<sup>2</sup>. L'extérieur du corps est censé segmenter un monde qui, autrement, est continu par ce qui constitue l'intériorité vitale, organique des corps. Dans le système aristotélicien, la matière dont sont composés les êtres est pensée en rapport direct avec le degré de perfection formelle qui l'informe.

Je l'ai constaté tout au long de cette thèse, le corps se trouve au centre de la science naturelle des mondes céleste et sublunaire. En revanche, le mouvement, qui est un paramètre définitoire des êtres corporels, l'est également pour les êtres spirituels. Pour reprendre une note de l'*Actor* (SN 1678e = SN 1695a), les corps connaissent le mouvement local, alors que les substances séparées comme l'âme possèdent une forme de mouvement qui est *subitus et simul totus*. La physique des espaces spirituels, tel l'empyrée, partage avec la science naturelle la notion de mouvement, mais non pas celle de corps. Ce sont uniquement les discussions sur la physique du monde de la résurrection qui allaient joindre les deux perspectives et débattre de la condition des êtres dont le corps et l'âme allaient être ressuscités et logés dans un espace spirituel.

L'univers corporel qui est celui du *Speculum maius* relève de la pensée naturaliste relancée au XII<sup>e</sup> siècle qui, grâce à la théorie des éléments, postule une continuité des physicalités de tous les types d'existants, tout en affirmant une discontinuité de leurs intériorités, la subjectivité réflexive étant le propre des humains uniquement<sup>3</sup>. La physique des éléments raccordés tels les éléments d'un vers à la *suzugia*<sup>4</sup> instaure un univers harmonieux et rassurant qui ne peut être bouleversé que par l'intervention divine à la fin des temps, ce qui revient à soutenir l'impossibilité d'un « court-circuit » dans le destin humain, qui soit causé par la nature.

La multiplicité des réalités de cet univers et l'inégalité qui, dès l'origine, les affecte constituent des principes de la création, de l'existence même de toutes les choses, car, comme le rappelle Augustin, *non essent omnia si essent aequalia* (SN 2064b). Cette diversité essentielle du créé est associée par Hugues de Saint-Victor à une théorie de la beauté : les choses ne possèdent pas toutes le même degré de beauté et cela afin de composer ensemble la beauté universelle. Cette disparité esthétique permet d'expliquer l'imperfection présente dans le monde qui participe d'un projet global de concorde et

<sup>2</sup> Ph. Deçcola, *Par-delà nature et culture*, p. 184-185.

<sup>3</sup> Ph. Deçcola, *Par-delà nature et culture*, p. 242-243.

<sup>4</sup> Il est question d'un concept présent chez Guillaume de Conches dont la portée doit être évaluée en ayant à l'esprit la curiosité et l'intérêt de celui-ci pour la grammaire et la philosophie.

beauté où ce n'est pas la beauté individuelle qui doit être jugée, mais ce à quoi elle sert : *minus in parte pulchritudinis habet, quia hoc in toto pulchrum est ad quod est* (SN 2064d). L'inégalité des créatures est agencée par Dieu de telle sorte que les dissemblables courent vers une même finalité sans que la vertu d'une créature empiète sur celle d'une autre. Le contraste opéré par ces disparités fonctionne, selon l'*Actor*, à l'instar de l'effet visuel produit dans la peinture par la juxtaposition du blanc et du noir, effet qui, dans le cas de l'univers, demeure imperceptible pour l'humain<sup>5</sup>.

L'univers, en tant qu'ensemble des choses créées, n'est pas identifiable à la nature entendue au sens de domaine ontologique autonome, et que les humains auraient objectivée. La nature est pensée en termes de principe intrinsèque à toute chose ou de force créatrice et providentielle comparable à une divinité, mais nullement comme un système qui transcende les individus qui la composent. Cette dernière signification, elle ne la recouvrira qu'aux temps modernes. Certes, il existe une césure originaire entre la nature et les humains, entérinée par la grâce accolée uniquement aux humains qui, tout en faisant partie intégrante de la nature, la transcendent. Cause finale de la création, l'humain participe à une hiérarchie du créé. Contestant la tradition exégétique qui soutenait que les humains n'avaient été créés que pour remplacer les anges déchus, plusieurs théologiens du XII<sup>e</sup> siècle font l'éloge de l'autonomie ontologique de l'espèce humaine<sup>6</sup>. Hugues de Saint-Victor, Pierre le Mangeur et Pierre Lombard, quoique ce dernier demeure quelque peu évasif, la placent au centre de la création ayant Dieu au-dessus et le monde en dessous, alors que les anges ne reçoivent que le rôle de serviteurs de l'être humain (SN 1651b-1652a). Et l'*Actor* d'insister sur l'idée que seul l'homme porte en lui l'image de Dieu. Cinq traits analogiques démontrent sa proximité avec Dieu qui le rend d'emblée supérieur à l'ange, au sujet duquel l'Écriture ne précise pas qu'il eût été créé à l'image de Dieu<sup>7</sup>. Cette

<sup>5</sup> SH, I, ch. 6, 3b = SH, XXXI, ch. 122, 1330a-b : « sicut in pictura color albus pulchritudinem reddit picture cum colore nigro loco suo bene ordinato, sic universitas rerum si quis intueri possit, etiam cum peccatoribus pulcra est, licet per se consideratos sua deformitas turpet ».

<sup>6</sup> M.-D. Chenu, *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 52-61. Selon Honorius Augustodunensis, l'homme est le centre de la création et la créature la plus achevée dans la mesure où il possède des facultés pour communiquer avec toutes les autres créatures, tant intelligentes que dépourvues de raison, tant corporelles qu'incorporelles. Cela situe l'homme au-dessus de l'ange qui, être spirituel, n'est pas doté de faculté apte à le mettre en contact avec les autres ordres de la création (Marie-Thérèse d'Alverny, « Le cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> siècle », *AHDLMA*, 28, 1953, p. 53).

<sup>7</sup> SH, I, ch. 41, 16b = SN 1654c : « Primum est auctoritas dominationis quia sicut deus omnium dominus est scilicet celestium, terrestrium et inferorum, sic et homo mundo sensibili prelatas est. Secundum est auctoritas principii quia sicut deus est principium omnium per creationem, sic Adam omnium hominum per generationem. Tertium quia sicut deus habet convenientiam cum hominibus vel e converso, unde et dicitur mundus archetipus, sic et homo, unde et dicitur microcosmos. Quartum quia sicut deus finis est omnium, sic

série de cinq attributs singuliers sert également à prouver la supériorité de l'homme sur la femme. Ainsi, l'homme a le dessus sur les deux autres créatures rationnelles de l'univers. Bien que l'on trouve encore, au début du XIII<sup>e</sup> siècle, des penseurs qui voient dans l'élection des hommes saints un moyen de compléter le nombre des anges déchus, comme le fait Michel Scot<sup>8</sup>, les plus nombreux considèrent que l'espèce humaine vit pour elle-même et ressuscite dans le même ciel que les anges, mais non pas en tant que substitut des anges déchus. La théologie scolastique allait modifier partiellement cette vision en assignant à l'homme le statut d'ordre médian parmi les autres créatures, censé assurer la connexion entre les êtres simples, incorporels et rationnels, c'est-à-dire les anges, et leurs opposés. Cette chaîne de l'être que l'*Actor* emprunte à Philippe le Chancelier (SN 1696c-d) conforte la singularité de l'humain.

Pour renforcer le lien de l'homme avec son *imago Dei*, les théologiens de la fin du XII<sup>e</sup> siècle ont récupéré de la pensée des Pères la faculté de l'esprit nommée syndérèse que tous les humains possèdent *a priori*. Détentrice de la connaissance de la loi naturelle, la syndérèse, par son rayonnement constant, garantit à l'homme le contact avec le projet divin, à condition d'enlever tous les voiles qui risquent de l'obscurcir. À cet égard, le baptême, conçu dans les termes du *character*, et, généralement, la foi chrétienne sont susceptibles de rendre plus claire la lumière de cette faculté. Si la syndérèse constitue le propre des êtres rationnels, il reste que les animaux sont réputés partager avec les humains des comportements sociaux (amitié, alliance, éducation, vie en collectivité, peur de l'inceste et rejet de la sodomie) et des bribes de raison, tous associés à l'instinct naturel qui, tel un précepte de la nature, semble guider les espèces. Malgré les nombreuses références, utilisées à foison dans les commentaires de toutes sortes, aux régimes de vie des cigognes ou des abeilles, on ne fit pas de rapprochement entre une faculté de l'esprit et la cause de ces régimes. Cependant, plus les espèces présentent des attributs de sociabilité, plus elles sont appréciées dans la hiérarchie des sans-raison. Ce mode de penser qui, au fond, est complètement anthropocentrique, n'implique pas que l'humain soit tenu pour le parangon d'excellence auquel les autres espèces sont comparées. Certes, la société humaine rend disponibles les termes qui amènent à traduire les interactions des espèces selon la structure des rapports humains, mais cet état de fait n'a pas conféré automatiquement aux humains la

---

et homo totius creature que propter ipsum facta est, unde licet primus omnium sit secundum ordinem rationis, ultimus factus est secundum ordinem nature, quia ultimus omnium creatus est. Quintum quia sicut deus est ubique totus in maiori mundo, sic et anima hominis in suo mundo, id est in corpore humano ».

<sup>8</sup> G. Edwards, « The Two Redactions of Michael Scot's *Liber introductorius* », *Traditio*, 41, 1985, p. 334.



préséance morale. Bien au contraire, les relations morales qu'entretiennent les animaux apparaissent comme un repère que les humains, en l'espèce les chrétiens, ne doivent pas mépriser. L'altérité sociale des animaux n'est donc guère radicale, les traits sociaux de chaque groupe desservant une finalité qui lui est propre tout en donnant l'exemple à l'humain. Mais, contrairement aux animaux qui, dépourvus de faculté réflexive, possèdent certaines vertus éthiques par voie naturelle, l'humain, créature perfectible, est habité par la lumière de la syndérèse qu'il se doit toujours de suivre.

Source d'émanation qui fonctionne à l'instar d'un relais de transmission, la syndérèse constitue un instrument de liaison entre le haut et le bas. Sa réémergence dans la théologie du XII<sup>e</sup> siècle peut être rattachée à une recherche plus large de *media* entre le transcendant et le terrestre. On a vu qu'un des thèmes de la psychologie scolastique consistait à rendre intelligible l'union de l'âme et du corps, deux entités incompatibles dont la connexion est opérée par l'entremise de différents *media*, la lumière étant du nombre. Selon Adam Bellefemme, auteur du *Memoriale rerum difficilium*<sup>9</sup>, toutes les réalités comportent, à différents degrés, de la lumière, première substance et la plus noble, les éléments eux-mêmes étant hiérarchisables en fonction du coefficient de luminosité qu'ils détiennent. Plus une réalité comporte de la lumière, plus elle participe de l'être divin. En tant que vertu impliquée dans les processus de vivification (*virtus vivificativa*) et de production de la connaissance (*virtus cognoscitiva*), la lumière constitue le moyen primordial de la création et de la hiérarchisation des êtres. Splendeur ou chaleur, elle est présente à tous les étages de l'existant (SN 100e-103a). Tandis que la physique des éléments garantit la cohésion du monde matériel, la lumière relie l'intelligible suprême aux composantes plus opaques de la région sublunaire. C'est sur l'arrière-plan de cette « photosensibilité » intellectuelle qui transforme les façons de penser les relations entre extérieur et intérieur, entre haut et bas, entre corporel et incorporel que l'on doit comprendre la conception de la cathédrale gothique en tant que réceptacle de la lumière. Parallèlement à l'émergence de la cathédrale, prend forme le Purgatoire, station construite sur le parcours de l'âme, qui, en tant qu'espace médian, devient le réceptacle des réverbérations qui émanent des oraisons des fidèles.

La singularité de l'humain parmi les ordres du créé, la syndérèse, la participation à la lumière synonyme de Dieu, toutes ces nouvelles perspectives venaient secourir la

<sup>9</sup> C. Baemker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Münster, Achendorff, 1908. Voir sous-chapitre 1.4 de la thèse, notes 60sq.

condition terrestre de l'humain accablé, malgré tout, par le péché originel. Elles consolident la position de l'humain par rapport aux autres créatures en lui conférant une sorte d'identité spécifique. Cette même identité spécifique constitue l'enjeu des débats autour de la génération humaine qui se trouve corrélée au précepte naturel de la reproduction de semblables. En récusant la possibilité que les démons engendrent et en refusant d'admettre l'existence des créatures hybrides mi-homme mi-animal, Vincent de Beauvais, comme d'autres théologiens de son temps, assignait à l'humain des modalités de génération qui le préservaient de l'intrusion des autres régimes ontologiques. Cela revenait à revendiquer une étanchéité des ordres ontologiques, même si les démons disposent du pouvoir d'influencer l'esprit et de malmener le corps de l'être humain.

Conjointement à la délimitation de ces caractéristiques, la théorie de la *veritas humanae naturae* met en évidence la spécificité de chaque humain qui, grâce à cette propriété inamissible, retrouvera son identité corporelle lors de la résurrection. Conçue sur le modèle de la propriété intrinsèque des choses (*vis insita*), la *veritas* se distingue par le fait qu'elle est extra-temporelle, restituant à l'humain son identité à la fin des temps. Dans cette optique, on peut affirmer que l'eschatologie a stimulé le développement d'une pensée de l'unicité individuelle.

Placé au centre de la création, l'homme, de même que son destin, est pensé désormais en liaison avec le domaine qu'il tient sous sa domination. L'ensemble de l'univers se présente devant lui dans toute la variété et la multitude des choses et des comportements. À la façon du siècle d'Auguste, la période des années 1150-1250 semble assiégée par l'affluence des *res* et des *mores* dont les chrétiens prennent connaissance à la suite de l'intensification des échanges avec l'outre-mer et à la suite de la diffusion d'un modèle de connaissance qui unit, hiérarchiquement, toutes les formes du savoir. Inventorier la diversité essentielle du monde devient dorénavant une des tâches principales de son habitant.

Classées par Vincent de Beauvais selon la structure d'un dictionnaire, présentées séparément, avec la neutralité qu'implique le critère alphabétique, les réalités n'entretiennent en apparence aucune relation. Toutefois, cet aspect de discontinuité est compensé non seulement par l'ordre esthétique qui les sous-tend toutes, mais encore par un schème analogique d'appréhension du monde. Un rayonnement d'émanations met les créatures en contact les unes avec les autres par le biais de rapports qui, il est bien vrai, sont perçus comme étant gouvernés par des lois strictes. En dehors de la physique statique des

enveloppes ontologiques, qui caractérise la philosophie d'Aristote, le *Speculum naturale* cumule plusieurs formes d'émanatisme. En premier lieu se situe la lignée dionysienne de la hiérarchie qui place les êtres intelligibles sur une échelle continue, dans une participation immédiate à la divinité, et qui les fait communiquer entre eux à partir du moins accompli vers le plus parfait. Réservée toutefois aux seuls êtres dotés d'intelligence, la vision de Denys laisse à l'écart les autres créatures. C'est à cette perspective que vient remédier la conception d'un Jean de La Rochelle, entre autres, qui hisse la lumière au statut de liant universel et hiérarchisant de toutes les créatures, en faisant correspondre les degrés différents d'émanation de la lumière selon sa provenance (ciel des étoiles, ciel cristallin, ciel empyrée) à des degrés différents d'accomplissement de l'âme (végétative, sensitive, intellectuelle). À cet émanatisme hiérarchisant sert de contrepartie la théorie des sympathies et des antipathies qui régissent les interactions des êtres, au point où la propriété d'une chose est utilisable seulement si l'on connaît son complément. Ces relations analogiques s'exercent tant sur l'horizontale, entre les réalités sublunaires, que sur la verticale, entre les astres et le monde sublunaire. Capter et maîtriser ces réverbérations qui affectent les choses deviennent des préoccupations courantes parmi les intellectuels du XIII<sup>e</sup> siècle, au moment où les débats théoriques autour de la validité des thèses de l'astrologie s'installeront pour plusieurs siècles. Tout en préservant l'indépendance du libre arbitre, Vincent admet l'idée de l'influence astrale sur la nature du corps humain et sur celle des choses dont les différents arts mécaniques, l'agriculture et l'architecture parmi d'autres, sont censés tenir compte dans leur pratique<sup>10</sup>. L'être humain se retrouve, de par son corps, dissous dans un réseau de réciprocités qui rendent perméables les frontières ontologiques et qui tissent un continuum entre l'humain et les autres entités, que ce soit végétal, animal ou astral. Pour ce qui est de l'univers, il est polarisé par les différentes formes d'émanatisme que les ontologies analogiques instituent pour jeter des ponts entre le haut et le bas, conçus comme des sphères incompatibles. Il n'en demeure pas moins que les sciences qui essaient d'exploiter ces émanations, comme la médecine, l'agriculture ou l'astrologie, reposent sur la compréhension de la vertu occulte des choses, alors que la physique, dans sa définition

---

<sup>10</sup> Albert le Grand adopte, lui aussi, une position similaire : « dicendum quod absque dubio sicut etiam supra per auctoritatem Augustini probatur, ortus et aspectus stellarum magnum habent effectum in operibus nature et artis, sed tamen super nostrum liberum arbitrium non habent ut dicit Damascenus » (*In Sententiis*, II, dist. VII, art. 9, cité par N. Weill-Parot, *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Champion, 2002, p. 263-264. Cet auteur cherche par la suite à prouver qu'Albert rangeait également, sous le terme *ars*, la science des images astrologiques).

aristotélicienne, examine les corps et, bien entendu, les processus afférents, en rapport avec les causes visibles.

Tandis que la perspective esthétique de l'ordre du créé met les créatures en relation avec un équilibre de contrastes, l'émanatisme rejoint ce caractère de compatibilité sous la forme des interactions réciproques des réalités, le plus souvent prises deux à deux. Sous cet angle, l'univers devient un ensemble de paires d'individus attirés par des sympathies ou repoussés par des antipathies. Aucune de ces conceptions n'est parvenue à traduire ces formes d'interdépendance en termes de proportions. Ce fut au XII<sup>e</sup> siècle seulement que les philosophes et les médecins ont commencé à mettre en lumière, dans un esprit mathématique, la constitution proportionnelle des composantes du microcosme et du macrocosme. Là où Isidore parlait d'une *ratio naturalis* qui sous-tendrait la convertibilité des éléments, l'introduction des traités d'Aristote a diffusé la formule de calcul de la proportion entre les éléments, rapport heuristique dont l'*Actor* lui-même avait connaissance : *ordinantur quatuor elementa secundum pondera ut unumquodque scilicet quo levius est eo superius sit, quo gravius, eo inferius. [...] ex decem pugillis aeris fit unus pugillus aquae* (SN 309a, c). L'attention portée aux proportions transparaît également dans la théorie pharmacologique mise au point afin de détecter les degrés de complexion propres aux substances naturelles et de calculer le dosage approprié à la préparation des médicaments composés. Grâce à Vitruve, est retrouvée aussi l'image de la structure proportionnelle qui articule les parties du corps humain. La vulgarisation des aphorismes *ars imitatur naturam* et *ars perficit naturam*, qui se trouvent chez Vincent de Beauvais sous un même toit, témoigne, d'une part, de la recherche des principes de fonctionnement de la nature et, d'autre part, de l'optimisme face au pouvoir des arts de soutenir l'être humain sur le chemin du salut.

Une autre forme de perméabilité est saisie et rendue intelligible dans les termes scientifiques de la physique. Les corps du monde sublunaire sont vus comme des structures poreuses, non pas à l'image des éponges, mais en tant que structures de petites conduites situées à l'intérieur et à la surface des corps, qui, sous l'impact des forces qui leur sont appliquées ou des variations de température, subissent divers états : dilatation, contraction, distension ou autre. Les écrits médicaux de Galien avaient diffusé cette image que les traités traduits de l'arabe, que ce soit ceux de Constantin l'Africain, de Hali Abbas ou d'Avicenne, emploient fréquemment pour exposer la circulation des humeurs dans le corps. Le *Speculum naturale* et le *Speculum doctrinale* fournissent une riche moisson d'extraits

médicaux tirés de ces médecins arabes où les vocables de la famille *meatus* et *porus* traduisent l'imaginaire anatomique. L'usage de cette image fut cependant transféré à d'autres domaines. Ainsi, la flexibilité de certains bois (utilisés à la fabrication des verges des mangonneaux) ou les réactions du corps humain au froid et à la chaleur sont des propriétés que Nicolas le Péripatéticien expliquait en faisant intervenir la structure poreuse des corps (*Quaest.*<sup>11</sup>, p. 116-117, SN 420d-421a ; *Quaest.*, p. 118, SN 419b). La physiologie de la digestion des végétaux que proposait le traité *De plantis* d'Aristote est également conçue en fonction d'une constitution poreuse. Une des gloses du manuscrit de ce traité utilisé par Vincent faisait équivaloir *meatus* aux *pori*, bien que les deux mots aient le sens de « passage », « conduit », signe qu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle le terme *porus* était devenu commun et plus adéquat pour faire comprendre la dynamique des processus physiques : *calor attrahit siccitatem sibi similem et angustabit meatus, id est poros* (SN 889a = SN 926d). La porosité matérielle est donc érigée en paradigme explicatif de la modification que les corps subissent.

La dynamique de la génération et de la corruption est axée sur un autre paradigme qui décrit les états des corps selon des paramètres thermiques. Récupéré de la pensée grecque, ce dispositif heuristique, apparenté à la théorie des complexions, conçoit la vie par rapport à la conservation de la chaleur naturelle dans le corps, alloue à chaque être et à chaque organe principal du corps une capacité calorifique (l'homme, par exemple, est de nature chaude et humide, alors que la femme est froide et humide ; le cerveau est froid et le cœur chaud). Une répartition thermique affecte également les zones climatiques (l'Orient est chaud et humide, l'Occident froid et humide) et la complexion des substances naturelles. Ce paradigme se trouve articulé sur une conceptualisation chrétienne de la foi et de la charité en termes de chaleur, l'ardeur étant une qualité apte à tenir loin les démons, contrairement à la tiédeur (*monachum igne divini spiritus succensum fugiunt demones, tepidum vero illudunt et sequuntur*, SH, XV, ch. 96, 615b). Dans le même esprit, les éléments symbolisent, dans le système chrétien, différentes étapes de la destinée du peuple de Dieu (le baptême par l'eau, le jugement par le feu), l'imaginaire de l'au-delà mettant en scène une disjonction de la nature du feu qui, d'une part, alimente la *consumptio* des damnés et, de l'autre, conforte les élus par la *refrigeratio* ou par la splendeur de la lumière. Que ce soit dans le cadre de la science naturelle ou dans le domaine de l'eschatologie, le

<sup>11</sup> Voir l'édition proposée par S. Wielgus, « *Quaestiones Nicolai Peripatetici* », *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 17, 1973, p. 57-155.

paradigme thermique caractérise donc les processus qui surviennent tant dans le microcosme que dans le macrocosme.

Derrière toutes les configurations de la nature que j'ai décelées dans le discours de la théologie et de la philosophie naturelle, je discerne une recherche du régulier et du stable qui peuvent fonctionner comme repères dans un monde du transitoire et du multiple : le droit naturel situe l'homme en rapport avec la régularité indestructible de la loi naturelle ; la théorie des éléments propose une vision de l'harmonie et de la régularité des processus dans le monde ; la physiologie et la théologie de la génération mettent en évidence les lois (biologiques et sociales) à la base de la reproduction ; la médecine, par la *vis insita*, entend l'existence d'une structure interchangeable permettant l'usage de toute substance naturelle, pour la connaissance de laquelle on doit prendre en compte autant son aspect extérieur (la couleur, les dimensions) que sa structure intérieure (la complexion). On pourrait affirmer que les différentes configurations de la *natura* articulées à la croisée de la théologie, du droit, de la philosophie naturelle et de la médecine peuvent toutes être réduites à un dénominateur commun, à savoir la force intrinsèque (*vis insita*). Qu'il s'agisse de la syndérèse, de la vérité de la nature humaine ou de la nature des réalités créées, on assiste au début du XIII<sup>e</sup> siècle à l'avènement de la *vis insita* en tant que fondement explicatif des structures objectives et subjectives, fondement qui a donné lieu à la conceptualisation d'un ordre naturel au sein des différents discours épistémiques (juridique, philosophique, eschatologique). Le *Speculum maius* participe de la sorte à un mouvement plus large, auquel universitaires et monarques prennent part au XIII<sup>e</sup> siècle, celui de construction de la normativité.

Devant le miroir de la création, l'intérêt pour la régularité de la nature reflète la conciliation de l'humain avec sa condition terrestre. Entre le lointain inaccessible et l'horizon du sensible, les médiévaux aménagent un deuxième cercle de régularité, en plus de celui des astres, pour l'interposer entre l'humain et Dieu. Il reste que le cours de la nature, dépendant de la propriété intrinsèque, est constamment menacé par plusieurs facteurs : l'intervention de Dieu qui peut imprimer à un objet de la nature ou à une réalité le caractère de miracle ; la résistance de la matière à l'action de la forme, déjà évoquée, qui peut rendre l'individu engendré dissemblable à ses géniteurs ; l'accoutumance à certaines circonstances physiologiques, qui peut altérer la nature originare et instituer de la sorte une seconde nature.

Les rapports de l'être humain avec le reste des créatures sont conditionnés par le récit biblique. À la suite du péché originel, l'humain a perdu l'immortalité qu'aurait pu lui conférer les fruits de l'arbre de vie et n'est plus maître des lions et des mouches. En outre, après son bannissement du Paradis, les substances naturelles ne possèdent plus toutes leurs vertus primitives. On le sait, il existe certaines légendes christiques qui cherchent à compenser cette dévaluation des choses naturelles et qui suggèrent que la passion du Christ a réussi à recharger certaines créatures avec une force particulière. Il y a même des voix au XIII<sup>e</sup> siècle qui soutiennent la possibilité de trouver dans ce monde des substances dont les vertus mélangées créent des composés d'une efficacité proche de l'état originaire des choses. Une perspective optimiste, que Vincent de Beauvais partage, met en veilleuse la relation causale entre le péché de l'être humain et la nature des végétaux et des animaux et affirme que tout ce qui existe détient une part d'utilité que l'on se doit de découvrir. Le *Speculum maius* divise autant les végétaux que les animaux en exemplaires domestiques et sauvages, sans négliger le critère vétéro-testamentaire de ségrégation du monde animal en créatures pures et impures<sup>12</sup>.

Les tabous alimentaires importés par le christianisme ont influencé à leur tour la taxinomie du vivant, en particulier les critères de séparation des oiseaux et des poissons. Formés, selon l'exégèse de la *Genèse*, du même élément, l'eau, ces deux genres possèdent une similarité qui légitimerait le choix de classer des oiseaux ou des animaux aquatiques dans la classe des poissons et de consommer les premiers à la place des deuxièmes. Et plusieurs personnages et collectivités sauront spéculer sur cette parenté afin d'éluder les interdits alimentaires<sup>13</sup>. À cela s'ajoutent les hybrides qu'Aristote, qui n'effectuait pas un

<sup>12</sup> *SH*, II, ch. 33, 58b : « Que in terra, alia repentia sunt super terram, que omnia immunda, alia latentia, ut talpa, que de luto nascitur, et hec omnia similiter immunda, alia vero gradientia super terram, et de hiis est regula generalis quod omne quod ruminat et findit unguam simul mundum est, reliqua autem immunda. De piscibus autem est regula generalis quod habens pinnulas et scamas mundus est, reliqui omnes immundi. De avibus autem non expressit dominus generaliter que munde essent et que immunde. Hec tamen in genere dixit quod volatile gradientia quatuor pedibus immundum est, nisi habuerit crura retro longiora, super que saliat ut locuste quibus Iohannes vescebatur in deserto ». Dans les chapitres du *Speculum naturale* sur les animaux, Vincent signale ceux qui sont classés comme étant *immunda secundum legem* (l'*ixion*, 1239a et l'*oryx*, 1435d).

<sup>13</sup> C'est l'argument qu'invoque, par exemple, un personnage de la vie d'Odon de Cluny qui, en attrapant une poule, clame que c'est elle qu'il mangera ce jour-là comme poisson, puisque la volaille n'est pas de la viande, étant donné que *volatilia et pisces unam habent originem* (*SH*, XXIV, ch. 67, 985b). Par l'intermédiaire du *Liber de natura rerum*, Vincent de Beauvais enregistre deux pratiques alimentaires qui tirent profit de la condition amphibie de certains animaux : d'abord, la *bernaca* dont la légende renseigne qu'elle naît de la pourriture des arbres tombés à l'eau, sa consommation durant le carême n'étant, disait-on, prohibée que par Innocent III lors du concile de Latran en 1215 (*LNR* 117, *SN* 1181b-d ; au sujet de cet oiseau, voir M. van der Lugt, « Animal légendaire et discours savant médiéval. La barnacle dans tous ses états », *Micrologus. Natura*,

exercice de taxinomie à la Linné, rangeait tant parmi les aquatiques que parmi les terrestres<sup>14</sup> Quelle que soit leur place dans les taxinomies, toutes les catégories du vivant sont susceptibles de fournir des remèdes ou des substances utiles aux arts mécaniques, y compris les *immunda*. Techniquement parlant, le monde est à convertir dans sa totalité, même l'état putride de la matière étant utilisable.

Les rapports que l'humain entretient, tout au long de l'histoire biblique et religieuse, avec le reste des créatures ne sont pas, en fait, sans changer de nature. La disparition du sacrifice des animaux du système religieux chrétien, remplacé par la symbolique épurée de l'hostie, avait annulé le rôle des animaux, domestiques et sauvages, dans le maintien du lien entre humains et dieux. Autrefois intégrés dans la définition des espaces de culte à travers les rites, les animaux sont déclassés à un statut presque neutre. Ils restent pourtant attachés à la symbolique chrétienne, surtout parce qu'ils signifient l'impureté de la chair que les règles du jeûne imposaient d'éviter. On pourrait avancer que l'animal continue d'être un intercesseur entre l'humain et Dieu non pas grâce à sa présence rituelle, mais à cause du choix de le récuser rituellement. Au rôle, dorénavant désacralisé, de l'animal dans la liturgie chrétienne, les médiévaux ont substitué une imagerie sacrée qui, nourrie par les bestiaires et les légendes hagiographiques, a exploité davantage, dans l'économie du sacré, l'image de l'animal que sa chair. Dans le *Speculum historiale*, l'accumulation d'épisodes hagiographiques provenant des temps les plus reculés du christianisme jusqu'aux tout récents martyres d'Edmond de Cantorbéry et de Pierre de Vérone dégage une impression d'égalisation temporelle, propre d'ailleurs aux légendiers utilisés dans la pratique religieuse. Ce nivelage chronologique a pour effet d'occulter, par exemple, le fait que l'animal n'était plus vu comme un être que la divinité choisirait pour se manifester. Entre la légende de saint Eustache (*SH*, X, ch. 58-61), qui met en scène la théophanie du Christ dans le corps du cerf, et la vie de saint François d'Assise qui communique avec toutes les créatures, la différence est importante. En fait, François qui retrouve en soi l'*imago Dei* accède au pouvoir de commander aux animaux et obtient même de Dieu que les éléments soient transformés en une autre nature : *Igitur non solum sensibilibus bestiis videlicet et avibus imperavit, sed etiam ad illius obsequium in alteram naturam insensibilia etiam dominus elementa convertit* (*SH*, XXX, 104). Après le XIII<sup>e</sup>

---

*scienze e società medievali*, VIII, 2000, p. 351-393) ; ensuite, le castor qui, semblable aux poissons, était mangé par les chrétiens pendant les périodes de jeûne (*LNR* 117, *SN* 1398e).

<sup>14</sup> Sur cet aspect de la biologie aristotélicienne voir A. Zucker, *Aristote et les classifications zoologiques*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2005, p. 197 et 221 sq.



siècle, ce n'est plus par le biais de tel animal en particulier que se produit la rencontre avec le divin. François d'Assise communique avec les créatures perçues en tant qu'ensemble reflétant le pouvoir de Dieu.

L'élevage et la chasse constituent les circonstances qui occasionnent le plus couramment la rencontre avec les créatures. Le *Naturale* et le *Doctrinale* offrent des renseignements pertinents concernant ces deux pratiques, la chasse relevant des pratiques culturelles tout comme l'élevage. Les nombreux chapitres portant sur la génération des espèces de toutes sortes, végétales et animales, témoignent de la formation d'un savoir nécessaire à leur exploitation, de la même façon que la prise en compte des comportements des animaux sauvages facilite leur capture. Ces fiches descriptives mettent en valeur la régularité d'une *vis insita* propre à chaque être qu'il faut connaître afin de pouvoir l'utiliser. En attirant l'attention sur les propriétés différentes qu'une même espèce peut avoir sous des latitudes différentes ou en cherchant à préciser la période de conservation d'un remède à base de simples, les « naturalistes » entrevoyaient l'importance d'une théorie de l'intensité et de la rémission des qualités, qui fera l'objet de nombreux débats à partir du XIV<sup>e</sup> siècle. Par delà toutes ces variables, l'homme peut acquérir un savoir des réalités et, partant, récupérer son statut originaire de maître de toutes les créatures. De surcroît, les remarques réunies dans les textes sous-tendus par la théorie des émanations confèrent à l'être humain la possibilité de maîtriser également les relations (d'attraction, de ressemblance) qui existent entre différents individus du vivant. Il s'agit donc non seulement d'une appropriation des individus pris séparément, mais encore des relations entre ces individus.

On pourrait dire que la pensée qui se trouvait derrière la domestication des espèces végétales et animales, telle que pratiquée jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, est élevée à une dimension abstraite d'apprivoisement de toutes les réalités et de tous les phénomènes de la nature. Ce passage représente l'étape fondamentale d'objectivation totale de ce qui constituent les propriétés spécifiques de l'humain et du non-humain. L'univers médiéval que donne à lire le *Speculum maius* comporte toutefois plusieurs sortes de régions qui demeurent insondables et dont les réalités ne pourraient pas être rapportées au dispositif cognitif de la propriété intrinsèque et de la ressemblance. Il y a tout d'abord les trois espaces eschatologiques (l'enfer, le purgatoire et le paradis) que l'on croit situés sur la terre, ensuite les différents endroits hiérophaniques qui sont frappés d'interdit tel le mont Ararat qui, disait-on, conservait les reliques de l'arche de Noé. À ceux-là s'ajoutent les parties du monde habitées par les races monstrueuses. Un imaginaire d'inspiration chrétienne et

mythologique attribue à certaines espèces des propriétés qui transgressent l'ordre de la nature, soit à cause de l'impossibilité d'être transplantées ou élevées, comme c'est le cas du baumier et de la bernache, soit à cause de leur unicité comme c'est le cas du phénix. À un autre niveau, l'imaginaire isole, de l'ensemble de l'espèce, des individus comme le chêne d'Abraham au sujet desquels l'anecdote hagiographique tient lieu de description des propriétés. Eu égard à tous ces cas particuliers, on peut conclure que l'ordre de la nature ne répond pas à une mécanique stricte, puisqu'il demeure toujours ouvert aux bouleversements que peuvent produire les irrptions hiérophaniques ou les aléas de la matière. Par voie de conséquence, la nature en tant qu'ensemble des choses créées ne saurait être connue ni maîtrisée dans sa totalité.

En dégagant des causes constantes, en faisant ressortir la continuité des phénomènes naturels et en cherchant à fournir les meilleurs moyens destinés à perpétuer la génération de l'espèce humaine et à imiter les processus génératifs de la nature, le *Speculum naturale* délimite des principes qui structurent la sphère du monde. Un tissu de polarités entre le bas et le haut, la gauche et la droite, l'intérieur et l'extérieur, le corporel et l'incorporel rend plus facile la compréhension de l'univers. Dans la trame de ce tissu sont intercalées des relations analogiques qui construisent de larges réseaux de correspondances entre les entités de tous les étages de l'univers.

