



**HAL**  
open science

## Réception et oubli de l'*Ethica Vetus*. Salerne et Bologne (1150 — 1180)

Charles de Miramon

### ► To cite this version:

Charles de Miramon. Réception et oubli de l'*Ethica Vetus*. Salerne et Bologne (1150 — 1180). d'Alteroche, Bernard ; Demoulin-Auzary, Florence ; Descamps, Olivier ; Roumy, Franck. Mélanges en l'honneur d'Anne Lefebvre-Teillard, Éditions Pantheon-Assas, pp.727-746, 2009. halshs-00555606

**HAL Id: halshs-00555606**

**<https://shs.hal.science/halshs-00555606>**

Submitted on 13 Jan 2011

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Réception et oubli de l'*Ethica Vetus* Salerne et Bologne (1150 – 1180)

Charles de Miramon \*

VERS 1186 (OU 1176), le civiliste Placentin se trouve à Bologne à l'invitation de la famille De Castello<sup>1</sup>. Il raconte qu'à la fureur des autres professeurs, il enseigne avec succès et attire de nombreux étudiants à ses cours. En octobre, il ouvre l'année scolaire en prononçant une leçon inaugurale, ancêtre du sermon universitaire<sup>2</sup>. Le texte de ce sermon nous est conservé dans un témoin unique du XIV<sup>e</sup> siècle et a été édité par Hermann Kantorowicz<sup>3</sup>. Placentin combine, dans un tour de force rhétorique, allégations au droit romain, poésie profane et allusions goliardes. Le discours décrit l'entrevue dans un champ idyllique de deux figures allégoriques : la Science juridique et l'Ignorance. Après nous avoir dépeint la rencontre de ces deux personnages, Placentin continue son sermon en indiquant que l'amour de la Loi par la Science juridique la conduit à l'exercice de la vertu. La première de ces vertus est la chasteté. Le juriste nous indique ensuite : « la deuxième [vertu est] la largesse qui est l'amie des lois et dont les extrémités, c'est-à-dire l'avarice et la

---

\*Paru dans *Mélanges en l'honneur d'Anne Lefebvre-Teillard*, ed. B. d'Alteroche, F. Demoulin-Auzary, O. Descamps, F. Roumy, Paris : Éditions Panthéon-Assas, 2009, p. 727-734.

1. Le deuxième séjour de Placentin à Bologne était traditionnellement daté des années 1186-1187, cf. P. de Tourtoulon, *Placentin : sa vie, ses œuvres, étude sur l'enseignement du droit romain au Moyen Âge dans le Midi de la France*, Paris, 1896, p. 118-121. Cependant, André Gouron a critiqué l'information sur la date de la mort du juriste qui provient du *Petit Thalamus*, chronique rédigée bien après les faits et a proposé de redater la mort de Placentin en 1182 ; la chronologie de son enseignement serait alors déplacée, cf. A. Gouron et L. Montazel, « La date de la mort de Placentin, une fausse certitude », *TRG*, 61 (1993), p. 481-492 et A. Gouron, « Comment dater la venue de Placentin à Montpellier ? », *MHDB*, 45 (1988), p. 187-194 (=A. Gouron, *Droit et coutume en France aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Aldershot, 1993) et P. Landau, « *Cum essem Mantuae*: Notizen zur Rechtsschule von Mantua im 12. Jahrhundert », *Iuris Historia : Liber Amicorum Gero Dolezalek*, ed. V. Colli et E. Conte, Berkeley, 2008, p. 121-130. Notre étude conforte plutôt la datation traditionnelle, cf. *infra* p. 17.

2. H. Kantorowicz, « The Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist. Placentinus and his *Sermon de Legibus* », *Journal of the Warburg Institute*, 2 (1938), p. 22-41, p. 26-27.

3. *Ibid.* (= H. Kantorowicz, *Rechtshistorische Schriften*, Karlsruhe, 1970, p. 111-135).

prodigalité sont reprouvées par les lois<sup>4</sup> ». Placentin poursuit en alléguant au droit romain pour justifier l'interdiction de ces extrémités. Quelques phrases plus loin, Placentin cite la source de sa théorie morale : « les trois [règles de vie] que nous avons mentionnées sont des vertus existantes dans la moyenne comme l'explique le Philosophe dans la *Vieille Éthique*<sup>5</sup> ». En effet, dans le sixième chapitre du deuxième livre de l'*Éthique à Nicomaque*, le Stagyrte définit la vertu comme une « médiété entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut »<sup>6</sup>. Il s'agit d'un modèle qui s'oppose à celui dominant dans la théologie et la philosophie morale de l'époque. Les théologiens de la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle définissent en effet la vertu comme un *habitus mentis bene constitute*, c'est-à-dire une qualité fixée par une disposition tenace et un exercice qui doit poursuivre une fin juste et s'exercer dans le cadre des lois de l'Église<sup>7</sup>. De plus, les classifications des vertus sont fortement spiritualisées. Les théologiens suivent le chemin ouvert par Grégoire le Grand pour affirmer que les vertus cardinales ne sont nullement des valeurs profanes mais des actes religieux. Les philosophes de l'époque ont lu et relu la *Formula honestae vitae* de Martin de Braga, l'un des ouvrages les plus copiés au Moyen Âge, et placent l'honnêteté à la source de la vie vertueuse. Le modèle aristotélicien est tout différent car il permet de définir la vertu et le vice sans aucun recours au mal et donc sans intervention divine. Enfin, pour Aristote c'est plus l'équilibre que l'honnêteté qui doit guider l'homme vertueux.

Que penser de la citation d'Aristote par Placentin ? Hermann Kantorowicz remarquait que le manuscrit indique comme origine de la citation *Ethica vetus*. Il s'agit certainement d'une initiative du scribe du XIV<sup>e</sup> siècle qui a recopié le texte car cette appellation d'*Ethica vetus* naît au XIII<sup>e</sup> siècle après la traduction de l'*Ethica nova*. René-Antoine Gauthier, éditeur des traductions latines de l'*Éthique*, notait en 1970 que les termes de largesse, prodigalité, avarice sont absents de l'*Ethica Vetus* et il rejetait

---

4. *Secundo in largitate, que legibus est amica, cuius extremitates scilicet avaritia et prodigalitas, a legibus reprobantur. Et quelques lignes plus loin : Tertio timor et audacia superflua reprobantur, set audacia, que est medium, id est fortitudo, a legibus approbatur* (idem, « The Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist », *op. cit.*, p. 40–41).

5. *Tres etenim predictae existentes in medio sunt virtutes ut in veteri Ethica Philosophus attestatur* (Ibid., p. 41).

6. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1107a 1-10. Nous utiliserons le néologisme *médiété*, calque du latin *medietas* pour bien distinguer le terme technique aristotélicien (μσδδττς) d'expressions voisines désignant l'équilibre, la moyenne : *mediocritas, medium, temperentia, modus et mensura, neutrum*, en suivant le choix de traduction de Jules Tricot. D'autres traducteurs préfèrent 'juste milieu'.

7. O. Lottin, « Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Âge », *Psychologie et Morale*, ed. O. Lottin, Louvain — Gembloux, III, p. 93–150. La formule provient de Boèce (Boetius, *De differentiis topicis*, 2 : PL 64, col. 1188). Le terme d'*habitus* est central à la morale aristotélicienne. Néanmoins, dans la théologie du XII<sup>e</sup> siècle, le concept d'*habitus* diffère souvent de son acception aristotélicienne : C. J. Nederman, « Nature, Ethics and the doctrine of *habitus*. Aristotelian moral psychology in the twelfth century », *Traditio*, 45 (1990), p. 87–110 à lire avec M. Colish, « *Habitus* revisited : a reply to Cary Nederman », *Traditio*, 48 (1993), p. 77–92. Voir par exemple la définition de la vertu dans les *Derivationes* : *Et est virtus habitus animi optimus, vel virtus habitus mentis bene constitute in modum nature rationi consentaneae* (Huguccio Pisanus, *Derivationes*, ed. E. Cecchini, Firenze, 2004, II, p. 1284).

le témoignage du *Sermo de legibus* comme une interpolation adventice<sup>8</sup>. Cependant le progrès de la recherche depuis trente ans ainsi que la découverte de nouveaux textes doivent conduire à réviser le jugement du père Gauthier. Dans les pages qui suivent, nous allons examiner à nouveaux frais la réception de l'*Éthique* à Salerne et à Bologne dans la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle.

## ***L'Ethica Vetus : Status questionis***

Mais avant d'en arriver à la médecine et au droit, il importe de résumer ce que nous savons des traductions de l'*Éthique* au XII<sup>e</sup> siècle. Après 1150, le livre II et l'essentiel du livre III de l'*Éthique* à Nicomaque sont traduits du grec en latin<sup>9</sup>. Cette première version latine est traditionnellement connue sous le nom d'*Ethica Vetus*. Un peu plus tard, sont traduits et circulent séparément le livre I et la fin du livre III. C'est ce que l'on appelle l'*Ethica Nova*. L'*Ethica Vetus* et l'*Ethica Nova* sont rassemblées dans certains manuscrits du XIII<sup>e</sup> siècle en un seul et même texte, un *Liber Ethicorum* divisé en trois ou quatre livres (le livre III de l'*Éthique* étant alors partagé en deux). Le traducteur de l'*Ethica Nova* s'est aussi attaqué aux livres IV à X de l'*Éthique*. En effet, Le manuscrit Borghese 108 de la Bibliothèque Vaticane conserve, outre le livre I, des traductions fragmentaires du livre VII et du premier tiers du livre VIII. C'est ce que l'on nomme l'*Ethica borghesiana*. Ce texte conservé dans un seul manuscrit a été peu diffusé. Il y a donc eu entre la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle et le début du XIII<sup>e</sup> siècle une traduction sans doute intégrale de l'*Éthique* réalisée par étapes. Le ou les traducteurs n'ont pas suivi l'ordre du texte grec mais se sont intéressés en premier lieu aux livres II et III. Cette traduction n'a jamais circulé en entier et ce sont les morceaux les plus anciens qui ont eu la plus grande diffusion.

L'*Ethica Vetus* et *Nova* vont rapidement devenir obsolètes. En effet, Robert Grosseteste va entreprendre une nouvelle traduction complète non seulement de l'*Éthique* mais aussi du commentaire de Simplicius. Le travail de l'évêque de Lincoln sera révisé par Guillaume de Moerbeke et deviendra le texte standard du corpus aristotélicien scolastique sur lequel s'appuieront en particulier les commentaires d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Les commentaires des deux grands docteurs dominicains marquent l'entrée en fanfare de l'*Éthique* dans la tradition intellectuelle médiévale. L'*Ethica Vetus* et *Nova* semblent avoir eu une diffusion moindre. Le père Gauthier avait découvert la première citation parisienne de l'*Ethica Vetus* chez Gui

---

8. R.-A. Gauthier et Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Louvain — Paris, 1970, I, p. 112, n. 90 L'argument de Gauthier supposait une superposition parfaite de vocabulaire. L'*Ethica Vetus* (1107b9-11) utilise des termes proches : *prodigalitas* / *liberalitas* / *illiberalitas*. En fait, avant la consécration d'Aristote comme autorité dans la grande scolastique, les médiévaux sont plus sensibles aux idées d'Aristote qu'à un respect à la lettre du texte.

9. Les différentes versions latines de l'*Éthique* se consultent dans R.-A. Gauthier, ed., *Aristoteles Latinus*. 26, 1-3. *Ethica Nicomachea*, Leiden — Boston, 1972-74. Nous renvoyons une fois pour toutes à cette édition en utilisant la numérotation des lignes dite de Bekker. Pour l'historique des traductions latines voir la préface de l'édition ainsi que Gauthier et Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, op. cit.

d'Orchelles (1217). Quelque temps plus tard, Guillaume d'Auxerre utilisera explicitement l'*Ethica Nova*. Le père Gauthier concluait que l'Université de Paris avait été peu perméable à ces traductions. Dans le célèbre statut de Robert de Courson de 1215, l'*Éthique* à une place subsidiaire. Le premier commentaire de l'*Ethica Vetustas*, l'anonyme et inédit *Commentarium Abrincensis in Ethicam Veterem* date sans doute des années 1235<sup>10</sup>.

Cependant, les juristes se sont intéressés avant les artiens et les théologiens à ce nouveau texte. Stephan Kuttner dans son grand livre sur la faute avait remarqué que la *Glossa Palatina* (ca. 1215) de Laurent d'Espagne dans sa définition de l'acte sous contrainte (*coactio*) renvoyait explicitement à l'*Éthique* à Nicomaque<sup>11</sup>. On peut cependant trouver un texte plus précoce. La seconde version de l'*Apparat Ius naturale* (1205) d'Alain l'Anglais contient déjà une référence à Aristote concernant la *coactio*<sup>12</sup>. Dans son *Repertorium*, Stephan Kuttner avait découvert d'autres références à l'*Éthique* dans des gloses sur la C. 15 q. 1 contenus dans un manuscrit d'Évreux<sup>13</sup>. Cette utilisation d'Aristote pour définir les différents types de contrainte date, semble-t-il, du début du XIII<sup>e</sup> siècle. Pourtant, il est possible de remonter plus en avant.

## Burgundio de Pise et l'*Ethica Vetustas*

Les manuscrits conservant l'*Ethica Vetustas* ne contiennent aucun indice sur la datation ou l'attribution de ce travail. Lorenzo Minuo-Paluello avait noté des tics de traduction permettant d'attribuer à une seule personne l'*Ethica Vetustas*, l'*Ethica Nova* et une autre traduction d'un des *libri naturales* du corpus aristotélicien : le *De generatione*

---

10. Le commentaire est conservé dans le ms. Avranches, BM, 232, f. 90r-123r. Pour une mise au point sur la réception de l'*Éthique* dans la Faculté des Arts à Paris : V. Buffon, « L'idéal éthique des maîtres es arts de Paris vers 1250 avec édition critique et traduction sélectives du Commentaire sur la Nouvelle et la Vieille Éthique du Pseudo-Peckham », thèse de doct., Université de Laval, 2007, URL : <http://archimede.bibl.ulaval.ca/archimede/files/0fb76137-0d7c-4a14-80c4-d3e4ad1ea99c/24872.pdf>.

11. Laurentius Hispanus, *Glossa Palatina ad C. 15, q. 1, d. a. c. 1, § 5*, v<sup>is</sup> 'non voluntaria dici' : *supple 'simpliciter'*. *Ar[istoteles] tamen contradicit in Ethicis quia opera coactorum non sunt voluntaria simpliciter, voluntaria autem secundum quid a nescientibus ius vel factum cum similiter crassa est* (Vatican, BAV, Pal lat. 658, f. 55r transcrit partiellement dans S. Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*. Vatican, 1935, p. 49, n. 2).

12. Alanus Anglicus, *Apparatus Ius Naturale ad C. 15, q. 1, d. a. c. 1, § 5*, v<sup>is</sup> 'non omnino' : *in superiori versu contra ubi dicit quod non immerito non voluntaria dicuntur. Solutio. Ibi supple 'secundum quid' et hic expone 'omnino', id est simpliciter vult ergo quod ista peccata que ex coactione vel infirmitate procedunt secundum quid non voluntaria dicuntur sed simpliciter voluntaria. Aristoteles tamen dicit in Ethicis quod opera coactorum simpliciter sunt non voluntaria et hoc nota quod voluntarium large accipitur sicut voluntas supra in diffinitione (cf. § 1)* (Paris, Bibl. Mazarine, 1318, f. 227r). Glose absente de Seo de Urgel, Bibl. Capitular., 113 contenant la première recension de *Ius naturale*.

13. Il s'agit de la deuxième couche de gloses du manuscrit Évreux, BM, 106 (Kuttner, *Repertorium*, p. 36). Kuttner voulait voir une origine française à cette couche. Cependant, dans son exemplaire de travail du *Repertorium* conservé au *Stephan Kuttner Institute of Medieval Canon Law*, il a ajouté une note manuscrite indiquant que la glose éditée dans le *Repertorium* provient en fait de la *Somme* d'Huguccio et est reprise dans l'*Apparat Ecce Vicit Leo*.

et corruptione<sup>14</sup>. Le père Gauthier pensait que ces affirmations n'étaient pas fondées mais il n'a pas été suivi par les spécialistes des traductions gréco-latines. En 1986, dans la préface de son édition de la *Translatio Vetus* du *De generatione et corruptione*, Joanna Judycka dressait un tableau montrant les correspondances entre les traductions de *Du generatione*, de l'*Ethica Vetus* et de l'*Ethica Nova*<sup>15</sup>. En 1992, Richard Durling faisait paraître son édition de la traduction par Burgundio de Pise d'un texte galénique, le *De interioribus*<sup>16</sup>. Il remarquait dans un article accompagnant son édition des similitudes stylistiques entre les traductions du *De interioribus* et d'un autre ouvrage de Galien, le *De complexionibus* et celle du *De generatione et corruptione*<sup>17</sup>. Fernand Bossier, quelques années plus tard, a réouvert le dossier du *De interioribus*, du *De generatione et corruptione* et de l'*Ethica Vetus*<sup>18</sup>. Il consolide la thèse de Durling et approuve l'idée qu'il s'agit du travail d'un même traducteur, Burgundio de Pise. D'autre part, le paléographe Nigel Wilson a identifié un copiste grec Iohannikios qui a travaillé pour Burgundio<sup>19</sup>. Iohannikios a copié une bibliothèque scientifique grecque de textes d'Aristote et de Galien, sans doute à Constantinople dans les années 1150. Burgundio a annoté ces copies en grec et en latin pour les préparer à la traduction ; le travail s'échelonnant à partir de 1150. Amplifiant les découvertes de Wilson, Gudrun Vuillemin-Diem et Marwan Rashed ont retrouvé deux manuscrits grecs du corpus aristotélicien copiés par Iohannikios et annotés par Burgundio ; on y trouve l'original grec de l'*Éthique à Nicomaque* qui a servi de base à l'*Ethica Vetus*<sup>20</sup>.

Burgundio de Pise († 1193) est une figure marquante de la Renaissance intellectuelle en Italie au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>21</sup>. Il est choisi avec Jacques de Venise et Moïse de Ber-

14. L. Minio-Paluello, « Jacobus Veneticus Grecus: canonist and translator of Aristotle », *Traditio*, 8 (1952), p. 265–304 (= L. Minio-Paluello, *Opuscula : the Latin Aristotle*, Amsterdam, 1972, p. 203).

15. J. Judycka, ed., *Aristoteles Latinus 9.1 De generatione et corruptione (Translatio Vetus)*, Leiden — Boston, 1976.

16. R. J. Durling, « The Anonymous Translation of Aristotle's *De Generatione et corruptione (Translatio Vetus)* », *Traditio*, 49 (1994), p. 320–330

17. *Ibid.*

18. F. Bossier, « L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise », *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la latinitas*, ed. J. Hamesse, Louvain-la-Neuve, 1997, p. 81–116 ; F. Bossier, « Les ennuis d'un traducteur », *Bijdragen : International Journal in philosophy and theology*, 59 (1998), p. 406–427 ; G. Verbeke, « Burgundio de Pise et le vocabulaire latin d'Aristote », *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Âge latin. Hommage à Fernand Bossier*, ed. R. Beyers et alii, Leuven, 1999, p. 37–58.

19. N. G. Wilson, « A mysterious byzantine Scriptorium : Ioannikios and his Colleagues », *Scrittura e civiltà*, 7 (1983), p. 161–176 ; N. G. Wilson, « Aspects of the Transmission of Galen », *La strade del testo*, ed. G. Cavallo, Bari, 1987, p. 47–64 ; N. G. Wilson, « Ioannikios and Burgundio : a survey of the problem », *Scrittura, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, ed. G. Cavallo et alii, Spoleto, 1992, II, p. 447–455.

20. G. Vuillemin-Diem et M. Rashed, « Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote : Laur. 87.7 et Laur. 81.18 », *Recherches de théologie et de philosophie médiévale*, 64 (1997), p. 136–198. L'enchaînement de ces découvertes est aussi résumé par J. K. Otte, « Burgundio of Pisa. Translator of the Greco-Latin version of Aristotle's *De generatione et corruptione, translatio vetus* », *The Commentary Tradition on Aristotle's De generatione et corruptione: Ancient, Medieval, and Early Modern*, ed. J. M. M. H. Thijssen et H. A. G. Braakhuis, Turnhout, 1999, p. 79–86.

21. P. Classen, *Burgundio von Pisa: Richter, Gesandter, Übersetzer*, Heidelberg, 1974.

game pour servir d'interprète dans la dispute publique qui a lieu en 1136 à Constantinople entre Anselme d'Havelberg et le patriarche Niketas. Il va ensuite mener de front une triple carrière de juge à Pise, de diplomate et surtout de traducteur. Burgundio a exercé sur ce plan un travail infatigable pour adapter tant des œuvres théologiques (Jean Damascène, le *De natura hominis* de Nemesius, les *Homélie*s sur l'Évangile de Jean Chrysostome) que des ouvrages de Galien et d'Aristote. Burgundio a, de plus, traduit les parties grecques du *Digeste* à la demande d'un certain Bernard de Crémone.