Les multiples perspectives de l'appréhension du monde que convoque le *Speculum naturale* demeurent tributaires de la dynamique intellectuelle du début du XIII<sup>e</sup> siècle. Cela est manifeste notamment dans le crédit accordé à certaines théories telles que le statut de cinquième élément attribué à la vapeur, le rôle de membrane protectrice que le corps confère à l'âme face aux autres entités spirituelles, la validation de l'alchimie en tant que science de la transformation des métaux, la correspondance entre les trois types de lumière céleste et la formation des trois types d'âme, théories qui, encore valides à l'époque, connaissent une vogue transitoire pour être critiquées ou carrément délaissées dans les décennies ultérieures à la rédaction du *Speculum*. Dans son ensemble, l'entreprise de Vincent de Beauvais reflète, par les théories et les sources employées, les changements rapides qui sont survenus dans le monde intellectuel des années 1230-1260.

La diffusion restreinte du *Naturale* par rapport à celle de l'*Historiale* soulève la question de l'échec culturel, que ne sauraient expliquer ses dimensions disproportionnées et le prix onéreux de sa confection, ni son contenu rendu désuet par l'essor de la philosophie naturelle, ni non plus sa structure inadaptée aux nouveaux besoins bibliographiques et aux

nouvelles formes d'enseignement. Cependant, il faut se rappeler que le projet de Vincent de Beauvais a été initié *quoniam multitudo librorum*, qui signalait dès le départ un malaise devant la quantité de livres se trouvant dans les bibliothèques et non pas devant la multitude des réalités. Or, l'embarras allait être d'autant plus grand avec le redoublement de la création scripturale dans les écoles des ordres mendiants et dans les milieux universitaires et avec l'augmentation du nombre de réalités connues. Il était désormais impossible de rêver d'une synthèse qui rende adéquatement compte de la multiplicité des regards sur l'univers des choses et le *Naturale* représente la première tentative avortée d'embrasser la totalité du savoir. Mais, pour expliquer son échec, s'il y en a un, il faut aussi tenir compte du fait que l'entreprise dominicaine prend fin à un moment où les compilations de Thomas de Cantimpré et de Barthélemy l'Anglais avaient déjà commencé leur vie culturelle, ce qui rendait la concurrence passablement acerbe.

La conjonction du *Speculum naturale* et de l'*Historiale* dans le projet initial de Vincent, qui rappelle le conseil de Humbert de Romans soutenant que le prêcheur doit posséder autant la *scientia creaturarum* que la *scientia hystoriarum*<sup>15</sup>, répond à une complémentarité des interprétations possibles du destin de l'humain. L'approche naturaliste qui analyse l'humain, composé physiologique et psychologique, sous l'angle de sa nature et dans les termes des sciences naturelles demeure limitée par l'impossibilité de saisir l'historicité de l'humain instaurée par la théologie grâce au recours à la métaphysique du péché<sup>16</sup>. Situé, comme je le précisais dans le chapitre sur la génération, à la croisée des dimensions temporelle et atemporelle, l'humain n'est pas complètement intelligible par l'étude des paramètres de la *physica* uniquement. Son identité est construite par sa nature et par son histoire (individuelle et collective), composantes que les discussions sur la résurrection ont d'ailleurs couramment mises en lumière.

Tout comme la nature est marquée par des régularités, l'histoire est, elle aussi, sujette à certaines lois d'évolution, telle la *translatio* autant du pouvoir que du savoir d'une région à l'autre de l'humanité<sup>17</sup>, telle la succession des âges qui articulent les étapes de la restauration de l'humain vers son salut. Une mutation intéressante s'est produite dans la conception du temps historique qui n'est plus envisagé comme un ensemble d'événements

<sup>15</sup> S. Tugwell, « Humbert de Romans, "Compiler" », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, Serge Lusignan et Monique Paulmier-Foucart (éds), Grâne, Éditions Créaphis, 1997, p. 56.

<sup>16</sup> M.-D. Chenu, *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, p. 50.

<sup>17</sup> S. Lusignan, *Vérité garde le roy. La construction d'une identité universitaire en France (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1999, p. 231-247.

exceptionnels et mémorables, mais qui est devenu la chronique presque annuelle de ce que les personnages saints et politiques accomplissent. Bien que l'*Historiale* puisse être considéré comme un légendier, il ne dispose pas sa matière selon l'ordre liturgique, comme procède par exemple Jacques de Voragine<sup>18</sup> qui structure sa compilation selon une quadripartition polysémique (temps de la déviation / hiver / nuit ; temps de la rénovation / printemps / matin ; temps de la réconciliation / été / midi ; temps du pèlerinage / automne / soir), mais dans une linéarité qui respecte, pourrait-on dire, le temps historique « naturel ». À l'opposé, le récit de la nature est parsemé par quelques dates seulement qui font ressortir le caractère exceptionnel des écarts par rapport à la normale attestés pour certains phénomènes et espèces. Une autre différence est saillante : alors que le temps de la nature est circulaire, la nature perpétuant ses espèces sans modification d'un individu à l'autre, le temps de l'histoire est caractérisé par sa linéarité et sa verticalité. La prédestination et la grâce qui s'inscrivent dans l'économie sotériologique rompent avec le temps de la nature, l'humain étant la seule créature à même d'accéder à sa plénitude à la fin des temps.

Par l'ensemble des entités naturelles et des événements historiques regroupés, le *Speculum maius* dépasse le caractère local pour viser à l'universalité à plusieurs niveaux : l'universalisation de la matière hagiographique car, en abandonnant les critères de sélection qui guidaient encore le légendier de Barthélemy de Trente, Vincent embrasse le plus grand nombre possible de personnages saints<sup>19</sup>, ce qui restitue un monde jalonné par ces noyaux d'énergie sacrée que sont les cultes religieux ; l'universalisation de la matière historique, l'*Historiale* faisant place aux récits missionnaires des Franciscains et des Dominicains dans le monde nouveau des Tartares, récits contemporains de la rédaction<sup>20</sup> ; l'universalisation de la matière naturelle puisque le *Naturale* englobe tout ce qui est connu en Europe et outre-mer ; l'universalisation terminologique par la latinisation continue des mots arabes. Et ce n'est pas uniquement une extension spatiale qui se produit, mais encore une extension temporelle, dans le sens que Vincent récupère toute substance naturelle et tout culte connu

<sup>18</sup> Jacques de Voragine, *La légende dorée*, Alain Boureau (éd.), Paris, Gallimard, 2004.

<sup>19</sup> A. Boureau, « Vincent de Beauvais et les légendiers dominicains », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, Serge Lusignan et Monique Paulmier-Foucart (éds), Grâne, Éditions Créaphis, 1997, p. 123.

<sup>20</sup> Comme J. B. Voorbij l'a fait remarquer, les florilèges de la littérature chrétienne qui occupaient une place considérable dans la version Klosterneuburg du *Speculum historiale* (achevée vers 1244) ont subi une réduction notable dans la version Douai de ce *Speculum* où l'histoire universelle a davantage retenu l'attention de Vincent (« La version Klosterneuburg et la version Douai du *Speculum historiale* : manifestations de l'évolution du texte », *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge*, p. 129).

dans le passé ou dans le présent, tout en complétant, au besoin, les sources consultées par ses propres connaissances. Il ne tarde pas non plus à combler les lacunes des traités antiques, dues à des impulsions affectives. Là où par exemple Aristote et Pline ont omis de parler du chat, Vincent met à profit plusieurs sources arabes ainsi que les recueils d'Isidore et de Thomas IV (*SN* 1401d-e et 1433a-b)<sup>21</sup> : il ne conçoit pas de brèche affective dans l'ensemble de l'univers, mais éprouve le désir d'embrasser la totalité. En suivant l'exemple de Pline, Vincent propose un univers d'où rien ne disparaît. C'est plutôt l'oubli et le mépris des humains qui éclipsent les choses. Cette double articulation de l'universalisation, spatiale et temporelle, produit un monde où passé et présent de la nature et de l'histoire sont conjoints, un univers densifié par les couches successives qui le composent. Ces lignes de force qui traversent le *Speculum maius* recourent au fond l'orientation universelle de l'ordre des Prêcheurs qui s'engagent à inventorier le monde et à prêcher partout le salut.

Une question demeure : pourquoi a-t-on recherché, à ce moment de l'histoire, de formaliser les discours épistémiques que j'ai analysés dans ces pages et de faire de la nature une notion centrale de la pensée, d'interposer l'ordre de la nature entre l'ordre des humains et l'ordre divin ?

On a souvent parlé d'une découverte de la nature qui aurait été amorcée au XII<sup>e</sup> siècle et cela dans une perspective téléologique que l'historiographie contemporaine a appliquée à la genèse de la modernité dont les racines remonteraient jusqu'au Moyen Âge central. Cette perspective néglige toutefois le fait qu'à partir de la même époque, à savoir le XII<sup>e</sup> siècle, on a, en fait, développé un intérêt autant pour l'espace temporel, celui-ci étant constitué par la nature en tant qu'ensemble des réalités, que pour l'espace atemporel, celui-là représenté par les régions eschatologiques (du purgatoire et du paradis). L'intérêt pour la physique du mouvement des corps sublunaires ou pour l'actualisation de la perception prenait en considération autant l'univers terrestre que l'espace post-historique. Il importait tout aussi bien de comprendre comment se réalise la vision nocturne que de réfléchir à la vision béatifique de Dieu. Or, ces deux types d'espace n'ont pas été étudiés pour eux-mêmes, mais, tout au contraire, leur étude visait à stabiliser et à rassurer le statut de l'homme dans le temps et dans l'éternité. Alors qu'au XII<sup>e</sup> siècle on entendait encore des

<sup>21</sup> Bien que les auteurs de l'Antiquité, Pline y compris, parlent du chat en usant du terme *felis*, Vincent de Beauvais n'élabore pas de chapitre sous ce nom. Il sépare les renseignements dont il disposait en rangeant les uns sous le chapitre consacré au *catus* les autres pour construire le chapitre sur le *murilegus*. Comme l'a remarqué L. Bobis, Vincent est parmi les derniers à employer au Moyen Âge cette dissociation terminologique, que l'on abandonnera par la suite pour privilégier l'usage du terme *catus* (« Des usages du chat dans la médecine de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge », p. 724).

voix affirmant que les élus ne feront que remplacer les anges déchus, au tournant du XIII<sup>e</sup> siècle on a promu l'idée que l'homme constituait un ordre ontologique possédant un statut autonome. Vincent de Beauvais octroie à l'homme une parenté plus grande avec Dieu que ne pouvaient détenir les autres êtres rationnels, l'ange et la femme. On peut dire en conclusion que la connaissance de la nature et des espaces eschatologiques n'avait pour but que de réconforter la condition de l'homme. L'héritage le plus important légué par la scolastique naissante, dont le *Speculum maius* participe, est d'avoir jeté les assises de l'anthropocentrisme et de la pensée de l'existence d'un ordre naturel.

## **Annexes**

## Annexe A

### Les sources du droit naturel chez Vincent de Beauvais

(voir ch. III)

Les chapitres qui composent la section sur les sacrements du livre VIII du *Speculum historiale* sont presque tous mis, dans l'édition de Douai, sous la rubrique *Actor*<sup>1</sup> où on retrouve le nom de Guillaume d'Auxerre à deux endroits. Dans le tableau ci-dessous, j'ai inscrit le nom de l'auteur utilisé suivi du numéro des pages qui comportent les extraits sélectionnés. S'il y a une virgule entre deux numéros consécutifs de pages, les passages visés n'y figurent pas de façon continue ; s'il y a un trait d'union, ces passages sont présentés sans interruption. Le point d'interrogation signale des passages dont l'auteur n'est pas identifié. Les pages qui se retrouvent dans la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre ont été notées selon l'ordre dans lequel les citations y apparaissant ont été utilisées par Vincent. En comparant la teneur du texte chez Vincent avec l'édition critique de la somme de Guillaume<sup>2</sup>, on remarque, à cause du nombre de variantes communes, une grande proximité avec le manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, lat. 15741, écrit au XIII<sup>e</sup> siècle par plusieurs scribes. Le texte de Vincent partage quelques variantes avec un autre manuscrit, Royal 9 BV de la British Library de Londres, qui date de 1231, ce qui fait de lui le plus ancien manuscrit de la *Summa aurea*. On pourrait donc conclure que le manuscrit utilisé par Vincent représente un stade du texte postérieur au manuscrit de Londres et antérieur à celui de Paris. En outre, sachant que le manuscrit de base employé par les éditeurs, celui de

<sup>1</sup> M. Paulmier-Foucart a mis en lumière les indices importants que fournit le manuscrit de Dijon du *Speculum historiale* quant à la manière dont on a conçu, aux débuts de la rédaction du *Speculum maius*, la dénomination des autorités employées (« À l'origine du *Speculum maius*. Notes sur la relation probable entre Hugues de Saint-Cher et Vincent de Beauvais », *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, Louis-Jacques Bataillon, Gilbert Dahan et Pierre-Marie Gy (éds), Turnhout, Brepols, 2004, p. 481-496). Les rubriques *ex summa de casibus* et *ex summa fratris Hugonis* nous laissent deviner les noms de Raymond de Peñafort et de Hugues de Saint-Cher.

<sup>2</sup> Cf. l'introduction générale publiée comme dernier volume de la somme (Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea Magistri Guillelmi Altissiodorensis*, Jean Ribaillier (éd.), Paris, Éditions du Centre national de la recherche / Rome, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (*Spicilegium Bonaventurianum*, XX), 1987, t. VII). Les passages que j'attribue à Guillaume d'Auxerre sont susceptibles de provenir de l'abrégé réalisé par Herbert d'Auxerre de la *Summa aurea* ou de sa somme sur les sacrements. D'ailleurs, M. Paulmier-Foucart signale que le manuscrit de Dijon du *Speculum historiale* comporte la rubrique *ex summa magistri Herberti*, qui est à identifier plutôt avec sa *Summa de sacramentis* qu'avec la *Summa abbreviata*. Pour l'instant, n'ayant consulté aucun manuscrit de celui-ci, je ne suis pas en mesure de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse.



la Bibliothèque nationale de Paris, lat. 15746, a été copié en 1262 et que les deux manuscrits de la BnF, lat. 15741 et lat. 15746, se sont retrouvés à un certain moment dans la bibliothèque du Collège de la Sorbonne, on peut avancer que le premier, BnF, lat. 15741, apparenté à celui qui avait été utilisé par l'équipe de Vincent, a été rédigé avant les années 1260.

Pour le commentaire des *Sentences* de Hugues de Saint-Cher, j'ai utilisé le manuscrit de Paris. BnF, lat. 3073. Comme on pourra le constater, de nombreux extraits proviennent de la *Summa de casibus* de Raymond de Peñafort<sup>3</sup>.

Cap. XVII, <i>De mutatione veterum sacramentorum in nova.</i>	« Ecclesia tamen ... ipse cum baptizetur » = Guillaume d'Auxerre, 28, 29.
Cap. XVIII, <i>De numero sacramentorum novae legis.</i>	« Venit ergo ... in aqua non prodesset » = Guillaume d'Auxerre, 61-64 ; « quid autem ... publice in genere factam » = ?
Cap. XIX, <i>De institutione et potestate baptismi.</i>	« De institutione baptismi ... sacramenti signum fuit » = ? ; « successit igitur ... contra maiestatem divinam » = Guillaume d'Auxerre, 71, 72, 82, 83.
Cap. XX, <i>De essentia et nomine baptismi.</i>	« De essentia ... imprimat caracterem » = Guillaume d'Auxerre, 74-76.
Cap. XXI, <i>De forma baptismi.</i>	« Ad formam baptismi ... necessaria est ad baptismum » = Guillaume d'Auxerre, 98, 99, 103, 99-102.
Cap. XXII, <i>De intentione baptizantis.</i>	« De intentione ... generet de cetero » = Guillaume d'Auxerre, 103-107.
Cap. XXIII, <i>De baptismo parvulorum.</i>	« In baptismo ... sapientiam divinam » = Guillaume d'Auxerre, 108-112.
Cap. XXIV, <i>De effectu baptismi.</i>	« Concedimus autem ... aperuit per effectum » = Guillaume d'Auxerre, 115, 119, 120, 126, 127, 128.
Cap. XXV, <i>De baptismo etiam haeticorum non iterando.</i>	« Sacramento quidem ... si iteretur » = Guillaume d'Auxerre, 120, 123-126.
Cap. XXVI, <i>De accedentibus ad baptismum recte, vel ficte.</i>	« Non est autem ... ac remittit » = Guillaume d'Auxerre, 128, 81, 82.
Cap. XXVII, <i>De sacramento confirmationis.</i>	« Nunc de sacramento ... in fronte signare » = ? ; « circa essentiam ... hec in confirmatione » = Guillaume d'Auxerre, 129-131.
Cap. XXVIII, <i>De collatione huius sacramenti ad baptismum.</i>	« Hoc itaque ... carnem et diabolum » = ? ; « igitur in sacramento ... distincta a se invicem » = Guillaume d'Auxerre, 133-135, 137 ; « non est autem ... cogat necessitatem » = ?
Cap. XXIX, <i>De institutione eucharistiae.</i>	—
Cap. XXX, <i>De forma et re sacramentali.</i>	« Forma ergo panis ... corpus multi sumus » = ? ; « ad hoc etiam ... dimittat peccata » = ? Guillaume d'Auxerre, 141-142, 153-155.
Cap. XXXI, <i>De transubstantiatione panis et vini.</i>	« Dicuntur autem ... corpus Christi » = ? ; « de tempore ... prolationis verborum » = Guillaume d'Auxerre, 145, 148, 184, 185.
Cap. XXXII, <i>De his, quae supra</i>	« Igitur in hoc ... tangit, importat » = Guillaume d'Auxerre,

<sup>3</sup> J'envoie à l'édition de cette somme publiée à Vérone en 1744. Plusieurs extraits de la *Summa de casibus* se retrouvent tels quels dans la *Summa iuris* de Raymond de Peñafort (José Rius Serra (éd.), Barcelone, 1945), synthèse composée dans les années 1218-1219 à l'époque où Raymond enseignait au *studium* de Bologne.

- naturam vel intellectum ibi fiunt.*  
 Cap. XXXIII, *De quorundam intelligentia, quae dicuntur et aguntur in missa.*  
 160-163.  
 « Queritur de his verbis ... de forma que videtur » = Guillaume d'Auxerre, 182, 183 ; « in huius autem ... etsi videatur » = ? ; « Et hoc autem ... quam infundit » = Guillaume d'Auxerre, 163, 150, 151.
- Cap. XXXIV, *Utrum eucharistiae cibus satiet, vel nutriat corpus.*  
 Cap. XXXV, *De indigne sumentibus, vel tangentibus.*  
 Cap. XXXVI, *De causis institutionis huius sacramenti, et quale tunc datum fit corpus Christi.*  
 Cap. XXXVII, *De sacramento paenitentiae.*  
 Cap. XXXVIII, *De effectu eiusdem sacramenti.*  
 Cap. XXXIX, *De tribus partibus paenitentiae.*  
 « Ita que dicit ... modo non est » = Guillaume d'Auxerre, 157-159 ; « modo quidem ... necesse est » = ?  
 « Sumere quidem ... culpa non est » = Guillaume d'Auxerre, 166, 167, 170-172.  
 « Est autem ... dedit discipulis » = ? Guillaume d'Auxerre, 139-141, 155 ; « porro tale ... de manu diaboli » = ?
- Cap. XL, *De contritione.*  
 —  
 —, ? Guillaume d'Auxerre, 207.
- Cap. XLI, *De confessione.*  
 « Exiguntur igitur ... Moyse datum » = Hugues de Saint-Cher, f. 125<sup>vb</sup> ; « Cui etiam ... sunt ista tria ? » = ? ; « Dicimus quod dupliciter ... tertium minimum » = Hugues de Saint-Cher, f. 125<sup>vb</sup>-126<sup>ra</sup>.  
 « Est itaque ... demonum enervat » = Raymond Peñafort, 420b, 421b-422a ; « Quia vero septem ... quia non est motus » = Hugues de Saint-Cher, f. 126<sup>ra</sup>-126<sup>va</sup>.  
 « Confessio est ... totum fatetur » = Raymond Peñafort, 423a ; « Confessio utilis ... pura, morosa » = Hugues de Saint-Cher, f. 129<sup>va-b</sup> (texte assez différent).  
 « Sciendum vero ... duxerit abstinendum » = Raymond Peñafort, 429a-b ; « Et ut aliqui ... debet taceri » = Hugues de Saint-Cher, f. 130<sup>va</sup> ; « Debet etiam ... Deum offenderit » = Raymond Peñafort, 433b ; « Porro venialia ... in purgatorio » = Hugues de Saint-Cher, f. 131<sup>ra-b</sup>
- Cap. XLII, *Quando et de quibus oportet confiteri.*  
 —
- Cap. XLIII, *Quibus personis confitendum sit.*  
 Cap. XLIV, *De modo audiendi confessionis, et faciendi interrogationes.*  
 Cap. XLV, *De satisfactione.*  
 « Parrochianus ... specialiter spectare » = ? ; « Item notandum ... et similia » = Raymond Peñafort, 433b ; « Porro neque ... confessio celat » = Hugues de Saint-Cher, f. 131<sup>vb</sup>.  
 « Ut autem ... dicit apostolus » = Hugues de Saint-Cher, f. 128<sup>vb</sup>, 129<sup>ra</sup> ; « Consistit autem ... devota penitentia » = Raymond Peñafort, 435a-436b ; « Opus ex caritate ... peccatorum » = Hugues de Saint-Cher, f. 129<sup>va</sup>.  
 « Quia vero ... alicuius premii » = Hugues de Saint-Cher, f. 124<sup>tb</sup>, 124<sup>va-b</sup>, 125<sup>ra-b</sup>.
- Cap. XLVI, *De paenitentia, et operibus non satisfactoriis.*  
 Cap. XLVII, *De triplici paenitentia.*  
 « Species penitentiae ... sacerdoti confitetur » = Raymond Peñafort, 419b, 420a ; « Est autem falsa ... iustitiam gerat » = ?
- Cap. XLVIII, *De numero et usu clavium.*  
 Cap. XLIX, *De personis habentibus claves.*  
 Cap. L, *De mensura paenarum communi.*  
 Cap. LI, *De quibusdam maioribus paenis in canone expressis.*  
 « De numero ... error mortalis » = Hugues de Saint-Cher, f. 132<sup>ra</sup>-133<sup>vb</sup>.  
 « Omnes sacerdotes ... sacerdotibus convenit » = Hugues de Saint-Cher, f. 132<sup>vb</sup>-133<sup>ra</sup>.  
 « De mensura ... in sequentibus » = Raymond Peñafort, 438a-439a.  
 « Excipiuntur ... sed difficilior » = Raymond Peñafort, 439a-b, 440b-441b.

- Cap. LII, *De qualitate paenarum et vi clavium.*
- Cap. LIII, *De paena excommunicationis.*
- Cap. LIIII, *De inflictis a iure, et a iudice.*
- Cap. LV, *De absolute vinculi excommunicationis.*
- Cap. LVI, *De generalibus remissionibus, vel indulgentiis.*
- Cap. LVII, *Adhuc ex eodem.*
- Cap. LVIII, *De reditu peccatorum, et de purgatione venialium.*
- Cap. LIX, *De sacramento extreme unctionis.*
- Cap. LX, *De sacramento ordinis.*
- Cap. LXI, *De impedimentis ordinatorum; et primo de crimine, et bigamia.*
- Cap. LXII, *Adhuc de impedimento bigamiae.*
- Cap. LXIII, *De solemniter paenitentibus, et curialibus non ordinandis.*
- Cap. LXIV, *De servis et corpore vitiatas.*
- Cap. LXV, *De illegitime natis, et in aegritudine baptizatis, et peregrinis, et ignotis.*
- Cap. LXVI, *De impedimentis aetatis, et sexus.*
- Cap. LXVII, *De ordine, et tempore, et forma consecrationis.*
- Cap. LXVIII, *De sacramento coniugii.*
- Cap. LXIX, *Quia unica unius debet esse de iure naturali.*
- Cap. LXX, *De sponsalibus qualiter contrahuntur.*
- Cap. LXXI, *De casibus in quibus sponsalia solvuntur.*
- Cap. LXXII, *De triplici bono coniugii.*
- Cap. LXXIII, *De his, qui contrahere possunt, et de effectu*
- « Item quedam ... ex officio » = Raymond Peñafort, 442a, 452b, 453a.
- « Est autem ... observantes legem » = Hugues de Saint-Cher, f. 133<sup>ra</sup>; « Excommunicatio ... actu separatio » = Raymond Peñafort, 382b.
- « Utraque aut ... pro aliis culpis » = Raymond Peñafort, 383a, 391a-394a.
- « Ab omni vero ... absolvo te etc. » = Raymond Peñafort, 395a, 387a-389a, 395b-397a.
- « Cum autem papa ... gratie impetrationem » = Raymond Peñafort, 454a-455b; « Ad hoc autem ... non est satisfactoria » = Guillaume d'Auxerre, 351, 352, 356.
- « Porro ... sit ei utilis » = Guillaume d'Auxerre, 356, 358, 359; « De remissionibus ... proceditur » = Raymond Peñafort, 455b, 456a, 457a.
- « Quidam autem ... non de alio » = Raymond Peñafort, 445b, 446a-b; « Ab infirmis ... opus deleantur » = ?
- 
- 
- « Impedimenta ... ordinandos » = Raymond Peñafort, 233b; « Debet ... non plurium » = ?
- « Sciendum ... neutra peccasset » = ?; « Sunt autem ... bigamos iudicatur » = Raymond Peñafort, 235a-b, 236b, 237a, 239a-b, 240b, 241a.
- « Preter illa ... officium ecclesie » = Raymond Peñafort, 267a-268b, 269b, 270a.
- « Nullus servus ... debilitate » = Raymond Peñafort, 270b, 271b, 272b, 275b.
- « De illegitime ... firmaret iuramento » = Raymond Peñafort, 277a-b, 278b, 279b, 280a, 282a, 283a-b, 285b, 286a.
- « Circa aetatem ... sequenti capitulo » = Raymond Peñafort, 286b-287b, 300a-301a.
- « Ordines debent ... dare non potest » = ?; « Ordo sacerdotalis ... quod factum est » = Raymond Peñafort, 290b-291b, 294a-b.
- « Matrimonium ... de presenti » = Guillaume d'Auxerre, 380, 381, 383, 386, 388, 389; « Dicitur autem ... cohiberetur » = Raymond Peñafort, 470a-b, 472a-b.
- « Sciendum ... naturali ratione » = Guillaume d'Auxerre, 394-399.
- « Sponsalia ... esse coniugia » = Raymond Peñafort, 459a, 460a, 463a-464a, 466a.
- « Sponsalia ... iudicium ecclesie » = Raymond Peñafort, 467a-468a.
- « Dicit autem ... pars premii » = Guillaume d'Auxerre, 400, 402, 406, 410, 412; « Nota quod ... durat matrimonium » = Raymond Peñafort, 479a
- « Potest ... superveniente » = Raymond Peñafort, 473a-474b, 475b.

*coniugii, sive matrimonii.*

Cap. LXXIV, *De speciebus coniugii.*

Cap. LXXV, *De his quae impediunt matrimonium et dirimunt, et primo de errore personae.*

Cap. LXXVI, *De impedimento conditionis.*

Cap. LXXVII, *De impedimento voti.*

Cap. LXXVIII, *De cognatione carnali.*

Cap. LXXIX, *De cognatione spiritali.*

Cap. LXXX, *De cognatione legali.*

Cap. LXXXI, *De impedimento criminis.*

Cap. LXXXII, *De dispari cultu.*

Cap. LXXXIII, *De metu vel coactione.*

Cap. LXXXIV, *De ligatione, et publica honestate.*

Cap. LXXXV, *De affinitate.*

Cap. LXXXVI, *De impotentia coeundi.*

Cap. LXXXVII, *De his quae matrimonium impediunt, sed contractum non dirimunt.*

Cap. LXXXVIII, *De divortio.*

Cap. LXXXIX, *De filiis legitimis et illegitimis.*

« Matrimonium ... contractum » = Raymond Peñafort, 480a-481a.

« Duodecim ... nisi sub conditione » = Raymond Peñafort, 481a-b, 482b : « unde nec fuit ... hominis est » = Guillaume d'Auxerre, 436, 435, 436.

« Impedimentum ... exhiberi » = Raymond Peñafort, 483a-b ;  
« Sed quia ... in mulierem » = Guillaume d'Auxerre, 438 ;  
« Circa ... matrimonium » = Raymond Peñafort, 484a-b.  
« Votum ... contractum » = Raymond Peñafort, 484b-485b.

« Cognatio ... expressum » = Raymond Peñafort, 487a-489b, 490b, 491b.

« Cognatio ... separandum est » = Raymond Peñafort, 492b-495a ; « De tribus ... proximitas » = Guillaume d'Auxerre, 453 ; « Per tria ... contractum » = Raymond Peñafort, 495b.

« Cognatio ... indistincte » = Raymond Peñafort, 496b-497b (≈ Hugues de Saint-Cher, f. 155<sup>vb</sup>-156<sup>ra</sup>).

« Crimina ... separari » = Raymond Peñafort, 497b-498b, 499b-500b ; « Illis ... matrimonium » = Guillaume d'Auxerre, 457, 458.

« De dispari ... dissolvi » = Raymond Peñafort, 501a-b, 504-505a.

« Ubi vero ... separabuntur » = Raymond Peñafort, 505b-506b, 507b, 508a.

« Nunquam ... lege viri » = Raymond Peñafort, 508a-b, 509b ; « videtur ... potest » = ? ; « Publice ... consanguineam » = Raymond Peñafort, 510a.

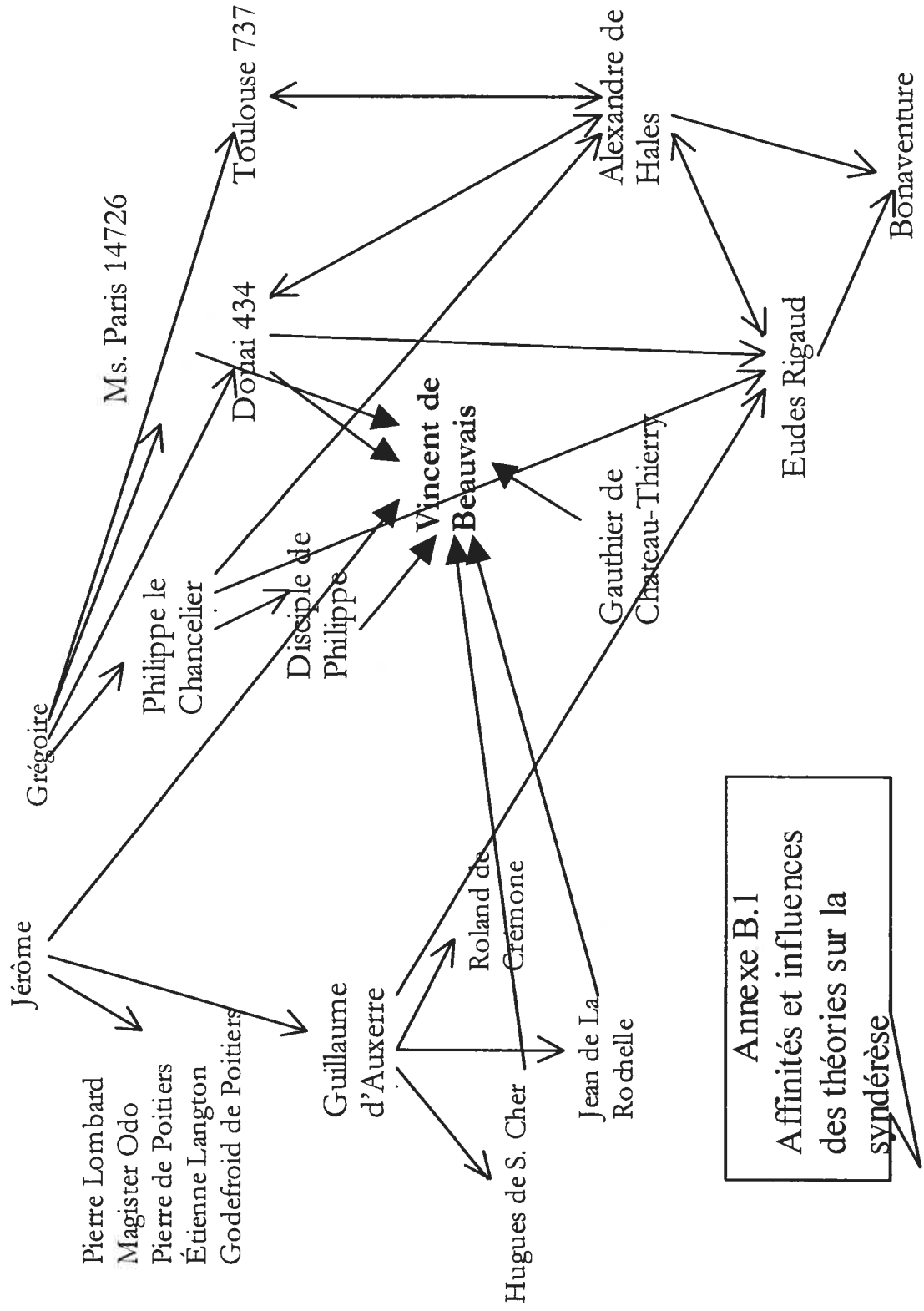
« Affinitas ... operis » = Raymond Peñafort, 510b-512b.

« Inter ... matrimonii » = Raymond Peñafort, 513a-b, 514b, 515a, 516a-b, 517b.

« Omnia vero ... documentis » = Raymond Peñafort, 518a-519a.

« Nec vero ... vivit » = Raymond Peñafort, 520a, 523a-b, 524b, 528a-529b.

« Legitimus ... excluduntur » = Raymond Peñafort, 532a-533b.



## Annexe B.2

## Les sources des chapitres sur le libre arbitre chez Vincent de Beauvais

(voir ch. IV)

Cap. 90, <i>Quod voluntas in bono firmata sit magnae libertatis.</i>	Anselme de Cantorbéry, <i>De libero arbitrio</i> : 236, 238.
Cap. 91, <i>De libero arbitrio utrum sit in nobis</i> ; Cap. 92, <i>De his quae sunt in potestate liberi arbitrii</i> ; Cap. 93, <i>Determinatio eiusdem quaestionis.</i>	Jean de La Rochelle, <i>De anima</i> : 215-220.
Cap. 94, <i>De libero arbitrio quid sit.</i>	<i>Actor</i> = <sup>1</sup> Hugues de Saint-Cher, <i>In IV Sent.</i> : f. 47 <sup>va-vb</sup>
Cap. 95, <i>Qualiter in eo concurrunt iudicium rationis et motus voluntatis.</i>	<i>Actor</i> ≈ Philippe le Chancelier, <i>Summa de bono</i> : 166, 179, 172, 175, 180, 178, 166, 178, 177. Jean de La Rochelle, <i>De anima</i> : 215.
Cap. 96, <i>Quod flexibilitas ad malum non sit pars libertatis.</i>	<i>Actor</i> = Hugues de Saint-Cher, <i>In IV Sent.</i> : f. 49 <sup>vb</sup> ; Anselme de Cantorbéry, <i>De libero arbitrio</i> : 208, 210, 212, 218, 234, 238, 240.
Cap. 97, <i>Utrum liberum arbitrium aliquid sine gratia possit ?</i>	<i>Actor</i> = Hugues de Saint-Cher, <i>In IV Sent.</i> : f. 50 <sup>va-vb</sup> , 51 <sup>ra</sup> . <i>Actor</i> ≈ Anonyme de Prague : quaest. 10, p. 14-15.
Cap. 98, <i>Quod libertatem arbitrii praescientia Dei tollit.</i> Cap. 99, <i>Quod nec voluntas Dei tollit, sed iuvat libertatem arbitrii.</i>	Anselme de Cantorbéry, <i>De concordia liberi arbitrii, gratiae etc.</i> : 158, 160, 162, 164, 166, 172, 174, 176, 178, 184, 200, 198, 200, 202, 204.
Cap. 100, <i>De impotentia standi et potentia peccandi.</i>	Anselme de Cantorbéry, <i>De concordia liberi arbitrii, gratiae etc.</i> : 212, 214, 206 ; <i>Actor</i> ≈ Guillaume d'Auxerre, <i>Summa aurea</i> , lib. II, p. 488-489.
Cap. 101, <i>De varia distinctione liberi arbitrii.</i>	Anselme de Cantorbéry, <i>De libero arbitrio</i> : 246 <i>Actor</i> ≈ Hugues de Saint-Cher, <i>In IV Sent.</i> , f. 49 <sup>vb</sup> .