À quel moment de sa vie, Burgundio s'est-il attaqué à l'*Éthique*? Au sein de sa longue carrière de traducteur, Burgundio a élaboré un vocabulaire philosophique latin et on a pu déduire du lexique de l'*Ethica Vetus* que celle-ci doit se placer parmi ses premiers travaux dans les années 1150. La citation la plus ancienne de l'*Éthique* se trouve du reste dans le commentaire sur le *Tegni* de Galien (1150–1160) de Barthélémy de Salerne, texte sur lequel nous allons revenir.

Pour l'instant, gardons en mémoire l'utilisation d'abord médicale de l'*Éthique*. Ce fait aura son importance dans l'analyse de la diffusion postérieure du texte à Bologne. Est-ce Burgundio qui a lui-même diffusé son œuvre dans les écoles juridiques bolonaises? Cette hypothèse est séduisante mais difficile à étayer. Burgundio, c'est certain, a joué un rôle dans l'élaboration de la vulgate bolonaise des Pandectes. Le manuscrit Leyde, d'Ablaing 3 fournit sur ce point un témoignage essentiel. Ce codex conserve un *Infortiat* orné de gloses pré-accursiennes<sup>22</sup>. Le texte de l'*Infortiat* a été copié avant la traduction des parties grecques et les ajouts de Burgundio ont été insérés par la suite, inscrits sur des papillons placés aux bons endroits. Une annotation marginale indique que ces traductions ont été faites par Burgundio à la demande de Bernard de Crémone. On trouve d'autre part des sigles marginaux notant les endroits où le texte a été émandé par la *littera pisana*. À d'autres endroits, on trouve le signe 'br' dans lequel Hermann Fitting voyait la marque de Bernard de Crémone mais qui indique plutôt une intervention de Burgundio<sup>23</sup>.

Que l'on trouve le sigle de Burgundio dans un manuscrit bolonais, n'est pas une indication qu'il était un maître ou a enseigné dans les écoles de droit. En effet, à partir des années 1160, Burgundio est devenu une autorité reconnue dans toute l'Europe pour sa connaissance du grec<sup>24</sup>. Nous savons que Burgundio annotait tant en grec qu'en latin les textes qu'il traduisait. Les gloses 'br' reprennent certainement une partie de ces notes lexicales et il n'est pas étonnant alors que le possesseur de ce manuscrit ait voulu montrer que les traductions des mots grecs étaient de qualité en les rattachant à un spécialiste. Burgundio avait certes plus qu'un intérêt de philologue pour le droit. Il le pratiquait comme juge et il a même participé à la rédaction des statuts de Pise. De par son métier et sa position sociale, Burgundio ne peut pas être non plus totalement étranger à l'arrivée à Pise dans des circonstances mystérieuses

---

22. G. R. Dolezalek, « Index manuscriptorum veterum Infortiati », *Ius commune*, 11 (1984), p. 281–287. Description du manuscrit dans P. C. Boeren, *Catalogue des manuscrits des collections d'Ablaing et Meijers*, Leiden, 1970.

23. Classen, *Burgundio von Pisa*, *op. cit.*, p. 39–50 pour la critique des hypothèses de Fitting.

24. *Ibid.*, p. 34.

et légendaires du célèbre codex du VI<sup>e</sup> siècle contenant le texte complet du *Digeste*. Cependant, nous n'avons pas d'indices précis sur les contacts entre Burgundio et Bologne tout comme nous ne savons pas qui est ce Bernard de Crémone qui a patronné la traduction<sup>25</sup>. Néanmoins, on peut émettre l'hypothèse d'un possible contact avec Rogerius. Car, si certaines parties du *Digeste* que recouvre l'*Infortiat* sont connues des maîtres antérieurs à Rogerius, il semble que ce soit à son époque et peut-être sous sa férule que l'*Infortiat* devient une unité textuelle tant pédagogique que codicologique<sup>26</sup>. On peut se demander si les traductions de Burgundio font partie de cet effort éditorial. Peut-être qu'une étude des gloses pré-accursiennes à l'*Infortiat* et particulièrement aux endroits traduits par Burgundio permettrait de mieux dater l'intervention de Burgundio par rapport au travail de Rogerius.

Pour résumer, nous savons que l'*Ethica Vetus* est traduite vers 1150-60 par Burgundio de Pise et qu'elle est lue dans les années qui suivirent par les médecins salernitains. Elle va arriver par la suite à Bologne mais rien ne prouve que Burgundio ait assuré lui-même la promotion de sa traduction. Faute d'une source directe et pour mieux comprendre les chemins de l'*Éthique* de Salerne à Bologne, nous allons étudier la lecture qu'en fait le médecin Barthélémy.

## Barthélémy de Salerne et la médiété

Le médecin Barthélémy est un personnage encore mystérieux<sup>27</sup>. Traditionnellement nommé Barthélémy de Salerne, nous n'avons aucune preuve certaine qu'il a enseigné dans cette ville<sup>28</sup>. Il appartient néanmoins à l'école salernitaine. Son élève Petrus Munsandinus fut un maître de cette ville. D'autre part, l'œuvre littéraire de Barthélémy correspond aux canons de ce centre scolaire. Il écrivit une *Practica* très répandue et des commentaires théoriques sur l'*Articella*. Barthélémy joue un rôle important dans la constitution de l'*Articella* comme manuel scolaire. Il est le premier à y incorporer la traduction récente — réalisée sans doute au milieu du XII<sup>e</sup> siècle dans le Sud de l'Italie — du *Tegni* de Galien. Il demande même à Burgundio de compléter la traduction à laquelle manquait la fin du texte grec où Galien dresse le catalogue de ses ouvrages<sup>29</sup>. L'inclusion du *Tegni* clôt la constitution du recueil de

---

25. Hermann Fitting identifiait ce Bernard à un juge pisan ; ce qu'a réfuté Classen (*Ibid.*, p. 50).

26. H. van de Vouw, « Zur Textgeschichte des Infortiatum und zu seiner Glossierung durch die frühen Bologneser Glossatoren », *Ius commune*, 11 (1984), p. 231–280 ne s'intéresse pas aux traductions de Burgundio. Sur l'intérêt de Rogerius pour la *littera pisana* cf. H. Lange, *Römisches Recht im Mittelalter*, München, 1997–2007, I, p. 197. C'est aussi sous la plume de Rogerius qu'apparaît pour la première fois le terme d'*Infortiat* : W. P. Müller, « The recovery of Justinian's Digest in the Middle Ages », *BMCL*, 20 (1990), p. 1–29, p. 26.

27. F. Wallis, « The *Articella* commentaries of Bartholomaeus of Salerno », *La scuola medica salernitana. Gli autori e i testi*, ed. D. Jacquart et A. Paravicini Bagliani, Firenze, 2007, p. 125–164.

28. Pour une déconstruction de l'école salernitaine, voir les théories de P. Morpurgo, *L'idea di natura nell'Italia normannosveva*, Bologna, 1993 qui n'ont pas rencontré l'adhésion, cf. le compte rendu de Charles Burnett dans *Speculum* 72 (1997), p. 530–534.

29. R. J. Durling, « Corrigenda and Addenda to Diel's Galenica. I : codices Vaticani », *Traditio*, 23 (1967), p. 461–476, p. 463.

*l'Articella*. Barthélémy est aussi le premier à commenter dans son ensemble *l'Articella* inaugurant une tradition exégétique qui se poursuivra.

Les repères chronologiques sur Barthélémy sont squelettiques. Nous conservons de lui deux lettres de conseils médicaux adressées à Pierre le Vénérable et à Louis VII. De la chronologie des destinataires, on peut déduire que Barthélémy est actif dès le milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Ces oeuvres sont traditionnellement datées des années 1150–1160<sup>30</sup>. Il existe deux versions du commentaire sur le *Tegni* de Barthélémy ; une première version n'est connue que par un seul manuscrit alors que la deuxième est conservée dans six manuscrits et correspond sans doute à une *reportatio* par Petrus Munsandinus du commentaire du maître après la mort de Barthélémy<sup>31</sup>.

Dans un article pionnier, Danielle Jacquart a montré que nombre de traductions précoces d'Aristote sont citées pour la première fois dans les œuvres salernitaines et particulièrement par Barthélémy de Salerne<sup>32</sup>. Il cite, en effet, dans le prologue de son commentaire sur le *Tegni* deux fois *l'Ethica Vetus*. Barthélémy explique que la causalité des mécanismes physiologiques (*causa regitiva*) pour les êtres animés est régie selon un principe double : le premier principe concerne l'âme et le second la nature. La science théorique de l'âme est contenue dans le *De anima* d'Aristote et son versant appliqué est *l'Éthique* pour laquelle, comme l'explique le Stagyrite, le but n'est pas de comprendre ce qu'est la vertu mais d'arriver par la pratique au bien. De même, la science théorique de la nature est la physique et son versant appliqué la médecine. Si le philosophe moral doit par l'exercice de la médiété arriver au bien, le médecin vise par la modération la santé. La physiologie est une science intermédiaire qui traite tant de l'âme que de la nature<sup>33</sup>. L'introduction de Barthélémy marque sa volonté d'incorporer les nouveaux textes aristotéliens dans le schéma salernitain classique distinguant les aspects théoriques et pratiques de la médecine. Il se coule ainsi dans la sentence pseudo-aristotélienne (qu'il ne cite cependant pas

---

30. F. Wallis, « 12th Century Commentaries on the *Tegni* : Bartholomeus of Salerno and Others », *L'ars Medica (Tegni) de Galien : lectures antiques et médiévales*, ed. N. Palmieri, Saint-Étienne, 2008, p. 127–168 a montré que dans son *accessus* au *Tegni*, Barthélémy utilisait le chapitre sur la médecine du *De divisione scientia* de Dominicus Gundissalinus, ouvrage daté autour de 1150 (Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, ed. A. Fidora et D. Werner, Freiburg, 2007). À moins de supposer une réception immédiate du philosophe tolédan en Italie, il faut sans doute repousser le commentaire de Barthélémy vers la fin de la fourchette de datation. D. Jacquart, « Conclusions : d'Agnellus de Ravenne au *Vlatadon* 14 », *L'ars Medica (Tegni) de Galien : lectures antiques et médiévales*, ed. N. Palmieri, Saint-Étienne, 2008, p. 205–211, p. 209 se demande si ce n'est pas Barthélémy qui aurait influencé Gundissalinus. Cependant, dans son chapitre sur la médecine, Gundissalinus ne donne aucune liste d'ouvrages médicaux à lire et ne mentionne ni Galien, ni un médecin postérieur, alors que c'est l'un des objectifs de son *De divisione* de fournir pour chaque discipline une bibliothèque de base. Gundissalinus ne connaît sans doute pas *l'Articella*. Comme le montre l'apparat de l'édition du *De divisione* par Alexander Fidora et de Dorothee Werner, ses définitions galéniques proviennent sans doute, du *Canon* d'Avicenne (que Gundissalinus ne cite pas explicitement) traduit par son collègue à Tolède, Gérard de Crémone.

31. Wallis, « 12th Century Commentaries on the *Tegni* », *op. cit.* La première version est nommée par Wallis *Bartholomaeus 2* et la deuxième *Bartholomaeus 1*.

32. D. Jacquart, « Aristotelian thought in Salerno », *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge, 1988, p. 407–428

33. Wallis, « 12th Century Commentaries on the *Tegni* », *op. cit.*, p. 160–161

explicitement) : « le philosophe est le médecin de l'âme et le médecin est le philosophe du corps<sup>34</sup> ». L'effort pour accorder les physiologies, parfois contradictoires, d'Aristote et de la médecine gréco-arabe est encore tout à fait débutant mais ceci explique que Barthélémy donne une grande importance à la médiété donnant même l'étymologie (fantaisiste) suivante du mot 'médecine' dans son prologue :

On peut aussi dire que le mot 'médecine' vient de médiété et que donc le médecin doit être le gardien de la médiété. En effet, de même que l'éthique est l'inspectrice de la médiété pour l'âme ; elle doit fuir l'excès et le manque et élire la médiété, de même la médecine est pour le corps humain la conservatrice de la médiété, c'est-à-dire de la tempérance<sup>35</sup>.

Faith Wallis qui a édité les différentes versions du prologue du commentaire de Barthélémy montre que le maître a pris pour base Gundissalinus mais qu'il s'en est progressivement écarté. Dans la deuxième version de son commentaire, l'influence de l'*Ethica Vetus* est plus visible et la comparaison entre le médecin et le philosophe moral prend de l'ampleur et le conduit à abandonner le lexique classique de la tempérance (*mediocritas, temperantia*) pour la médiété.

Cette définition de la médecine va ainsi le guider durant l'ensemble de son commentaire. Notant que le médecin doit s'occuper des hommes malades mais aussi de ceux en bonne santé, Barthélémy va accentuer l'aspect hygiéniste du *Tegni*. C'est par le contrôle des six choses non naturelles et en premier lieu la diète que l'homme peut parvenir à l'équilibre de sa santé. Dans un passage de son commentaire, Barthélémy compare la vertu comme médiété à la complexion parfaite<sup>36</sup>, un concept galénique qu'il découvre sans doute dans le *De complexionibus* traduit par Burgundio de Pise. Le système moral de Barthélémy qu'il esquisse plus qu'il ne le démontre le conduit à un subjectivisme très étonnant pour l'époque. Il explique ainsi que certains hommes sont naturellement doués pour l'état monastique ; leur complexion leur facilite le jeûne et la vie contemplative<sup>37</sup>.

Il est prématuré de rendre un jugement sur les idées de Barthélémy dont l'œuvre dort encore dans les manuscrits. Cependant, sa stratégie interprétative semble bien fragile. La physiologie a du mal à expliquer les vices et vertus sinon le petit nombre qui se manifestent dans le corps. On imagine aisément le tempérament du colérique ou du mélancolique mais plus difficilement celui de l'avare ou du juste. D'autre

---

34. I. Garofalo, « Il commento di Abû l-Faraj ibn at-Tayyib all'*Ars medica* di Galeno », *L'Ars Medica (Tegni) de Galien : lectures antiques et médiévales*, ed. N. Palmieri, Saint-Étienne, 2008, p. 67–125, p. 123, n. 185 qui donne des exemples d'utilisation de cette maxime dans la tradition alexandrine.

35. Bartholomaeus Salernitanus, *In Tegni*, prologus : *Vel dicitur medicina a medietate, unde medicus medietatis custos. Sicut enim ethica medietatis inspectrix circa animam superfluitatem et indigenciam fugit, medietatem eligit, sic medicina circa corpus humanum medietatis id est temperantie est conservatrix* (Wallis, « 12th Century Commentaries on the *Tegni* », *op. cit.*, p. 156–157).

36. Bartholomaeus Salernitanus, *In Tegni*, *Tempus vero est [d'accomplir le coît] quando corpus est medium omnium circumstantium id est omnium inequalium habitudinum qui circumstant equalem complexionem. Perfecta complexio enim media est inequalium sicut virtus est medium viciorum utrumque (corr. utrimque) redactum (Hor., Epist. 1.18) (Ibid., p. 164).*

37. *Ibid.*, p. 167. Voir aussi sa position sur l'utilité prophylactique du coît : *Ibid.*, p. 139–147.

part, le mot vertu n'a pas le même sens et des fonctions différentes en médecine et en morale. Enfin, la définition aristotélicienne du couple vertu / vice fait le pendant à celle qu'il donne du couple santé / maladie. Or, dans le *Tegni*, Galien s'écarte explicitement de cette opposition en définissant « la médecine [comme] la science de ce qui est sain, malsain et neutre<sup>38</sup> ». Galien imagine un espace intermédiaire, le neutre, entre la santé absolue et la maladie déclarée dont les contours restent flous et qui provoquera d'intenses débats chez les médecins scolastiques de la fin du Moyen Âge<sup>39</sup>.

Les failles des positions de Barthélémy sont déjà exposées dans le *Traité sur les vertus et les vices* (1170–1180) d'Alain de Lille, l'un des textes de philosophie morale les plus importants du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>40</sup>. Dans une question assez complexe sur l'opposition entre les vertus, Alain se demande si une vertu est médiane entre deux vices. Alain rejette de manière polémique cette opinion. Il distingue deux couples de penseurs ; le premier couple est celui des médecins (*naturales philosophos*) qui disent que la santé s'oppose à la maladie (cf. *Catégories* 12a) et des moralistes (*ethicos*) qui opposent tempérance et intempérance ; le deuxième couple est celui des philosophes « qui observent la nature des choses très subtilement » et « des philosophes célestes, c'est-à-dire les théologiens »<sup>41</sup>. Pour ce deuxième couple, la vertu et le vice ne s'opposent que par rapport à une médiane, le neutre. Sans jamais citer Galien, Alain lui reprend l'idée de neutre pour y loger son concept de vertu politique. La vertu politique est la vertu du non-chrétien qui est dite neutre car elle n'est ni vertueuse, ni vicieuse<sup>42</sup>.

38. Galenus, *Tegni*, I.b (Galien, *Art médical*, ed. V. Boudon, Collection des Universités de France, Paris, 2000, p. 276).

39. V. Boudon, « Les définitions tripartites de la médecine chez Galien », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Teil II. Principat. Band 37 : Philosophie, Wissenschaften, Technik 2. Teilband Wissenschaften*, ed. W. Haase et H. Temporini, Berlin; New York, 1994, p. 1468–1490 et P.-G. Ottosson, *Scholastic Medicine and Philosophy. A study of Commentaries on Galen's Tegni (ca. 1300–1450)*, Napoli, 1984, p. 166–178.

40. M.-T. d'Alverny, *Alain de Lille. Textes inédits avec une introduction sur sa vie et ses œuvres*, Paris, 1965, p. 61–64. Nous conservons les datations proposées par Marie-Thérèse d'Alverny. Françoise Hudry identifie Alain de Lille avec Alain de Tewksbury et redatée l'ensemble de sa carrière. Sur la fragilité de l'argumentation, voir le compte-rendu de N. Vincent, *Journal of Ecclesiastical History*, (56) 2005, p. 572–74.

41. Alanus de Insulis, *De virtutibus et vitiis : Ad hoc dicendum est quod sicut apud naturales philosophos sanum et egrum dicuntur esse contraria immediate apud philosophos, qui subtilius scrutantur naturas rerum, dicuntur esse opposita medietate, quia inter sanitatem et egritudinem constituunt neutralitatem, et ita neutrum constituunt inter sanum et egrum, sic apud ethicos temperantia et intemperantia dicuntur esse opposita medietate ; apud celestes vero philosophos, id est theologos, qui penitus scrutantur naturas virtutum et vitiorum, constituitur quedam specialis neutralitas inter sanitatem virtutem et vitii egritudinem* (O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Gembloux, 1957–1960, VI, p. 77).

42. Alanus, *De virtutibus et vitiis* (*Ibid.*, VI, p. 77–78). Le terme de vertu politique provient de Macrobe (*In somnium Scipionis*, I, 8, 5). C'est Alain de Lille qui importe le concept en théologie pour traiter de la vertu des non-chrétiens, cf. I. Bejczy, « The Problem of Natural Virtue », *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, ed. I. Bejczy et R. Newhauser, Leiden — Boston, 2005, p. 133–154 et I. Bejczy, « The Concept of Political Virtue in the Thirteenth Century », *Princely Virtues in the Middle Ages 1200–1500*, ed. I. Bejczy et C. J. Nederman, Turnhout, 2007, p. 9–32.

Le premier couple renvoie, nous le pensons, à Barthélémy et le second à Alain, philosophe-théologien. Alain se gausse du médecin moraliste en retournant contre lui un concept galénique, le neutre<sup>43</sup>.

Alain de Lille ne cite pas l'*Éthique à Nicomaque* et rien n'indique qu'il la connaisse sinon par le biais très indirect des commentaires sur le *Tegni*. À Bologne, la réception sera plus directe.