<sup>1</sup> Par le signe = je désigne le fait que le passage rubriqué *Actor* est identique à celui de la source indiquée, tandis que le signe ≈ ne signale qu'une grande ressemblance.

### Annexe B.3

#### La résurrection et la *veritas humanae naturae*

(voir ch. IV)

*Speculum historiale*, XXXII, ch. 112 = *Speculum naturale*, XXXII, ch. 105, sous une forme très résumée

De generali resurrectione et eius ordine / De ultima die iudicii<sup>2</sup>

**Actor - Sic igitur purgato mundo et ad iudicium veniente domino, emittetur vox illa magna et manifesta** que in evangelio dicitur tuba quia tanquam signum triumphi victores ad premium atque ad diem epuli invitabit, victos autem deterrebit. Hoc igitur erit **aliquid preclarum et evidens signum** quod dabitur ad mortuos excitandum ut omnes resurgant et convenient ad iudicium. Hec etiam vox filii dei et vox archangeli dicitur quia annuente filio per angeli ministerium hoc implendum esse non dubitatur. Sic enim in ewangelio dicitur: Mittet angelos suos cum tuba et congregabunt electos eius a IIIor partibus terre. Et iterum: Exhibunt angeli et separabunt malos de medio iustorum. Hec itaque vox ab omnibus audietur, eiusque virtute mortui resuscitabuntur, boni quidem in gloriam immutaturi et in multis bene dispositi, mali vero quantum ad diminutionem membrorum incorrupti, sed pravis et passibilibus corporum qualitatibus non privati. Omnes igitur resurgemus boni et mali in momento in ictu oculi. **Non enim perit deo terrena materies de qua mortalium caro contrahitur sed in quemcunque pulverem cineremve resolvatur in quolibet alitus aurasque diffugiat in quamcunque corporum substantiam, vel in ipsa elementa vertatur in quorumcunque animalium vel etiam hominum cibum carnemque mutetur illi anime in puncto temporis eam reddit que illam primitus ut homo viveret animavit.** *Resurget autem non fantastice, sed vere quicquid est de veritate humane nature, et in eo resurget unumquodque in quo primitus habuit optimum suum esse. Unde costa Ade detracta non resurget in Adam, sed in Eva quia formata muliere, perfectior fuit homo quantum ad conservationem speciei quam ante. Eadem etiam ratione manus hominis comesta ab homine alio, resurget in primo. Quia vero corpus humanum perfectissimum est omnium corporum inferiorum, caro bovina ab homine comesta et in carnem eius mutata*

<sup>2</sup> Les passages du texte mis en caractères gras proviennent littéralement des *Sentences* de Pierre Lombard, alors que ceux qui sont en caractères gras et italique sont extraits du commentaire de Pierre Lombard à la lettre de Paul aux Éphésiens (*PL*, t. 192, p. 201d-202a). Les passages écrits en italique sont très proches du commentaire aux *Sentences* de Hugues de Saint-Cher (ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3073, f. 159<sup>ra-b</sup>). Ce qui est souligné constitue des phrases similaires au texte de la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre (lib. IV, p. 475<sup>158-170</sup>).

*resurget in comestore ipso nimirum non in sua prima specie, sicut nec terra de qua formatus est Adam, sed sub specie carneitatis humane. Decisio quoque que fit ex parentibus in humana generatione, non in ipsis resurget sed in prole quoniam in ea primo habet optimum suum esse, nec etiam unquam fuit ut dicunt quidam de substantia carnis parentum actu, sed potestate. Fit enim de superfluitate humiditatis terre parata uniri membrorum substantie. Tunc secundum apostolum omnes electi de diversis mundi partibus occurrent sibi invicem in virum perfectum, idest in virilem perfectionem quasi scilicet in statu etatis XXXa circiter annorum, in qua Christus habuit annorum et corporis plenitudinem. Igitur unusquisque mensuram corporis sui recipiet quam in etate XXXa annorum habuit etiam si senex obiit vel quam in illa habiturus esset, si usque ad eam pervenisset. **Ita quoque modificabitur in unoquoque materies illa corporis ut nichil ex eo pereat nichilque superfluat. Sed et siquid alicui defuerit, ille supplebit qui de nichilo fecit quod voluit. Et si quid enormiter habundaverit in parte aliqua, per totum spargetur ita quod ibi nichil indecorum erit, sed omnia decentia.** Nec erit necesse ea que de cadavere dilapsa sunt, ad easdem redire partes corporis, ubi prius fuerunt, sed sicut statua quando iterum funditur quod prius erat de naso fit de pede vel econverso, idem tamen simpliciter qui prius et nasus et pes erit licet non eadem materia sit quia non iudicatur ydemptitas secundum materiam, sed secundum formam<sup>3</sup>. Sane ibi erit etiam sexus diversitas non quidem serviens usui vel libidini sed novo decori et divine laudi. Porro hermafroditus in eo sexu resurget quem ei natura dedisset si non impedita fuisset. Mortui ergo qui non in Christo interim quiescunt, resurgent primi non quia ibi sit ordo temporis, sed dignitatis. Resurget autem unusquisque in suo ordine scilicet apostolus ut apostolus, propheta ut propheta, et ita de ceteris. Tunc et illi **qui vivi reperientur**, secundum apostolum simul cum illis qui dormierunt obviam in aera Christo rapiuntur et ut dicit **in ipso raptu morientur, statimque resurgent ut anima de corpore quasi per soporem egressa, eidem in momento reddatur.***

<sup>3</sup> Il est à remarquer que, dans cette dernière ligne, le texte fourni par le *Speculum historiale* contient la négation *non* qui est absente de la tradition manuscrite de la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre (lib. IV, p. 475<sup>169</sup>) et que son éditeur a dû conjecturer. Cela renforce les observations faites dans le chapitre III sur le droit naturel au sujet de l'exploitation de cette somme et des manuscrits utilisés.



## Annexe C.1

### Les passages sur les plantes de la version *bifaria* absents de l'édition de Douai

(voir ch. VII)

Le tableau ci-dessous comprend tous les passages de la version *bifaria* (manuscrit de Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert I<sup>er</sup>, lat. 18465, identifié par le sigle B<sup>1</sup>) qui ne se retrouvent pas dans l'édition de Douai. Comme on peut le remarquer, leur longueur est variable de quelques mots à plusieurs phrases. Ils ont été tous rapportés à la pagination de l'édition pour faciliter leur repérage. Là où je n'ai indiqué aucun numéro de page, il s'agit de chapitres qui sont totalement absents de l'édition de Douai.

<i>De communi natura plantarum</i> B <sup>1</sup> , f. 104 <sup>tb</sup>	555b : <u>Aristotilis</u> : planta indiget quatuor sc. semine terminato, loco conveniēti, aqua moderata, aere consimili (§ 199), loca a sole remota non erunt multarum plantarum quia sol longitudinem diei producit in remotione sua (§ 201) ; herbe autem et quicquid crescit super terram et in terra provenit ex aliquo istorum v. que sunt semen, putredo, humor aque, plantatio super aliam plantam (§ 205).
<i>De vita et incremento plantarum</i> B <sup>1</sup> , f. 104 <sup>va</sup>	557d : <u>Arist.</u> : cumque compressi fuerint humores natura calefit et festinat in digerendo formaturque rami et apparent (= § 227) folia cadunt que accidunt propter fluxibilitatem velocis raritatis. Cum enim apparet materia cum digestionem completa frigus obturat extremitates meatuum superius nec habent folia nutritivam et ideo siccantur et cadunt (= § 228). In quibusdam autem cum vicerit frigus colorantur. Occultatione namque caloris interius in medio plante et apparitione frigoris exterius scilicet fugato calore in profundum glauca sunt folia nec cadunt ut olive et mirci (= § 229)
<i>De plantarum varietate</i> B <sup>1</sup> , f. 104 <sup>vb</sup>	554b : <u>Arist.</u> : item quedam habent corticem unum ut ficus, quedam multos ut pinus (= § 101).
<i>Apium</i> B <sup>1</sup> , f. 107 <sup>tb</sup>	Constantinus (683d) : calidum est in inicio tertio gradus et siccum in medio. [...] insipiens aut epilepticus. Succus valet effimere febri. Semen apii plusquam frondes est diureticum. Radix ...
<i>Aristologia</i> B <sup>1</sup> , f. 107 <sup>tb</sup>	578b : <u>Avicenna</u> : [ulcerum putridorum]ac profundorum et quando est cum yeos replet ea carne. [Confert]
<i>Celidonia</i> B <sup>1</sup> , f. 108 <sup>vb</sup>	591b : <u>Ex herbario</u> : celidonia scabritudinem et caliginem facillime extenuat. Ad capitis etiam dolorem valet ex aceto contrita et fronti capitique illita. Item ad dentium dolorem. Succum habet croceum et remordacem, odorem gravem. Radicis eius succus

	cum aneto et tritus et temperatus ex vino albo yctericios curat. Nascitur in muris vel sepibus, locis humidis et opacis. <u>Razi</u> : celidonia calida est. albedini oculorum congruit et visum acuit.
<i>Edera</i> B <sup>1</sup> , f. 111 <sup>vb</sup> , Ms. Paris, lat. 14387, f. 214 <sup>f</sup>	920d: <u>Plinius xvi l.</u> : Duo eius genera mas et femina; maior traditur mas et corpore et folio duriore ac pinguiore et flore ad purpuram accedente. Utriusque autem flos similis est rose silvestri nisi quod caret odore. Est autem edera candida et nigra, aliqua etiam fructu tantum candida, alia et folio. Arbores necat candida. omnemque succum auferendo tanta crassitudine augetur ut ipsa arbor fiat. Signa eius : folia maxima atque latissima, racemi stantes atque subrecti. Est autem edera que vocatur simulax de qua fiunt codicelli propriumque est ut auribus amota levem sonum reddat. Edere mira proditur natura ad experienda vina. Si vas fiat e ligno eius vina transfluere ac remanere aquam si qua mixta fuerit. <u>Ex herbario</u> : edere succus bene colatus et infusus nares male olentes emundat. Huius etiam bacce vii vel xi trite ex aqua potui sumpte canculos pellunt. Item valet ad capitis dolorem vel splenis vel aurium ad ulcera et ad spalangionum morsus.
<i>Endivia</i> B <sup>1</sup> , f. 112 <sup>rb</sup>	713c : <u>Constantinus</u> : ematitem dixit Galienus parum esse calefactivum et extenuativum pustularum oculorum medicativum et si cum melle temperetur asperitas palpebrarum et angulorum oculorum lenitivum.
<i>Filix</i> B <sup>1</sup> , f. 112 <sup>vb</sup>	610e : <u>Ex herbario</u> : filix est herba cuius radix trita in vulnus inititur et proficit ; facit ad ramicem puerorum sanandam et ad dolorem femorum et splenis.
<i>Gramen</i> B <sup>1</sup> , f. 113 <sup>vb</sup>	614e : <u>Ex herbario</u> : gramen ubique nascitur. Decoctum tritum in panno linitum et impositum in splenem proficit. Valet etiam ad epyforas oculorum discutiendas.
<i>Iusquiamus</i> B <sup>1</sup> , f. 114 <sup>ra</sup>	<u>Ex libro de natura rerum</u> : iusquiami semen si cum granis frumenti vel avene pariter in ullieris grana ipsa ab avibus comesta sompnium eis inducunt ita quod manu capi possunt. etiam quod episcopus quidam contra temptationem luxurie diversa remedia attemptans herbe succo adeo virilia sua infrigidavit et partes illas circa renes, ut stimulum luxurie educeret.
<i>Lactuca</i> B <sup>1</sup> , f. 114 <sup>rb</sup>	721a : <u>Isaac</u> : [...] sensum mortificando species visibiles extinguit; 722d: <u>Diosc.</u> : succus agrestis lactuce similis est miconio. Cum pusca obolo bibitur, ventrem purgat, maculas vulneribus tollit. Combustionibus cum lacte optime prodest, sompnium inducit, dolores capitis illitus fronti mitigat, bibitus menstruis imperat, percussiones scorpionis occurendo compescit, spalangionum morsus mitigat. Semen eius bibitum omnibus suprascriptis maxime prodest.
<i>Lilium</i> B <sup>1</sup> , f. 115 <sup>va</sup>	726d : <u>Avicenna</u> : [super erisipilam] Similiter et super apostemata flegmatica immatura et scabiem ulcerosam.
<i>Lolium</i> B <sup>1</sup> , f. 115 <sup>va</sup>	<u>Isidori xvii liber</u> : lolium est zizania quam poete semper infelix lolium dicunt eo quod inutile sit et infecundum. <u>Actor</u> : Require infra de zizania
<i>Menta</i> B <sup>1</sup> , f. 116 <sup>va-b</sup>	733d: <u>Avicenna</u> : menta calida est et sicca in secundo et in ipsa est humiditas superflua. In ipsa est virtus calefactiva, stiptica prohibens et est subtilioris substantie <u>inter olera que comeduntur</u> [diff. Canon, = Albert]. Huius frustra cum in lacte dimittuntur non caseatur. Succus eius cum aceto bibitus abscindit cursum sanguinis ab interioribus. Non est autem similis mentastro quoniam in eo non est ponticitas, sed resolutio et calefactio et exsiccatio superflua impediens. Ex ea fit emplastrum fronti ad soda quo etiam asperitas lingue removetur dum ex eo fricatur. Prohibet fluxum sanguinis et sputum eius et coagulationem lactis in mamillis emplastrum more superposita sedatque eorum apostema. Item stomachum confortat et calefacit, singultum sedat et digerit. Vomitum flegmaticum prohibet ac sanguinem et confert yctericie proprieque morsui canis rabiosi ; <u>provocat autem</u> [diff. Canon] coitum propter suam inflationem et humiditatem ; ortolanam eiusque frustra cum granis granati bibita sedant colericam passionem (Canon, c. 499) ; <u>Constantinus</u> : menta calida et sicca est in secundo gradu, (stomachum confortat...)
<i>Millefolium</i> B <sup>1</sup> , f. 117 <sup>ra</sup>	628 <sup>c</sup> : <u>Ex herbario</u> : [sanguinis stringit] Hec decocta omnem humorem supersedentium mulierum solo vapore restringit. [Eadem aqua..]

<i>Morella</i> B <sup>1</sup> , f. 117 <sup>ra</sup>	628 <sup>c</sup> : <u>Constantinus in Pantegni</u> : solatrum frigidum est et siccum in ii gradu. Urinam provocat constipationem epatis, vesice renumque relaxat, apostema adiuvat.
<i>Panax</i> B <sup>1</sup> , f. 118 <sup>va</sup>	635 <sup>c</sup> : <u>Diosc</u> : Est et panax cironia quam mulam campanie latini vocant. Huius radix morsibus venenatis occurrit.
<i>Papaver</i> B <sup>1</sup> , f. 118 <sup>va-b</sup>	744a : <u>Platearius</u> : [superponitur] Contra siccitatem membrorum ut in ethica febre oleum violarum calefit aliquantulum et pulvis seminis papaveris albi cum eo conficitur et spina per totum inungitur. Contra siccitatem pectoris et siccitatem diapaver quod ex eo fit principaliter valet.
<i>Papirum</i> B <sup>1</sup> , f. 118 <sup>vb</sup>	635 <sup>c</sup> : <u>Plinius xiii l.</u> : [devorantes] Preparatur ex eo carta diviso acu in pretenues, sed quam latissimas philulas.
<i>Pastinaca</i> B <sup>1</sup> , f. 119 <sup>ra</sup>	745 : <u>Plinius xx l.</u> : pastinaca ossibus fractis medetur ; folia eius ex aqua pota alvum solvunt, serpentes abigunt, apum, vesparum, scabronum ictibus illita medentur.
<i>Plantago</i> B <sup>1</sup> , f. 119 <sup>vb</sup>	640d : <u>Razi</u> : plantago frigida est conveniens flegmonibus calidis et adustioni ignis. Huius semen ulceribus intestinorum confert. <u>Plinius xxvi l.</u> : plantago trita cum sale nervis et articulis convenit, omnium generum ulceribus peculiariter feminarum et infantium medetur. Semen eius sanguinis profluvium sistit.
<i>Porrus</i> B <sup>1</sup> , f. 120 <sup>rb</sup>	749c : <u>Issac</u> : [intestinorum dissolvit] ventrem tamen constipat. Silvestris autem porrus calidus est in quarto gradu et siccus in iii. Proinde grossos humores dissolvit ; [opilationem aperit...] ; <u>Plinius xx</u> : porro sectivo : profluvia sanguinis sisti dicuntur in naribus contrito eo obturatis vel galle mixto aut mente. [Tussi etiam veteri et pectoris et pulmonis viciis medetur]. Morbo quoque regio et ydropicis prodest contra fungorum venena imponitur et vulneribus. Venerem autem stimulat, sitim sedat, ebrietatem discutit, ventrem mollit, vocis splendorem affert. Capitato quoque maior est ad eadem effectus; <u>Constantinus in pantegni</u> : porri minus quam cepe et allia calidi sunt et sicci. Capitis dolorem sicut illa faciunt, coitum movent, emorroidas adjuvant.
<i>Portulaca</i> B <sup>1</sup> , f. 120 <sup>va</sup>	751 : <u>Ypocrates ubi supra</u> : portulaca [calefacta] calefacit et nauseam stringit et dentium obligationes dissolvit. Portulaca frigida quidem nimis est ; humida autem habundanter modicum aliquid austerum habet propter quod reprimit reumam, febrientes iuvat et stuporem dentium sanat ipsa masticata ; per hoc autem quod stiptica est dissintericis prodificat in cibo et ad fluxum mulieris sanguinis.
<i>Rosmarinus</i> B <sup>1</sup> , f. 121 <sup>vb</sup>	647b: <u>Diascorides</u> : Libanotida quam romani [B <sup>2</sup> - lithos quod calligarii] rosmarinum vocant est arbor quedam stiptica et mediocriter extenuatoria et dessicativa. Semen eius aut limatura ligni eius ad fluxum sanguinis mulierum et dissintericos et coliacos facit. Si ex ea lavetur caput capillos cadere prohibet.
<i>Ruta</i> B <sup>1</sup> , f. 122 <sup>ra</sup>	765 : <u>Constantinus in libro graduum</u> : ruta duobus modis est : est enim domestica et silvestris. Silvestris calida et sicca in iiii gradu. Domestica calida in tertio. Utraque viscosum purgat humorem, ventositatem et inflationem dissolvit et singultum cum oximelle bibita sperma desiccant, desiderium coitus mortificat. Ascarides et lumbricos occidit; manducata urinam et menstrua provocat et morsus reptilium curat. Cataplasmata cum melle valet impetigini et morphee et scabiei.
<i>Satirion</i> B <sup>1</sup> , f. 122 <sup>rb</sup>	648 : <u>Razi</u> : satirion calidus est et podagre proficit et augmentat sperma.
<i>Semperviva</i> B <sup>1</sup> , f. 122 <sup>va</sup>	650 : <u>Constantinus in libro graduum</u> : semperviva frigida est in iii gradu, humida in primo. Erisipilam refrigerat, fursam et pustulas pessimas de calore curat. Cataplasmatum oleo rosato mixtum dolorem capitis de calore solis vel fumo colerico ad caput salientem potenter amputat. In coliriis mixta caliditas obtalmias et oculorum apostema dissolvit. Cum vino potui data ascarides occidit.
<i>Senecion</i> B <sup>1</sup> , f. 122 <sup>vb</sup>	651a : <u>Ex herbario</u> : senecion nascitur in tectis et circa parietes. (Senecion tansa cum axungia...)
<i>Synapis</i> B <sup>1</sup> , f. 123 <sup>ra</sup>	775b : <u>Avicenna</u> : [incidit flegma], mundificat faciem et aufert occultationem ac vestigia sanguinis mortui. [Resolvit ...].
<i>Spinachia</i> B <sup>1</sup> , f. 123 <sup>ra</sup>	<u>Avicenna</u> : spinachia frigida sunt et humida in fine primi ; bene nutriunt ; ventrem leniunt ; hanelitui [sic pour anhelito] et pectori et pulmone calido conferunt. Valent et

	doloribus dorsi sanguineis et in ipsis est virtus abstersiva, lavativa et vincit coleram. Quia vero fortasse vis eorum refugit stomachus auferende sunt ab eo cum comeduntur. <u>Isaac</u> : spinachia frigida sunt et humida in primo gradu. Ventrem humectant et valent gule dolenti de stranguine et cor ; meliora stomacho quam atriplex.
<i>Thymus</i> B <sup>1</sup> , f. 122 <sup>vb</sup>	779a-b: <u>Plinius</u> : modice tamen utendum est.
<i>Tytimallus</i> B <sup>1</sup> , f. 123 <sup>vb</sup>	662-663 : <u>Constantinus in libro graduum</u> : tytimalli calidi et sicci in iiii gradu. Coleram nigram et flegma et grossos humores et viscosos purgant et aquam cytrinam ydropicorum sed tamen angustiosi sunt quia multa quantitate ex eis accepta mortem proculdubio dabunt ; debent ergo condiri rosis dragaganto, mastice et cum melle potentur.
<i>Viola</i> B <sup>1</sup> , f. 124 <sup>rb</sup>	780-782 : <u>Constantinus in libro graduum</u> : viola frigida est in fine primi gradus, humida in initio ii. Coleram nigram de stomacho et intestinis purgat ; calorem eorum mitigat, potata iuvat pueros suffocationem habentes ; pleureticis et asperitati pectoris subvenit ; naribus applicata mitigat dolorem capitis ex fumo calido natum. Cum polline ordei cataplasmata contra calida valet apostemata. Syrupus violaceus ventrem humectat, tussim de calore mitigat ; sedat pectoris et pulmonis calorem ; spleneticis occurrit ; similiter facit zuchara violata.
<i>Virga pastoris</i> B <sup>1</sup> , f. 124 <sup>rb</sup>	665 <sup>c</sup> : <u>Avic</u> : [urinam provocat.] Ex ea quoque fit emplastrum, flegmoni et erisipile et formice et inflammationi stomachi infrigidande et apostematibus [ulceratis confert...]
<i>De oleo</i> B <sup>1</sup> , f. 127 <sup>ra</sup>	868 : <u>Plinius</u> <sup>1</sup> xxi l.: olei violacei inunctio exterius facta valet contra calefactionem epatis. Facta super frontem et tempora dolorem ex calore removet.
<i>De quarundam herbarum seminibus</i> B <sup>1</sup> , f. 127 <sup>rb</sup>	789: <u>Ambrosius in exameron iii l.</u> : inest autem nascentibus singulis aut semen aut virtus aliqua seminaria et ea secundum genus ut quod ex ea nascitur simile eorum que sata sunt vel de quorum radice sic germinet de tritico triticum, de milio milium et huiusmodi ; castanea quoque de radice castanee surgit. Arbores enim que sate non sunt ex aliarum radice nascuntur. Inest ergo radici vis quedam seminarii insitiva quoque in superioribus germinans.
<i>Cyminum</i> B <sup>1</sup> , f. 128 <sup>ra</sup>	796 <sup>c</sup> : <u>Avicenna</u> : succus eius tritus cum aqua mellis soluit ventrem. (...) Ponitur etiam in cauteriis evulsionis pilorum in oculo et non nascuntur.
<i>Triticum</i> B <sup>1</sup> , f. 129 <sup>va</sup>	854d : <u>Isaac</u> : granum tritici cum hanc ab omnibus granis exceptam proprietatem habeat quod nutritibilis est et laudabilis, habet etiam ceteris communem quod scilicet colativum est et mundificativum et lavativum.
<i>Faba</i> B <sup>1</sup> , f. 132 <sup>ra-b</sup>	832 <sup>c</sup> : <u>Dioscorides</u> : [tumoribus obviat] et tumorem mammarum simili modo iuvat. 833a : [Item livores corporis detergit], dolores oculorum atque suffusiones quibusdam aliis admixta compescit etc.
<i>De varietate arborum in flore et fructu</i> B <sup>1</sup> , f. 134 <sup>va</sup>	888a: <u>Plinius</u> : in ficis mirabiles sunt et abortivi qui nunquam maturescunt. (Sed nec iuniperi florent). Omnes autem germinant etiam que non florent. In arboribus autem nimia germinatio elasciscit. 888b : Floret autem prima omnium amigdalus. <u>Aristotiles</u> : arbor quedam semel in anno fructificant, [ <i>marge</i> - quidam uno anno fructificant], altero deficiunt ut olive. Quedam etiam in iuventute faciliores sunt, quedam in senectute (= § 129) – (texte assez éloigné par rapport à la fidélité des autres citations). Arbor durum corticem habens sterilis effecta si findatur radix eius et fissure lapis immittatur rursus fiet fertilis (= § 118). Folia vel pulvis foliorum vel cortex mascule palme si foliis femine cohereant cito maturantur fructus eius prohibentque casum eorum (=§ 119).
<i>De varietate arborum secundum</i>	898-899 : <u>Arist. ubi supra</u> : et planta quidem et fructus multum variatur secundum diversitatem locorum. Nam in uno loco meliores sunt quam in alio. (= § 98, 99)

<sup>1</sup> Dans le manuscrit de Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert I<sup>er</sup>, lat. 9152 (B<sup>2</sup>), ce lemme figure sous le nom de Platearius, nom qui dans le ms Bruxelles, lat. 18465 (B<sup>1</sup>) avait été corrigé dans celui de Pline. Cela prouve que B<sup>2</sup> ne copie pas B<sup>1</sup>. Pourtant je n'ai pas repéré le texte chez Pline. Est-il en fait de Platearius ?

<i>sitiis</i> B <sup>1</sup> , f. 134 <sup>vb</sup>	
<i>De sexu arborum et etate</i> B <sup>1</sup> , f. 134 <sup>vb</sup>	900-901 : <u>Arist. ubi supra</u> : diversitas quoque plantarum per sexum discernitur. Nam masculus spissior est et durior, ramosior, minus humorosus, fructus eius brevior, magis maturabilis, folia quoque diversa et surculi similiter (= § 130). Discernitur etiam masculus a femina quia prius pullulat eiusque folia parva sunt et per odorem. Continget et forte quod ventus odorem masculi deferet ad feminam et maturabuntur dactili simulque coherebunt quando folia masculi in illa fuerint apprehensa (= § 120). Ficus quoque silvestres in terram expanse conferent ficubus ortensibus. Et balaustia simile conferet olivis (= § 122).
<i>Arundo</i> B <sup>1</sup> , f. 135 <sup>vb</sup> <i>De operatione arundinis in medicina</i> B <sup>1</sup> , f. 136 <sup>ra</sup>	616c : <u>Actor</u> : arundo itaque in luto crescit ; vacua est et facile frangitur ac vento quolibet agitur et dulcem sibilum reddit ; sanguisugis habitaculum prebet et olim erat instrumentum scribendi. <u>Avicenna</u> : arundo vehementis in frigidationis est et cinis eius calidus ; in radice eius et foliis est abstersio pauca sine acuitate. Ambo conferunt allopecie ; sordenum extergunt. Radix cum cepa silvestri extrahit carni infixata ; folia eius <u>humida</u> [abs Canon, = Albert] super erisipilam posita conferunt. Lanugo que est flos eius quando cadit in aurem facit evenire surditatem quoniam inuisatur et non egreditur. Item a torsione nervorum sedat. Urinam et menstrua provocat. Mordicationi scorpionum confert ; <u>Plinius</u> ; <u>Actor</u> : de operatione quoque et cannamellis require supra inter herbas. Arundinem nam veteres cannam vocaverunt ut supra dicit Ysidorus.
<i>Cypressus</i> B <sup>1</sup> , f. 136 <sup>vb</sup>	915 : <u>Constantinus in libro graduum</u> : cypressus quibusdam testantibus calida est in primo gradu, sicca in secundo. Habet aliquantulum ponticitatis. Nonnulli nam dicunt eam inter calidum et frigidum esse medicamentum ; frondes eius cum modio mirre et vino bibite stranguriam curant ; trite et cum aceto mixte capillos tingunt ; proprie cypressus vulnera desiccant et intestinus ne ad testiculos descendant repugnet.
<i>Ficus</i> B <sup>1</sup> , f. 137 <sup>va-b</sup>	954-956, 1034-1036 : <u>Ambrosius in Hexam iii l.</u> : de ficu eadem est opinio que et de palma, sc. quod fit in eis sexus discretio. Unde plerique secundum domesticam et fructiferam ficum agrestem ficulneam feruntur inserere eo quod cito fructus illius fecundice et domestice ficus vel [...] ut possit fructus proprios reservare tamquam si deflorint remedia lapsuros.
<i>Hedera</i> B <sup>1</sup> , f. 138 <sup>vb</sup>	921c : <u>Dioscorides</u> : (ladanum vocant). Est autem utile quod odore plenum est et ad malaxandum facile pingue non habens harenam obmixtam et minime fragile resine simile ; virtus eius est calida, malactica et anastomatica, capillis fluentibus occurrit mixtoque vino et oleo mirtino cicatrices nigras integro colori reddit ; oleo vero roseo mixto dolores aurium tollit ; fumes eius secundas excludit, matricis duricias dissolvit. Est enim illi virtus diuretica vinoque mixtum ventrem stringit ; malagmatibus utiliter miscetur, tussientibus medetur.
<i>Iuniperus</i> B <sup>1</sup> , f. 138 <sup>vb</sup>	922 <sup>c</sup> : <u>Dioscorides</u> : iuniperus arbor alia magna est alia parva ; utraque virtutis acrioris est et mictualis et incensibilis ; tussim veterem sedat et inflationes tollit ; tortionibus bibitus subvenit. Contra venena valet ; diureticus est et reumatibus unice prodest. Succus eius exustus et cum aqua illius lepras despuat ; eliminatio autem ligni potui data interficit ; lacrimus eius potui datus tussim veterem atque parocida sanat.
<i>Lentiscus</i> B <sup>1</sup> , f. 139 <sup>va-b</sup>	924 : <u>Plinius xxiiii l.</u> : lentisci arboris et semen et cortex et lacrima urinam ciunt. Alvim sistunt. Decoctio eorum ulceribus que serpunt fotu illuntur ; folia tenera oculis inflammatis illiniuntur.
<i>Malum</i> B <sup>1</sup> , f. 139 <sup>vb</sup>	958d : <u>Plinius</u> : in vitibus autem notatur contrarium. Nam vetustioribus vinum melius, novellis autem copiosius.
<i>Malus granata</i> B <sup>1</sup> , f. 139 <sup>vb</sup>	959 : <u>Aristotelis in libro de vegetabilibus</u> : malagranata per culturam a malicia sua curantur. Nam stercore porcino fumata et aqua dulci rigata meliorantur (= § 125) ; <u>Plinius xiii l.</u> : mali punici sive granati flos balaustinum vocatur et medicinis ydoneus et tingendis vestibus quarum color inde nomen accepit.
<i>Myrtus</i> f. 140 <sup>vb</sup> -	926-927. <u>Avicenna</u> : myrtus nota est et in ipsa est amaritudo cum ponticitate [stipticitate - Canon] et dulcedine et frigiditate, eius autem boncum fortius est. Quidam scilicet

141 <sup>ra</sup>	<p>super virgultum in colore ipsius virgulti formam habens plante vel vole manus et in eius oleo sunt omnia iuvamenta que dicuntur. Fortior est illa que ad nigredinem declinat et proprie <u>alkaraseum</u> [abs Canon] habens folia rotunda precipue montana et flos eius melior est albi. In ipsa est caliditas subtilis et magis dominatur in ea frigiditas cum stipticitate. Retinet solutionem et sudorem et omnem fluxum sanguinis omnemque <u>fluxum</u> [= Albert ; cursum – Canon] ad membrum. Sedat apostemata calida et erisipilam et formicam et bothor et ulcera capitis et auris. Confortat cor et stomachum. Aufert tremorem cordis et prohibet cursum superfluitatum ad stomachum. Confert morsui rutele et similiter fructus eius cum vino <u>bibitus</u> [potatur – Canon] puncture quoque scorpionis; folia eius sicca prohibent fetorem ascelle. Cum vino decocta et cataplastmata sedat soda vehementem. Syrupus eius confert mollificationi gingive ; fructus eius confert tussi propter suam dulcedinem et etiam sputo sanguinis et ventris solutionem retinet propter suam stypticitatem. Emplastrum ex fructibus eius cum vino decoctis confert mollificationi iuncturarum. Succus fructuum eius provocativus est et ipsemet confert ardori urine et vesice. Item in emplastro confert emorroidibus. Oleum etiam eius et succus et decoctio confortant radices capillorum et prohibent casum prolongantque eos et denigrant. <u>Constantinus in libro graduum</u> : mirtus frigida est in primo gradu, sicca in secundo. Cuius odor fumo calido ad caput salienti repugnatque pulverizata calida desiccatur apostemata, usta et cum oleo temperata vulnera iuvat. Sapa eius diarrie et dissinterie valet que etiam viridis trita et cum aceto mixta capitique imposita sanguinem fluentem de naribus sedat. Semen adiuvat eos qui de calida tussi molestantur neque nocet pectori et pulmone cum ponticitate ; contra fluxum sanguinis valet et colericam egestionem vel solutionem. Stomachum confortat et intestina et visum et propter coadunationem dulcedinis urinam provocat ; dolorem et punctionem vesice mitigat de quo factum cataplasma cum frondibus dolorem arteticum placat et membrorum molliciem indurat. 927b : <u>Plinius xv lib.</u> : (bina genera fiunt). Cato tria genera mirti prodidit: nigram, candidam, coniugulam. Nunc et alia est distinctio sative aut silvestris, et in utraque lata folia. Docuit Cato vinum fieri ex nigra siccata in umbra atque ita mulso indita. Quia si non siccentur bace oleum gigni. Postea compertum est et ex alba vinum fieri album. Folia etiam per se siccantur in farina ad ulcerum remedia in corpore humano mordaci pulvere ac refrigerandis sudoribus. Est autem mirtus odoratissima in Egipto.</p>
<i>Palma</i> B <sup>1</sup> , f. 142 <sup>rb</sup>	<p>967-968 : <u>Aristoteles in lib. De vegetabilibus</u>: discernitur etiam mascula et femina quia prius pululat eiusque folia parva sunt et per odorem. Continget etiam forte quod ventus odorem masculi deferet ad feminam et maturabuntur dactili simulque coherebunt quando folia masculi in illa fuerint apprehensa (= § 120). 967c : <u>Plinius xiii lib.</u> : folia cultrato mucrone lateribus in sese bifidatis ad funes ac nexus et levia capitum umbracula utuntur ; (968c) [est autem oblongum non ut olivis orbicularum et in aluo media fissura plerisque orbicularum. Unde primum spargitur radix. Seritur autem prunum et bina iuxta composita semina supra quod totidem quoniam infirma singulis planta est: quaterne autem coalescent - 1032b-c]. Huius arboris mare excisio feminas biduo post sterilecere.</p>
<i>Pirus</i> B <sup>1</sup> , f. 143 <sup>ra-b</sup>	<p>970: <u>Ysaac ii lib.</u>: pironum frondes et rami solummodo stiptica sunt. Pomorum vero stipticitas cum aquosa dulcedine est. Dividuntur autem in duo, sc. in domesticum et silvestre ; arboris eorum agrestis cinis bibitus in hiis qui fungorum lesione suffocati sunt multum valet.</p>
<i>Prunus</i> B <sup>1</sup> , f. 143 <sup>va-b</sup>	<p>970 e: <u>Plinius xxiii lib.</u>: pruni folia in vino decocta uve prosunt ipsaque pruna alvum molliunt.</p>
<i>Rosa</i> B <sup>1</sup> , f. 144 <sup>va</sup>	<p>760-762: <u>Dioscorides</u>: rosa aquoso colore mixta est. Due ergo inequalitates alterne sunt stiptica et amara. Flores eius desiccativi. Ipsa vero herba suaviter stringit et refrigerat. Huius folia sole siccata et cum vino elixata dolorem capitis tollunt ; cicatricibus oculorum utilia sunt et ragadiis utilissima. Cataplastmata tumoribus ypocundriorum vel stomacho prosunt ; ignem acrum compescunt ; flos eius pulverizatus gingivis medetur.</p>

	Semen etiam eius pulverizatum ac gingivis putridis aspersum guttam desiccat, gingivas confortat, dentesque confirmat.
<i>Salix</i> B <sup>1</sup> , f. 144 <sup>va</sup>	937a : <u>Dioscorides</u> : [dessicativus est] et modice stipticus. Cortex similiter desiccativus est. [Cuius cinis...]
<i>Tamariscus</i> B <sup>1</sup> , f. 145 <sup>va</sup>	942b : <u>Constantinus in lib. grad.</u> : tamariscus calida est et sicca in ii gradu. Coctus in aceto aut in vino duritiam splenis et dolorem dentium curat. Cum cyfo etiam de eo composito potus tributus duritiam splenis destruit ; <u>Galenius</u> : vidi inquit capras tamariscos pascentes quibus occisis nichil in eis splenis inveni.
<i>Taxus</i> B <sup>1</sup> , f. 145 <sup>va-b</sup>	942 : <u>Ex libro de natura rerum</u> : taxus lignum coloribus variatum est. Durat in annos plures. Super terram iacens robur facile perdit huius folia toto anno manent viridia.
<i>Terebintus</i> B <sup>1</sup> , f. 145 <sup>vb</sup>	943 : <u>Ex libro de natura rerum</u> : terebintus est arbor nobilis graciosia foliis et pulchra ramis que excerta in auras liberas elevatus.
<i>Vitis</i> B <sup>1</sup> , f. 146 <sup>rb</sup>	982d : <u>Dioscorides</u> : vitis communis folia et caprioli in cataplasmate composita dolorem capitis mitigant ; polente mixta tumorem stomachi et estuationem solvunt ; folia sola imposita virtutem frigidam et stipticam habent. Succus eorum bibitus dissintericis et emoptoicis et estuationi stomachi opitulatur ; lacrimus eius cum aqua bibitus canculos frangit. Inunctus autem zernas ac lepras corporis limpidat. Cum oleo vero assidue perunctus capillos tollit. Cinis sarmentorum eius siccorum et vinacie sicce collectus ani condilomata rumoremque ex aceto cataplasmatum sanat ; luxationibus venenosis impositus medicatur. Ruta addita et oleo roseo et ouo splenis tumorem spargit ; pampinus et eius folia viridia fronti imposita frequenterque mutata oculis ex reumate dolentibus prosunt eo quod stipticam et austeram vim habent. Item cinis ex sarmentis stipticus est et in recenti vulnere et in profluvio positus sanguinem sistit ; 983b : <u>Avicenna</u> : oleum vitis est sicut oleum rosatum, sed non ita subtile. Et oleum quidem musti sedativum est et calefactivum valetque doloribus lacertorum ac nervorum et lassitudini.
<i>Amonum</i> B <sup>1</sup> , f. 147 <sup>ra</sup>	986d : <u>Plinius xii lib.</u> : amonum frutice myrtuoso palmi altitudine fragile laudatur quoniam maxime punici mali foliis simile nec rugosis, colore rufo. Secunda bonitas pallido; herbacium peius pessimumque candidumque et vetustate evenit ( ? ) ; adulteratur autem foliis punici.
<i>Calamus</i> B <sup>1</sup> , f. 147 <sup>vb</sup>	988 <sup>c</sup> : <u>Dioscorides</u> : cortex eius usta leptomeris est et exsiccat et proicit. Folia eius viridia mediocriter infrigidant cum quadam parte stiptice virtutis ; miscetur autem recorporativis vaporationibus ; cui si misceris apii semen et graminis similisque decoxeris cum aqua calida potui datus adiutorium est ydropicis, neufreticis et diureticis ; menstrua provocat et tussis eius fumo compescitur admixta terebintina ; miscetur denique malagmatibus et omnibus bonis odoribus. Reprobatur autem exalbidus et niger et rarus habens nodos.
<i>Cinnamomum</i> B <sup>1</sup> , f. 148 <sup>vb</sup>	992c : <u>Constantinus</u> : (lentigines extirpat). Grossum autem quandam proprietatem habet quia vero et ex eo cum frigida ieiunis sanguinem emorroidem stringit ; 991c : <u>Platearius</u> : huius duo sunt genera : unum grossum et spissum quod est cortex arboris et ponitur in medicinis vomicis, alterum subtile quod est cortex fruticis et ponitur maliis.
<i>De fructibus arborum</i> B <sup>1</sup> , f. 150 <sup>ra</sup>	1020 : <u>Aristoteles</u> : (in completionem amari). Arbor enim rara est et in hora digestionis cum sint meatus ample, sequitur calor humorem et maturat fructum (=§ 254). Ideo in principio dulcis est. Deinde calor attrahit siccitatem sibi similem et angustat meatus, id est poros vincuntque frigiditas et siccitas calorem et humorem. Alteratur ergo fructus ad ponticitatem (=§ 255). Deinceps ascendit calor naturalis sursum et adiuvat eam calor solis extrinsecus. Vincunt ergo calor et siccitas (=§ 256).
<i>Cubebe</i> B <sup>1</sup> , f. 152 <sup>ra</sup>	1032a : <u>Constantinus in lib. graduum</u> : cubebe inter calidum et frigidum temperate sunt. Ideo animum letificant, ori et stomacho bonum odorem prestant. Solutionem constipant, opilationem interiorum membrorum aperiunt. Urinam provocant, lapidem renum frangunt.
<i>Malum cidonium</i>	1029-1030: <u>Dioscorides</u> : eligenda sunt cidonia brevia et rotunda que dicuntur strongilia boni odoris; maiora vero non sunt utilia. Flos eorum viridis et siccus in cataplasmatibus

B <sup>1</sup> , f. 153 <sup>vb</sup> - 154 <sup>ra</sup>	stipticus est, tumores oculorum et sanguinem tollit. Cidoniis assis melior virtus est ciliacis ac dissentericis et emoritoicis maxime prosunt. Cruda quoque stomaticis cataplasmatibus adhibentur, ventrem abstinent, ardorem extinguunt, tumorem precordiorum ad duricias splenis dissolvunt. Fit etiam ex eis vinum que a grecis ydromellon dicitur cuius colore languentium desideria falluntur. Nam sepe gustu et odore vini veteris ymaginem representat. Ex eisdem quoque conficitur oleum melion vel melinum dictum rebus stipticis necessarium.
<i>Malum macianum</i> B <sup>1</sup> , f. 154 <sup>ra</sup>	<u>Ysidorus</u> : malum macianum dicitur a loco unde prius advectum est. <u>Platearius</u> : mala maciana, id est silvestria, frigida sunt et sicca. Virtutem habent constringendi unde valent contra vomitum et fluxum ventris eodem usu quo et cidonia. Que pure dulcia sunt ventosa sunt ; que autem aliquantulum insipida sunt magis esui competunt ; dantur autem post cibum febricitantibus et precipue cocta. Competunt quoque exeuntibus ad egritudinem laborantibus in digestionem propter frigiditatem stomachi ; <u>Diascorides</u> : mala maciana immatura stiptica sunt et cum maturaverint hanc virtutem perdunt. Verno si manducantur, coleram nutriunt, inflammationem faciunt et nervis contraria sunt.
<i>Malum persicum</i> B <sup>1</sup> , f. 154 <sup>rb</sup>	1050b-e : <u>Constantinus in pantegni</u> : persica facile convertibilia sunt. Que facile separantur ab ossibus tenera sunt et cito digestiva ; contraria vero contrarie.
<i>Malum granatum</i> B <sup>1</sup> , f. 154 <sup>va-b</sup>	1041: <u>Avicenna</u> : granatum dulce frigidum est ad primum et humidum in ipso. Acetosum autem frigidum est et siccum in secundo. Dulce quidem lenificat et totum ipsius est parvi nutrimenti, sed bonum est ; lenit autem pectus et confortat. Convenit stomacho propter stipticitatem sui subtilem. Multociens autem nocet acuitas habentibus febres. Acetosum vero reprimit coleram et prohibet cursum superfluum ad viscera proprieque vinum est. Exasperat autem pectus et nocet stomacho et intestinis. Et ambo quidem provocativa sunt, sed acetosum plurime provocat urinam quam dulce. Malum autem granatum confert febribus acutis et inflammationi stomachi, sed eius granum malum est. Granatum totum confert tremori cordis et abstergit os stomachi ; quod de partibus eius magis stipticum est ; capita sunt grana quoque eius stiptica sunt sive dulcis sive non dulcis. Data potui in aqua pluviali valent ad sputum sanguinis. Cum melle autem conferunt dolori auris, eadem cum melle liniuntur ad ulcera fraudulenta. Capita quoque granati ad vulnera et precipue adusta. Vinum granati confert ebrietati.
<i>Nux</i> B <sup>1</sup> , f. 155 <sup>va</sup>	1045 : <u>Razi</u> : nuces calefaciunt in ore vesicas et in capite dolorem generant ; <u>Avicenna</u> : nux calida est in iii. sicca in principio secundi. In ipsa humiditas grossa que deletur cum antiquatur; difficilis digestionis est et mala stomacho. sed nutritiva. Recens autem stomacho melior est. Nutritiva vero cum melle confert stomacho frigidum. Ex recentibus nucibus fit emplastrum super vulnera [vestigia – Canon] percussione. Nux cum melle et ruta torsioni nervorum confert. Idem sedat dolorem ventris pungitivum ac retinet precipue frixa. Medulla eius masticata posita super apostema melancolicum confert. Cortex eius constringit fluxum sanguinis et retinet menstrui fluxum ; adustus autem desiccativus est sine mordicatione. Succus eiusdem corticis prohibet prefocationem et nocet tussi. Oleum nucum confert herpeti et herisipile et fistulis in partibus oculi. Oleum antiquarum facit dolorem gutturis. Nux iterum facit soda et dicit alchautz que ipsa gravat linguam et facit bothor in ore. Multus eius usus educit vermes parvos et ascarides.
<i>Piper</i> B <sup>1</sup> , f. 157 <sup>ra</sup>	1051-1052 : <u>Constantinus in libro graduum</u> : piper longum siccum est in iii gradu, humidum in primo. Sensum gustus non sicut piper nigrum perforat velociter, sive enim humiditatis grossitas suam qualitatem penetrare prohibet. Hoc autem quia corrodens se diu non servatur humidum esse probatur. Zinziber ergo simile dicitur ; digestivam virtutem confortat et ventositatem stomacho et intestinis expellens ; libidinem augit. Piper nigrum calidum et siccum est plus albo ; propter hoc antiqui dederunt album ad confortandum epar ad calefaciendum, nigrum vero ad [ ? ] et urendum. Album enim calidum est in incio primi gradus et siccum in fine secundi. Nigrum autem calidum est in medio quarti et siccum in eius initio. Utrumque tamen valet tussientibus epaticis,



	stomaticis, de frigiditate patientibus. Nervorum stomachi dolorem placet. Stomachum et pectus et pulmonem mundificat. Datum cum frondibus lauri contritionem ventris mitigat, masticatum fleuma viscosum dissolvit.
<i>Poma</i> B <sup>1</sup> , f. 157 <sup>vb</sup>	1056b : <u>Avicenna</u> : [et immatura] ; insipida sunt aquea valde ad partem humiditatis declivia et ob hoc fervet succus eorum velociter. Acetosa et immatura [generant flegma].
<i>Pomum citrinum</i> B <sup>1</sup> , f. 157 <sup>vb</sup> - 158 <sup>ra</sup>	1030-1031 : <u>Isaac ubi supra</u> : pomum citrinum ex quatuor rebus compositum est : cortice, carne, medulla, semine. Cortex calidus est in primo gradu, siccus in secundo, quod acumen eius et odor ostendunt. Cuius tamen substantia dura est et solida, difficilis ad digerendum. Exigua autem pars inde pro medicina sumpta stomachum confortat, digestionem iuvat, bonum odorem ori praestat, mortiferum quoque venenum destruit. Succus inter pannos missus eos a tineis incolumnes servat. Caro frigida est et humida in primo gradu, stomachi refrigerativa, digestionem inobediens et egri difficilis propter corporis sui duriciem. Medulla subtilis est et aquosa omnique caret nutrimento. Sed hec duplex est : quedam nam insipida, quedam acetosa. Insipida frigida est et humida in secundo gradu. Unde calorem refrigerat et sitim mitigat. Acetosa vero frigida est et sicca in secundo gradu ; virtutem habet incidentem et extenuantem ac refrigerantem. Ideo calorem epatis refrigerat, stomachum confortat, appetitum excitat, colere rubee acumen mitigat, sitientibus perfecte subvenit, tristitiam de cardiaca colerica procreatam removet, egestionem vomitumque colericum sedat. Panni incausto tincti si cum ea fricentur ad pristinum colorem redeunt. Impetiginem quoque et lentigines cum ea confricatas destruit. Semen autem calidum est et siccum in secundo gradu que amaritudine sua ostenditur. Ideoque secundum cibum est inconveniens, secundum medicinam vero laudabile. Apostematum dissolutivum suavisque odoris donativum et contra venenum si cum vino potetur.
<i>Pruna</i> B <sup>1</sup> , f. 158 <sup>ra-b</sup>	1057d : <u>Dioscorides</u> : est autem agreste prunum austerioris fortisque virtutis que etiam dissintericos adiuvat. Aqua in qua pruna decocta sunt gingivas et uvam itemque tonsillam ab omni querela ore colluendo defendit.
<i>Uva</i> B <sup>1</sup> , f. 159 <sup>ra-b</sup>	1060-1063 : <u>Plinius xxiii l.</u> : maturescentium uve vehementiores sunt nigre ideoque vinum ex hiis minus iocundum. Suaves sunt albe quoniam et lucido facilius accipitur aer. Recentes stomachum inflant, aluum turbant. Itaque in febre dampnantur. Gravedinem capiti morbumque litargicum faciant. Innocentiores autem sunt que decerpte diu pependerit, qua ventilatione etiam stomacho utiles sunt egrisque. Nam et leniter refrigerant et fastidium auferunt. In vinaceis servate caput et vesicam et stomachum infestant ; alvum tamen sistunt, sanguinem excreantibus utilissime. In ollis servate os et stomachum et aviditatem excitant. Uve florem in cibis si ederint gallinacei, uvas non attingunt.
<i>De gummis et succis arborum et fructuum</i> B <sup>1</sup> , f. 159 <sup>va</sup>	997e-998c : <u>Plinius xvi l.</u> : humor cortici arborum inest, qui sanguis earum intelligi debet. Nec est idem omnibus: ficis lacteus est, huic ad caseos figurandos coaguli vis est; cerasis gummosus; ulmis salivosus, lentus ac pinguis; malis, piris, vitibus aquosus; vivatiora autem quibus lentior.
<i>Ammoniacum</i> B <sup>1</sup> , f. 160 <sup>ra</sup>	999: <u>Dioscorides</u> : ammoniacum est quasi lacrimum herbe similis albo lilio. Optimum est autem quando est mundissimum, recens, candidus ; et quasi pingue vero thus quod si frangitur spissum apparet et splendidum odore castoreo simile ; gustu amarum ; virtus est ei termantica, malactica et epipastica ; apostemata spargit, ventrem mollit, sed abortum facit. Cum aceto bibitum splenem desiccet, sciaticis medetur et asmaticis disnoicis opitulatur et epylenticis ; pectoris pituitatem excludit ; aspredines palpebrarum dislenit etc.
<i>Cedria</i> B <sup>1</sup> , f. 160 <sup>va</sup> ; P, f. 238 <sup>vb</sup>	1003a : <u>Dioscorides</u> : [cycatricsque limpidat] Cum aceto missa et infusa vermes aurium cecidit. Cum ysopi succo mixta, sonos aurium adiuvat [in foramine dentium]
<i>De oleo</i>	1066c-1067 <sup>c</sup> : <u>Dioscorides</u> : oleum vetus optimum est quia cum bona pinguedine

<i>multiplīci</i> B <sup>1</sup> , f. 161 <sup>vb</sup>	perlucet, odore et gustu simili. Vires habet calefactorias ac penitus relaxantes faciens ad caliginēs oculorum et indurata vicia nervorum. In omnibus autem admixtum stomacho convenit et ventri. Et si qua vulneratio facta fuerit aut strictura intrinsecus eliminando relaxat. Et cum res termantica sit accepta rosa refrigerans invenitur. Nardo autem admixta syncreticam habet virtutem. Cum baccis lauri decoctum termanticum est cum malis cydoniis diu mixtum stipticum. Cum mastice coventur etc.
<i>De oleo olivarum</i> B <sup>1</sup> , f. 162 <sup>ra</sup>	1073b: <u>Avicenna</u> : [extinctive sunt]; et fex olei medicamen est apostematū calidorum in glandulis proprieque suis. Idem fex utilis est super ventrem ydropici; <u>consolidat ulcera accidentia in corporibus siccis</u> [abs Canon]. [Oleum olivarum]
<i>Amurca</i> B <sup>1</sup> , f. 163 <sup>ra</sup>	1074a: <u>Dioscorides</u> : amurca est fex olei, nigra et aquosa. Vires habet valde stipticas et calefacit sine mordicatione. Si vero coquitur calidior fit et sicca nimis propter quod in emplastris ponitur et in diversis compositionibus. Amurca vero olei cyprini cocta usque ad spissitudinem mellis similitio est, dolorem dentium tollit. Vulnēra nam sanat, matricis putredinem excludit. Scabiem animalium tollit. Recens vero non cocta podagricis medetur, calida fomentatione ydropicis etiam tumorem tollit.
<i>Olibanum</i> B <sup>1</sup> , f. 162 <sup>ra-b</sup>	1015: <u>Avicenna</u> : olibanum i.e. thus confortat sensum, ulcera oculi consolidat et replet; apostema antiquum in eo maturat ac prohibet cancrum in eo; retinet vomitum et cortices eius confortant stomachum et stringunt. Retinet etiam fluxum ventris et fluxum sanguinis et confert dissinterie. Consolidat etiam valde et proprie vulnera recentia prohibetque fraudulenta dilatari. Valet etiam contra impetiginem et scissuras frigoris. Confert etiam febribus flegmaticis. Si eius usus cum vino plurimus sit interficit et cum aceto. Olibanum autem quoddam est indum ad viriditatem declinans et quoddam rotundumque quadratum quidem colligitur sed postea concutitur in vase donec fiat rotundum et volubile. Melius est autem masculum album et rotundum, interius tenax et aureum cum frangitur. Adulteratur vero cum gumma pini, sed olibanum inflamatur, illa vero non, sed tantum fumat. 1015c: <u>Dioscorides</u> : [mannis dicitur]. Optimum est autem thus masculinum subalbidum, rotundum et pingue, naturaliter leve, fragile et quod ab igne cito accenditur, odorem suavem emittens. Vires habet calefacientes mediocriter cum modica stipticitate; cortex vero stipticam habet virtutem et ideo desiccatur nimis. Valet autem thus ad dolores mammarum et tumores intraneorum et ad plura alia. <u>Platearius</u> : olibanum est thus masculum grossum, sc. non minutum est, calidum et siccum in secundo; utrumque vero vicissim in medicinis ponitur. Eligendum est autem illud quod est album et clarum non obscurum ac fetulentum; virtutem habet confortandi ex aromaticitate sua, consolidandi vero et constringendi ac glutinandi ex gummositate valet contra vulnerum fluxum et dolorem dentium ex fluxu humorum a capite et contra grossitiem narium cum rubore ex eadem causa contra indigestionem quoque et acidam eructationem.
<i>Terebinta</i> B <sup>1</sup> , f. 164 <sup>va</sup>	1014d: <u>Dioscorides</u> : [odorem retinens]. Utilior est omnibus resinis. Secunda est scini, i.e. lentisci; tussientibus ac ptisicis medetur electuarii more accepta; melle addito toracis vicia deponit. Est enim diuretica et peptica, ventrem mollit, oculorum capillos religat cum erugine et campanie et ere usto; et [?] corporis purgat; dolorem lateris prohibet. Non sunt autem resine coloris unius: aut enim albe sunt aut mellis colorem habent. Fit autem resina liquida de cypresso; duriores vero sunt scrobilina, pituina et elatina. Omnis liquide faciunt odoratis malagmatibus. Resine fumus excipiendus est ut fumus thuri excipi solet quia [?] pruriginēs oculorum et lacrimas stringit ex eo quoque sicut ex atramento scribi potest.
<i>Storax</i> B <sup>1</sup> , f. 164 <sup>vb</sup>	1013: <u>Plinius xxiiii l.</u> : placet styrax maxime pinguis, purus albicantibus fragmentis. Medetur tussi facibus, pectoris viciis, alvum mollit. Invenio potu modico tristiciam animi resolvi et largiore contrahi. Sonitus aurium emmendat infusum; strumas illitum nervorumque nodos adversatur venenisque frigore nocent. Ideo et cicute.
<i>Thus</i> B <sup>1</sup> , f. 165 <sup>rb</sup>	1016a: <u>Constantinus in l. graduum</u> : [dolorem earum]. Cortex thuris siccior est eo ideoque magis valet ad fluxum sanguinis stringendum; stomachi placat diarriam et dissinteriam et vulnerata curat intestina si cataplasmetur. Quo non invento duplex

	pondus galbani ponatur. <u>Actor</u> : de thure quoque iam superius dictum est ubi de olibano agitur quod idem est.
<i>De vino multiplici</i> B <sup>1</sup> , f. 165 <sup>va</sup>	1082b : <u>Dioscorides</u> : vina egipsiaca nervis contraria sunt ; caput gravant et totum corpus ; calida sunt, vesice inutilia, venenis omnibus contraria.
<i>De musto et mero</i> B <sup>1</sup> , f. 165 <sup>vb</sup>	1083 : <u>Plinius, xxiii l.</u> : mustum omne stomacho inutile, venis iocundum. Ab alveis raptum et simul inter respirationem potum necat. Cantaridum nature adversatur, item serpentibus, maxime emorroide et salamandre. Capitis dolores facit ; gutturi inutile. Prodest renibus, iocinori et interraneis vesice. Privatim et contra bupresim valet. Ad omnia infirmius album, iocundius passum mustum et quod minorem capitis dolorem afferat.
<i>De aceto</i> B <sup>1</sup> , f. 167 <sup>rb</sup>	1084 : <u>Dioscorides</u> : vinum acetum factum incipit esse frigidum et stipticum. Nec nutrit sed magis nutrimentum compescit. <u>Idem</u> : Oxis i.e. acetum mixtam habet in se substantiam. Est enim calidum et frigidum. Nam in quantum stipticum est, in tantum est frigidum et ex utrisque partem extenuatoria possidet. Optinetur autem calor a friore. Est et nimis dessicativum quia nimis acre.

## Annexe C.2

### Les différences entre les textes du manuscrit de Paris, BnF, lat. 14387 et de l'édition de Douai

(voir ch. VII)

Ci-dessous, j'ai inventorié tous les extraits absents du manuscrit de Paris, lat. 14387 par rapport à l'édition de Douai ainsi que les passages qui ne sont présents que dans le manuscrit de Paris. Chaque fois, j'ai indiqué le nom de l'auteur dont le passage a subi des réductions ou des ajouts. Là où le manuscrit de Paris comporte des chapitres qui n'existent pas dans l'édition de Douai, j'ai marqué le numéro qu'il détient dans le manuscrit. Également, j'ai noté les extraits pour lesquels le manuscrit de Paris connaît le même découpage que le manuscrit de Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert I<sup>er</sup>, lat. 18465 (B<sup>1</sup>). Comme on peut le constater, l'édition de Douai contient, dans les livres IX-XI dédiés aux herbes, plusieurs chapitres qui manquent du manuscrit de Paris, alors que ce dernier manuscrit est beaucoup plus riche surtout pour ce qui est du livre XIII consacré aux arbres fruitiers.

#### Liber IX :

<i>Speculum naturale</i>	Douai	Ms. Paris, lat. 14387
Pline l. 27, aconitus	568e-569c	f. 137 <sup>r</sup> , réduit à moitié
Avicenne, asa	580a	f. 139 <sup>r</sup> , réduit au tiers
Razi, cannamellis	590b	X
Razi, coloquintida	597e	X
Pline, l. 25, 26, diptamum	601a-c	f. 144 <sup>r</sup> , réduit à moitié
Pline, l. 25 eupatoria	608e-609a	f. 146 <sup>r</sup> , une phrase éliminée
Pline, l. 20, marrubium	625b-c	f. 150 <sup>v</sup> , extrait qui a une découpe similaire au B <sup>1</sup>
Pline, l. 12, nardus; l. 12, 21, de speciebus eius	630a-b; 631b-c	f. 151 <sup>v</sup> ; f. 151 <sup>v</sup> – 152 <sup>r</sup> , découpage similaire au B <sup>1</sup> pour le premier extrait
Avicenne, nardus	632a-b	f. 152 <sup>r</sup> , extrait réduit à moitié
Pline, l. 13, 24, paliurus	634c-d	f. 152 <sup>v</sup> , extrait qui a une découpe identique au B <sup>1</sup>
Avicenne, paritaria	636b	X
Pline, l. 25, 26, pentafilon	636e.	f. 153 <sup>r</sup> , extrait copié partiellement
Pline, l. 25 (26?), satyrion	648a-c	f. 155 <sup>v</sup> , extrait réduit à moitié
Pline, l. 19, spartus	652e-653b	f. 156 <sup>v</sup> , extrait copié partiellement
Pline, l. 20, 21, squilla	653c-e	f. 156 <sup>v</sup> , extrait copié partiellement

Pline, l. 21, trifolium	661c	f. 158 <sup>v</sup> , extrait copié partiellement
Pline, l. 25, vetonica	664c-d	f. 159 <sup>r</sup> , extrait copié partiellement
Pline, l. 17 (16?), viscus	666b-d	f. 159 <sup>v</sup> , extrait copié partiellement
Pline, l. 26, yppericon	667a-b	f. 159 <sup>v</sup> , extrait copié partiellement

**Liber X :**

<i>Speculum naturale</i>	Douai	Ms. Paris, lat. 14387
Constantin in Pantegni, allium	681a	X
Physicus, beta	690a	X
Razi, caulis	700b	X
Isaac, cicrolus	704e.	X
Razi, feniculus	718c	X
Pline, l. 19, linum	727d-728b	f. 172 <sup>v</sup> , extrait qui copie 39 lig/51, découpage similaire au B <sup>1</sup>
Pline, l. 25, mercurialis	735a-c	f. 174 <sup>r-v</sup> , les dernières 10 lignes sont différemment copiées
Pline, l. 19, 20, ocimum	739a-b, 740a-b	f. 175 <sup>r-v</sup> , extrait dont on a éliminé quelques bouts
Pline, l. 19, 21; 20 origanum	741c; 741e	f. 175 <sup>v</sup> , extrait dont on a éliminé quelques bouts
Pline, l. 19; 20, pepo	746 <sup>e</sup> -747a; 747b	f. 177 <sup>r</sup> , même découpage que B <sup>1</sup> pour le dixième extrait
Pline, l. 21, rosa	760b-761a	f. 179 <sup>v</sup> – 180 <sup>r</sup>
l. 21, de operatione rosae	762c	f. 180 <sup>r</sup> , extrait dont le découpage est presque identique au B <sup>1</sup>
l. 21, de que conficiuntur ex rosa	763d	X
Palladius in l. VI, rosa	761b	X
Avicenna, rosa	763d	X
Pline, l. 19; 14, rubia	764b-c	f. 180 <sup>v</sup> , extrait du l. 14 est absent
Pline, l. 19; 20, ruta	765a, 765e- 766e	f. 180 <sup>v</sup> , 181 <sup>r</sup> extrait qui garde 25 lignes sur les 80 de l'édition de Douai
Platearius, ruta	765d-e	X
Pline, l. 22, 26, salvia	768d	X
Constantin (non rubriqué en Douai), sandix	769b	X
Isaac, sicla	774c-d	X
Pline, l. 19; 20, sinapis	774e ; 775c-e	f. 182 <sup>v</sup> , de l'extrait du l. 20 ne fut copié que le quart
Avicenne, sinapis	775a-b	f. 182 <sup>v</sup> , extrait réduit à moitié
Pline, l. 19, 20, siser	776a-c	f. 182 <sup>v</sup> , extrait réduit de 3 lignes
Dioscoride, sisarum	776c	X
Pline, l. 24, struthion	778a	X
Pline, l. 21, thymum	778d-779b	f. 183 <sup>r</sup> , extrait réduit de 4 lignes
Avicenna, tuber	780c	X

**Liber XI :**

Platearius, Palladius, anetum	790e-791a	X
Pline, l. 20, anisum	792a-793a	f. 186 <sup>r-v</sup> , extrait copié au 4/5
Platearius, Epistola Hippocratis, cardamomum	794e.	X
Avicenna, carvus	795b	X
Constantin, cardumen	795d	X

Pline, l. 20, cuminum	796a-b	f. 187 <sup>r</sup> , extrait copié au 2/3
Palladius, cuminum	796c	X
Avicenne, cuminum	796e.	f. 187 <sup>r</sup> , extrait réduit du quart
Pline, l. 20, coriandri semen	797e	f. 187 <sup>r</sup> , extrait réduit au 2/3
Pline, l. 19; 20, lactucae semen	799 <sup>e</sup> -800a	f. 187 <sup>v</sup> , l'extrait du l. 20 est absent
Constantin, semen papaveris	803b	X
Pline, l. 18; 22 nocumenta et remedia	813b-814d	f. 190 <sup>v</sup> – 191 <sup>r</sup> , extraits qui présente tant des phrases retranchées que des ajouts
Pline, l. 18, effectus syderum	815a-816b	f. 191 <sup>r</sup> , extrait très réduit dans sa deuxième partie
Pline, l. 22, medicina ex pane	822a-b	X
Pline, l. 18, 22, alica	826a-827a	f. 193 <sup>v</sup> , extrait copié au 4/5
Pline, l. 18, cicer	827e-828a	f. 193 <sup>v</sup> – 194 <sup>r</sup>
l. 22, medicinalis operatio	829b-c	f. 194 <sup>r</sup> , extrait réduit de 4 lignes
Pline, l. 18, 22, erysimum	830b	f. 194 <sup>v</sup> , extrait dépourvu des deux dernières lignes
Pline, l. 18, 24, fenugrecum	835a-c	f. 195 <sup>v</sup> , extrait réduit au 2/3
Pline, l. 20, gith	836a-b	f. 195 <sup>v</sup> , extrait dont la découpe est identique au B <sup>1</sup>
Issac, Actor, orobum	837a-b	X
Pline, l. 18, lens	837c	f. 196 <sup>r</sup>
l. 22, medicinalis operatio	838a-d	f. 196 <sup>r</sup> , extrait qui copie 32 lignes des 48 présentes dans Douai
Pline, l. 18, lupinus	839c-840a	f. 196 <sup>v</sup>
l. 22, medicinalis operatio	841b-c	f. 196 <sup>v</sup> , extrait qui copie 23 lignes des 31 présentes dans Douai
Pline, l. 22 (21?), medicinalis operatio	845c	f. 197 <sup>v</sup> , extrait qui copie 9 lignes des 12 présentes dans Douai
Pline, l. 18, triticum	853c-854c	f. 199 <sup>v</sup> , extrait copié au 4/5
Pline, l. 22, zizania	858a	f. 200 <sup>v</sup> , extrait copié à raison de 6 lignes sur 9
Pline, l. 12 ; 24, galbanum	864 <sup>e</sup> -865a	f. 202 <sup>r</sup> , extrait dont le découpage est identique au B <sup>1</sup>
Pline, l. 22, laser	865e-866c	f. 202 <sup>r</sup> , extrait qui copie 18 lignes des 44 présentes dans Douai

### Liber XII :

Aristote, fructificatio arborum	888d-e	f. 207 <sup>r</sup> , extrait réduit de 6 lignes
Pline, l. 16, 17, sterilitas arborum	892a-c	f. 207 <sup>v</sup> extrait qui copie 31 sur les 36 lignes de Douai
Pline, l. 17, 18, morbi arborum	892d-893c	f. 207 <sup>v</sup> extrait réduit de 2 lignes
Pline, l. 17, nocumenta arboris illata	894b-e	f. 207 <sup>v</sup> – 208 <sup>r</sup> extrait réduit de 4 lignes
Pline, l. 17, prodigia arborum	895c-e	f. 208 <sup>r</sup> , extrait auquel manquent les 3 dernières lignes
Pline, l. 17, 18, remedia arborum	896a-898a	f. 208 <sup>r-v</sup> , extraits dont plusieurs phrases furent éliminées
Pline, l. 16, aetates arborum	901b-e	f. 209 <sup>r</sup> , extrait d'où manquent 2 lignes
Pline, l. 18, arbores ceduae ad perticas	902d-903a	f. 209 <sup>v</sup> , extrait dont 6 lignes manquent
Pline, l. 16, proprietates arborum	903e-905c	f. 209 <sup>v</sup> – 210 <sup>r</sup> , extrait d'où manque un passage de 5 lignes
Ch. 48 (abs Douai) Liber de natura rerum, Avicenna, agnus castus	X	f. 211 <sup>r</sup>
Ch. 57 (abs Douai) Pline, l. 16, 24, cerrus	X	f. 212 <sup>r</sup>
Ch. 60 (abs Douai) Pline, l. 16, 17,	X	f. 212 <sup>r-v</sup>

de eodem		
Constantin, virtus cedri in medicina	X	f. 212 <sup>v</sup>
Pline, l. 13, 16, citisus	X	f. 212 <sup>v</sup>
Ch. 73 (abs Douai), Pline, l. 16, species hedere	X	f. 214 <sup>r</sup>
Dioscoride, Herbarium, virtus hedere in medicina	X	f. 214 <sup>r</sup>
Ch. 75 (abs Douai), Pline, l. 24, virtus hedere in medicina	X	f. 214 <sup>r-v</sup>
Pline, l. 24, myrica	925e-926b	f. 215 <sup>v</sup> , extrait dont le découpage est identique au B <sup>1</sup>
Pline, l. 12, 23, myrobalanus	926d	f. 215 <sup>v</sup> , extrait qui retient seulement le l. 23
l. 12, 15, 16, myrtus	927b-c	f. 216 <sup>r</sup>
Ch. 86 (abs Douai), Pline, l. 15, 17 species myrti	X	f. 216 <sup>r</sup>
Pline, l. 23, virtus myrti in medicina	927-d-928a	f. 216 <sup>r</sup> , extrait qui a le même découpage que B <sup>1</sup>
Ch. 88 (abs Douai), Avicenne, Constantin, virtus myrti in medicina	X	f. 216 <sup>r-v</sup>
Ch. 91 (abs Douai), Pline, l. 17, cultura pini	X	f. 217 <sup>r</sup>
Pline, l. 16, platanus	931c-e	f. 217 <sup>v</sup> , extrait qui comporte des lignes supplémentaires
Liber de natura rerum, platanus	X	f. 217 <sup>v</sup>