## Bologne et la médiété

Revenons à notre point de départ, le sermon de Placentin. Le juriste tirait de l'*Éthique*, la notion de la médiété de la vertu. Nous avons présenté en introduction le heurt entre la philosophie morale du XII<sup>e</sup> siècle et Aristote. Il nous faut maintenant dépeindre un tableau plus complexe. L'idée de la construction de la vertu comme position entre deux vices n'était pas totalement oubliée avant la redécouverte de l'*Éthique*. On la trouve exprimée sporadiquement dès la fin du XI<sup>e</sup> siècle. L'inventeur semble être maître Maingaud (que certains identifient à Manegold de Lautenbach) dont le commentaire sur le *De Inventione* antérieur à 1095 fut repris par son disciple Guillaume de Champeaux<sup>44</sup>. Au sein d'une discussion générale sur l'honnêteté, Cicéron soutient qu'il faut s'écarter non seulement des défauts qui sont contraires aux qualités mais aussi de ceux qui sont voisins de ces qualités<sup>45</sup>. Maingaud explique que les vertus ne sont pas contraires entre elles mais que les vices le sont. De plus, à

---

43. La réception du *Commentaire* de Barthélémy devait être récente car Alain, dès l'introduction de son traité, mentionne l'opposition entre le *naturalem philosophum* et le *moralem theologum* sur le concept de vertu (Lottin, *Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, op. cit., VI, p. 46–47) ce qui laisse penser que le sujet était alors en débat. Remarquons que d'après l'étude de J. Ziegler, « Medicine and Immortality in Terrestrial Paradise », *Religion and Medicine in the Middle Ages*, ed. P. Biller et J. Ziegler, Woodbridge, p. 201–242, Alain de Lille et son contemporain Simon de Tournai sont les premiers théologiens parisiens à utiliser fréquemment le concept de complexion. Il existe à l'époque deux expressions assez similaires pour désigner la complexion idéale : 'complexion égale' et 'complexion parfaite'. Dans ses *Institutiones in sacram paginam*, Simon parle tant de la *complexio perfecta* que de la *complexio aequalis* (R. Heinzmann, *Die Institutiones in sacram paginam des Simon von Tournai . Einleitung und Quästionenverzeichnis*, Paderborn, 1967, p. 53 ; 75). L'expression 'complexion égale' provient du *Pantegni* (voir par exemple *Pantegni, De complexionibus*, cap. 17 *De moderato corpore* dans Isaac Israeli, *Opera Omnia*, Lyon, 1515, f. 3v). Pour 'complexion parfaite', on trouve généralement le calque du grec *eucrasion* / *eucrasia* ; ainsi dans la traduction du *Tegni* utilisée par Barthélémy (cf. Galenus, *Opera*, Venise, 1490 [non folioté], incunable accessible dans une numérisation très réussie sur le site de la Bibliothèque inter-universitaire de médecine de Paris : <http://www.bium.univ-paris5.fr/histmed/debut.htm> fonds *Medic@*) et dans la traduction du *De Complexionibus* de Galien par Burgundio (R. J. Durling, ed., *Galenus Latinus. 2. Burgundio of Pisa's translation of Galen's ΠΕΡΙ ΚΡΑΣΕΩΝ De complexionibus*, Berlin — New York, 1976). *Complexio perfecta* se trouve sous la plume de Barthélémy de Salerne, cf. p. 9, n. 36. Que l'on trouve cette expression peu usuelle chez Simon de Tournai est un autre indice, fragile, de la réception du commentaire de Barthélémy à Paris.

44. Sur le commentaire de Guillaume de Champeaux voir C. de Miramon, « *Spiritualia et Temporalia*. Naissance d'un couple », *ZSS KA*, 123:92 (2006), p. 224–287, p. 283 avec la bibliographie antérieure et sur Maingaud, le travail de Irene Caiazzo dans I. Rosier Catach, *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup> XII<sup>e</sup> siècle*, à paraître chez Brepols.

45. Cicero, *De Inv.*, II, 165.

l'intérieur des couples de vices contraires on peut placer une vertu qui est contraire à l'un des vices et voisin (*finitimus*) au second<sup>46</sup>. Maingaud cite à son appui une phrase d'Horace devenue proverbiale *virtus est medium vitiorum et utrimque redactum* qui exprime cette idée de triplet : *vice* | vertu | *vice*<sup>47</sup>. Guillaume de Champeaux et, avec des différences de détail, Anselme de Laon suivent Maingaud<sup>48</sup>. Le raisonnement de Maingaud est plus grammatical et rhétorique que philosophique. Si une vertu est contraire à un vice c'est à cause du préfixe : *fidentia* | *diffidentia*; *religio* | *irreligio*. Il ne s'agit pas d'un mode systématique de construction de la vertu ; la médiété n'est pas pensée comme une règle de vie. Dans les années 1120, dans ses *Gloses sur la Consolation de la Philosophie*, Guillaume de Conches reprend le texte de Maingaud en simplifiant le modèle et en introduisant l'idée de moyenne<sup>49</sup>. Dans son *Traité sur les vertus et les vices*, Alain de Lille, dont nous avons pourtant vu qu'il critiquait la théorie de la médiété, reprend la phrase d'Horace pour l'appliquer à la tempérance<sup>50</sup>. Ce canevas rhétorico-grammatical sera enfin reçu dans les écoles

46. Guillelmus de Campellis, *Glossae super De Inv. ad II*, 165 : *Nota quod cum virtutes non sint sibi contrarie, vicia tamen inter se contraria sunt et eorum aliud est contrarium virtuti, aliud non sed finitimum. Ut diffidentia, id est timiditas, et audacia contraria sunt cum utrumque sit malum, diffidentia vero contrarium est fidentie, audacia vero finitimum quia audacis est audere non audenda, diffidentis et timidis timere non timenda, horum medium est fidentia que virtus est quia audenda audet et timet timenda unde Oratius : 'Virtus est medium viciorum utrinque redactum'. Item pertinacia et levitas contraria sunt et utrumque malum est. Pertinacia vero affinis est perseverantia. Perseverantia enim in bonis est ; pertinacia vero perdurat in malis. Item irreligio et superstitio contraria sunt et utrumque malum, superstitio vero finitum est religioni. Nota quod hoc totum induxit nequis putaret aliqua minus esse vitanda, licet sint virtutibus proxima. Et hoc est sententia M. Menegaldi. Secundum M. Anselmum aliud est timiditas, aliud diffidentia, timiditas enim est timor paciendi aspera, diffidentia vero est desperatio magna et honesta faciendi et impetrandi et non est verum unum contrarium habere duo contraria sed timiditas est contrarium audacie et diffidentia fidentie et audacia est finitum vitium fidentie quia sicut fidentia audet sic audacia audet sed immoderate et audenda et non audenda (York, Minster, XVI M 7, f. 53).*

47. Hor., *Epist.*, 1.18. Elle est citée en passant dans *l'Ysagogue in theologiam* (1141-50) éd. A. Landgraf, *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, Louvain, 1934, p. 74 ; on la trouve dans le *Florilège moral d'Oxford* (P. Delhaye, ed., *Florilegium morale Oxoniense: ms. Bodl. 633*, Louvain — Lille, 1955-1956, p. 91). Elle est utilisée comme un lieu commun par Isaac de Stella, *Sermones*, 53, Paris, 1987, p. 242 (SC ; 339).

48. Dans l'école de Laon, on trouve une définition de la vertu comme milieu entre deux extrêmes (Lottin, *Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, op. cit., V, p. 293) et une définition plus classique des vertus cardinales (*ibid.*).

49. Guillelmus de Conchis, *Glosae super Boetium*, IV pr. 7 : *Virtus est medium vitiorum et utrimque redactum, quod quale sit exponandum est. Virtus est medium modi et qualitatis. Sed sunt duo excessus. Unus in maius cum plus fit de aliquo quam sit faciendum ; alterum in minus, scilicet cum minus fit quam esset faciendum. Sed virtus est media istorum quia nec plus nec minus facit quam est faciendum, ut in hoc exemplo patet. Timiditas est timenda timere et non timenda, audacia est audere audenda et non audenda ; et est utrumque vitium. Sed fortitudo quasi in medio est, que audet audenda et timet timenda, et utrumque redacta est, qui ab audacia habet audere audenda et a timiditate timere timenda. Ita inter contraria vitia sapiens inveniet mediam virtutem* (éd. L. Nauta, CCCM 158, p. 274). Cependant dans ses *Gloses sur le traité des vertus* contenus dans le *Commentaire au Songe de Scipion*, il ne reprend pas la même théorie (Clm. 14557, f. 146 et sqq.).

50. Alanus de Insulis, *De virtutibus et vitiis* : *Hee virtutes [continentia, castitas, pudicitia, sobrietas, parcitas, moderantia, honestas, abstinentia, verecundia, modestia] specialiter ad temperentiam pertinent. Omnes tamen reduci possunt ad temperentiam, quia, cum virtus sit medium vitiorum utrimque redactum, in omni virtute potest considerari effectus temperantiae ubi nichil est superfluum, nichil est diminutum* (Lottin, *Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, op. cit., VI, p. 57).

bolonaises.

Avant d'en venir aux gloses aristotélisantes au *Décret*, il importe de dire quelques mots du lieu où elles vont se greffer. Il s'agit de la Distinction 41 et accessoirement de la Distinction 40 sur la tempérance et le vêtement. La majeure partie du premier livre du *Décret* de la Distinction 21 à la Distinction 101 est constituée par un 'miroir du prélat'<sup>51</sup>. La Distinction 24 traite des prérequis pour l'ordination d'un évêque. La Distinction 25 dresse la liste des ordres cléricaux. Gratien débute ensuite un long passage sur la nécessaire chasteté du clerc (D. 26-34). Puis il indique que le clerc doit être prudent et qu'il ne peut donc être ignorant ni des lettres (D. 36-37), ni du droit (D. 38), ni des *negotia secularium* (D. 39). Gratien continue en expliquant que la vie du clerc doit être ornée de vertus : en général (D. 40), dans la tempérance en ce qui concerne l'habit et la nourriture (D. 41), dans l'exercice de l'hospitalité (D. 42). Les dernières distinctions traitent de vertus ou de vices particuliers : la *discretio* (D. 43), la gourmandise (D. 44 mais déjà traitée à la D. 35), la colère (D. 45), l'avarice et l'usure (D. 46-7). Gratien poursuit ensuite son traité de l'ordre. Le plan suivi par Gratien paraît bien confus et peu juridique au regard de celui dressé dans le troisième livre de la *Panormie*<sup>52</sup>. Cependant, il s'éclaire quand on s'aperçoit que Gratien décalque avec fidélité le portrait du bon évêque dressé par saint Paul dans sa première lettre à Timothée (1 Tim. 3, 2-4).