### Liber XIII:

Ch. 3 (abs Douai), Pline, l. 17, Palladius, amygdale differentia	X	f. 221 <sup>r-v</sup>
Pline, l. 24, medicina amigdalae	949b	f. 221 <sup>v</sup> , extrait qui copie 2 lignes sur les 7
Ch. 8 (abs Douai), Palladius, cultura castaneae	X	f. 222 <sup>r</sup>
Dioscoride, cerasus	X	f. 222 <sup>r</sup>
Ch. 10 (abs Douai), Palladius, cerasus	X	f. 222 <sup>r-v</sup>
Ch. 13 (abs Douai), Palladius, cultura citri	X	f. 222 <sup>v</sup> - 223 <sup>r</sup>
Liber de natura rerum, ficus	X	f. 223 <sup>v</sup>
Ch. 17 (abs Douai), Pline, l. 17, Glosa super Lucam ficus	X	f. 223 <sup>v</sup>
Ch. 19 (abs Douai), Pline, l. 17, 18, Palladius, cultura fici	X	f. 224 <sup>r</sup>
Ch. 20 (abs Douai), Palladius, operatio fici	X	f. 224 <sup>r</sup>
Ch. 22 (abs Douai), Pline, l. 23, medicina fici	X	f. 224 <sup>v</sup>
Pline, l. 23, medicina lauri	957c-d	f. 225 <sup>r</sup> , extrait ayant le même découpage que B <sup>1</sup>
Ch. 25, Pline, Platearius, medicina lauri	X	f. 225 <sup>r</sup>
Ch. 28 (abs Douai), Palladius, Aristote, punicus	X	f. 225 <sup>r-v</sup>
Ch. 32 (abs Douai), Palladius, cultura melle	X	f. 226 <sup>r</sup>
Pline, l. 16, medicina nucis; l. 23	964d-e	f. 226 <sup>v</sup> , extrait ayant le même découpage que B <sup>1</sup>
Ch. 40 (abs Douai), Pline, l. 16, 17, 18, olea	X	f. 227 <sup>r</sup>

Ch. 41-42 (abs Douai), Palladius, cultura oleae	X	f. 227 <sup>r-v</sup>
Pline, l. 23, palma; l. 16	967b-e	f. 228 <sup>r</sup> ; l'extrait du l. 23 est réduit à 13 lignes sur 26.
Ch. 46 (abs Douai), Pline, l. 13, cultura palmae	X	f. 228 <sup>v</sup>
Ch. 48 (abs Douai), Palladius, species palmae	X	f. 228 <sup>v</sup>
Pline, l. 23, medicina palmae	968d-969a	f. 229 <sup>r</sup> , extrait ayant le même découpage que B <sup>1</sup>
Ch. 52 (abs Douai), Palladius, cultura persici	X	f. 229 <sup>r</sup>
Ch. 54 (abs Douai), Palladius, cultura piri	X	f. 229 <sup>v</sup>
Ch. 55 (abs Douai), Palladius, pomus	X	f. 229 <sup>v</sup>
Avicenne, prunus	X	f. 230 <sup>r</sup>
Ch. 57 (abs Douai), Palladius, cultura pruni	X	f. 230 <sup>r</sup>
Pline, l. 15, 17, sorbus	972d-e	f. 230 <sup>v</sup> , extrait qui conserve 2 lignes sur 15
Ch. 65-68 (abs Douai), Pline, de vitibus serendis	X	f. 231 <sup>r-v</sup>
Ch. 70 (abs Douai), Pline, l. 13, 15, putatio vitium	X	f. 232 <sup>r</sup>
Ch. 71 (abs Douai), Palladius, arbusta	X	f. 232 <sup>r</sup>
Ch. 84 (abs Douai), Dioscoride, medicina vitium	X	f. 234 <sup>r</sup>

Ch. 92 (abs Douai), Liber de natura reum, [Glosa super Ecclesiaticum], Actor	X	f. 235 <sup>r</sup>
Dioscoride, medicina calami	X	f. 235 <sup>v</sup>
Ch. 100 (abs Douai), Platearius, cinnamomum	X	f. 236 <sup>r</sup>

Dioscoride, ammoniaca gutta	X	f. 237 <sup>v</sup> - 238 <sup>r</sup>
Ch. 131 (abs Douai), Dioscoride, [Actor], opobalsamum	X	f. 240 <sup>r</sup>
Pline, l. 24, resina	1011a	f. 240 <sup>v</sup> , extrait ayant le même découpage que B <sup>1</sup>
Dioscoride, sagapinum	X	f. 240 <sup>v</sup>
Ch. 131 (abs Douai), Constantin, [Avicenne], serapinum	X	f. 241 <sup>r</sup>
Pline, l. 12, storax	1013b	f. 241 <sup>v</sup> , extrait qui conserve 7 lignes sur 14
Constantin, virtus storacis in medicina	X	f. 241 <sup>v</sup>
Ch. 142 (abs Douai), Pline, l. 24, [Platearius], virtus storacis in medicina	X	f. 241 <sup>v</sup>
Pline, l. 24, terebentina	1014d	f. 241 <sup>v</sup> , extrait ayant le même découpage que B <sup>1</sup>
Pline, l. 12, thus	1015b	f. 241 <sup>v</sup> - 242 <sup>r</sup> , extrait qui conserve 8 lignes sur 13

#### Liber XIV :

Isaac, Pline l. 22, Papias, medicina avellane	1024d-e	X
Constantin, Dioscoride, cassia fistula	1027a-c	X



Ch. 22 (abs Douai), Dioscoride, [Isaac, Platearius], cidonium	X	f. 244 <sup>v</sup>
Ch. 24 (abs Douai), Constantin, Isaac, [Platearius], citrum	X	f. 245 <sup>r</sup>
Constantin, cubebe	X	f. 245 <sup>v</sup>
Ch. 45 (abs Douai), Dioscoride, Avicenne, malogranatum	X	f. 247 <sup>v</sup>
Ch. 46 (abs Douai), Palladius, Dioscoride, melum ac melimela	X	f. 247 <sup>v</sup> - 248 <sup>r</sup>
Ch. 50 (abs Douai), Avicenne, myrobalanus	X	f. 248 <sup>v</sup>
Ch. 57 (abs Douai), Razi, Avicenne, [Dioscoride],, medicina nucis	X	f. 249 <sup>r</sup>
Ch. 65 (abs Douai), Palladius, Pline, olivae condiendae	X	f. 249 <sup>v</sup> - 250 <sup>r</sup>
Pline, l. 23, pyra	1054e.	X
Pline, l. 12, 16, 23, pistacium	1055b	X
Constantin, Dioscoride, prunus	1057c-d	X
Pline, l. 23, siliqua	1059b-c	X
Pline, l. 23, oleum balaninum	1068d	X
Pline, l. 23, virtus amurcae in medicina	1073e-1074a	f. 255 <sup>r</sup> , extrait ayant la même découpe que B <sup>1</sup>
Palladius, diversitas in odore	X	f. 256 <sup>r-v</sup>
Pline, l. 23, mustum	X	f. 257 <sup>r</sup>
Pline, l. 14, 23, fex vini et aceti	1086b-d	f. 257 <sup>v</sup> , extrait ayant le même découpe que B <sup>1</sup>

## Annexe C.3

### Les sources du traité *Herbarium*

(voir ch. VII)

#### *Herbarium* et *Physicus* : 35 plantes

Les noms de plantes soulignés provient du *De herbis femininis*.

abrotanum\* (677b) – la citation porte la rubrique *Physicus*, mais le texte provient du *De herbis femininis*.

absintium\* (568a) – la version *bifaria* comporte une citation mise sous le nom de *Physicus* qui dans la version *trifaria* est fondue dans le passage extrait du *Liber de natura rerum*. La citation est constituée de phrases de Pseudo-Apuleius<sup>2</sup>, *absintium* (ch. 101, p. 182) avec un ajout dont le texte figure dans l'appendice de l'édition (p. 294) et qui s'apparente au ms *Vr*.

anagallis (576e) – tout le chapitre est introduit par l'édition de Douai.

anchusa (577c) - tout le chapitre est introduit par l'édition de Douai.

basilica (581d) – Pseudo-Apuleius, *basilisca* (ch. 130, p. 218). Variantes communes avec *V*. - tout le chapitre est introduit par l'édition de Douai, la citation du *Herbarium* faisant seule autorité pour la *basilica*.

camelea\* (588b) – seule autorité invoquée par la *bifaria*, complétée par des citations de Pline et Diosc dans l'édition de Douai.

capillus veneris (590d, avec quelques ajouts dans la version *trifaria*) – les ajouts de l'édition de Douai sont repris à Pseudo-Apuleius (ch. 51, p. 102), classe *β*.

celidonia\* (*bifaria* – diff. Pseudo-Diosc.) – diff. aussi de Pseudo-Apuleius (ch. 74, p. 133), bien que l'on retrouve les deux premières phrases.

cerafolium (703c) – Pseudo-Apuleius (ch. 105, p. 188). Variantes communes avec *C*.

coniza (598c) - tout le chapitre est introduit par l'édition de Douai.

consolida\* (598c) – Pseudo-Apuleius (ch. 59, p. 112). Le texte de Vincent demeure pourtant assez loin des variantes de lecture de Pseudo-Apuleius. Seule autorité invoquée par la version *bifaria*.

ebulum\* (602d) – Pseudo-Apuleius (ch. 92, p. 166). Vincent reprend le premier usage et ensuite seulement les titres des sections. La version *trifaria* a par erreur inscrit sous le nom de Pline le premier usage de cette plante sélectionné par la *bifaria*, laissant sous la rubrique *Ex herbario* la partie comprenant les titres des sections.

ecinum (602d) - tout le chapitre est introduit par l'édition de Douai. Seule autorité citée.

ecios (602e) - tout le chapitre est introduit par l'édition de Douai.

<sup>2</sup> *Antonii Musae De herba vetonica liber, Pseudo-Apulei Herbarius, Anonymi De taxone liber, Sexti Placiti Liber medicinae ex animalibus, etc.*, Ernest Howald et Henry E. Sigerist (éds), Leipzig/ Berlin, 1927.

- enula* (714e) –
- edera*\* (Brux) – Pseudo-Apuleius (ch. 99, p. 178). Très résumé; variantes de lecture qui le rapprochent de la classe  $\beta$ .
- filix*\* (Brux) – Pseudo-Apuleius (ch. 77, p. 139). Vincent en reprend presque seulement les titres des sections.
- gramen*\* (Brux) – Pseudo-Apuleius (ch. 78, p. 140). Très résumé.
- lacterides*\* (619e) – Pseudo-Apuleius (ch. 112, p. 197).
- lactuca leporina*\* (724b) – Pseudo-Apuleius (ch. 113, p. 198). Seule autorité citée.
- mandragora*\* (624b)
- mercurialis*\* (734e avec 2 phrases de plus) – les phrases supplémentaires sont de Pseudo-Apuleius (ch. 83, p. 149) avec des variantes qui le rapprochent des groupes  $\beta$  et  $\gamma$ .
- millefolium*\* (628e) – complété chez Vincent avec les titres des sections de Pseudo-Apuleius (ch. 89, p. 159). Unique autorité citée par la version *bifaria*, complétée ensuite avec Pline.
- nepeta* (738c) – le texte se retrouve en partie dans l'appendice au Pseudo-Apuleius (p. 293), apparenté à la classe  $\beta$ . Il semble que seulement le mss *Vr* comporte la partie finale de la section. - tout le chapitre est introduit par l'édition de Douai.
- olisacrum* (740e) – Pseudo-Apuleius (ch. 107, p. 190).
- origanum*\* (742e) -
- peonia*\* (638d) – Pseudo-Apuleius (ch. 65, p. 120). Le texte de Vincent présente des variantes qui ne sont partagées avec aucune des familles manuscrites.
- pulegium* (753d) – Pseudo-Apuleius (ch. 93, p. 168). Très résumé.
- salvia*\* (768c)
- senecion*\* (651a) – Pseudo-Apuleius (ch. 76, p. 137). Vincent en reprend généralement les titres des sections. Quelques variantes le rapprochent des groupes  $\beta$  et  $\gamma$ .
- serpillum*\* (773d-e)
- strignos* (656a) – complété chez Vincent avec de petits morceaux (pour la plupart, des titres de sections) de Pseudo-Apuleius (ch. 75, p. 135). Quelques variantes le rapprochent du groupe  $\beta$ . - tout le chapitre est introduit par l'édition de Douai.
- phlomos* (660c=*tapsusbarbatus*) - tout le chapitre est introduit par l'édition de Douai.
- tribulosa* (779e) - tout le chapitre est introduit par l'édition de Douai. Unique autorité citée.
- verbascus*\* (663e) – Pseudo-Apuleius (ch. 72, p. 129).

## Annexe C.4

### Les degrés des complexions

(voir ch. VII)

Dans les tableaux ci-dessous, j'ai rassemblé les noms de toutes les plantes pour lesquelles Vincent de Beauvais, Thomas de Cantimpré, Albert le Grand et Barthélemy l'Anglais ont offert des renseignements sur les degrés (première ligne de chaque tableau), ainsi que sur les complexions rangées dans l'ordre suivant : *calida et sicca*, *calida et humida*, *frigida et humida*, *frigida et sicca*. Dans le cas de Vincent de Beauvais, j'ai marqué par un astérisque les plantes qui figuraient déjà dans la version *bifaria*. Comme le tableau comparatif permet de le constater, Albert le Grand n'a noté l'intensité des qualités pour aucune plante, conséquent à cet égard avec les opinions théoriques exprimées dans son traité. Quant aux autres, il ressort que Vincent de Beauvais est, de loin, celui qui a prêté la plus grande attention à ces détails, le nombre des plantes pour lesquelles il a marqué les degrés étant presque égal au nombre des plantes dont les notices mentionnent la complexion.

#### Vincent de Beauvais

<p><i>Gradus</i>  <b>Total :</b>  <i>bifaria</i> –  <b>162</b>  <i>trifaria</i> –  <b>280</b></p>	<p><b>IX :</b> absintium*, acorus, affodillus, agaricum, alcamia, aristolochia, artemisia*, asa, asarum, barba hircina, brachia ursina, buglossa, calamentum, camedrios, camephytos, camomilla, catapucia, celidonia, centaurea, ciclamen, cicorea, cicuta, ciperus, coloquintida*, costum, daucus, dictanum*, elleborum*, épatica, equicauda, esula, euphorbia, eupatorium, filipendula, flammula, folium*, fu, fumus terrae*, garrifilatum*, gentiana, gladiolum*, hermodactylus, iarus, ioscyamus*, lacticinium*, lappatium*, lingua avis, maiorana, mandragora*, maratron, marrubium*, melilotum, melissa, men, morella*, nardus*, nemifar*, oleander, paritaria*, paeonia*, piretros*, plantago, policaria, polion, polipodium*, prasium, psillium, reubarbarum, sabina, satirion*, saxifraga*, scabiosa, scolopendra*, semperviva*, sisimbrium, squilla*, squinantium, stafisagria, stricas, syseleos, tapsia, tetrahith, tribulus*, turbit, titimallus*, vetonica, virga pastoris, viscus, yppericon. Total : <i>bifaria</i> – 28 ; <i>trifaria</i> – 89</p> <p><b>X :</b> abrotanum*, acetosa, allium*, anethum*, apium*, asparagus*, attriplex*, auricula muris, baucia, borage*, canabis*, capparis*, caulis*, caepa*, cerafolium*, coriandrum*, crocus*, cucumer*, cucurbita*, culcasia, endivia*, enula*, epithymum*, eruca*, feniculus*, fungus*, galanga*, ligusticum*, lilium*, malva*, melon*, melongena,</p>
---	---

	<p>menta*, nasturcium*, ocimum, origanum*, papaver*, petroselinum*, porrus*, portulaca*, pulegium*, radix, raphanus*, rapa*, rosa*, rubia*, ruta*, salvia*, sampsuchus, scorodus, senecio, serpillum*, sicla, sinapis*, solatrum, struthios, thymum*, urtica*, viola*, hypoquistidos, yreos, hyssopus*, zedoar*, zinziber*. Total : <i>bifaria</i> – 49 ; <i>trifaria</i> – 64.</p> <p><b>XI</b> : aloes succus*, anisum*, bauciae semen, camphora, cannabi semen, cardamomum, cardumen, carvus, cicer*, crocognicum, croci semen*, diagridium, elacterium*, faba*, faseolus*, feniculi semen, fenugrecum, furfur*. galbanum*. gith*, herbum, lenticula*, licium, lini semen*, lupinus*, milium*, nigella*, ocimum, opium*, opoponax*, ordeum*, orobum*, papaveri nigri semen*, risum*, scamonea*, siler*, sisanum*, triticum*. Total : <i>bifaria</i> – 25 ; <i>trifaria</i> – 38.</p> <p><b>XII</b> : agnus castus, bdellium*, cipressus*, corallus*, ebenus*, fraxinus*, genistula*, iuniperus*, lentiscus*, myrabalanus*, mirtus*, populus*, ramnus*, salix, sambucus, spina alba*, spina egyptiaca*, turbith. Total : <i>bifaria</i> – 14 ; <i>trifaria</i> – 18.</p> <p><b>XIII</b> : aloes*, amomum*, ammoniacum*, asa fetida, balsamus*, bdellium, bernix, borax, calamus*, cassia*, charabe, cinnamomum*, colophonia*, dragagantum*, euforbium*, gummi arabicum*, lacta, licium, lubue*, mastix*, mirra*, nardus, penidii*, pix*, sanguis draconis*, sarcocolla, serapinum, storax, thus*, zucaram*, penidiae*. Total : <i>bifaria</i> – 20 ; <i>trifaria</i> – 31.</p> <p><b>XIV</b> : acacia*, amigdala*, anacardus, belirici, berberi, calamus aromaticus*, capparis*, cardamomum*, cassia fistula*, castanea*, cerasa*, cidonius*, citrum, cubebe, dactilus*, emblicus, ficus*, fisticus, galla*, gariophilus*, glans*, iuiuba*, macis, mespilus*, myrobolanus*, mora*, muza, nucleus, nux indica*, nux muscata*, oleum amygdalarum*, oleum balsami, oleum olivarum*, oxiphenicia*, persica*, piper*, pirus, prunus*, sumach, tamarindi. Total : <i>bifaria</i> – 26 ; <i>trifaria</i> – 40.</p>
<p><i>Calida et sicca</i> Total : <i>bifaria</i> – 109 <i>trifaria</i> – 205</p>	<p><b>IX</b> : absintium/ 566b, acorus/ 570b, c, affodillus/ 571a, agaricum/ 572b, c, aristolochia/ 578a, b, artemisia/ 579b, asa/ 580a, asarum/ 580d, calamentum/ 585a, camedrios/586a,c, camephytos/ 587a, c, camomilla/ 589d, celidonia/ 591d, centaurea/ 593a, b, ciclamen/ 594b, cicuta/ 595c, d, ciperus/ 596e, coloquintida*/ 597b, c, costum/599a, b, daucus/ 600a, b, dictanum*/600d, dracontion*/ 601d, ebulum*/ 602c, elleborum*/ 605b, d, esula/ 607d, euphorbia/ 608b, eupatorium/ 608d, filipendula/ 610e, flammula/ 611a, folium*/ 611c, fu/ 611d, fumus terrae*/ 612b, gallitritum/ 612e, garriphylatum*/613a, gentiana*/ 613c, gladiolum*/614c, hermodactylus/ 616e, iarus/ 617c, lacticinium*/ 620b, lappatium*/ 621a, maiorana/ 622c, d, malabatum/ 623a, maratron/ 625a, marrubium*/ 625c, d, melilotum/ 626e, melissa/ 627a, men/ 628b, nardus*/ 630b, oleander/ 633e, paritaria*/ 636a, paeonia*/ 638a, peucedanum/ 639c, piretros*/ 639e, policaria/ 641b, polion/ 642d, polipodium*/ 643b, prasium/ 644b, reubarbarum/ 646c, rosmarinus*/646d, sabina/ 647c, satirion*/ 648d, saxifraga*/ 648e, scabiosa/ 648e, scamonea/ 649c, scolopendra*/ 649d, sene*/ 650d, sisimbrum/ 652c, squilla*/654a, squinantum/ 654c, stafisagria/ 655d, stricas/ 656e, syseleos/ 658c, tapsia/ 659, tetrahith/ 660d, tribulus*/ 661b, turbit/ 662a, titimallus*/662d, vetonica/ 664e, viscus/ 666d, viticella/ 666e, yppericon/ 667c. Total : <i>bifaria</i> – 26 ; <i>trifaria</i> – 81</p> <p><b>X</b> : abrotanum*/ 677c, allium*/ 680c, anethum*/ 682c, apium*/ 683b, asparagus*/ 686d, canabis*/ 694d, capparis*/ 695e, caulis/ 698e&amp;700b*, caepa*/ 702b, cerafolium*/ 703c, coriandrum/ 706b, crocus*/ 707b, culcasia/ 712b, enula/ 714e, epithymum*/ 715b, eruca*/ 716b, feniculum*/ 716d, galanga*/719b, ligusticum*/ 724e, liliium*/ 726c, menta*/ 733c, melongena/ 732d, nasturcium*/ 737b, ocimum/ 739e-740b, origanum*/ 742d, petroselinum*/ 748d, porrus*/ 749b, pulegium*/ 753c, radix/ 754e, raphanus*/ 758a, rubia*/ 764e, ruta*/ 765c, salvia*/ 768c, sampsuchus/ 769d, scorodus/ 770c, serpillum*/ 773d, sicla/ 774b, sinapis*/ 775a, struthios/ 778a, thymum*/ 779d, urtica*/ 783d, yreos*/ 785b, hyssopus*/ 786d-787d, zedoar*/ 787e. Total : <i>bifaria</i> – 34 ; <i>trifaria</i> – 44.</p> <p><b>XI</b> : aloes succus*/ 859a, anisum*/ 791e, bauciae semen/ 793d, cannabi semen/ 794a,</p>

	<p>cardamomum/ 794d, cardumen/ 795c, carvus/ 795b, cimum*/ 795e. crocognicum/ 797c, crocus semen*/ 797d, diagridium/ 861e, elacterium*/ 863a, feniculi semen/ 798d, fenugrecum/ 834b, furfur*/ 820d, galbanum*/ 864 b-d, gith*/ 836a, herbum/ 836e, lenticula/ 838a, licium/ 866d, lupinus*/ 840b, nigella*/ 801b, ocimum/ 802c, opoponax*/ 870e, orobum*/ 849a, risum*/ 850e, scamonea*/ 871a, siler*/ 805d, sinapis*/ 805e. Total : <i>bifaria</i> – 16 ; <i>trifaria</i> – 29.</p> <p><b>XII</b> : agnus castus/ 908c, cipressus*/ 915a, ebenus*/ 917c, iuniperus*/ 923a, myrabalanus*/ 926c, populus*/ 933a, sambucus/ 938b, tamariscus*/ 942b, turbit/ 944d. Total : <i>bifaria</i> – 6 ; <i>trifaria</i> – 9.</p> <p><b>XIII</b> : aloes*/ 986b, amomum*/ 986e, ammoniacum*/ 999c, asa fetida/ 1000a, balsamus*/ 988d, borax/ 1002a, calamus*/ 989a, cassia*/ 990a, charabe/ 1005a, cinnamomum*/ 991b, colophonia*/ 1003b, euforbium*/ 1003e, lacta/ 1005b, licium/ 1005c, laurus*/ 957e, lubue*/ 996e, mastix*/ 1006d, mirra*/ 1007a, nardus/ 995c, pix*/ 1010c, sarcocolla/ 1012d, serapinum/ 1011b, storax/ 1013e, terebintina*/ 1014e, thus*/ 1015d, . Total : <i>bifaria</i> – 16 ; <i>trifaria</i> – 25.</p> <p><b>XIV</b> : amigdala*/ 1023a-b, anacardus/ 1023d, avellana*/ 1024c, berberus/ 1025e, capparis*/ 1026b, cardamomum*/ 1026c, castanea*/ 1028a, cortex citri/ 1030e, cubebe/ 1031e, ficus*/ 1035a, gariophilus*/ 1037d, macis*/ 1046d, nucleus/ 1047d, nux indica*/ 1045e, nux muscata*/ 1046b, oleum balsamum/ 1068e, piper*/ 1052a. Total : <i>bifaria</i> – 11 ; <i>trifaria</i> – 17.</p>
<i>Calida et humida/ sicca</i>	<b>XI</b> : lini semen*/ 800b, triticum*/ 854d
<i>Calida et humida</i> <b>Total : bifaria – 25</b> <i>trifaria – 35</i>	<p><b>IX</b> : branchia ursina/ 582e, buglossa/ 583d, catapucia/ 590e, lingua avis/ 622b, orpinum/ 634b, satirion*/ 648d. Total : <i>bifaria</i> – 1 ; <i>trifaria</i> – 6</p> <p><b>X</b> : asparagus*/ 686b, baucia/ 688e, borago*/ 690d, cucurbita*/ 710a, enula*/ 714e, eruca*/ 716b, liliium*/ 726b, mercurialis*/ 734d, rapa*/ 759e, zinziber*/ 788d. Total : <i>bifaria</i> – 9; <i>trifaria</i> – 10.</p> <p><b>XI</b> : cicer*/ 828c, faseolus*/ 833e, galbanum*/ 864b, raphani semen/ 804c, sisanum*/ 852e. Total : <i>bifaria</i> – 4; <i>trifaria</i> – 5.</p> <p><b>XII</b>: lentiscus*/ 924d</p> <p><b>XIII</b> : gummi arabicum*/ 1004c, zucarum*/ 1017a, penidia*/ 1018d. Total : <i>bifaria/ trifaria</i>– 3.</p> <p><b>XIV</b>: amigdala*/ 1022e, caro citri/ 1030e, cassia fistula*/ 1026d, dactilus*/ 1032e, iuiuba*/ 1039c, morus*/ 1043b, muza/ 1044a, oleum amygdalarum*/ 1068c, pinea*/ 1051a, uva passa/ 1064c. Total : <i>bifaria</i> - 7/ <i>trifaria</i> – 10.</p>
<i>Frigida et humida</i> <b>Total : bifaria – 20</b> <i>trifaria – 25</i>	<p><b>IX</b> : cicorea*/ 594c, mandragora*/ 623e, nemifar*/ 632d, psillium/ 645a. Total : <i>bifaria</i> – 3/83 ; <i>trifaria</i> – 4/190</p> <p><b>X</b> : andrafraxus/ 682a, attriplex*/ 687d, auricula muris/ 688c, blitum/ 690b, cucumer*/ 709b, cucurbita*/ 710d, fungus*/ 718e, lactuca*/ 720e, malva*/ 730a, melon*/ 731e, papaver album*/ 744a, portulaca*/ 751b, viola*/ 781b. Total : <i>bifaria</i> – 10 ; <i>trifaria</i> – 13.</p> <p><b>XI</b> : faba*/ 831d</p> <p><b>XII</b> : platanus*/ 931e,</p> <p><b>XIII</b>: dragagantum*/ 1003d</p> <p><b>XIV</b>: cerasa*/ 1029b, citrum/ 1030e, mora*/ 1043e, persica*/ 1050d, prunus*/ 1057b. Total : <i>bifaria</i> - 4/ <i>trifaria</i> – 5.</p>
<i>Frigida et sicca</i> <b>Total : bifaria – 39</b> <i>trifaria –</i>	<p><b>IX</b> : alcania/ 573b, barba hircina/ 581c, capillus veneris*/ 590c, cicorea*/ 594d, epatica/ 606d, equicauda/ 607c, ioscyamus*/ 619b-c, mandragora*/ 624a, morella*/ 628e, papyrus*/ 635e, plantago/ 640e, semperviva*/ 649e, tapsusbarbatus/ 660a, tribulus*/ 661b, virga pastoris/ 665d. Total : <i>bifaria</i> – 8 ; <i>trifaria</i> – 15</p> <p><b>X</b> : acetosa/ 678c, caulis*/ 700a, coriandrum*/ 705d, endivia*/ 713b, papaver nigrum*/ 743e, rosa*/ 761d, solatrum/ 776d, hypoquistidos/ 784e. Total : <i>bifaria</i> – 5 ;</p>

60	<p><i>trifaria</i> – 8.</p> <p><b>XI</b> : camphora/ 861b, lenticula*/ 838e, milium*/ 843b, opium*/ 869c, ordeum*/ 845a, papaveri nigri semen*/ 803b. Total : <i>bifaria</i> – 5 ; <i>trifaria</i> – 6.</p> <p><b>XII</b> : bdellium*/ 910b, corallus*/ 916a, fraxinus*/ 919a, genistula*/ 919e, mirtus*/ 928b, ramnus*/ 934b, salix/ 937c, spina alba*/ 940e, spina egyptiaca*/ 940e. Total : <i>bifaria</i> – 8 ; <i>trifaria</i> – 9.</p> <p><b>XIII</b> : balaustia/ 959e, bernix/ 1001a, bdellium/ 1001e, camphora/ 1002d, rubus*/ 971d, sanguis draconis*/ 1012a. Total : <i>bifaria</i> – 2 ; <i>trifaria</i> - 6</p> <p><b>XIV</b> : acacia*/ 1066b, belirici/ 1025c, berberi/ 1025d, cidonius*/ 1030c, emblicus/ 1033b, galla*/ 1037b, glans*/ 1039b, mespilus*/1042a, myrobolanus*/ 1042b, myrtili*/ 1042d, morus*/ 1043b, oleum olivarum*/ 1073b, oxiphenicia*/ 1033b &amp; 1049e.,, pirus*/ 1054e, sumach/ 1060b, tamarindi/ 1060d. Total : <i>bifaria</i> – 11 ; <i>trifaria</i> – 16.</p>
<i>Frigida et humida/ sicca</i>	<p><b>XI</b> : robelia*/ 850e.</p> <p><b>XIV</b> : iuiuba/ 1039d</p>

## Thomas de Cantimpré

<i>Gradus</i> Total 7	<b>X</b> : rosa (325, l. 1) ; <b>XI</b> : muscata (338, l. 4), piper (339, l. 12) ; <b>XII</b> : staphisagria (348, l. 1), viola (349, l. 1), zinziber (349, l. 1), zucara (349, l. 1)
<i>Calida et sicca</i> Total 33	<b>X</b> : agnus castus (316, l. 1), iuniperus (320, l. 5) ; <b>XI</b> : aloes herba (332, l. 1), amomum (333, l. 11), borax (333, l. 1), cassia lignea (335, l. 8), cassiana (335, l. 1), calamus (336, l. 5), coloquintida (336, l. 1), capparitis (336, l. 1), cubebe (336, l. 1), gariophilon (337, l. 5), galanga (337, l. 1), muscata (338, l. 4) ; <b>XII</b> : absinthium (343, l. 6), anetum (343, l. 1), apium (343, l. 1), crocus (343, l. 6), coriandrum (344, l. 1), cyminum (344, l. 1), centaurea (344, l. 1), dyptannus (345, l. 2), feniculum (345, l. 1), menta (346, l. 1), marrubium (346, l. 1), nardus (346, l. 11), petrosilinum (347, l. 1), peonia (347, l. 1), ruta (348, l. 1), staphisagria (348, l. 1), saxifraga (349, l. 1), salvia (349, l. 1), zodearium (349, l. 2)
<i>Calida et humida</i> Total 7	<b>X</b> : malogranatum dulce (322, l. 12) ; <b>XI</b> : cassia fistula (335, l. 7), galbanum (337, l. 1), gummi arabicum (338, l. 2) ; <b>XII</b> : orpinum (347, l. 2), zinziber (349, l. 1), zucara (349, l. 1)
<i>Frigida et humida</i> Total 10	<b>X</b> : mora (321, l. 7), malogranatum acetosum (322, l. 12), mala matiana (322, l. 14), avellana (322, l. 5) ; <b>XI</b> : dragagantum (336, l. 1) ; <b>XII</b> : cucurbita (344, l. 1), papaver albus (347, l. 2), psillium (347, l. 1), solsequium (348, l. 2), viola (349, l. 1)
<i>Frigida et sicca</i> Total 6	<b>X</b> : rosa (325, l. 1), salix (326, l. 4) ; <b>XI</b> : sandali (340, l. 2) ; <b>XII</b> : mandragora (345, l. 2), papaver (347, l. 1), papaver nigrum (347, l. 3)
<i>Frigidissima</i>	<b>XII</b> : iusquiami (345, l. 1)
<i>Calidissimus</i>	<b>XI</b> : piper (339, l. 12)
Total par livre	<b>X</b> : 9/48 : <b>XI</b> : 18/32 : <b>XII</b> : 31/31 Total - 58/111



## Albert le Grand

<p><i>Calida et sicca</i> Total 86</p>	<p>aloes arbor/ 345, 12, aloes herba/ 345, 13, asparagus/ 452, 225, balsamus/ 354, 34, buxus/ 359, 45, cypressus/ 367, 62, cinamomum/ 370, 67, capparis/ 371, 68, cassia/ 374, 73, coloquintida/ 379, 83, cubebe/ 380, 86, ebenus/ 384, 96, carica/ 386, 100, galanga/ 395, 114, gariofilus/ 396, 115, iuniperus/ 399, 122, laurus/ 400, 124, lentiscus/ 401, 125, mastix gumma/ 404, 131, mespilus/ 406, 134, mirra/ 407, 136, muscata/ 413, 146, nux/ 414, 149, corilus/ 415, 151, nux indica/ 416, 152, opoponax/ 422, 164, oleander/ 423, 166, piper/ 436, 195, sambucus/ 450, 220, storax/ 453, 227, tamariscus/ 454, 228, vitis/ 463, 248, xiloaloes/ 469, 259, anisum/ 476, 273, absinthium/ 477, 274, aristologia/ 479, 278, abrotanum/ 480, 280, apium/ 481, 281, anetum/ 481, 282, artemisia/ 483, 286, betonica/ 484, 289, basilicon/ 486, 293, camomilla/ 487, 294, crocus/ 489, 298, cicer/ 490, 299, cuminum/ 493, 303, caulis/ 494, 305, cardamomum/ 498, 310, centaurea/ 499, 311, cucumer asininus/ 502, 316, cicuta/ 502, 317, carvus/ 503, 318, diptannus/ 506, 327, daucus/ 507, 328, eruca/ 507, 329, epithimum/ 508, 330, enula/ 509, 332, elleborum/ 510, 334, fenugrecum/ 515, 342, feniculus/ 517, 346, gentiana/ 522, 354, gramen/ 524, 358, hermodactilus/ 524, 359, humulus/ 526, 361, lactuca asini/ 528, 365, liliium/ 530, 371, lens/ 531, 373, luf/ 532, 374, lupinus/ 533, 375, lappatium/ 534, 377, maiorana/ 537, 384, menta/ 538, 386, nasturcium/ 541, 393, organum/ 544, 398, polium/ 548, 407, paeonia/ 552, 415, ruta/ 559, 428, squinantum/ 562, 432, stafisagria/ 564, 436, scamonea/ 564, 437, scolopendria/ 565, 438, salvia/ 570, 450, saxifraga/ 570, 452, verbena/ 579, 471, iris/ 580, 474, zinziber/ 583, 480</p>
<p><i>Calida et humida</i> Total 11</p>	<p>cassia fistula/ 375, 76, ficus/ 386, 99, gummi arabicum/ 393, 112, malogranatum dulce/ 397, 120, liquiricia/ 401, 126, morum dulce/ 412, 145, populus/ 431, 185, zucarum/ 470, 261, borago/ 485, 291, frumentum/ 519, 350, lingua avis/ 528, 366</p>
<p><i>Calida et subtilis</i></p>	<p>bedegar/ 358, 44</p>
<p><i>Frigida et humida</i> Total 21</p>	<p>morum amarum/ 412, 145, persica/ 438, 200, prunus/ 439, 202, salix/ 449, 219, auricula muris/ 478, 275, atriplex/ 484, 287, beta/ 486, 292, cucurbita/ 500, 312, cucumer/ 501, 314, endivia/ 508, 331, faba viridis/ 514, 338, gauda/ 521, 352, gladiolus/ 522, 355, lactuca/ 527, 364, lingua bovis/ 529, 367, lappa/ 533, 376, malva/ 535, 378, nenufar/ 542, 395, orpinus/ 546, 402, psillium/ 547, 405, portulaca/ 548, 406, viola/ 576, 464</p>
<p><i>Frigida et sicca</i> Total 20</p>	<p>cidonius/ 381, 91, dragantum/ 384, 94, malogranatum acetosum/ 397, 120, mirtus/ 409, 138, mirobolanus/ 411, 142, pirus/ 434, 192, quercus/ 442, 208, sandalus/ 451, 222, alterana/ 478, 276, agrimonia/ 482, 283, camfora/ 492, 301, coriandrum/ 495, 306, cauda equi/ 505, 325, canuca/ 506, 326, faba/ 513, 338, fumus terrae/ 517, 347, iusquiamus/ 526, 363, arnoglossa/ 529, 368, mandragora/ 535, 379, papaver/ 554, 420, semperviva/ 569, 447</p>

*Barthélemy l'Anglais*

<b>Gradus Total 25</b>	calamentum, calamus aromaticum, castanea, centaurea, cinnamomum, cipressus, cuminum, crocum, eliotropion, elleborus, feniculus, fraxinus, fumus terrae, galbanum, gith, gutta, hyssopus, iuniperus, iusquiamus, laurus, palmae fructus, piper, pulegium, sinapis, vernix
<b>Calida et sicca Total 39</b>	absintium/ 800, agnus castus/ 802, aloes arbor/ 793, amigdalus/ 792, aristolochia/ 802, artemisia/ 803, calamentum/ 818, calamus aromaticus/ 815, castanea/ 865, centaurea/ 828, cinnamomum/ 812, cipressus/ 810, cuminum/ 820, crocum/ 822, elleborus/ 834, feniculus/ 847, fraxinus/ 839, fumus terrae/ 846, gariophilon/ 857, gith (=nigella)/ 860, gutta (= ammoniacum)/ 857, hyssopus/ 862, iuniperus/ 861, lactuca agrestis/ 869, lappacium/ 870, laurus/ 830, mirra/ 879, menta/ 882, petrosilinum/ 908, piper/ 909, pix/ 904, pulegium/ 910, ruta/ 921, saliuca/ 926, sambucus/ 925, sinapis/ 931, storax/ 927, thus/ 945, zedoarium/ 967
<b>Calida et humida Total 5</b>	bdellium/ 806, eruca/ 835, galbanum/ 856, palmae fructus/ 897, zinziber/ 967
<b>Frigida et humida Total 3</b>	cucurbita/ 826, eliotropion/ 834, lactuca domestica/ 869
<b>Frigida et sicca Total 14</b>	balaustium/ 807, buxus/ 806, faba/ 841, iusquiamus/ 863, lens/ 872, milium/ 882, pirus/ 905, plantago/ 908, platanus/ 901, querci glandes/ 912, rubus/ 920, salix/ 925, uva immatura/ 955, vernix/ 806

Tableau comparatif

	Gradus	Complexio	Pourcentage G/C
Vincent de Beauvais : <i>Trifaria</i> <i>Bifaria</i>	280	329	85%
	162	196	82%
Barthélemy l'Anglais	25	61	41%
Thomas de Cantimpré	7	58	12%
Albert le Grand	0	138	0%

## Bibliographie

### Sigles utilisés :

<i>AHDLMA</i>	<i>Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge</i>
<i>PL</i>	J.-P. Migne, <i>Patrologiae cursus completus ... Series latina</i>
<i>RTAM</i>	<i>Recherches de théologie ancienne et médiévale</i>

### Sites Internet :

- <http://www.corpusthomicum.org> : site qui offre l'édition électronique des œuvres de Thomas d'Aquin réalisé par l'Université de Navarre.
- <http://www.manuscripta-mediaevalia.de> : site qui offre la version électronique des catalogues de manuscrits des bibliothèques d'Allemagne.
- <http://www.univ-nancy2.fr/MOYENAGE/VincentdeBeauvais/vdbeau.htm> : site de l'*Atelier Vincent de Beauvais* de l'Université de Nancy II, mettant à disposition l'édition électronique du *Speculum historiale* et du *Speculum doctrinale* de Vincent de Beauvais.

### Sources numériques :

- Library of Latin Texts* (CLCLT-6), DVD-ROM, Turnhout, 2005.  
*Patrologia latina*.

### Manuscrits utilisés :

- Huguccio de Pise, *Magnae derivationes*, Vatican Reg., lat. 1627 ; Madrid, Bibliothèque Nationale, 8999.
- Hugues de Saint-Cher, *Opus super sententiis*, Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3073.
- Prévostin de Crémone, *Quaestiones*, Bruges, Bibliothèque communale, 237.
- Roland de Crémone, *Summa sententiarum*, Paris, Bibliothèque Mazarine, lat. 795.
- Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, Bruxelles, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>, lat. 9152.
- Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, Bruxelles, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>, lat. 18465.
- Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, Bruxelles, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>, lat. 18466.
- Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14387.

**Instruments utilisés :**

- Bailly, A., *Dictionnaire grec-français*, rédigé avec le concours de E. Egger. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 1996 [1950].
- Berger, Adolf, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, dans *Transactions of the American Philosophical Society*, 43, 1953.
- Brasavola, Antonio Musa, *Index refertissimus in omnes Galeni libros*, Venise, apud Juntas, 1625, réimpr. Hildesheim et New York, Georg Olms, 1975.
- Busa, Roberto, *Index thomisticus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974-1976.
- Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, F. Edward Cranz et Paul O. Kristeller (éds), Washington, 1980.
- Dictionnaire du Moyen Âge*, Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink (éds), Paris, PUF (Quadrige), 2002.
- Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1970, 16 vols.
- Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1954.
- Ernout, Alfred et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, tirage de la 4<sup>e</sup> édition augmentée d'additions et de corrections par Jacques André, Paris, Klincksieck, 2001.
- Kelly, J. N. D., *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Levillain, Ph., *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, 1994.
- Medieval Science, Technology, and Medicine. An Encyclopedia*, Thomas Glick, Steven J. Livesey et Faith Wallis (éds), New York / Londres, Routledge, 2005.
- Niermeyer, J. F., *Mediae latinitatis lexicon minus. Lexique latin medieval-français/anglais*, Leyde, New York et Cologne, Brill, 1997.
- Novum Glossarium mediae latinitatis*, Franz Blatt (éd.), Copenhague, E. Munksgaard, 1957-, fasc. mox-nazaza.
- Rat, Maurice, *Dictionnaire des expressions et locutions traditionnelles*, Paris, Larousse, 1999.
- Rey, Alain, *Dictionnaire des expressions et locutions*, Paris, Le Robert, 2003.
- Stegmüller, Friedrich, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1940-1961, 11 vols.

**Sources éditées :**

- Adelard of Bath, *Conversations with his Nephew. On the Same and the Different. Questions on Natural Science and On Birds*, Ch. Burnett et alii (éd. et trad.), Cambridge, 1998.
- Alain de Lille, *La somme « Quoniam homines »*, P. Glorieux (éd.), *AHDLMA*, 28, 1953, p. 119-364.
- Alain de Lille, *Distinctiones dictionum theologialium*, PL 210.

- Albert le Grand, *Opera omnia*, A. Borgnet, Paris, Vivès, 1890, 38 vols.
- Albert le Grand, *De animalibus Libri XXVI nach der kölner Urschrift*, Hermann Stadler (éd.), Münster, 1920, 2 vols.
- Albert le Grand, *On Animals. A Medieval Summa Zoologica*, traduit en anglais et annoté par Kenneth F. Kittell Jr. et Irvn Michael Resnick, Baltimore, 1999, 2 vols.
- Albert le Grand, *De vegetabilibus*, dans *Tractatus II quinti libri vegetalium qui est de effectibus plantarum*, *Alberti Magni De Vegetabilibus*, E. Meyer et C. Jessen (éds), Berlin, 1867, réimpr. Francfort, 1982.
- Albert le Grand, *De vegetabilibus Buch VI, Traktat 2. Lateinisch-deutsch*, traduction et commentaire par Klaus Biewer (Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie, Bd. 62), Stuttgart, 1992.
- Albert le Grand, *De generatione et corruptione* dans *De natura loci. De causis proprietatum elementorum. De generatione et corruptione*, Paul Hossfeld (éd.), Münster, Aschendorff, 1980.
- Albert le Grand, *Super Dionysium de divinis nominibus*, Paul Simon (éd.), Münster, Aschendorff, 1972.
- Albert le Grand, *Quaestiones*, Albert Fries, Wilhelm Kübel et Henrik Anzulewicz (éds), Münster, Achendorff, 1993.
- Albumasar (Abu Ma'shar), *Introductorium maius ad scientiam iudiciorum astrorum*, traductions latines de Jean de Séville et Hermann de Carinthie, Richard Lemay (éd.), Naples, 1995-1996, v. 4-8.
- Alexandre de Halès, *Summa theologica, seu sic ab origine dicta « Summa fratris Alexandri »*, Quaracchi, 1924-1948, 4 tomes.
- Alexandre Nequam, *De naturis rerum*, Th. Wright (éd.), Londres, (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, 34), 1863.
- Alexandre Nequam, *Speculum speculationum*, R. M. Thomson (éd.), Oxford, 1988.
- Alfred of Sareshel's Commentary on the Meteora of Aristotle*. Critical edition, introduction and notes by James K. Otte, Leyde / New York, Brill, 1987.
- Algazel, *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*, J. T. Muckle (éd.), Toronto, St. Michael's College, 1933.
- Ambroise de Milan, *Hexameron*, PL 14.
- Anselme de Cantorbéry, *L'œuvre*, sous la direction de Michel Corbin, Paris, 19, 9 tomes.
- Antonii Musae De herba vetonica liber, Pseudo-Apulei Herbarius, Anonymi De taxone liber, Sexti Placiti Liber medicinae ex animalibus, etc.*, Ernest Howald et Henry E. Sigerist (éds), Leipzig / Berlin, 1927.
- Archimateus Salernitanus, *Glossae in Isagogas Johannitii*, Hermann Grensemann (éd.), Hamburg, 2004, disponible en ligne à l'adresse <http://uke.de/institute/geschichte-medizin/downloads/institut-geschichte-ethik-medizin/Salerno-Projekt.pdf#search=%22archimathei%2Bgrensemann%22>.
- Aristote, *De l'âme*, traduction et présentation par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 1993.
- Aristote, *De la génération des animaux*, texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, 1961.
- Aristote, *De animalibus: Michael Scot's Arabic-Latin translation*, Leyde / Boston, Brill, 1992-1998, vol. II, *De partibus animalibus*, pt. 2, books XI-XIV, Aafke M. I. van Oppenraay (éd.); vol. III, *De generatione animalium*, pt. 3, books XV-XIX, Aafke M.I. van Oppenraay (éd.); with a Greek index to *De generatione animalium* by H. J. Drossart Lulofs.

- Arnold de Saxe, *De floribus rerum naturalium*, dans *Die Encyklopädie des Arnoldus Saxo, zum ersten Mal nach einem Erfurter Codex*, Emil Stange (éd.), Erfurt, 1905-1907, 3 fascicules.
- Augustin, *Quaestiones in Genesim, PL*, t. XXXIV.
- Averroès, *Commentarium magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, Francis J. Carmody et Rüdiger Arnzen (éds), Louvain, Peeters, 2003.
- Avicenne, De congelatione et conglutinatione lapidum *Being Sections of the Kitâb al-Shifâ. The Latin and Arabic Texts Edited with an English Translation of the Latter and with Critical Notes*, E. J. Holmyard et D. C. Mandeville (éds et trad.), Paris, Geuthner, 1927.
- Avicenna, *Liber Canonis*, Venise, 1507, réimpr. Hildesheim, 1964.
- Avicenne, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, édition critique de la traduction latine médiévale par Simone van Riet, introduction par G. Verbeke, Louvain et Leyde, 1972, 5 tomes en 2 volumes.
- Barthélemy l'Anglais, *De rerum proprietatibus*, Francfort, chez Wolfgang Richter aux frais de Nicolas Stein, 1601, réimpr. Francfort, Minerva, 1964.
- Bauhin, Jean, *De plantis a divis sanctisve nomen habentibus*, Bâle, 1591.
- Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. Denifle (éd.), Paris, 1899, réimpr. Bruxelles, Culture et civilisation, 1964, t. I (1200-1286).
- The Commentary Tradition on Aristotle's De generatione et corruptione. Ancient, Medieval and Early Modern*, J. M. M. H. Thijssen et H. A. G. Braakhuis (éds), Turnhout, Brepols, 1999.
- Constantin l'Africain, *Liber de coitu. El tratado de andrologia de Constantino el Africano*, Enrique Montero Cartelle (éd.), Santiago de Compostela, 1983.
- Corpus documentorum inquisitionis haereticæ pravitatis neerlandicæ*, Première partie, Paul Fredericq (éd.), Gand, Vuylsteke / La Haye, Martinus Nijhoff, 1889.
- Corpus juris canonici*, Emil Friedberg (éd.), Leipzig, 1879, réimpr. Graz, 1959, vol. II.
- De signis bonitatis medicamentorum*, Collectio Salernitana, Salvatore de Renzi (éd.), 1853, t. II.
- Dialogus libri vitae. Historiae minores*, attribués à Rodrigue Jiménez de Rada, Juan Fernandez Valverde et Juan Antonio Estévez Sola (éds), Turnhout, Brepols, 1999.
- Dino del Garbo, *Scriptum super librum De natura fetus Hypocratis*, Venise, 1502.
- Écritures cathares (La Cène secrète, Le Livre des deux principes, Traité cathare, Le Rituel occitan, Le Rituel latin)*, René Nelli (éd. et trad.), Paris, 1968.
- Eudes de Champagne, « *Libellus de efficacitâ artis astrologiae* », Małgorzata Hanna Malewicz (éd.), *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 20, 1974, p. 3-95.
- Formularium florentinum artis notariae*, Gino Masi (éd.), Milan, 1943.
- Garnier de Rochefort, *Contra Amaurianos. Ein Anonymer, wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts*, Clemens Baeumker (éd.), Münster, 1926.
- Gervais de Tilbury, *Otia imperialia. Recreation for an Emperor*, édition latine et traduction anglaise par S. E. Banks et J. W. Binns (éds), Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Al-Ghazzali, *Metaphysica. A Mediaeval Translation*, édité par J. T. Muckle, Toronto, St. Michael's College, 1933.
- Gilles de Rome, *Quodlibeta*, Louvain, 1646, réimpr. Francfort, Minerva, 1966.
- Godefroid de Fontaines, *Les quatre premiers Quodlibets (Les Philosophes Belges)*, M. De Wulf et A. Pelzer (éds), Louvain, 1904.

- Gualterus Agilius, *Summa medicinalis*, nach den Münchener Cod. Lat. Nr. 325 und 13124 erstmalig ediert von Paul Diepgen, Leipzig, 1911.
- Guerric de Saint-Quentin, *Quaestiones de quolibet*, Walter H. Principe et Jonathan Black (éds), introduction par Jean-Pierre Torrell, Toronto, 2002.
- Guillaume d'Auvergne, *De universo*, dans *Opera omnia*, Paris, 1674, réimpr. Francfort, Minerva, 1963, t. I, p. 593-1074.
- Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea Magistri Guillelmi Altissiodorensis*, Jean Ribailier (éd.), Paris, Éditions du Centre national de la recherche / Rome, Editiones Colegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1980-1987, 5 t. en 7 vols.
- Guillaume de Conches, *Dragmaticon philosophiae*, Italo Ronca (éd.), Turnhout, Brepols, 1997 (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, t. 152).
- Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, É. Jeauneau (éd.), Paris, Vrin, 1965.
- Guillaume de Rubruck, *Itinerarium*, dans *Sinica franciscana. Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*, P. Anastasius van den Wyngaert (éd.), Quaracchi, Florence, 1929, t. I.
- Guillaume de Saint-Thierry, *De erroribus Guilelmi de Conchis*, PL 180.
- Henrik Harpestraeng, *Liber herbarum*, Poul Hauberg (éd.), Copenhague, 1936.
- The Herbal of Rufinus Edited from the Unique Manuscript*, Lynn Thorndike (éd.), Chicago, 1946.
- Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, PL 172.
- Hugues de Saint-Cher, *Postillae in universa Biblia iuxta quadruplicem sensum litteralem, allegoricum, moralem, anagogicum*, Lyon, 1645, 8 vol.
- Hugues de Saint-Victor, *L'œuvre. T. 2 : Super Canticum Mariae ; Pro Assumptione Virginis ; De beatae Mariae virginitate ; Egredietur virga, Maria porta*, introductions, traductions françaises et notes par Bernadette Jollès, s. l., Brepols, 2000.
- Hugues de Saint-Victor, *De tribus diebus*, Dominique Poirel (éd.), Turnhout, 2002.
- Pseudo-Hugues de Saint-Victor, *De bestiis et aliis rebus*, PL 177.
- Inghetto Contardo, *Disputatio contra iudeos*, introduction, édition critique et traduction par Gilbert Dahan, Paris, 1993.
- Innocent III, *Epistulae*, PL 216.
- Isaac Israeli, *Opera omnia*, Lyon, 1515.
- Jacques de Voragine, *La légende dorée*, chronologie et introduction par Hervé Savon, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, 2 vols.
- Jacques de Voragine, *La légende dorée*, Alain Boureau (éd.), Paris, Gallimard, 2004.
- Jean Bouteiller, *Somme rural ou le Grand Coustumier general de pratique civil et canon*, Paris, 1603.
- Jean de La Rochelle, *Summa de anima*, texte critique avec introduction, notes et tables, Jacques Guy Bougerol (éd.), Paris, Vrin, 1995.
- Jean de La Rochelle, *Somme de l'âme*, avant-propos de Louis-Jacques Bataillon, introduction, traduction et notes par Jean-Marie Vernier, Paris, 2001.
- Jean de Salisbury, *Metalogicon*, C. C. J. Webb (éd.), Oxford, 1929.
- Jean Gilles de Zamora, *Historia naturalis*, Avelino Domínguez García et Luis García Ballester (éd. et trad. en castillan), Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1994.
- Liber iste*, dans *Der Traktat Liber iste (die sogenannten Glossae Platearii) aus dem Breslauer Codex Salernitanus*, Erwin Müller (éd.), Würzburg, 1942.
- Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion (Commentarium in Somnium Scipionis)*, Mireille Armisen-Marchetti (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2001, t. I.

- A Medieval Herbal. A Facsimile of British Library Egerton Ms 747*, introduction par Minta Collins, liste des plantes par Sandra Raphael, Londres, The British Library, 2003.
- Mondino dei Liuzzi, *Expositio super capitulum de generatione embrionis Canonis Avicennae, cum quibusdam questionibus*, Romana Martorelli Vico (éd.), Rome, Nella sede dell'Istituto, Palazzo Borromini, 1993.
- Moneta de Crémone, *Adversus catharos et valdenses libri quinque*, Thomas A. Ricchini (éd.), Rome, 1743. réimpr. Ridgewood (NJ), 1964.
- Montaigne, *Œuvres complètes*, Albert Thibaudet et Maurice Rat (éds), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1962.
- Nicolaus Damascenus, *De plantis. Five Translations*, H. J. Drossaert Lulofs et E. L. J. Poortman (éds), Amsterdam / Oxford / New York, 1989.
- Palladius, *Opus agriculturae, De veterinaria medicina, De insitione*, Robert H. Rodgers (éd.), Leipzig, 1975.
- Palladius, *Traité d'agriculture (Opus agriculturae)*, tome I (livres I et II), texte établi, traduit et commenté par René Martin, Paris, 1976.
- Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, Nikolaus Wicki (éd.), Berne, Francke, 1985, 2 vols.
- Pierre Comestor, *Historia scolastica. Liber Genesis*, Agneta Sylwan (éd.), Turnhout, Brepols, 2005.
- Pierre d'Auvergne, *Sententia super librum De vegetabilibus et plantis*, E. L. J. Poortman (éd.), Leyde, 2003.
- Philosophia pauperum sive Isagoge*, dans Albert le Grand, *Opera omnia*, A. Borgnet (éd.), Paris, Vivès, 1890, t. V.
- Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, A. Ernout et Jacques André (éds), Paris, Les Belles Lettres (Collections universitaires de France), 1947-en cours.
- Prévostin de Crémone, *Praepositini Cancellarii de Sacramentis et de Novissimis [Summae Theologicae Pars Quarta]*, Daniel E. Pilarczyk (éd.), Rome, 1964.
- Problemata varia anatomica. The University of Bologna, Ms. 1165*, L. R. Lind (éd.), Lawrence, 1968.
- Pseudo-Bède le Vénérable, *Axiomata Aristotelis, PL 90*.
- Pseudo-Boèce, *De disciplina scholarium*, Olga Weijers (éd.), Leyde / Cologne, Brill, 1976.
- Raymond de Peñafort, *Summa de iuris*, José Rius Serra (éd.), Barcelone, 1945.
- Raymond de Peñafort, *Summa de casibus*, Vérone, 1744.
- Robert de Cricklade, *Defloratio Naturalis Historie Plinii Secundi*, éd. Bodo Näf, Bern, 2002.
- Robert de Flamborough, *Liber poenitentialis. A Critical Edition with Introduction and Notes*, J. J. Francis Firth (éd.), Toronto, 1971.
- Roger Bacon, *De erroribus medicorum. De retardatione accidentium senectutis cum aliis opusculis de rebus medicinalibus*, dans *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, A. G. Little et E. Withington (éds), Oxford, 1928, fasc. IX.
- Roland de Crémone, *Summae liber tercius*, Aloys Cortesi (éd.), Bergame, 1962.
- The Summa contra Haereticos Ascribed to Praepositinus of Cremona*, Joseph N. Garvin et James A. Corbett (éds), Notre Dame (IN), 1958.
- Thomas d'Aquin, *Opera omnia*, édition léonine, édité par les frères prêcheurs, Rome, 1882-en cours.
- Thomas d'Aquin, *De mixtione elementorum. De operationibus occultis naturae*, dans *Opera omnia*, édition léonine, édité par les frères prêcheurs, Rome, 1882-en cours, t. XLIII.



- Thomas d'Aquin, *In IV libris Sententiarum*, dans *Opera omnia*, Paris, Vivès, 1871-1872, t. VII-XI.
- Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, dans *Opera omnia*, édition léonine, édité par les frères prêcheurs, Rome, 1882-en cours, t. XXII.
- Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, Helmut Boese (éd.), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1973.
- Tractatus de diversis historiis romanorum et quibusdam aliis, verfasst in Bologna i. J. 1326*, Salomon Herzstein (éd.), Erlangen, Fr. Junge, 1893.
- Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004.
- Urso de Salerne, *Aphorismi*, édition latine et traduction allemande dans Rudolf Creutz, « Die medizinisch-naturphilosophischen Aphorismen und Kommentare des Magister Urso Salernitanus », *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, 5, 1936, p. 1-192.
- Urso de Salerne, *De commixtionibus elementorum libellus*, Wolfgang Stürner (éd.), Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1976.
- Urso de Salerno, *De complexionibus*, édité par Karl Sudhoff dans « Die Salernitaner Handschrift in Breslau (Ein Corpus medicinae Salerni) », *Archiv für Geschichte der Medizin*, 12, 1920, p. 101-148.
- Vincent de Beauvais, *Speculum maius*, Douai, 1624, réimpr. Graz, 1964, 4 vols.
- Vincent de Beauvais, *De morali principis institutione*, Robert J. Schneider (éd.), Turnhout, Brepols, 1995.
- The 'Vulgate' Commentary on Ovid's Metamorphoseos. The Creation Myth and the Story of Orpheus edited from Sélestat, Bibliothèque humaniste, Ms. 92*, Frank T. Coulson (éd.), Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies / Centre for Medieval Studies, 1991.

### Ouvrages critiques

- Adams, James Noel, *The Latin Sexual Vocabulary*, Baltimore, 1991.
- Ainsworth, M. W., *Gerard David. Purity of Vision in an Age of Transition*, New York, 1998.
- Albert, Jean-Pierre, *Odeurs de sainteté*, Paris, 1990.
- Albert, Jean-Pierre, « La Ruche d'Aristote : science, philosophie, mythologie », *L'Homme*, 110, XXIX (2), avril-juin 1989, p. 94-116.
- Albrecht, Eva, « The Organization of Vincent of Beauvais' *Speculum maius* and of Some Other Latin Encyclopedias », *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Steven Harvey (éd.), Dordrecht / Boston / Londres, 2000, p. 46-74.
- Alverny, Marie-Thérèse d', « Le cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> siècle », *AHDLMA*, 28, 1953, p. 31-81.
- André, Jacques, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris, 1949.
- Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques*, Pierre-Marie Morel (éd.), Bordeaux, 1997.
- Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Carlos Steel, Guy Guldentops et Pieter Beullens (éds), Louvain, Presses Universitaires de Louvain (*Mediaevalia Lovaniensia*, series I, studia XXVII), 1999.

- Auctor et auctoritas. *Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999), Michel Zimmermann (éd.), Paris, École des Chartes, 2001.
- Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, Franco Morenzoni et Jean-Yves Tilliette (éds), Turnhout, Brepols, 2005.
- Avicenna and his Heritage*, Jules Janssens et Daniel de Smet (éds), Louvain, 2002.
- Baader, Gerhard, « Mittelalterliche Medizin in bayerischen Klöstern », *Sudhoffs Archiv*, 57, 1973, 275-296.
- Baeumker, Clemens, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Münster, Achendorff, 1908.
- Baeumker, Clemens, *Des Alfred von Sareshel Schrift De motu cordis*, Münster, Achendorff, 1923.
- Baeumker, Clemens, « Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser dees irrümlich Witelo zugeschribenen *Liber de intelligentiis* », *Miscellanea Francesco Ehrle*, Rome, Biblioteca apostolica vaticana, 1924, t. 1, p. 87-102.
- Baldwin, John W., *Les langages de l'amour dans la France de Philippe Auguste. La sexualité dans la France du Nord au tournant du XII<sup>e</sup> siècle*, traduction de l'anglais par Béatrice Bonne, [Paris], Fayard, 1997.
- Balzli, Hans, *Vokabularien im Codex Salernitanus der Breslauer Stadtbibliothek (nr. 1302) und in einer münchener Handschrift (lat. 4622) beide aus dem XII. Jahrhundert*, Leipzig, 1931.
- Barbiche, Bernard, « La papauté et les abbayes de Sainte-Geneviève et de Saint-Victor de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle », *L'Église de France et la papauté (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*. Actes du XXVI<sup>e</sup> colloque historique franco-allemand, Paris, 17-19 octobre 1990, Rolf Grosse (éd.), Bonn, 1993, p. 239-262.
- Barkai, Ron, « The Judaeo-Arabic and Hebrew Versions of the *Kitāb Kāmil as-Sinā'a* », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 57-70.
- Barret-Kriegel, Blandine, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, 1989.
- Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum. Texte latin et réception vernaculaire*. Actes du colloque international, Münster, 9-11 octobre 2003, Baudouin Van den Abeele et Heinz Meyer (éds), Turnhout, Brepols, 2005.
- Barton, Tamsyn S., *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor, 1994.
- Bataille, George, *L'histoire de l'érotisme*, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1970-1987, t. VIII.
- Bataillon, Louis-Jacques, « L'activité intellectuelle des Dominicains de la première génération », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, Serge Lusignan et Monique Paulmier-Foucart (éds), avec la collaboration de Marie-Christine Duchenne, Grâne, Éditions Créaphis (Rencontres à Royaumont), 1997, p. 9-19.
- Beaujouan, Guy, « Le *quadrivium* et la Faculté des arts », *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, O. Weijers et L. Holtz (éds), Turnhout, Brepols, 1997, p. 185-194.
- Beaujouan, Guy et Anne-Françoise Labie-Leurquin, « Robert de Grosseteste », *Dictionnaire des lettres françaises*, p. 1287-1288.
- Beccaria, Gian Luigi, *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Turin, 1995.

- Beck, Corinne, « Approches du traitement de l'animal chez les encyclopédistes du XIII<sup>e</sup> siècle. L'exemple de l'ours », *L'enciclopedia medievale*. Atti del convegno « L'enciclopedia medievale », San Gimignano, 8-10 octobre 1992, Michelangelo Picone (éd.), Ravenne, 1994, p. 163-178.
- Bedos-Rezak, Brigitte, « Signes d'identité et principes d'altérité au XII<sup>e</sup> siècle. L'individu, c'est l'autre », *L'Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Brigitte Bedos-Rezak et Dominique Iogna-Prat (éds), Paris, 2005, p. 43-57.
- Bériou, Nicole. « Federico Visconti, archevêque de Pise, disciple de Hugues de Saint-Cher », *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, Louis-Jacques Bataillon, Gilbert Dahan et Pierre-Marie Gy (éds), Turnhout, Brepols, 2004, p. 253-269.
- Berlin, B., *Ethnobiological Classification. Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton, 1992.
- Berlioz, Jacques et Marie-Anne Polo de Beaulieu, « Les recueils d'exempla et la diffusion de l'encyclopédisme médiéval », *L'enciclopedia medievale*. Atti del convegno « L'enciclopedia medievale », San Gimignano, 8-10 octobre 1992, Michelangelo Picone (éd.), Ravenne, 1994, p. 179-212.
- Beyer de Ryke, Benoît, « Le miroir du monde : un parcours dans l'encyclopédisme médiéval », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 81, 2003, p. 1243-1275.
- Beyer de Ryke, Benoît, « Adam Bellefemme », *Dictionnaire du Moyen Âge*, Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink (éds), Paris, PUF (Quadrige), 2002, p. 4-5.
- Bianchi, Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1999.
- Biller, Peter, *The Measure of Multitude. Population in Medieval Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2003 [2000].
- Birkenmajer, A., « La bibliothèque de Richard de Fournival, poète et érudit français du début du XIII<sup>e</sup> siècle, et son sort ultérieur », *Études d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Âge*, Varsovie, 1970, p. 117-210.
- Birkenmajer, A., « Witelo est-il l'auteur de l'opuscule *De intelligentiis* ? », *Études d'histoire des sciences en Pologne*, Varsovie, 4, 1972, p. 259-335.
- Blair, Ann, « Reading Strategies for Coping With Information Overload (ca. 1550-1700) », *Journal of the History of Ideas*, 64, 2003, p. 11-28.
- Blic, J. de, « Pour l'histoire de la théologie des dons », *Revue d'ascétique et de mystique*, 22, 1946.
- Bobis, Laurence, « Des usages du chat dans la médecine de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge », dans *Milieus naturels, espaces sociaux. Études offertes à Robert Delort*, travaux réunis par Élisabeth Mornet et Franco Morenzoni avec la collaboration de Danielle Millioud, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 717-728.
- Boeren, P. C., *La vie et les œuvres de Guiard de Laon (1170 env. – 1248)*, La Haye, 1956.
- Boese, Helmut, « Zur Textüberlieferung von Thomas Cantimpratensis' *Liber de naturarum rerum* », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 39, 1969, p. 53-68.
- Boglioni, Pierre, « Saints, miracles et hagiographie chez Guillaume d'Auvergne », *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, Franco Morenzoni et Jean-Yves Tilliette (éds), Turnhout, Brepols, 2005, p. 323-339.
- Böhme, Gernot et Hartmut Böhme, *Feuer, Wasser, Erde, Luft: Eine Kulturgeschichte der Elemente*, Munich, Beck, 1996.

- Borst, Arno, *Das Buch der Naturgeschichte. Plinius und seine Leser im Zeitalter des Pergaments*, Heidelberg, 1995.
- Bos, Gerrit, « Ibn al-Ġazzār's *Risāla fīn-nisyān* and Constantine's *Liber de oblivione* », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Maġūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 203-232.
- Bourdieu, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, 2003.
- Boureau, Alain, « Hugues de Saint-Cher commentateur des *Sentences*. Le cas du sacrement du mariage », *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, Louis-Jacques Bataillon, Gilbert Dahan et Pierre-Marie Gy (éds), Turnhout, Brepols, 2004, p. 427-464.
- Boureau, Alain, « Peut-on parler d'auteurs scolastiques ? », *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999), Michel Zimmermann (éd.), Paris, École des Chartes, 2001, p. 267-279.
- Boureau, Alain, *Théologie, science et censure au XIII<sup>e</sup> siècle : le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- Boureau, Alain, « Vincent de Beauvais et les légendiers dominicains », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, Serge Lusignan et Monique Paulmier-Foucart (éds), avec la collaboration de Marie-Christine Duchenne, Grâne, Éditions Créaphis (Rencontres à Royaumont), 1997, p. 113-126.
- Boyd, Craig A., « Was Thomas Aquinas a Sociobiologist? Thomistic Natural Law, Rational Goods, and Sociobiology », *Zygon*, 39, 2004, p. 659-680.
- Bracciotti, Annalisa, « Gli erbari pseudo-dioscoridei e la trasmissione del Dioscoride alfabetico nell'Italia meridionale », *Romanobarbarica*, 16, 1999, p. 285-315.
- Brenot, Philippe, « La honte des origines », dans *Si les lions pouvaient parler*, p. 127-149.
- Brown, Peter, « La société et le surnaturel. Une transformation médiévale », *Daedalus*, 104, 1975, repris dans *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, traduit de l'anglais par Aline Rousselle, Paris, 1985, p. 245-265.
- Brusatin, Manlio, *Histoire des couleurs*, Paris, 1986.
- Bühler, Pierre, *Présence, sentiment et rhétorique de la nature dans la littérature latine de la France médiévale de la fin de l'Antiquité au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1995.
- Burnett, Charles S. F., « Alfred of Sareschel », *Medieval Science, Technology, and Medicine. An Encyclopedia*, Thomas Glick, Steven J. Livesey et Faith Wallis (éds), New York / Londres, Routledge, 2005, p. 26-27.
- Burnett, Charles S. F., « Michael Scot », *Medieval Science, Technology, and Medicine. An Encyclopedia*, Thomas Glick, Steven J. Livesey et Faith Wallis (éds), New York / Londres, Routledge, 2005, p. 344-345.
- Burnett, Charles S. F., « The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century », *Science in Context*, 14, 2001, p. 249-88.
- Burnett, Charles S. F., « Encounters with Razi the Philosopher. Constantine the African, Petrus Alfonsi and Ramón Martí », *Pensamiento hispano medieval. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, J.-M. Soto Rábanos (éd.), Madrid, 1998, p. 973-992.
- Burnett, Charles S. F., « Vincent of Beauvais, Michel Scot and the "New Aristotle" », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, Serge Lusignan et Monique Paulmier-Foucart (éds), avec la collaboration de Marie-Christine Duchenne, Grâne, Éditions Créaphis (Rencontres à Royaumont), 1997, p. 189-213.