Dans une étude à paraître, nous proposerons une analyse générale des commentaires sur la Distinction 41 dans l'optique d'une étude de la préhistoire idéologique des lois somptuaires du Moyen Âge et de l'Époque moderne. Pour résumer à grands traits cette évolution, le XII<sup>e</sup> siècle est l'époque où tant l'exégèse que le droit canonique tente de se défaire du discours traditionnel chrétien qui tonne contre le luxe afin de constituer l'habit comme une marque positive d'un statut social. Le tournant intellectuel majeur est l'apparition de l'idée selon laquelle porter un habit luxueux n'est pas nécessairement un vice ; au contraire certaines personnes occupant des fonctions de pouvoir et de représentation (rois, évêques, prélats, etc.) doivent porter un vêtement précieux afin de manifester leur pouvoir. Ce qui devient inacceptable c'est de revêtir un habit qui ne correspond pas à son statut social et juridique. En un mot, le XII<sup>e</sup> siècle jette les fondements de la morale sociale qui sous-tend toute l'architecture des lois somptuaires.

Sans rentrer ici dans le détail des canons rassemblés par Gratien à la distinction 41, on peut dire que l'ossature des textes est augustinienne. Dans plusieurs passages de son œuvre, Augustin s'oppose aux excès ascétiques pour le vêtement et le jeûne des religieux. La position d'Augustin peut être lue à un double niveau. Une lecture philosophique remarquera qu'Augustin est fidèle à la tradition stoïcienne qui place l'habit et la nourriture dans la catégorie technique des *adiaphora*, ou préférables neutres ; il est préférable de se vêtir convenablement et de manger à sa juste

---

51. J. Gaudemet, « Patristique et Pastorale. La contribution de Grégoire le Grand au Miroir de l'évêque dans le décret de Gratien », *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris, 1965, I, p. 129-139.

52. <http://knowledgeforge.net/ivo/panormia/>.

mesure mais ce n'est, en soi, ni un bien, ni un mal<sup>53</sup>. Une lecture pastorale d'Augustin en fera le père de la défense de la modération contre l'ascétisme héroïque. Giles Constable a montré l'importance de cette tradition mitigée dans la spiritualité augustiniennne des chanoines réguliers et séculiers au XII<sup>e</sup> siècle<sup>54</sup>.

Les premières générations de décrétistes de Paucapalea à Simon de Bisignano, transalpins ou cisalpins, offrent des commentaires peu intéressants de la distinction 41. Il faut attendre l'*Apparat Ordinaturus magister*, c'est à dire les années 1180 pour que l'on dénote des réflexions plus aiguës.

Une première glose, fort courte, se trouve dans l'*Apparat Ordinaturus Magister*. Rufin avait indiqué que la parcimonie, l'usage des biens avec modération, est une vertu. L'*Apparat* ajoute que la *parcitas* n'est pas une vertu mais une *indifferencia* qui peut être acceptée soit comme une vertu ou comme un vice<sup>55</sup>. L'*indifferencia* est le terme technique latin présent chez Sénèque qui traduit l'*adiaphora*<sup>56</sup>. Huguccio va reprendre cette glose tout en la changeant légèrement<sup>57</sup>.

Le deuxième texte est une série de gloses au sixième canon de la Distinction 41. La glose la plus développée se trouve dans la *Somme* d'Huguccio (1188). Le sixième canon de la Distinction 41 est formé d'un court extrait d'une lettre de Grégoire le Grand qui indique que « les vices font souvent croire qu'ils sont des vertus, l'avarice voulant passer pour de la parcimonie, la profusion pour de la libéralité, la cruauté pour un zèle de justice, la faiblesse pour de la bonté<sup>58</sup> ». La glose est la suivante :

Note que toutes les fois que deux vices sont contraires, toujours il existe au milieu deux vertus, parmi lesquelles, l'une est plus proche de l'une des extrémités, la seconde de l'autre extrémité. Ainsi entre la ténacité et la profusion, c'est-à-dire entre l'avarice et la prodigalité, se trouvent les vertus de la parcimonie et de la largesse. De même entre la cruauté et la faiblesse se trouvent ces vertus : le zèle de la justice et la piété ; mais le zèle de la justice s'approche plus de la cruauté que de la faiblesse. Ainsi, les vertus qui se trouvent entre deux vices ont une contiguïté avec

---

53. Pour l'origine de cette idée voir Seneca, *Ad Lucilium epist. mor.*, 92.11 (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, ed. F. Préchac et H. Noblot, Paris, 1971, IV, p. 54).

54. G. Constable, « Moderation and Restraint in ascetic practices in the Middle Ages », *From Athens to Chartres. Neoplatinism and Medieval Thought. Studies in Honour of Édouard Jeuneau*, ed. H. J. Westra, Leiden, 1992, p. 315-327.

55. *Apparatus Ordinaturus Magister ad D. 41, c. 5, v<sup>o</sup> 'Parsimonia' : Parsimonia est usus temporalium rerum enim cum moderatione remissus est virtus. Parcitas non est virtum sed indifferencia accipitur sive pro vitio, sive pro virtute* (Arras, BM, 500, f. 18r).

56. I. Roca, « *Indifferencia* en la tradición estoica romana y cristiana », *De Roma al siglo XX*, ed. A. M. Aldama, Madrid, 1996, I, p. 413-419.

57. Huguccio, *Summa Decretorum ad eod. loc. : Parsimonia est usus temporalium rerum cum moderatione remissus et est virtus. Parcitas est vitium sed indifferenter, sepe accipiuntur sive pro vitio sive pro virtute* (Admont, Stift., 7, f. 58v et Paris, BN, lat. 15396, f. 45v). Les modifications d'Huguccio sont très peu logiques et montre qu'il ne comprend pas l'*indifferencia*.

58. Il s'agit d'un extrait de la longue lettre 1, 24 qui présente un miroir de l'évêque : édition et traduction dans Grégoire le Grand, *Registre des lettres I\**, 370, SC, Paris, 1991, p. 124-25. Remarquons, au passage, qu'il y a une certaine ironie de lire Grégoire le Grand par le prisme d'Aristote alors que leurs systèmes moraux sont radicalement opposés

ces derniers et une communion avec chacun d'entre-eux. Par exemple : l'avarice c'est le fait de conserver ce qui doit être conservé et ce qui ne doit pas être conservé, la prodigalité c'est le fait de dépenser de ce qui doit être dépensé et ce qui ne doit pas être dépensé. La vertu qui se trouve au milieu, c'est-à-dire la parcimonie ou la largesse, reçoit de l'avarice le fait de conserver de ce qui doit être conservé et de la prodigalité le fait de dépenser ce qui doit être dépensé, car conserver ce qui doit être conservé et dépenser ce qui doit être dépensé est la vertu que l'on appelle parcimonie ou largesse. De même la cruauté est le vice de faire ce qui doit être fait et ne pas être fait, la faiblesse, le renoncement à ce à quoi il faut renoncer et à ce à quoi il ne faut pas renoncer, et ainsi la vertu au milieu est de faire ce qui doit être fait et de renoncer à ce à quoi il faut renoncer, et c'est ce que l'on appelle le zèle de la justice ou la piété. De la même façon, poursuis pour chacune [des vertus]. Et entre deux vices contraires, tu trouveras toujours deux vertus qui se rapprochent chacune de l'une des extrémités. C'est pourquoi il est dit : « la vertu est le milieu de deux vices et à égale distance de l'un et l'autre » parce que en effet la vertu est contiguë à un vice et a quelque chose en commun avec les deux. C'est pourquoi souvent le vice se cache sous l'apparence de la vertu car 'la rose est souvent très voisine de l'ortie' <sup>59</sup>.

La glose présente dans une forme longue dans la *Somme* d'Huguccio se retrouve dans des versions résumées aux formulations légèrement divergentes dans l'*Apparat Ordinaturus Magister*, dans les *Notae Atrebatenses* et dans la *Summa Lipsiensis* <sup>60</sup>. Le

59. Huguccio, *Summa Decretorum ad D. 41, c. 6, v<sup>o</sup> 'Ut tenacia'* : *Nota quod quotiens duo vitia sunt contraria, semper habent duas virtutes in medio quorum una magis accedit ad unum extremorum reliqua ad alium. Ut inter tenaciam et effusionem, id est inter avariciam et prodigalitem, sunt parcitas et largitas virtutes; sed parcitas plus accedit ad tenaciam quam ad effusionem largitatis. Est ergo inter crudelitatem et remissionem sunt iste virtutes: zelus iusticie et pietas, sed zelus iusticie plus accedit a crudelitas quam ad pietatem. Est ergo virtutes que sunt inter duo vitia habent affinitatem cum eis et communione cum utroque illorum. Verbi gratia: avaricia retinet retinenda et non retinenda, prodigalitas expendit expedenda et non expedenda; virtus ergo que est in medio, scilicet parsimonia vel largitas, ab avaritia accipit quod retinet retinenda, a prodigali[tate] quod expendit expedenda; nam retinere retinenda et expendere expedenda virtus est que dicitur parsimonia vel largitas. Similiter crudelitas vitium facit facienda et non facienda, remissio dimittit dimittenda et non dimittenda; est ergo virtus in medio que facit facienda et dimittit dimittenda et hoc dicitur zelus iusticie vel pietas. Sic curre per singula. Et inter duo vitia contraria semper invenies duas virtutes que adtrahunt ab utroque extremorum. Unde dicitur: 'virtus est medium vitiorum utrinque redactum' (Hor., Epist., 1, 18, 9) quia ergo virtus est affinis vitio et aliud habet communione cum eis. Ideo sepe vitium fallit sub spem virtutis nam et 'urtice proxima sepe rosa est' (Ovid., Rem., v. 46). (Admont, Stift., 7, f. 58v; Paris, BN, lat. 15396, f. 45vb). La glose d'Huguccio est ensuite résumée dans Laurentius, *Glossa Palatina ad eod. loc.* (Vatican, BAV, Pal lat. 658, f. 10v).*

60. *Apparatus Ordinaturus Magister ad D. 41, c. 6, v<sup>o</sup> 'largitas'* : *no. : Duo vitia inter se esse contraria sed duo bona non et quotiens duo vitia sunt contraria habent duas virtutes in medio quarum une magis excedere ad unum extremorum reliqua ad aliud ut inter tenaciam et effusionem id est inter avaritiam et prodigalitem sint par. et lar. virtutes sed parsimonia plus accedit ad te. quam ad effusionem largitas econverso similiter inter cru. et re. sunt iste virtutes et zelus iusticie et pi. plus ad re. quam ad crude. (Cm. 10244, f. 21v; Erlangen, UB, 342, f. 40v); Notae Atrebatenses ad D. 41, c. 6, v<sup>o</sup> 'sepe'* : *Nota quod bonum bono nunquam contrarium est,*

système présenté dans cette première famille de gloses est une variation sur le modèle tiré de Cicéron par Maingaud avec au centre deux vertus voisines et à chaque extrémité un vice. Dans la seconde recension de l'*Apparat Ius naturale*, d'Alain l'Anglais la glose est retravaillée en y ajoutant deux éléments : le concept popularisé par Alain de Lille de vertu politique ainsi qu'une citation explicite de l'*Ethica Vetus*<sup>61</sup>. On peut rapprocher de ces gloses canoniques la théorie des vertus développée par Hubert de Pirovano dans sa somme théologique *Colligite fragmenta*<sup>62</sup>. Hubert est un compagnon d'étude de Lothaire de Segni, futur Innocent III. *Colligite fragmenta* est sans doute rédigée entre 1194 et 1200. Cependant dans un précédent travail, nous avons présenté les indices qui laissent penser que Hubert et Lothaire se trouvaient à Bologne en même temps, c'est-à-dire dans la seconde moitié des années 1180, et qu'ils faisaient partie d'un groupe d'étudiants italiens formés en théologie à Paris mais ouverts au nouveau savoir de philosophie naturelle en provenance de Salerne<sup>63</sup>. La *Somme* d'Hubert est, sans doute, le résultat de son enseignement à Bologne. Le traité des vertus et des vices est longuement développé par Hubert qui distingue les vertus politiques de celles chrétiennes. Il paraît sur ce point dépendre et parfois recopier mot à mot Prévostin de Crémone<sup>64</sup>. Il se distingue de Prévostin par sa théorie de la médiété proche de celle que l'on découvre chez Huguccio<sup>65</sup>.