- Burnett, Charles S. F., « The Introduction of Aristotle's Natural Philosophy into Great Britain : A Preliminary Survey of the Manuscript Evidence », *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, J. Marenbon (éd.), Turnhout, Brepols, 1996, p. 21-50.
- Burnett, Charles S. F., « Michel Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen », *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, 2, 1994, p. 101-126.
- Burnett, Charles S. F., « The chapter on the spirits in the *Pantegni* of Constantine the African », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 99-120.
- Burnett, Charles S. F., « The Introduction of Arabic Learning into British Schools », *The Introduction of Arabic Philosophy*, p. 40-57.
- Burnett, Charles S. F., « The Planets and the Development of the Embryo », *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Tradition*, Gordon R. Dunstan (éd.), Exeter, 1990, p. 95-112.
- Bynum, Caroline Walker, *Metamorphosis and Identity*, New York, 2001.
- Bynum, Caroline Walker, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, 1995.
- Bynum, Caroline Walker, « Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective », *Critical Inquiry*, 22, 1995, p. 1-33.
- Bynum, Caroline Walker, « Did the twelfth Century Discover the Individual? », *Journal of Ecclesiastical History*, 31, 1980, p. 1-17.
- Cadden, Joan, « Science and Rhetoric in the Middle Ages : The Natural Philosophy of William of Conches », *Journal of the History of Ideas*, 56, 1995, p. 1-24.
- Caiazzo, Irene, *Lectures médiévales de Macrobie. Les Glosæ Colonienses super Macrobius*, Paris, Vrin, 2002.
- Callus, Daniel A., « The Origins of the Problem of the Unity of Form », *The Thomist. A Speculative Quarterly Review*, 24, 1961, p. 257-285.
- Cambiano, Giuseppe, « Unité du savoir et pluralité des savoirs en Grèce ancienne », *L'entreprise encyclopédique*, Jean Bouffartigue et Françoise Mélonio (éds), *Littérales*, 21, 1997, p. 23-44.
- Campbell, Lorne, *Portraits de la Renaissance*, Paris, 1991.
- Capitani, Umberto, « A. C. Celso e la terminologia tecnica greca », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 5, 1975, p. 449-518.
- Cardinale, Marco, « Diritto canonico e diritto romano nella struttura dello *Speculum doctrinale* di Vincent de Beauvais (Premesse a una edizione critica) », *Apollinaris*, 63, 1990, p. 681-727.
- Caroti, Stefano, « L'astrologia nell'età di Federico II », *Micrologus*, II, 1994.
- Carra de Vaux, Bruno, « La constitution du corpus exégétique », *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, Louis-Jacques Bataillon, Gilbert Dahan et Pierre-Marie Gy (éds), Turnhout, Brepols, 2004, p. 43-63.
- Carusi, P., « *Animalis herbaris naturalis*. Considerazioni parallele sul *De anima in arte alchimiae* attribuito ad Avicenna e sul 'Miftāh al-hikma' (opera di un allievo di Apollonia di Tiana) », *Micrologus*, 3, 1995, p. 45-74.
- Céard, Jean, « Le commentaire, ou l'encyclopédisme non méthodique de la Renaissance », *L'Entreprise encyclopédique*, Jean Bouffartigue et Françoise Mélonio (éds), *Littérales*, 21, 1997, p. 79-95.
- Chenu, Marie-Dominique, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal, Institut d'études médiévales / Paris, Vrin, 1969.

- Chenu, Marie-Dominique, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957.
- Chenu, Marie-Dominique, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1943<sup>2</sup>.
- Chenu, Marie-Dominique, « *Auctor, actor, autor* », *Bulletin du Cange*, 3, 1927, p. 81-86.
- Cherni, Amor, *Épistémologie de la transparence : sur l'embryologie de A. von Haller*, Paris, Vrin, 1998.
- Chibnall, Marjorie, « Pliny's *Natural History* and the Middle Ages », dans *Empire and Aftermath. Silver Latin II*, édité par T. A. Dorey, Londres/ Boston, 1975, p. 57-78.
- Chiffolleau, Jacques, « *Contra naturam*. Pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale », *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, IV, 1996, p. 265-312.
- Clark, M. J., « The Commentaries on Peter Comestor' *Historia scolastica* of Stephen Langton, Pseudo-Langton and Hugh of St. Cher », *Sacris erudiri*, 44, 2005, p. 301-446.
- Clark, Willene B., « Four Latin Bestiaries and *De bestiis et aliis rebus* », *Bestiaires médiévaux. Nouvelles perspectives sur les manuscrits et les traditions textuelles*, Baudouin Van den Abeele (éd.), Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales, 2005, p. 49-69.
- Classen, Constance, *Worlds of sense. Exploring the senses in history and across cultures*, Londres et New York, 1993.
- Der Codex im Gebrauch*, Christel Meier (éd.), Munich, 1996.
- Congar, Yves, « *In dulcedine societatis quaerere veritatem*. Notes sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIII<sup>e</sup> siècle », *Albertus Magnus, doctor universalis : 1280-1980*, G. Meyer, A. Zimmermann, P.-B. Lüttringhaus (éds), Mainz, 1980, p. 47-57.
- Connochie-Bourgne, Chantal, « Pourquoi et comment réécrire une encyclopédie ? Deux rédactions de l'*Image du monde* », dans *Encyclopédies médiévales. Discours et savoirs*, p. 143-154.
- Connochie-Bourgne, Chantal, « Quelques aspects de la réception d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge : le cas de l'*Image du monde* », *L'Entreprise encyclopédique*, Jean Bouffartigue et Françoise Mélonio (éds), *Littérales*, 21, 1997, p. 221-244.
- Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994.
- Contino, Salvatore, « Aspetti della lingua di Celso », *La médecine de Celse. Aspects historiques, scientifiques et littéraires*, Guy Sabbah et Philippe Mudry (éds), Saint-Étienne, 1994, p. 281-296.
- Copenhaver, Brian P., « A Tale of Two Fishes : Magical Objects in Natural History from Antiquity Through the Scientific Revolution », *Journal of the History of Ideas*, 52, 1991, p. 373-398.
- Cova, Luciano, « *Animali e renovatio mundi*. I perché di un'assenza », *Micrologus*, 2000, p. 177-196.
- Cova, Luciano, « Morte e immortalità del composto umano nella teologia francescana del XIII secolo », *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Venezia, 25-28 settembre 1995*, Carla Casagrande et Silvana Vecchio (éds), Florence, SISMEL / Edizioni del Galluzzo, 1999, p. 107-122.
- Creutz, Rudolf, « Die medizinisch-naturphilosophischen Aphorismen und Kommentare des Magister Urso Salernitanus nach Handschriften lateinisch und deutsch

- herausgegeben », *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, 5, 1936, p. 1-192.
- Crossgrove, William C., « Zur Datierung des 'Macer Floridus' », *Licht der Natur. Festschrift für Gundolf Keil*, p. 55-63.
- Cunningham, Andrew, « Science and Religion in the Thirteenth Century Revisited : The Making of Saint Francis the Proto-Ecologist. Part 2 : Nature not Creature », *Studies in History and Philosophy of Science (A)*, 32, 2001, p. 69-98.
- Cunningham, Andrew, « Science and Religion in the Thirteenth Century Revisited : The Making of Saint Francis the Proto-Ecologist. Part 1 : Creature not Nature », *Studies in History and Philosophy of Science (A)*, 31, 2000, p. 613-643.
- Cunningham, Andrew, « The Identity of Natural Philosophy. A Response to Edward Grant », *Early Science and Medicine*, 5, 2000, p. 259-278.
- Cunningham, Andrew, « A Last Word », *Early Science and Medicine*, 5, 2000, p. 299-300.
- Da Cruz Pontes, J. M., « Le problème de l'origine de l'âme de la patristique à la solution thomiste », *RTAM*, 31, 1964, p. 175-229.
- Dahan, Gilbert, « L'exégèse de la Bible chez Guillaume d'Auvergne », *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, Franco Morenzoni et Jean-Yves Tilliette (éds), Turnhout, Brepols, 2005, p. 237-270.
- Dahan, Gilbert, « Maïmonide dans les controverses universitaires du XIII<sup>e</sup> siècle », *Maimonide philosophe et savant (1138-1204)*, Tony Lévy et Roshdi Rashed (éds), Louvain, 2004, p. 367-393.
- Dahan, Gilbert, « Encyclopédies et exégèse de la Bible au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *Cahiers de Recherches Médiévales (XIII<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècles)*, 6, 1999, p. 1-23.
- Dahan, Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII<sup>e</sup> - XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1999.
- Dahan, Gilbert, « Une introduction à la philosophie au XII<sup>e</sup> siècle. Le *Tractatus quidam de philosophia et partibus eius* », *AHDLMA*, 49, 1982, p. 155-193.
- Dahan, Gilbert, « Innovation et tradition dans l'exégèse chrétienne de la Bible en Occident (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) », *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999)*, Michel Zimmermann (éd.), Paris, École des Chartes, 2001, p. 255-266.
- Darmon, Pierre, *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, Paris, Seuil, 1981 [1977].
- Darwin, Charles, *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, texte établi par Daniel Becquemont à partir de la traduction de l'anglais d'Edmond Barbier, introduction, chronologie, bibliographie par Jean-Marc Drouin, Paris, Flammarion, 1992.
- Daston, Lorraine et Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature (1150-1750)*, New York, 1998.
- De Asúa, Miguel, « Minerals, Plants and Animals from A to Z. The Inventory of the Natural World in Albert the Great's *philosophia naturalis* », *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren*, Walter Senner et alii (éds), Berlin, 2001, p. 389-400.
- Delaporte, F., *Le second règne de la nature*, Paris, 1979.
- Delpech, Marc et Jean-Claude Voisin, « La mission en Cilicie de Wilbrand von Oldenburg en 1211-1212 - Journal de route de Wilbrand », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 56, 1999/2003, p.

- Déprez-Masson, Marie-Claude, « L'alchimie dans les encyclopédies du XIII<sup>e</sup> siècle : Vincent de Beauvais et ses confrères », dans *Encyclopédies médiévales. Discours et savoirs*, p. 117-142.
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 2005.
- Detienne, Marcel, *Les jardins d'Adonis*, introduction par Jean-Pierre Vernant, Paris, 1972.
- De Vriend, H. J., *The Old English Herbarium and Medicina de Quadrupedibus*, Londres, 1984.
- Draelants, Isabelle, « La science naturelle et ses sources chez Barthélemy l'Anglais et les encyclopédistes contemporains », *Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum. Texte latin et réception vernaculaire. Actes du colloque international, Münster, 9-11 octobre 2003*, Baudouin Van den Abeele et Heinz Meyer (éds), Turnhout, Brepols, 2005, p. 43-99.
- Draelants, Isabelle, « La "virtus universalis" : un concept d'origine hermétique ? Les sources d'une notion de philosophie naturelle médiévale », *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La Tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001*, Paolo Lucentini, Ilaria Parri et Vittoria Perrone Compagni (éds), Turnhout, Brepols, 2003, p. 157-188.
- Draelants, Isabelle, *Un encyclopédiste méconnu du XIII<sup>e</sup> siècle : Arnold de Saxe. Œuvres, sources et réception*, dissertation, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2000, 2 vols.
- Draelants, Isabelle, « Le dossier des livres "sur les animaux et les plantes" de Iorach : traditions occidentale et orientale », *Occident et Proche-Orient : Contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997*, Isabelle Draelants, Anne Tihon et Baudouin Van den Abeele (éds), Turnhout, Brepols, 2000, p. 191-276.
- Draelants, Isabelle et Monique Paulmier-Foucart, « Échanges dans la *societas* des naturalistes au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle : Arnold de Saxe, Vincent de Beauvais et Albert le Grand », *Par les mots et les textes... Mélanges de langue, de littérature et d'histoire des sciences médiévales offerts à Claude Thomasset*, Danièle Jacquart, Danièle James-Raoul et Olivier Soutet (éds), Paris, 2005, p. 219-238.
- Dronke, Peter, « Les cinq sens chez Bernard Silvestre et Alain de Lille », *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, X, 2002, p. 1-14.
- Dubler, César E., *La Materia médica de Dioscórides. Transmisión medieval y renacentista*, Barcelone, 1953, vol. I.
- Duhem, Pierre, *Le système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Hermann, 1913-1959, 10 vols.
- Eastwood, Bruce Stansfield, « Plinian Astronomy in the Middle Ages and Renaissance », *Science in the Early Roman Empire*, Roger K. French et Frank Greenaway (éds), Totowa (NJ), 1986, p. 197-251.
- Edwards, Glenn, « The Two Redactions of Michael Scot's *Liber introductorius* », *Traditio*, 41, 1985, p. 329-340.
- Elamrani-Jamal, Abdelali, « La réception de la philosophie arabe à l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle », dans *The Introduction of Arabic Philosophy*, p. 31-39.
- Elliot, Dyan, *Fallen Bodies. Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999.
- L'enciclopedismo medievale. Atti del convegno « L'enciclopedismo medievale »*, San Gimignano, 8-10 ottobre 1992, Michelangelo Picone (éd.), Ravenna, 1994.



- Encyclopédies médiévales. Discours et savoirs*, B. Baillaud, J. de Gramont et D. Hüe (éds), Rennes, 1998.
- L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Claude Lafleur (éd.), avec la collaboration de Joanne Carrier, Turnhout, Brepols, 1997, p. 89-107.
- L'entreprise encyclopédique*, Jean Bouffartigue et Françoise Mélonio (éds), *Littérales*, 21, 1997.
- Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Christel Meier (éd.), Munich, 2002.
- Faes de Mottoni, Barbara, « Les manuscrits du commentaire des *Sentences* de Hugues de Saint-Cher », *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, Louis-Jacques Bataillon, Gilbert Dahan et Pierre-Marie Gy (éds), Turnhout, Brepols, 2004, p. 273-298.
- Fayet, Sylvie, « Le regard scientifique sur les couleurs à travers quelques encyclopédistes latins du XII<sup>e</sup> siècle », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 150, 1992, p. 51-70.
- Ferlampin-Acher, Christine, *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux*, Paris, Honoré Champion, 2003.
- Folkbiology*, D. L. Medin et S. Atran (éds), Cambridge/Londres, 1999.
- French, Roger K., « The Use of Alfred of Sareshill's commentary on *De plantis* in university teaching in the thirteenth century », *Viator*, 28, 1997, p. 223-251.
- French, Roger K., « Teaching Aristotle in medieval english universities : *De plantis* and the physical *Glossa ordinaria* », *Physis*, 34, 1997, p. 225-296.
- French, Roger K., *Ancient Natural History. Histories of Nature*, Londres / New York, Routledge, 1994.
- French, Roger K., « Pliny and Renaissance Medecine », *Science in the Early Roman Empire*, Roger K. French et Frank Greenaway (éds), Totowa (NJ), 1986, p. 252-281.
- French, Roger K. et Andrew Cunningham, *Before Science. The Invention of the Friars' Natural Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 1996.
- Freudenthal, Gad, « La détermination partielle, biologique et climatologique, de la félicité humaine : Maïmonide versus al-Fārābī à propos des influences célestes », *Maïmonide philosophe et savant (1138-1204)*, Tony Lévy et Roshdi Rashed (éds), Louvain, 2004, p. 79-129.
- Fried, Johannes, *Les fruits de l'Apocalypse. Origines de la pensée scientifique moderne au Moyen Âge*, traduit de l'allemand par Denise Modigliani, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004.
- Friedman, John Block, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 1981.
- Funkenstein, Amos, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1995.
- Gauthier, René A., « Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès arts de Paris (1235-1240) », *AHDLMA*, 42, 1975, p. 71-141.
- Gauthier, René A., « Notes sur les débuts (1225-1240) du premier "averroïsme" », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66, 1982.
- Gauthier, René A., « Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66, 1982, p. 3-55.
- Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Jan A. Aertsen et Andreas Speer (éds), Berlin/ New York, 2000.

- Gilson, Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930.
- Gingras, Francis, *Érotisme et merveilles dans le récit français des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- Giordanengo, Gérard, « Législation pontificale et science politique dans le *Speculum doctrinale* de Vincent de Beauvais (milieu du XIII<sup>e</sup> siècle) », *Papauté, Monachisme et Théories politiques. Études d'histoire médiévale offertes à Marcel Pacaut*, Lyon, 1994, t. I, p. 71-78.
- Giordanengo, Gérard, « *Auctoritates et auctores* dans les collections canoniques (1050-1140) », *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999)*, Michel Zimmermann (éd.), Paris, École des Chartes, 2001, p. 99-129.
- Glorieux, P., *La littérature quodlibétique*, Paris, Vrin, 1925, t. I, 1935, t. II.
- Godelier, Maurice, *Les Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.
- Goltz, D., *Mittelalterliche Pharmazie und Medizin*, Stuttgart, 1976.
- Goody, Jack, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, trad. de l'anglais par Marthe Blinoff, Paris, 1985.
- Goody, Jack, *Famille et mariage en Eurasie*, trad. de l'anglais par Pascal Ferroli et Francis Zimmermann, Paris, 2000.
- Goody, Jack, *La culture des fleurs*, trad. fr. par P.-A. Fabre, Paris, 1993.
- Grant, Edward, « God and Natural Philosophy : The Late Middle Ages and Sir Isaac Newton », *Early Science and Medicine*, 5, 2000, p. 279-298.
- Grant, Edward, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their religious, institutional, and intellectual contexts*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1996.
- Green, Monica H., « The Re-Creation of *Pantegni, Practica*, Book VIII », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 121-160.
- Green, Monica H., « Constantinus Africanus and the Conflict between Religion and Science », *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Tradition*, Gordon R. Dunstan (éd.), Exeter, 1990, p. 47-69.
- Green, Monica H., « Constantine the African », *Medieval Science, Technology, and Medicine. An Encyclopedia*, Thomas Glick, Steven J. Livesey et Faith Wallis (éds), New York / Londres, Routledge, 2005, p. 145.
- Greene, Robert A., « Instinct of Nature : Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense », *Journal of the History of Ideas*, 58, 1997, p. 173-198.
- Grieco, Allen J., « Les plantes, les régimes végétariens et la mélancolie à la fin du Moyen Âge et au début de la Renaissance italienne », *Le monde végétal (XII<sup>e</sup> – XVII<sup>e</sup> siècles). Savoirs et usages sociaux*, Allen J. Grieco, Odile Redon et Lucia Tongiorgi Tomasi (éds), Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1993, p. 11-29.
- Guerreau-Jalabert, Anita, « La Parenté dans l'Europe médiévale et moderne : à propos d'une synthèse récente », *L'Homme*, 110, 1989, p. 69-93.
- Guittard, Charles, « Aspects de l'Encyclopédisme à la fin du IV<sup>e</sup> siècle : l'exemple de Macrobie », *L'entreprise encyclopédique*, Jean Bouffartigue et Françoise Mélonio (éds), *Littérales*, 21, 1997, p. 181-188.

- Guldentops, Guy, « Albert the Great's zoological anthropocentrism », *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, VIII, 2000, p. 217-235.
- Guyot, Bertrand-G., « Quaestiones Guerrici, Alexandri et aliorum magistrorum Parisiensium (*Praha, Univ. IV. D. 13*) », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 32, 1962, p. 5-125.
- Guzman, Gregory G., *The Testimony of Medieval Dominicans concerning Vincent of Beauvais, Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, Serge Lusignan et Monique Paulmier-Foucart (éds), avec la collaboration de Marie-Christine Duchenne, Grâne, Éditions Créaphis (Rencontres à Royaumont), 1997, p. 303-326.
- Guzman, Gregory G., « Vincent de Beauvais' *Epistola actoris ad regem Ludovicum* : a critical analysis and a critical edition », *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge. Actes du XIV<sup>e</sup> Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais (Université de Nancy II) et l'Institut d'études médiévales (Université de Montréal), 27-30 avril 1988*, Monique Paulmier-Foucart, Serge Lusignan et Alain Nadeau (éds), Saint-Laurent, Bellarmin et Paris, Vrin, 1990, p. 57-83.
- Haas, M., « Les sciences mathématiques (astronomie, géométrie, arithmétique, musique) comme parties de la philosophie », *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Claude Lafleur (éd.), avec la collaboration de Joanne Carrier, Turnhout, Brepols, 1997, p. 89-107.
- Harf-Lancner, L., « La métamorphose illusoire : des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », *Annales ESC*, 1985, p. 208-226.
- Harig, Georg, *Bestimmung der Intensität im medizinischen System Galens. Ein Beitrag zur theoretischen Pharmakologie, Nosologie und Therapie in der galenischen Medizin*, Berlin, 1974.
- Häring, Nikolaus, « The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras », *AHDLMA*, 22, 1955, p. 137-216.
- Hedwig, K., « *Natura naturans / naturata* », *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter (éd.), Bâle et Stuttgart, 1971-2004, t. 6, p. 504-509.
- Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. I, *Antiquité et Moyen Âge*, Mirko D. Grmek (éd.), avec la collaboration de Bernardino Fantini, traduction de Maria Laura Bardinet Broso, Paris, Seuil, 1995.
- Hübner, Wolfgang, « Der *descensus* als ordnendes Prinzip in der *Naturalis historia* des Plinius », *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Christel Meier (éd.), Munich, 2002, p. 25-41.
- Hughes, B. B., « *De Numeris Misticis* by John Pecam : a Critical Edition », *Archivum franciscanum historicum*, 78, 1985, p. 3-28, 333-383.
- Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, Louis-Jacques Bataillon, Gilbert Dahan et Pierre-Marie Gy (éds), Turnhout, Brepols, 2004.
- The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Tradition*, Gordon R. Dunstan (éd.), Exeter, 1990.
- Hünemörder, Christian, « Der Text des Michael Scotus um die Mitte des 13. Jahrhunderts und Thomas Cantimpratensis III », *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Carlos Steel, Guy Guldentops et Pieter Beullens (éds), Louvain, Presses Universitaires de Louvain (*Mediaevalia Lovaniensia*, series I, studia XXVII), 1999, p. 238-248.

- Hünemörder, Christian, « Ist der Text von Thomas III mehr als eine bloße Kombination aus mehreren naturkundlichen Enzyklopädien ? », *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Christel Meier (éd.), Munich, 2002, p. 155-168.
- Imbach, Ruedi, « *Scientia naturalis est de intentionibus*. La physique ockhamienne et son éloignement de la nature », *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, IV, 1996, p. 313-329.
- L'Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Brigitte Bedos-Rezak et Dominique Iogna-Prat (éds), Paris, 2005.
- The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, (éds) Charles E. Butterworth et Blaje Andrée Kessel, Leyde/ New York/ Cologne, 1994.
- Iogna-Prat, Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, 2000.
- Jacquart, Danielle, « Lectures universitaires du Canon d'Avicenne », *Avicenna and his Heritage*, Jules Janssens et Daniel de Smet (éds), Louvain, 2002, p. 313-324.
- Jacquart, Danielle, *La médecine médiévale dans le cadre parisien (XIV<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècle)*, [Paris], Fayard, 1998.
- Jacquart, Danielle, « Notes sur la traduction latine du *Kitāb al-Manṣūrī* de Rhazès », *Revue d'histoire des textes*, 24, 1994, p. 359-374.
- Jacquart, Danielle, « La physiognomonie à l'époque de Frédéric II : le traité de Michel Scot », *Micrologus*, II, 1994, p. 19-37.
- Jacquart, Danielle, « Remarques préliminaires à une étude comparée des traductions médicales de Gérard de Crémone », *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Geneviève Contamine (éd.), Paris, 1989, p. 109-118.
- Jacquart, Danielle, « Note sur les *Synonima Rasis* », *Lexiques bilingues dans les domaines philosophique et scientifique (Moyen Âge – Renaissance)*, Turnhout, Brepols, 2001.
- Jacquart, Danielle. « Le sens donné par Constantin l'Africain à son œuvre : les chapitres introductifs en arabe et en latin », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 71-89.
- Jacquart, Danielle, « La réception du Canon d'Avicenne : comparaison entre Montpellier et Paris aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », *Histoire de l'École médicale de Montpellier. Actes du 110<sup>e</sup> Congrès national des sociétés savantes, Montpellier, 1985*, Paris, 1985, p. 69-77.
- Jacquart, Danielle et Françoise Micheau, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, 1990.
- Jacquart, Danielle et Claude Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, traduit du français par Matthew Adamson, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- Jacquart, Danielle et Gérard Troupeau, « Traduction de l'arabe et vocabulaire médical latin : quelques exemples », *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge*, Paris, 1981.
- Jeuneau, Édouard, « Note sur l'École de Chartres », *Studi medievali*, 5, 1964, p. 821-865.
- Jonge, M. de, « Robert Grosseteste and the Testaments of the Twelve Patriarchs », *The Journal of Theological Studies*, 42, 1991, p. 115-125.
- Jonsson, Einar Mar, « Le sens du titre *Speculum* aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles et son utilisation par Vincent de Beauvais », *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge. Actes du XIV<sup>e</sup> Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais*

- (Université de Nancy II) et l'Institut d'études médiévales (Université de Montréal), 27-30 avril 1988, Monique Paulmier-Foucart, Serge Lusignan et Alain Nadeau (éds), Saint-Laurent, Bellarmin et Paris, Vrin, 1990, p. 11-32.
- Jordan, Mark, « The Fortune of Constantine's *Pantegni* », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 286-302.
- Jouanna, Jacques, « La naissance de l'art médical occidental », *Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. I, *Antiquité et Moyen Âge*, Mirko D. Grmek (éd.), avec la collaboration de Bernardino Fantini, traduction de Maria Laura Bardinet Broso, Paris, Seuil, 1995, p. 25-66.
- Kaeppli, Thomas, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Rome, Sainte-Sabine, 1970-1993, 4 vols.
- Kästner, H. F., « Pseudo-Dioscoridis *De herbis femininis* », *Hermes, Zeitschrift für classische Philologie*, 31, 1896, p. 578-636.
- Kjellman, Hilding, *La deuxième collection anglo-normande des Miracles de la Sainte Vierge et son original latin, avec les miracles correspondants des mss. fr. 375 et 818 de la Bibliothèque nationale*, Paris / Uppsala, 1922.
- Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky et Fritz Saxl, *Saturne et la mélancolie. Études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art*, traduit de l'anglais et d'autres langues par Fabienne Durand-Bogaerd et Louis Évrard, Paris, Gallimard (Bibliothèque illustrée des Histoires), 1989 [1964].
- Knowledge and the scholarly medical traditions*, Don Bates (éd.), Cambridge, 1995.
- Köhler, Theodor Wolfram, « Die Wissenschaftstheoretische und inhaltliche Bedeutung der Rezeption von *De animalibus* für den philosophisch-anthropologischen Diskurs im 13. Jahrhundert », *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Carlos Steel, Guy Guldentops et Pieter Beullens (éds), Louvain, Presses Universitaires de Louvain (*Mediaevalia Lovaniensia*, series I, studia XXVII), 1999, p. 249-274.
- Kuriyama, S., *The expressiveness of the body and the divergence of Greek and Chinese medicine*, New York, 1999.
- Lacroix, Jean, « Voir le monde en couleurs : la vision colorée du poète italien au Moyen Âge », *Les couleurs au Moyen Âge, Sénéfiance*, 24, Aix-en-Provence, 1988, p. 203-228.
- Lafargue, M.-M. Mady, « La ressemblance sert-elle à penser l'hérédité ? », *L'Ethnologie française*, 24, 1994.
- Lafleur, Claude, « La *Philosophia* d'Hervé le Breton (alias Henri le Breton) et le recueil d'introductions à la philosophie du ms. Oxford, Corpus Christi College 283 », *AHDLM*, 61, 1994, p. 149-226.
- Lafleur, Claude, « Les *Accessus philosophorum*, le recueil *Primo queritur utrum philosophia* et l'origine parisienne du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109 », *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Claude Lafleur (éd.), avec la collaboration de J. Carrier, Turnhout, Brepols, 1997, p. 589-642.
- Langlois, Charles-Victor, *La connaissance de la nature et du monde*, Paris, 1911.
- Langslow, David R., *Medical Latin in the Roman Empire*, Oxford, 2000.
- Langslow, David R., « Celsus and the makings of a Latin medical terminology », *La médecine de Celse. Aspects historiques, scientifiques et littéraires*, Guy Sabbah et Philippe Mudry (éds), Saint-Étienne, 1994, p. 297-318.

- Laqueur, Thomas, *La fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, traduit de l'anglais par Michel Gautier, Paris, Gallimard, 1992.
- Lazier, Benjamin, « Overcoming Gnosticism : Hans Jonas, Hans Blumenberg,, and the Legitimacy of the Natural World », *Journal of the History of Ideas*, 64, 2003, p. 619-637.
- Lawn, Brian, *The Prose Salernitan Questions*, Londres, 1979.
- Lawrence, C. H., *St. Edmund of Abingdon. A Study in Hagiography and History*, Oxford, 1960.
- Learning Institutionalized : Teaching in the Medieval University*, John van Engen (éd.), Notre Dame (Indiana), 2000.
- Lechner, Gregor Martin, *Maria gravida*, Munich, 1981.
- Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, Serge Lusignan et Monique Paulmier-Foucart (éds), avec la collaboration de Marie-Christine Duchenne, Grâne, Éditions Créaphis (Rencontres à Royaumont), 1997.
- Le Goff, Jacques, *Un autre Moyen Âge*, Paris, 1999.
- Le Goff, Jacques, « Le merveilleux scientifique au Moyen Âge », *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft. Magie, Astrologie, Alchemie und Wissenschaftsgeschichte*, Jean-François Bergier (éd.), Zurich, 1988, p. 87-113.
- Le Goff, Jacques, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, 1977 (dans *Un autre Moyen Âge*).
- Le Goff, Jacques, *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1991 (dans *Un autre Moyen Âge*).
- Le Goff, Jacques, « Pourquoi le XIII<sup>e</sup> siècle a-t-il été plus particulièrement un siècle d'encyclopédisme », *L'enciclopedia medievale. Atti del convegno « L'enciclopedia medievale »*, San Gimignano, 8-10 ottobre 1992, Michelangelo Picone (éd.), Ravenna, 1994, p. 23-40.
- Lemaire, Marianne, « La notion de ressemblance en Afrique de l'Ouest », *Journal des africanistes*, 65, 1995.
- Lemay, Helen Rodnite, « The Stars and Human Sexuality : Some Medieval Scientific Views », *Isis*, 71, 1980, p. 127-137.
- Lemay, Helen Rodnite, « Science and Theology at Chartres : The Case of the Supracelestial Waters », *The British Journal for the History of Science*, 10, 1977, p. 226-236.
- Lemay, Richard, « Gerard of Cremona », *Dictionary of Scientific Biography*, t. XV, supplément I.
- Lenoble, Robert, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969.
- Lerner, Robert E., « The vocation of the Friar Preacher: Hugh of St. Cher between Peter the Chanter and Albert the Great », *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, Louis-Jacques Bataillon, Gilbert Dahan et Pierre-Marie Gy (éds), Turnhout, Brepols, 2004, p. 215-231.
- Lestringant, Frank « À l'assaut des églises : controverse théologique et représentation de l'espace au temps des guerres de religion », dans *Lire l'espace*, p. 43-60.
- Lett, Didier, « L'«expression du visage paternel». La ressemblance entre le père et le fils à la fin du Moyen Âge : un mode d'appropriation symbolique », *Cahiers de recherches médiévales (XIII<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> s.)*, IV, 1997.
- Lévi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, Paris, 1962.
- Libera, Alain de, « La face cachée du monde », *Critique*, 69, 2003, p. 430-448.
- Libera, Alain de, *La philosophie médiévale*, Paris, 1993.
- Libera, Alain de, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil (collection Points. Essais), 1996 [1991].

- Licht der Natur. Medizin in Fachliteratur und Dichtung. Festschrift für Gundolf Keil zum 60. Geburtstag*, Josef Domes, Werner E. Gerabek, Bernhard D. Haage, Christoph Weißer et Volker Zimmermann (éds), Göttingen, 1994.
- Lieser, L., *Vinzenz von Beauvais als Kompilator und Philosoph. Eine Untersuchung seiner Seelenlehre im Speculum maius*, Leipzig, 1928.
- Lire l'espace*, Bruxelles, 1996.
- Lloyd, George E. R., « The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy », *Journal of Hellenic Studies*, 84, 1964, p. 92-106.
- Lobrichon, Guy, « La réinvention du bestiaire au XII<sup>e</sup> siècle », dans *Si les lions pouvaient parler*, p. 296-307.
- Locher, A., « The Structure of Pliny the Elder's Natural History », *Science in the Early Roman Empire*, Roger K. French et Frank Greenaway (éds), Totowa (NJ), 1986, p. 20-29.
- Lohr, Charles, *Medieval Latin Aristotle Commentaries*, New York, 1974.
- Long, R. James, « Alfred of Sareshel's commentary on the pseudo-Aristotelian *De plantis* : a critical edition », *Medieval Studies*, 47, 1985, p. 125-167.
- Looy, Heather, « Embodied and Embedded Morality : Divinity, Identity, and Disgust », *Zygon*, 39, 2004, p. 219-235.
- Lottin, Odon, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, tome I, *Problèmes de psychologie*, Louvain, Abbaye du Mont César / Gembloux, Duculot, 1942.
- Lottin, Odon, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, tome II, *Problèmes de morale*. Première partie, Louvain, Abbaye du Mont César / Gembloux, Duculot, 1948.
- Lottin, Odon, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, Charles Beyaert, 1931.
- Lubac, Henri de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-1964, 4 vols.
- Lusignan, Serge, *Le Speculum doctrinale, livre III : étude de la logique dans le miroir des sciences de Vincent de Beauvais*, thèse de doctorat, Université de Montréal, 1971.
- Lusignan, Serge, *Préface au Speculum Maius de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, Montréal, Bellarmin, 1979.
- Lusignan, Serge, « Vincent de Beauvais, Dominicain et lecteur à l'abbaye de Royaumont », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, Serge Lusignan et Monique Paulmier-Foucart (éds), avec la collaboration de Marie-Christine Duchenne, Grâne, Éditions Créaphis (Rencontres à Royaumont), 1997, p. 287-302.
- Lusignan, Serge, *Vérité garde le roy. La construction d'une identité universitaire en France (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1999.
- Maier, Anneliese, *Studien zur Naturphilosophie des Spätscholastik*, Rome, 1949-1965.
- Maimonide philosophe et savant (1138-1204)*, Tony Lévy et Roshdi Rashed (éds), Louvain, 2004.
- Maleczek, W., « Das Papsttum und die Anfänge der Universität im Mittelalter », *Römische Historische Mitteilungen*, 27, 1985, p. 85-143.
- Manuscript Sources of Medieval Medicine. A Book of Essays*, Margaret R. Schleissner (éd.), New York / Londres, 1995.
- Marchand, James W., « Vincent de Beauvais, Gil de Zamora et le *Mariale Magnum* », dans *Encyclopédies médiévales. Discours et savoirs*, p. 101-115.
- Martorelli Vico, Romana, *Medicina e filosofia. Per una storia dell'embriologia medievale nel XIII e XIV secolo*, Milano, 2002.

- Maurach, G., « Daniel von Morley, "Philosophia" », *Mittellateinisches Jahrbuch*, 14, 1979, p. 204-255.
- Mazzini, Innocenzo, « Caratteri della lingua del *De medicina* di A. Cornelio Celso », *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 34, 1992, p. 17-46.
- McGinn, Bernard, *Three Treatises on Man. A Cistercian Anthropology*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1977.
- McKeon, Richard, « Medicine and Philosophy in the eleventh and twelfth Centuries : the Problem of Elements », *The Thomist. A Speculative Quarterly Review*, 24, 1961, 211-256.
- McKeon, P. R., « *Concilium generale* and *Studium generale*. The Transformation of Doctrinal Regulation in the Middle Ages », *Church History*, 35, 1966, p. 24-34.
- McVaugh, Michael, « Medical Knowledge at the Time of Frederick II », *Micrologus*, 2, 1994, p. 3-17.
- McVaugh, Michael, *Arnaldi de Villanova Aphorismi de gradibus*, Granada / Barcelone, 1975.
- McVaugh, Michael, « An Early Discussion of Medicinal Degrees at Montpellier by Henri of Winchester », *Bulletin of the History of Medicine*, 49, 1975, p. 57-71.
- Meersseman, G., *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni O.P.*, Bruges, 1931.
- Meier, Christel, « Bilder der Wissenschaft. Die Illustration des *Speculum maius* von Vinzenz von Beauvais im enzyklopädischen Kontext », *Frühmittelalterliche Studien*.
- Meier, Christel, « The Colourful Middle Ages. Anthropological, Social, and Literary Dimensions of Colour Symbolism and Colour Hermeneutics », *Tradition and Innovation in an Era of Change*, Rudolf Suntrup et Jan R. Veenstra (éds), Peter Lang, Francfort-sur-Main / Berlin / Berne, 2001, p. 227-255.
- Meier, Christel, « La matérialité et l'immatérialité des couleurs. À propos du traité *De coloribus* d'Avranches 235 », *Science antique, science médiévale (Autour d'Avranches 235)*, Louis Callebat et Olivier Desbordes (éds), Hildesheim / Zurich / New York, 2000, p. 451-469.
- Michaud-Quantin, Pierre, *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Paris, 1966.
- Michaud-Quantin, Pierre, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, 1970.
- Micheau, Françoise, « 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī et son milieu », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 1-15.
- A Middle English Translation of Macer Floridus De viribus herbarum*, Gösta Frisk (éd.), Uppsala, 1949.
- Milton, John R., « The origin and development of the concept of the 'laws of nature' », *Archives européennes de sociologie*, XXII, 1981, p. 173-195.
- Minnis, A. J., *Medieval Theory of Authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, London, Scholar Press, 1984.
- Miramón, Charles de, « La place d'Hugues de Saint-Cher dans les débats sur la pluralité des bénéfiques », *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, Louis-Jacques Bataillon, Gilbert Dahan et Pierre-Marie Gy (éds), Turnhout, Brepols, 2004, p. 341-386.
- Mittelstraß, Jürgen, « *Natura naturans* », *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, 2004 [1995], t. II, p. 966-967.



- Minio-Paluello, Lorenzo, « Michael Scot », *Dictionary of Scientific Biography*, Charles Coulston Gillispie (éd.), New York, Scribner, 1970-, t. 11, p. 361-365.
- Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala: Katalog über die C-Sammlung: Bd. 2. C 51-200*, Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (éds), Stockholm, 1989.
- Montero Cartelle, Enrique, « Sobre el autor árabe del *Liber de coitu* y el modo de trabajar de Constantino el Africano », *Medizinhistorisches Journal*, 23, 1988, p. 213-223.
- Montford, Angela, *Health, Sickness, Medicine and the Friars in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Aldershot, Ashgate, 2004.
- The Moral Authority of Nature*, L. Daston et Fernando Vidal (éds), Chicago, University of Chicago Press, 2004.
- Morel, Marie-Pierre, « L'habitude : une seconde nature ? », *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques*, Pierre-Marie Morel (éd.), Bordeaux, 1997, p. 131-148.
- Mørland, Henning, *Die lateinischen Oribasiusübersetzungen*, Oslo, 1932.
- Morpurgo, Piero, *Filosofia della natura nella schola salernitana del secolo XII*, Bologne, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna, 1990.
- Morpurgo, Piero, « Il concetto di natura in Michele Scotto », *Clio. Rivista trimestrale di studi storici*, 22, 1986, p. 5-21.
- Morris, Colin, « Individualism in twelfth Century Religion. Some Further Reflections », *Journal of Ecclesiastical History*, 31, 1980, p. 195-206.
- Morton, A. G., « Pliny on Plants : his Place in the History of Botany », *Science in the Early Roman Empire*, Roger K. French et Frank Greenaway (éds), Totowa (NJ), 1986, p. 86-97.
- Moulinier, Laurence, « Deux jalons de la construction d'un savoir botanique en Allemagne aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles : Hildegarde de Bingen et Albert le Grand », *Le monde végétal (XII<sup>e</sup> – XVII<sup>e</sup> siècles). Savoirs et usages sociaux*, Allen J. Grieco, Odile Redon et Lucia Tongiorgi Tomasi (éds), Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1993, p. 89-105.
- Moulinier, Laurence, *Le manuscrit perdu à Strasbourg : une enquête sur l'œuvre scientifique de Hildegarde*, Paris, 1995.
- Le Moyen Âge dans la modernité. Mélanges offerts à Roger Dragonetti*, études recueillies et présentées par Jean R. Scheidegger avec la collaboration de Sabine Girardet et Eric Hicks, Paris, 1996.
- Mula, Stefano, « Les modèles d'autorité religieuse dans la narration profane (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999), Michel Zimmermann (éd.), Paris, École des Chartes, 2001, p. 161-173.
- Müller, Jan-Dirk, « Auctor – Actor – Author. Einige Anmerkungen zum Verständnis vom Autor in lateinischen Schriften des frühen und hohen Mittelalters », *Der Autor im dialog. Beiträge zur Autorität und Autorschaft*, Felix Philipp Ingold et Werner Wunderlich (éds), Sankt-Gallen, UVK, 1995, p. 17-31.
- Munk Olsen, B., *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*. Tome II : *Catalogue des manuscrits classiques latins copiés du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle (Livius-Vitruvius ; Florilèges-Essais de plume)*, Paris, 1985.
- Murano, Giovanna, *Opere diffuse per exemplar e pecia*, Paris, 2005.
- Murray, Alexander, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1985.

- Naas, Valérie, « Extraordinaire et merveilleux dans l'*Histoire naturelle* : réflexions sur la définition de l'"encyclopédie" plinienne », *L'Entreprise encyclopédique*, Jean Bouffartigue et Françoise Mélonio (éds), *Littérales*, 21, 1997, p. 139-168.
- Naas, Valérie, *Le projet encyclopédique de Pline*, Rome, 2002.
- Nadeau, Alain, « Faire œuvre utile. Notes sur le vocabulaire de quelques prologues dominicains du XIII<sup>e</sup> siècle », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, Serge Lusignan et Monique Paulmier-Foucart (éds), avec la collaboration de Marie-Christine Duchenne, Grâne, Éditions Créaphis (Rencontres à Royaumont), 1997, p. 77-96.
- Newton, Francis, « Constantine the African and Monte Cassino : New Elements and the Text of the *Isagoge* », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 16-47.
- Nicoud, Marilyn, « Les *marginalia* dans les manuscrits latins des *Diètes* d'Isaac Israeli conservés à Paris », *Scientia in margine. Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, Danielle Jacquart et Charles Burnett (éds), Genève, Droz, 2005, p. 191-192.
- Nutton, Vivian, « The Perils of Patriotism : Pliny and Roman Medicine », *Science in the Early Roman Empire*, Roger K. French et Frank Greenaway (éds), Totowa (NJ), 1986, p. 30-58.
- Ogilvie, Brian W., « The Many Books of Nature : Renaissance Naturalists and Information Overload », *Journal of the History of Ideas*, 64, 2003, p. 29-40.
- Omont, Henri, « Recherches sur la bibliothèque de l'église cathédrale de Beauvais », *Mémoires de l'Institut National de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 40, 1916, p. 1-93.
- Otte, J. K., *Alfred of Sareshel's Commentary on the Metheora of Aristotle*, Leyde, 1988.
- Oursel, C., « Un exemplaire du *Speculum maius* de Vincent de Beauvais provenant de la bibliothèque de Saint Louis », *BEC*, 85, 1924, p. 251-262.
- Padovani, Andrea, *Perché chiedi il mio nome ? Dio natura e diritto nel secolo XII*, Turin, G. Giappichelli, 1997.
- Pairet, Ana, *Les mutations des fables. Figures de la métamorphose dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- Paravicini Bagliano, Agostino, « En guise d'introduction : le pouvoir pontifical a-t-il besoin des cinq sens ? », *Micrologus*, X, 2002, p. IX-XIV.
- Paravicini Bagliano, Agostino, *Medicina e scienze della natura alla corte dei Papi nel Duecento*, Spoleto, 1991.
- Parent, J. M., *La doctrine de la création dans l'école de Chartres. Étude et textes*, Paris/Ottawa, 1938.
- Parkes, Malcolm B., « Buchversorgung und Buchgebrauch in den Ordenshäusern der Oxforder Universität », *Der Codex im Gebrauch*, Christel Meier (éd.), Munich, 1996, p. 109-126.
- Pastoureau, Michel, « Couleur », *Dictionnaire du Moyen Âge*, Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink (éds), Paris, PUF (Quadrige), 2002, p. 354-355.
- Pastoureau, Michel, *Figures et couleurs. Etudes sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris, 1986.
- Paulmier-Foucart, Monique, « Peuples étranges et utopies dans le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais », *En quête d'Utopies*, Claude Thomasset et Danièle James-Raoul (éds), Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, p. 277-297.

- Paulmier-Foucart, Monique, « À l'origine du *Speculum maius*. Notes sur la relation probable entre Hugues de Saint-Cher et Vincent de Beauvais », *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, Louis-Jacques Bataillon, Gilbert Dahan et Pierre-Marie Gy (éds), Turnhout, Brepols, 2004, p. 481-496.
- Paulmier-Foucart, Monique, avec la collaboration de Marie-Christine Duchenne, *Vincent de Beauvais et le Grand miroir du monde*, Turnhout, Brepols, 2004.
- Paulmier-Foucart, Monique, « Le plan et l'évolution du *Speculum maius* de Vincent de Beauvais : de la version *bifaria* à la version *trifaria* », *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Christel Meier (éd.), Munich, 2002, p. 245-267.
- Paulmier-Foucart, Monique, « *Qualiter investigandi sunt salubres fontes*. La réception du discours hydrologique de Vitruve au Moyen Âge : le cas du *Speculum naturale* de Vincent de Beauvais », *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Christel Meier (éd.), Munich, 2002, p. 269-278.
- Paulmier-Foucart, Monique, « L'*Actor* et les *Auctores* : Vincent de Beauvais et l'écriture du *Speculum majus* », *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999), Michel Zimmermann (éd.), Paris, École des Chartes, 2001, p. 145-160.
- Paulmier-Foucart, Monique, « L'évolution du traitement des cinq sens dans le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais », *Science antique, Science médiévale (Autour d'Avranches 235)*, L. Callebat et O. Desbordes (éds), Hildesheim / Zurich / New York, 2000, p. 273-295.
- Paulmier-Foucart, Monique, « Histoire et hagiographie dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais. Le modèle de saint Edmond Rich », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 68, 1998, p. 165-175.
- Paulmier-Foucart, Monique, « Les passages *Actor* dans le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais : essai de typologie », *L'entreprise encyclopédique*, Jean Bouffartigue et Françoise Mélonio (éds), *Littérales*, 21, 1997, p. 207-219.
- Paulmier-Foucart, Monique, « Les protecteurs séculiers de Vincent de Beauvais », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, Serge Lusignan et Monique Paulmier-Foucart (éds), avec la collaboration de Marie-Christine Duchenne, Grâne, Éditions Créaphis (Rencontres à Royaumont), 1997, p. 215-231.
- Paulmier-Foucart, Monique, « Une des tâches de l'encyclopédiste : intituler. Les titres des chapitres du *Speculum naturale* de Vincent de Beauvais », *L'enciclopedia medievale*. Atti del convegno « L'enciclopedia medievale », San Gimignano, 8-10 ottobre 1992, Michelangelo Picone (éd.), Ravenna, 1994, p. 147-162.
- Paulmier-Foucart, Monique, « Histoire ecclésiastique et histoire universelle : le *Memoriale temporum* », *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge. Actes du XIV<sup>e</sup> Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais (Université de Nancy II) et l'Institut d'études médiévales (Université de Montréal), 27-30 avril 1988*, Monique Paulmier-Foucart, Serge Lusignan et Alain Nadeau (éds), Saint-Laurent, Bellarmin et Paris, Vrin, 1990, p. 87-110.
- Paulmier-Foucart, Monique, « Étude sur l'état des connaissances au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle : Nouvelles recherches sur la genèse du *Speculum maius* de Vincent de Beauvais », *Spicae*, 1, 1978, p. 91-122.

- Pellegrin, Pierre, *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- Pellegrin, Pierre et Michel Crubellier, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002.
- Pellicer, André, *Natura : Étude sémantique et historique du mot latin*, Paris, PUF, 1966.
- Pérez Martín, Inmaculada, « El *Libro de Actor*. Una traducción bizantina del *Speculum doctrinale* de [Vincent de] Beauvais (*Vat. gr. 12 Y 1144*) », *Revue des Études Byzantines*, 55, 1997, p. 81-136.
- Piazzoni, Ambrogio M., « Il *De unione spiritus et corporis* di Ugo di San Vittore », *Studi medievali*, 21, 1980, p. 861-888.
- Piché, David, *Le problème des universaux à la Faculté des arts de Paris entre 1230 et 1260*, édition critique sélective, traduction française, analyses structurelle et formelle et étude historico-philosophique, Paris, Vrin, 2005.
- Piché, David, avec la collaboration de Claude Lafleur, *La condamnation parisienne de 1277*, nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire, Paris, Vrin, 1999.
- Pick, Lucy K., « Michael Scot in Toledo : *natura naturans* and the Hierarchy of Being », *Traditio*, 53, 1998, p. 93-116.
- Pick, Lucy K., *Conflict and Coexistence. Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain*, Ann Arbor, 2004.
- Pinto, Lucille B., « The Folk Practice of Gynecology and Obstetrics in the Middle Ages », *Bulletin of the History of Medicine*, 47, 1973, p. 513-523.
- Polo de Beaulieu, Marie-Anne, « Le statut de l'*auctor* dans l'Ordre des Prêcheurs d'après les recueils d'*exempla* (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) », *Cahiers de Fanjeaux*, 36, 2001, p. 263-305.
- Pope Innocent III and his World*, John C. Moore (éd.), Aldershot / Brookfield / Singapore / Sydney, 1999.
- Post, G., « Parisian Masters as a Corporation, 1200-1246 », *Speculum*, 9, 1934, p. 421-445.
- Preus, Anthony, « Science and Philosophy in Aristotle's *Generation of Animals* », *Journal of the History of Biology*, 3, 1970, p. 1-52.
- Puig, Josep, « The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (until 1200) », dans *The Introduction of Arabic Philosophy*, p. 7-30.
- Quinto, Riccardo, « Le commentaire des *Sentences* d'Hugues de Saint-Cher et la littérature théologique de son temps », *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, Louis-Jacques Bataillon, Gilbert Dahan et Pierre-Marie Gy (éds), Turnhout, Brepols, 2004, p. 299-324.
- Radding, Charles M., « Superstition to Science : Nature, Fortune, and the Passing of the Medieval Ordeal », *American Historical Review*, 84, 1979, p. 945-969.
- Radding, Charles M., « Evolution of Medieval Mentalities : A Cognitive-Structural Approach », *American Historical Review*, 83, 1978, p. 577-597.
- Raedts, Peter, *Richard Rufus of Cornwall and the Tradition of Oxford Theology*, Oxford, 1987.
- Randi, Eugenio, « 'Philosophie de pourceaux' e re taumaturghi. Nota su un manoscritti parigino », *Quaderni medievali*, 22, 1986, p. 129-137.
- Rashdall, Hastings, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, rééd. par F. M. Powicke et A. B. Emden, Oxford, Oxford University Press, 1987 [1936], vol. I : *Salerno-Bologna-Paris*.

- Rasmussen, Susan J., « Only Women Know Trees : Medicine Women and the Role of Herbal Healing in Tuareg Culture », *Journal of Anthropological Research*, 54, 1998, p. 147-171.
- Raynaud, Dominique, « Effets de réseau dans la science pré-institutionnelle : le cas de l'optique médiévale », *Archives européennes de sociologie*, XLII, 3, 2001, p. 483-505.
- Raynaud, Dominique, *L'hypothèse d'Oxford. Essai sur les origines de la perspective*, Paris, PUF, 1998.
- Reynolds, J., « The Elder Pliny and his Time », *Science in the Early Roman Empire*, Roger K. French et Frank Greenaway (éds), Totowa (NJ), 1986, p. 1-10.
- Reynolds, Philip Lyndon, *Food and the Body. Some peculiar questions in high medieval theology*, Leyde, Boston et Cologne, Brill, 1999.
- Ribaillier, Jean, « Guillaume d'Auxerre », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Marcel Viller, Ferdinand Cavallera et Joseph de Guibert (éds), Paris, Beauchesne, 1932-1995, t. 6, p. 1192-1199.
- Ribémont, Bernard, « Encyclopédisme médiéval et modernité », *Le Moyen Âge dans la modernité. Mélanges offerts à Roger Dragonetti*, Paris, 1996, p. 381-394.
- Ribémont, Bernard, « L'établissement du genre encyclopédique au Moyen Âge », *L'entreprise encyclopédique*, Jean Bouffartigue et Françoise Mélonio (éds), *Littérales*, 21, 1997, p. 189-206.
- Riddle, John M., « Manuscript Sources for Birth Control », *Manuscript Sources of Medieval Medicine. A Book of Essays*, Margaret R. Schleissner (éd.), New York / Londres, 1995, p. 145-158.
- Riddle, John M., *Eve's Herbs. A History of Contraception and Abortion in the West*, Cambridge / Londres, 1997.
- Riddle, John M., *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*, Austin, 1985.
- Riddle, John M., « Dioscorides », *Catalogus translationum et commentariorum : Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, F. Edward Cranz et Paul O. Kristeller (éds), Washington, 1980, t. IV, p. 125-133.
- Rigo, Caterina, « Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus », *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren*, Walter Senner et alii (éds), Berlin, 2001, p. 29-66.
- Rodgers, R. H., *An Introduction to Palladius*, Londres, 1975.
- Ronca, Italo, « The influence of the Pantegni on William of Conches's *Dragmaticon* », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 266-285.
- Ronquist, E. C., « Learning and Teaching in the Early Thirteenth-Century Papal Curia », dans *Pope Innocent III and his World*, p. 75-98.
- Roumy, Frank, *L'adoption dans le droit savant du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1998.
- Roy, Bruno, « La trente-sixième main : Vincent de Beauvais et Thomas de Cantimpré », *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge. Actes du XIV<sup>e</sup> Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais (Université de Nancy II) et l'Institut d'études médiévales (Université de Montréal), 27-30 avril 1988*, Monique Paulmier-Foucart, Serge Lusignan et Alain Nadeau (éds), Saint-Laurent, Bellarmin et Paris, Vrin, 1990, p. 241-251.
- Salvat, Michel, « Le traité des couleurs de Barthélemy l'Anglais », *Les couleurs au Moyen Âge, Sénéfiance*, 24, Aix-en-Provence, 1988, p. 367-384.

- Sanagustin, Floréal, « Le *Canon de la médecine* d'Avicenne, texte de rupture épistémologique? », *Avicenna and his Heritage*, Jules Janssens et Daniel de Smet (éds), Louvain, 2002, p. 297-311.
- Santi, Francesco, « Guglielmo d'Auvergne e l'ordine dei Domenicani tra filosofia naturale e tradizione magica », *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, Franco Morenzoni et Jean-Yves Tilliette (éds), Turnhout, Brepols, 2005, p. 137-153.
- Santi, Francesco, « *Utrum plantae et bruta animalia et corpora mineralia remaneant post finem mundi*. L'animale eterno », *Micrologus*, 1996, p. 231-264.
- Scarborough, John, « Pharmacy in Pliny's Natural History: Some Observations on Substances and Sources », *Science in the Early Roman Empire*, Roger K. French et Frank Greenaway (éds), Totowa (NJ), 1986, p. 59-85.
- Scientia in margine. *Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, Danielle Jacquart et Charles S. F. Burnett (éds), Genève, Droz, 2005.
- Schnell, Bernhard, *Der deutsche >Macer< Vulgatafassung. Mit einem Abdruck des lateinischen Macer Floridus >De viribus herbarum<*. Kritisch herausgegeben von Bernhard Schnell in Zusammenarbeit mit William Crossgrove, Tübingen, 2003.
- Schnell, Bernhard, « Prolegomena to a History of Medieval German Medical Literature: The twelfth Century », *Manuscript Sources of Medieval Medicine. A Book of Essays*, Margaret R. Schleissner (éd.), New York / Londres, 1995, p. 3-15.
- Schöffler, Heinz Herbert, « Zur mittelalterlichen Embryologie », *Sudhoffs Archiv*, 57, 1973, p. 297-314.
- Schuler, Stefan, « Medicina secunda philosophia. Die Einordnung der Medizin als Hauptdisziplin und die Zusammenstellung ihrer Quellen im *Speculum maius* des Vinzenz von Beauvais », *Frühmittelalterliche Studien*, 33, 1999, p. 169-251.
- Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, his Sources and Influence*, Roger K. French et Frank Greenaway (éds), Totowa (NJ), 1986.
- Siebeck, H., « Ueber die Entstehung der Termini *natura naturans* und *natura naturata* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3, 1890, p. 370-378.
- Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, sous la direction de Boris Cyrulnik, Paris, 1998.
- Silverstein, T., « *Elementatum*: Its Appearance among the 12<sup>th</sup> Century Cosmogonists », *Medieval Studies*, 16, 1954, p. 156-162.
- Siraisi, Nancy G., *Taddeo Alderotti and his Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- Southern, Richard W., *Robert Grosseteste: the growth of an English mind in medieval Europe*, New York, Clarendon Press / Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Sotres, Pedro Gil, « Les régimes de santé », *Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. I, *Antiquité et Moyen Âge*, Mirko D. Grmek (éd.), avec la collaboration de Bernardino Fantini, Paris, Seuil, 1995, p. 257-281.
- Speer, Andreas, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer "scientia naturalis" im 12. Jahrhundert*, Leyde / New York / Cologne, Brill, 1995.
- Stannard, Jerry, « The herbal as a Medical Document », *Bulletin of the History of Medicine*, 43, 1969, p. 212-220.
- Stannard, Jerry, « Medieval Herbals and their Development », *Clio Medica*, 9, 1974, p. 23-33.
- Stannard, Jerry, « Albertus Magnus and Medieval Herbalism », *Albertus Magnus and the Sciences*, James A. Weisheipl (éd.), Toronto, 1980, p. 355-377.

- Stannard, Jerry, « The Botany of St. Albert the Great », *Albertus Magnus Doctor Universalis : 1280/1980*, G. Meyer et A. Zimmermann (éds), Mayence, 1980, p. 345-372.
- Stannard, Jerry, « The Theoretical Bases of Medieval Herbalism », *Medical Heritage*, 1, 1985, p. 1-9.
- Stock, Brian, *The Implications of Literacy : Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press 1983.
- Strohmaier, Gotthard, « Avicenne et le phénomène des écrits pseudépigraphiques », *Avicenna and his Heritage*, Jules Janssens et Daniel de Smet (éds), Louvain, 2002, p. 37-46.
- Strohmaier, Gotthard, « Constantine's Pseudo-Classical Terminology and its Survival », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 90-98.
- Suarez-Nani, Tiziana, *Les anges et la philosophie*, Paris, 2002.
- Sudhoff, Karl, « Daniels von Morley *Liber de naturis inferiorum et superiorum* », *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 8, 1918, p. 1-40.
- Sudhoff, Karl, « Die Salernitaner Handschrift in Breslau (Ein *Corpus medicinae Salerni*) », *Archiv für Geschichte der Medizin*, 12, 1920, p. 101-148.
- Sudhoff, Karl, « Alexander Hispanus und das Schriftwerk unter seinem Namen. Ein erstes Wort über ihn und Bekanntgabe seiner medizinischen Schriften », *Sudhoffs Archiv*, 29, 1936, p. 289-312 et 30, 1937, p. 1-25.
- Thijssen, J. M. M., *Censure and Heresy at the University of Paris. 1200-1400*, Philadelphie, 1998.
- Thonnard, F.-J., « La notion de *nature* chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne », *Revue des études augustiniennes*, 11, 1965, p. 239-265.
- Thorndike, Lynn, *Michael Scot*, Londres / Edinburgh, Thomas Nelson, 1965.
- Tierney, Brian, « *Natura id est Deus : A Case of Juristic Pantheism?* », *Journal of the History of Ideas*, 24, 1963, p. 307-322.
- Torrell, Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Fribourg, Éditions universitaires / Paris, Éditions du Cerf, 1993.
- Touwaide, Alain, « Dioscorides », *Medieval Science, Technology, and Medicine. An Encyclopedia*, Thomas Glick, Steven J. Livesey et Faith Wallis (éds), New York / Londres, Routledge, 2005, p. 152-154.
- Touwaide, Alain, « Le *Traité de matière médicale* de Dioscoride en Italie depuis la fin de l'Empire romain jusqu'aux débuts de l'école de Salerne. Essai de synthèse », *From Epidaurus to Salerno*, Antje Krug (éd.), Rixensart, 1992, p. 275-305.
- Toxé, Philippe, « La *copula carnalis* chez les canonistes médiévaux », dans *Mariage et sexualité au Moyen Âge. Accord ou crise ?*, sous la direction de Michel Rouche, Paris, 2000, p. 123-133.
- Treadgold, Warren, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford, 1997.
- Trottmann, Christian, « Synderèse et liberté dans le commentaire des *Sentences* de Hugues de Saint-Cher. Éléments de théologie morale », *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, Louis-Jacques Bataillon, Gilbert Dahan et Pierre-Marie Gy (éds), Turnhout, Brepols, 2004, p. 325-340.
- Trottmann, Christian, « *Scintilla synderesis*. Pour une auto-critique médiévale de la raison la plus pure en son usage pratique », *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, p. 116-130.

- Trottmann, Christian, *Théologie et noétique au XIII<sup>e</sup> siècle. À la recherche d'un statut*, Paris, 1999.
- Tugwell, Simon, « L'évolution des *Vitae fratrum*. Résumé des conclusions provisoires », *L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale, Cahiers de Fanjeaux*, 36, 2001, p. 415-418.
- Tugwell, Simon, « Humbert de Romans, "Compiler" », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, Serge Lusignan et Monique Paulmier-Foucart (éds), avec la collaboration de Marie-Christine Duchenne, Grâne, Éditions Créaphis (Rencontres à Royaumont), 1997, p. 47-76.
- Ulmschneider, H., « *Ain puoch von latein ... daz hât Albertus maisterleich gesamnet*. Zu den Quellen von Konrads von Megenberg *Buch der Natur* anhand neuerer Handschriftenfunde », *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 121, 1992, p. 36-63.
- Van den Abeele, Baudouin, « Le *De animalibus* d'Aristote dans le monde latin : modalités de sa réception médiévale », *Frühmittelalterliche Studien*, 33, 1999, p. 287-318.
- Van den Abeele, Baudouin, « Vincent de Beauvais naturaliste : les sources des livres d'animaux du *Speculum naturale* », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, Serge Lusignan et Monique Paulmier-Foucart (éds), avec la collaboration de Marie-Christine Duchenne, Grâne, Éditions Créaphis (Rencontres à Royaumont), 1997, p. 127-151.
- Van der Lugt, Maaike, *Le ver, le démon et la Vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- Van der Lugt, Maaike, « Le miracle chez Hugues de Saint-Cher. De la théorie à la pratique », *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, Louis-Jacques Bataillon, Gilbert Dahan et Pierre-Marie Gy (éds), Turnhout, Brepols, 2004, p. 387-425.
- Van der Lugt, Maaike, « Animal légendaire et discours savant médiéval. La barnacle dans tous ses états », *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, VIII, 2000, p. 351-393.
- Van Oppenraay, Aafke M. I., « The Reception of Aristotle's *History of Animals* in the Marginalia of Some Latin Manuscripts of Michael Scot's Arabic-Latin Translation », *Early Science and Medicine*, 8, 2003, p. 387-403.
- Van Steenberghen, F., *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-la-Neuve / Paris, 1991<sup>2</sup>.
- Vassas, Claudine, « Le corps à la lettre ou les quatre femmes de Jacob », *L'Homme*, 160, 2001, p. 11-40.
- Veit, Raphaela, « Quellenkundliches zu Leben und Werk von Constantinus Africanus », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 57, 2003, p. 121-152.
- Ventura, Iolanda, « The *Curae ex animalibus* in the Medical Literature of the Middle Ages : the Example of the Illustrated Herbals », *Bestiaires médiévaux. Nouvelles perspectives sur les manuscrits et les traditions textuelles*, Baudouin Van den Abeele (éd.), Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales, 2005, p. 213-248.
- Ventura, Iolanda, « Quellen, Konzeption und Rezeption der Pflanzenbücher von Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts. Zu *De proprietatibus rerum*, Buch XVII », *Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum. Texte latin et réception vernaculaire. Actes du colloque international, Münster, 9-11 octobre 2003*, Baudouin Van den Abeele et Heinz Meyer (éds), Turnhout, Brepols, 2005, p. 267-317.



- Ventura, Iolanda, « L'erbario alfabetico del *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico e le sue fonti : una panoramica sul ruolo della botanica nelle enciclopedie del XIII secolo », *Wissenssicherung, Wissensordnung und Wissensverarbeitung. Das europäische Modell der Enzyklopädien*, Theo Stammen et Wolfgang E. J. Weber (éds), Berlin, 2004, p. 291-337.
- Ventura, Iolanda, « Per una storia del *Circa instans*. I *Secreta salernitana* ed il testo del manoscritto London, British Library, Egerton 747 : note a margine di un'edizione », *Schola salernitana, Annali*, 7-8, 2003, p. 39-109.
- Ventura, Iolanda, « Der *Liber similitudinum naturalium* Konrads von Halberstadt und seine Quellen. Ein Fallbeispiel aus der naturwissenschaftlichen Textüberlieferung im Spätmittelalter », *Frühmittelalterliche Studien*, 35, 2001, p. 349-406.
- Verger, Jacques, « The First French Universities and the Institutionalization of Learning : Faculties, Curricula, Degrees », *Learning Institutionalized : Teaching in the Medieval University*, John van Engen (éd.), Notre Dame (Indiana), 2000, p. 5-19.
- Verger, Jacques, « À propos de la naissance de l'université de Paris : contexte social, enjeu politique, portée intellectuelle », *Les universités françaises au Moyen Âge*, Leyde et New York, Brill, 1995, p. 1-36.
- Verger, Jacques, « Le chancelier et l'université à Paris à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle », *Les universités françaises au Moyen Âge*, Leyde et New York, Brill, 1995, p. 68-102.
- Vergier-Boimond, J., « Bigamie », *Dictionnaire de droit canonique*, t. II, p. 853-888.
- Vernier, Bernard, « Ressemblances familiales et systèmes de parenté. Des villageois grecs aux étudiants lyonnais », *L'Ethnologie française*, 24, 1994.
- Vincensini, Jean-Jacques, « Entre pensée savante et raison narrative : le clerc médiéval et le motif du "saignement accusateur" (ou *cruentation*) », *Par les mots et les textes... Mélanges de langue, de littérature et d'histoire des sciences médiévales offerts à Claude Thomasset*, Danielle Jacquard, Danièle James-Raoul et Olivier Soutet (éds), Paris, 2005, p. 833-857.
- Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge. Actes du XIV<sup>e</sup> Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais (Université de Nancy II) et l'Institut d'études médiévales (Université de Montréal), 27-30 avril 1988*, Monique Paulmier-Foucart, Serge Lusignan et Alain Nadeau (éds), Saint-Laurent, Bellarmin et Paris, Vrin, 1990.
- Vitale-Brovarone, Alessandro, « La terminologie botanique », *Le moyen français (Autour de Jacques Monfrin. Néologie et création verbale)*, 39-41, 1997, p. 649-680.
- Vollmann, Benedikt Konrad, « Enzyklopädie im Wandel : Thomas von Cantimpré, *De natura rerum* », *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Christel Meier (éd.), Munich, 2002, p. 169-180.
- Vollmann, Benedikt Konrad, « La vitalità delle enciclopedie di scienza naturale : Isidoro di Siviglia, Tommaso di Cantimpré, e le redazioni del cosiddetto 'Tommaso III' », *L'enciclopedia medievale. Atti del convegno « L'enciclopedia medievale »*, San Gimignano, 8-10 ottobre 1992, Michelangelo Picone (éd.), Ravenna, 1994, p. 135-145.
- Von den Brincken, A. D., « Geschichtsbetrachtung bei Vincenz von Beauvais. Die *Apologia actoris* zum *Speculum maius* », *Deutsches Archiv*, 34, 1978, p. 410-499.
- Von den Brincken, A. D., « *Tabula alphabetica*. Von den Anfängen alphabetischer Registerarbeiten zu Geschichtswerken », *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag*, Göttingen, p. 916-920.

- Von Moos, Peter, « Die Trostschrift des Vinzenz von Beauvais für Ludwig IX. Vorstudie zur Motiv- und Gattungsgeschichte der "consolatio", mit Text und Analyse von Kapitel 1-3 », *Mittellateinisches Jahrbuch*, 4, 1967, p. 173-218.
- Voorbij, Johannes Benedictus, « Gebrauchsaspekte des *Speculum Maius* von Vincenz von Beauvais », *Der Codex im Gebrauch*, Christel Meier (éd.), Munich, 1996, p. 225-239.
- Voorbij, Johannes Benedictus, « Les mises à jour de la matière dominicaine dans le *Speculum historiale* », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, Serge Lusignan et Monique Paulmier-Foucart (éds), avec la collaboration de Marie-Christine Duchenne, Grâne, Éditions Créaphis (Rencontres à Royaumont), 1997, p. 153-168.
- Voorbij, Johannes Benedictus, *Het Speculum Historiale van Vincent van Beauvais. Een studie van zijn ontstaansgeschiedenis*, Rijksuniversiteit Groningen, s. l., s. n., 1991.
- Voorbij, Johannes Benedictus, « La version Klosterneuburg et la version Douai du *Speculum historiale* : manifestations de l'évolution du texte », *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge. Actes du XIV<sup>e</sup> Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais (Université de Nancy II) et l'Institut d'études médiévales (Université de Montréal), 27-30 avril 1988*, Monique Paulmier-Foucart, Serge Lusignan et Alain Nadeau (éds), Saint-Laurent, Bellarmin et Paris, Vrin, 1990, p. 111-140.
- Vuilliez, Charles, « Textes statutaires et autres sources institutionnelles émanés de la Faculté des arts de Paris : esquisse d'un bilan », *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Olga Weijers et Louis Holtz (éds), Turnhout, Brepols, 1997, p. 71-82.
- Wack, Mary F., « Ali Ibn Al-Abbas Al-Magusi and Constantine on Love, and the Evolution of the *Practica Pantegni* », *Constantine the African and 'Alī Ibn Al-'Abbās Al-Mağūsī. The Pantegni and the Related Texts*, Charles Burnett et Danièle Jacquart (éds), Leyde / New York / Cologne, Brill, 1994, p. 161-202.
- Wack, Mary F., *Lovesickness in the Middle Ages : the Viaticum and its Commentaries*, Philadelphie, 1990.
- Wallis, Faith et Gilles E. M. Gasper, « Anselm and the *Articella* », *Traditio*, 59, 2004, p. 129-174.
- Weigand, Rudolf, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratien bis Johannes Teutonicus*, Munich, 1967.
- Weijers, Olga, « Contribution à l'histoire des termes *natura naturans* et *natura naturata* jusqu'à Spinoza », *Vivarium*, 16, 1978, p. 70-80.
- Weijers, Olga, *Le travail intellectuel à la faculté des arts de Paris*, Turnhout, 1994, v. 1.
- Weill-Parot, Nicolas, *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, H. Champion, 2002.
- Weiss Adamson, Melitta, « A Reevaluation of Saint Hildegard's *Physica* in Light of the Latest Manuscript Finds », *Manuscript Sources of Medieval Medicine. A Book of Essays*, Margaret R. Schleissner (éd.), New York / Londres, 1995, p. 55-80.
- Wielgus, Stanislaw, « *Quaestiones Nicolai Peripatetici* », *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 17, 1973, p. 57-155.

- Wielgus, Stanislaw, « Wstęp do krytycznej edycji przyrodniczo – filozoficznego traktatu z początków XIII w., zatytułowanego “Quaestiones Nicolai Peripatetici” », *Acta mediaevalia catholicae universitatis Lublinensis*, 2, 1974, p. 5-120.
- Wilson, William Jerome, « Catalogue of Latin and Vernacular Alchemical Manuscripts in the United States and Canada », *Osiris*, 6, 1936, p. 1-836.
- Winroth, A., *The Making of Gratian's “Decretum”*, Cambridge, 2000.
- Woesthuis, Marinus M., « Vincent of Beauvais and Helinand of Froidmont », *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, Serge Lusignan et Monique Paulmier-Foucart (éds), avec la collaboration de Marie-Christine Duchenne, Grâne, Éditions Créaphis (Rencontres à Royaumont), 1997, p. 233-247.
- Zahlten, Johannes, *Creatio mundi: Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter*, Stuttgart, 1979.
- Zimmermann, Francis, « The scholar, the wise man, and universals: three aspects of Āyurvedic medicine », *Knowledge and the scholarly medical traditions*, p. 297-319.
- Zimmermann, Francis, *Généalogie des médecines douces*, Paris, 1995.
- Zöckler, Otto, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte*, Gütersloch, C. Bertelsmann, 1877.
- Zucker, Arnaud, *Aristote et les classifications zoologiques*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2005.
- Zumthor, Paul, « Mappa mundi et performance: la cartographie médiévale », *Le Moyen Âge dans la modernité. Mélanges offerts à Roger Dragonetti*, Paris, 1996, p. 459-471.