---

*set malum bono contrarium est. Item quod duo bona solent esse media ut unum bonorum magis uni malorum adhereat quam alteri, ut ecce avaritia et prodigalitas contraria sunt vitia, inter que medie virtutes parsimonia et largitas. Parsimonia magis adheret avaritie, et de ea precipit. Largitas potius adheret prodigalitati, et de ea precipit. Sic crudelitas et remissio vitia sunt contraria, medie sunt virtutes iustitia adherens et detrahens crudelitati et pietas adherens et detrahens remissioni. Competenter inducitur hoc c. : dicitur enim supra [D. 41, d. 5] quod parsimonia non reprobatur cum veste humili, set providendum est, ne sub huius virtutis specie lateat vitium, ut hic dicitur (J. A. C. J. van de Wouw, « Notae Atrebatenses in Decretum Gratiani », thèse de doct., Leiden, 1969, p. 10); *Summa Lipsiensis ad D. 41, c. 6, v<sup>o</sup> 'Ut tenacia'* : R. Weigand et alii, édés., *Summa Omnis qui iuste iudicat sive Lipsiensis*, Città del Vaticano, 2007, I, p. 172–73.*

61. Alanus Anglicus, *Apparatus Ius Naturale ad D. 41 c. 6* : *Omnes virtus politica medium locum optinet inter duo vitia quorum unum surgit ex superhabundantia reliquum ex diminutione unde Hor. 'virtus est medium vitiorum utrimque redactum' et Aristoteles in Ethicis 'virtus est habitus voluntarius in medietate existentis qua ad nos determinata ratione et ut sapiens determinabit'. Exempli gratia : Largitas est medium inter prodigalitem et avaritiam et eadem virtus parcitas appellatur, sortitur et duo nomina propter duos effectus quia dat danda largitas appellatur quia retinet retinenda parcitas eodem modo inter crudelitatem et remissionem iusticia est media que propter aliud effectum pietas appellatur (Paris, BN, lat. 15393, f. 31r; Paris, Bibl. Mazarine, 1318, f. 43r).*

62. La *Somme* est inédite et conservée dans un manuscrit unique ; R. Heinzmann, *Die Summe Colligite fragmenta des Magister Hubertus (Cm 28799)*, Paderborn, 1974 édite la table des chapitres et étudie la pensée morale de l'auteur. Dans sa forme littéraire — un très grand nombre de questions rubriquées avec des réponses courtes qui ne dépassent pas le paragraphe —, *Colligite fragmenta* est proche des œuvres de Simon de Tournai et de Magister Martinus.

63. C. de Miramon, « Innocent III, Huguccio de Ferrare et Hubert de Pirovano. Droit canonique, théologie et philosophie dans les années 1180 », *Medieval Foundations of the Western Legal Tradition. A Tribute to Kenneth Pennington*, ed. W. P. Müller et M. E. Sommar, Washington, 2006, p. 320–346.

64. Heinzmann, *Die Summe Colligite fragmenta*, *op. cit.*, p. 202, n. 123.

65. Hubertus, *Summa Colligite fragmenta : Item virtus est medium vitiorum utrimque redactum. Ergo virtus habet duo collateralia vitia, unum secundum superhabundantiam alterum secundum diminutionem. Sed superhabundans tendit ad gloriam, diminutum autem ad utilitatem. Ergo cum virtus sit medium illorum nec participet alterutro extremorum, medium finem elegit, ergo non constituit sibi finem temporale bonum sed*

Remarquons qu'Hubert ne cite pas explicitement Aristote.

Le lecteur qui s'astreindra à relire tant le *Sermon* de Placentin que les différentes gloses et textes que nous venons de citer s'apercevra que l'on se trouve devant un puzzle où chaque pièce s'imbrique dans une autre mais jamais à la perfection. Les pièces datent principalement des années 1180 ; les *Notae Atrebatenses* sont écrites vers 1182–1184 ; la première version de l'*Apparat Ordinaturus Magister* date du début des années 1180 et la seconde version de la seconde moitié des années 1180 ; la *Summa Lipsiensis* est achevée en 1186, la *Somme* d'Huguccio est terminée en 1188 et le *Sermon* de Placentin, si l'on garde la date traditionnelle de son décès, de 1186. Cependant, Alain l'Anglais compile la deuxième recension de son *Apparat Ius naturale* vers 1205.

Doit-on imaginer un scénario en deux étapes : une élaboration d'une théorie de la médiété au début des années 1180 s'appuyant sur le seul socle rhétorique et, dans un deuxième temps vers le début du XIII<sup>e</sup> siècle, la réception de l'*Éthique* et de la théologie morale parisienne ? Ou faut-il lire la glose présente dans la deuxième recension de l'*Apparat Ius naturale* comme une simple réécriture qui explicite les références implicites des textes antérieurs ? Il est délicat de trancher. Cependant, le travail des compilateurs tardifs d'apparats sur le *Décret*, Alain l'Anglais et Laurent d'Espagne, consiste le plus souvent à éditer les gloses antérieures, à les attribuer à des maîtres, à identifier les citations et à établir un jeu de renvois avec les récentes compilations de décrétales. Alain l'Anglais est le canoniste le plus attentif à citer explicitement les sources philosophiques dans son *Apparat*<sup>66</sup>. Cependant, dans son commentaire sur la *Compilatio Prima* (vers 1207), œuvre plus personnelle, nous n'avons trouvé que peu de philosophie<sup>67</sup>. En ce qui concerne les théories morales, Alain l'Anglais clarifie des positions que l'on trouve déjà dans l'*Apparat Ordinaturus Magister* sans

---

*eternum [...] Circa predicamentum ad aliquid et primo circa articulum simplicis relationis queritur, que sint collateralia vitia cuiuslibet virtutis. Ad quo respondeo quia quelibet cardinalium virtutum duo habet collateralia vitia que ad utramque extremitatem evagantia medium reliquunt virtuti. Unde dicitur : 'medium tenuere beati' (Thesaurus proverbiorum medii aevi, Berlin — New York, 1996–2002, VIII, p. 133). Fortitudinis ergo collateralia sunt timiditas et temeritas seu temeraria securitas ; et est timiditas quidem in adversis, temeritas in prosperis. Sed his utrimque oppugnantibus fortitudo duo latera sua vel forte filias suas opponit illis duobus, scilicet securitatem vel spem et timorem domini de quo dicitur : 'beatus vir qui semper est pavidus' (Proverb. 28.14) et securitatem opponit timiditati timorem domini temeritati. Prudentiae collateralia sunt dubietas vel ignorantia et certioritas seu adcertatio ut sit ius in verbo quam habent qui falsum pro vero presumptuose adcertant. Contra que duo latera prudentiae obiciuntur, contra dubietatem certitudi, contra adcertationem cauta dubitatio. De qua dicitur de singulis non est inutile. Iustitiae collateralia sunt malignitas et fatua benignitas. Contra malignitatem opponit iusticia latus benignitatis que forte misericordia vocatur ; contra benignitatem fatuam opponit latus discretiae rigiditatis vel austeritatis secundum quam dicitur : perfecto odio oderam illos. Collateralia temperantiae sunt carnalis accidia, maesticia et exultatio temeraria de prosperitate mundana proveniens vel forte de praesumptione divini favoris. Contra maestitiam opponit temperantia latus spiritualis gaudii, contra temerariam exultationem opponit spiritualem tristitiam (Heinzmann, Die Summe Colligite fragmenta, op. cit., p. 202, n. 129 ; p. 207, n. 154 ).*

66. Alanus Anglicus, *Apparatus Ius naturale* : [...] unde Aristoteles in libro Periarmenias [...] ut dicit Boetius in libro Ypotheticorum [...] ut dicit Aristoteles in libro Elenchorum (Paris, Bibl. Mazarine, 1318, ff. 44v ; 47r ; 268r).

67. La seule citation découverte en parcourant le texte est assez banale : Alanus Anglicus, *Ad 1 Comp. 5.2.20* (= X 5.3.18), v<sup>o</sup> 'dantis' : *Unde Seneca, De beneficiis* (Clm. 3879, f. 80r).

infléchir la doctrine<sup>68</sup>. Il nous semble donc qu'il faut rejeter un scénario par étapes et imaginer que l'ensemble des textes exhumés provient d'une source unique de la première moitié des années 1180 dont on peut percevoir la réception à Bologne tant dans le droit canonique et civil que dans la théologie.

Quel est l'auteur des gloses ? Dans les manuscrits que nous avons consultés, elles ne sont jamais signées. Il ne peut s'agir de Bazianus qui semble hermétique aux approches philosophiques<sup>69</sup>. La candidature d'Huguccio est plus sérieuse. Cependant dans un autre passage de sa *Somme* où il réutilise la théorie de la médiété de la vertu, on s'aperçoit qu'il comprend l'argument de manière plus rhétorique que philosophique<sup>70</sup>. Huguccio n'est pas un lecteur direct de l'*Éthique*. Il a reçu une théorie qu'il a comprise imparfaitement. Dans l'état actuel du dossier, il faut se résoudre à l'anonymat du décrétiste philosophe.

Le travail de celui qui a adapté la théorie de la médiété est le suivant. Il a repris le modèle rhétorique de Maingaud en le reliant à l'*Éthique*. Il a aussi changé les exemples. Le tableau ci-dessous recense les triplets — *vice opposé* | vertu médiane | *vice opposé* — donnés comme exemples dans les différents textes étudiés depuis le commentaire sur le *De Inventione* de Guillaume de Champeaux jusqu'à la *Somme Colligite Fragmenta* d'Hubert de Pirovano. La barre oblique distingue les principaux synonymes ou bien les cas où la vertu médiane est, elle-même, dédoublée.

La lecture du tableau montre les permanences et transformations après la réception de l'*Éthique* des exemples utilisés. Le triplet le plus stable est celui de *timidité*

---

68. *Apparatus Ordinaturus Magister ad D. 43, c. 2, v° 'bona virtutum'* : *Videtur possit esse sine fide quod non est verum ut xxiiii q. 1, Ubi [c. 29] et xxviii q. 1, § Ex his itaque [d. p. c. 14]. Solutio hic de laicis ibi de clericis vel hic quantum ad superficiem verborum ibi aliter* (Erlangen, UB 342, f. 41v [première recension ; s'arrête à 'itaque'] ; Clm. 10244, f. 22v ; Clm. 27337, f. 41v). Alanus Anglicus, *Apparatus Ius naturale ad eod. loc.* : *Infra xxiiii q. 1, Ubi sana [c. 29] contra infra xxviii q. 1, c. Ex his [d. p. c. 14] ubi dicitur quod ubi sana fides non est, virtus esse non potest set intelligitur istud de virtutibus politicis que sine fide possunt haberi vel secundum Bar. intelligitur de fidelibus quibus propter simplicitatem ignota sunt fidei secreta* (Seo de Urgel, Bibl. Capitular. 113, non folioté ; Paris, Bibl. Mazarine, 1318, f. 45r). La première glose qui travaille la question de la vertu des infidèles se trouve dans la première recension de l'*Apparat Ordinaturus Magister* ; la deuxième recension ajoute à la suite la glose de Bazianus qui commente le texte dans une voie différente ; Alain réécrit la glose — ici identique dans les deux recensions de l'*Apparat Ius naturale* — en résumant le contenu des allégations, en donnant le terme technique de vertu politique et en identifiant l'auteur de la seconde glose. On observe sur cet exemple, le travail de clarification mené par Alain sur la glose obscure d'*Ordinaturus Magister*.

69. Voir la glose citée dans la note précédente.

70. Huguccio, *Summa Decretorum ad D. 33, c. 7, § 6* : *Questio si bona est continentia ergo mala est incontinentia vel si bonum est abstinere a muliere fornicaria ergo malum est tangere mulierem fornicando et est arg. a contrariis si enim unum contrariorum est bonum reliquum est malum sed non econtrario. Quia duo contraria inveniuntur simul mala ut prodigalitas et avaritia sed bona numquam ut dictum est. Sed ego non credo hic esse verus nisi in virtutibus et vitiis. Nam virtus et vitium contraria sunt et vitium vitio contrarium est. Sed nulla virtus contraria est virtuti. Sed in aliis bonis sepe duo bona inveniuntur ut : nubere et non nubere ; negotiari et non negotiari ; cognoscere uxore et non cognoscere ; ieiunare in sabbato et non ieiunare ; cotidie accipere eucharistiam et non cotidie accipere ; dare omnia pauperibus et non dare omnia. Et mille inveniuntur talia contraria ubi utrumque contrarium est bonum. Ergo non generaliter sequitur scilicet unum contrariorum est bonum, reliquum est malum : ut nubere est bonum ergo non nubere est malum et sic in aliis* (Paris, BN, lat. 15396, f. 37v).

	G.. Camp.	G. Conc.	Arist.	Hug.	Placent.	Pirov.
<i>timiditas</i> / <i>timor</i>   <i>fidentia</i> / <i>fortitudo</i>   <i>audacia</i>	•	•	•	—	•	•
<i>levitas</i>   <i>perseverantia</i>   <i>pertinacia</i>	•	—	—	—	—	—
<i>prodigalitas</i>   <i>largitas</i> / <i>parsimonia</i>   <i>avaritia</i>	—	—	•	•	•	—
<i>crudelitas</i>   <i>zelus iusticie</i> / <i>pietas</i>   <i>remissio</i> / <i>fatua benignitas</i>	—	—	*	•	—	—
<i>Certioritas</i>   <i>prudencia</i>   <i>dubietas</i> / <i>ignorantia</i>	—	—	○	—	—	•
<i>maesticia</i> / <i>acidia</i>   <i>temperancia</i>   <i>temeraria exultatio</i>	—	—	○	—	—	•

Le • signifie une correspondance ; le ○ une ressemblance ; le \* une source d'inspiration possible.

G. Camp. : Maingaud, Anselme de Laon, Guillaume de Champeaux, cf. n. 46 ; G. Conc. : Guillaume de Conches, cf. n. 49 ; Arist. : *Ethica Vetus*, 1107a, 1108b1-7, 1107b8 (De iusticia autem quoniam non simpliciter dicitur, post hec disputantes de utraque dicemus, quomodo medietates sunt), 1108a20-23, 1108b1-7 ; Hug. : *Ordinaturus Magister*, *Summa Lipsiensis*, Huguccio, *Ius Naturale*, *Glossa Palatina*, cf. nn. 59, 60, 61 ; Placent. : Placentin, cf. n. 4 ; Pirov. : Hubert de Pirovano, cf. n. 65

TABLEAU 1: Les différents triplets : *vice* / vertu / *vice*

/ confiance / *témérité* qui a pour origine Cicéron. Cependant, *timiditas* est remplacée chez les juristes (décrétistes et Placentin) par *timor* ; la crainte (*timor* / *metus*) étant un concept juridique tant en droit canonique qu'en droit romain<sup>71</sup>. Les deux triplets présents dans les sources canoniques (l'une se trouve aussi chez Placentin), *prodigalité* | parcimonie | *avarice* et *cruauté* | piété, zèle de la justice | *indulgence* ont une résonance plutôt en droit romain<sup>72</sup>. La réception d'Aristote à Bologne conduit à un bouleversement des exemples de triplets mais aussi à une nouvelle hiérarchisation. C'est désormais la parcimonie ou tempérance qui devient le paradigme de la médiété, comme c'était le cas pour Barthélémy de Salerne et Alain de Lille. Pour comprendre les conséquences pratiques en droit canonique de cette transformation, il faut lire les gloses sur le deuxième lieu du Décret où il est question de vêtement : la Cause 21 question 4.

Dans l'*Apparat Ius Naturale*, on y trouve le texte suivant :

On doit en effet observer la mesure (*mediocritas*). La mesure du vêtement

71. Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre*, op. cit., p. 299 et sqq. On se souvient de la définition de D. 2, 4, 6 : *Metum autem non vani hominis, sed qui merito et in homine constantissimo cadat, ad hoc edictum pertinere dicemus*.

72. On pense à la mise en curatelle du prodigue et à l'opposition entre la *pietas* perçue comme une forme naturelle de la justice et *atrocitas*, par exemple D. 48, 9, 5 : *Patria potestas in pietate debet non atrocitate consistere*.

s'applique à trois domaines : la matière, la couleur, la forme. C'est-à-dire que la matière ne soit pas ni trop vile, comme de l'étope ou du poil de chèvre, ni trop précieuse, comme de la soie ou de la laine trop précieuse et chère [...]. De même, que la couleur ne soit ni grise ou blanchâtre, ni verte ou rouge comme il est dit à la décrétale *Statuimus*. De même que la forme et le vêtement ne soient pas trop laide et paysanne, ni trop flamboyante et fendue, par exemple incisée depuis la partie inférieure ou les manches ouvertes. Et pour que tout cela soit compris de manière brève, je laisse le soin de juger à l'arbitrage des prud'hommes<sup>73</sup>.

On ne trouve pas de traces de cette glose dans l'*Apparat Ordinaturus Magister*. Il ne s'agit pourtant pas de l'opinion d'Alain car dans son enseignement sur la décrétale *Statuimus*, il ne développe aucune interprétation aristotélisante mais une hostilité aux normes vestimentaires bien moins raffinée<sup>74</sup>. La touche du décrétiste se résume très vraisemblablement à la seule idée que les prud'hommes pourraient juger des normes vestimentaires. En effet, la place accordée à l'arbitrage des *boni viri* est une marque de la pensée juridique d'Alain<sup>75</sup>.

Pour comprendre cette glose, il faut distinguer son contexte d'écriture et sa portée théorique. La glose allègue *Statuimus*, extrait d'une encyclique de Grégoire VIII. Le 12 octobre 1187, Albert de Morra Bénévent est élu pape à Ferrare et prend le nom de Grégoire VIII. Quatre jours plus tard, dans un climat de crise et d'angoisse messianique, il rédige une encyclique de déploration et d'exhortation à la croisade dans laquelle il édicte une pénitence publique sur un modèle vétéro-testamentaire dont la marque doit être l'abandon des vêtements précieux et ostentatoires<sup>76</sup>. La pénitence vestimentaire est ensuite détaillée tant pour les clercs que pour les laïcs dans *Statuimus*<sup>77</sup>. À une cinquantaine de kilomètres de Ferrare, les canonistes bolonais ont mal reçu la décrétale *Statuimus*<sup>78</sup>. La glose sur la C. 21 q. 4 inscrit la réglementation sur l'habit dans l'éthique de la médiété inspirée d'Aristote. Elle refuse implicitement le coup de force de Grégoire VIII qui voulait légiférer pour l'ensemble de la chrétienté

73. Alanus Anglicus, *Apparatus Ius naturale ad C. 21, c. 4, d. a. c. 1 : Mediocritatem igitur debet observare, mediocritas autem vestis circa tria attenditur, materiam, colorem et formam, scilicet quod materia non sit nimis vilis ut de stappa, de lana caprina nec nimis pretiosa ut de serico et lana plurimum pretiosa et cara ut infra eodem questionem c. i. Item quod color non sit griseus vel subalbus nec viridis vel rubeus ut extra De vita et ho. cleric., Statuimus (1 Comp. 3.1.9 = X —). Ita quod forma et vestis non sunt sit multum indecoris et rustica, nec plurimum petulans et elata, puta a parte inferiori incisa vel manica aperta. Et ut omnia breviter comprehendam boni viri arbitrio iudicandum relinquo (Paris, BN, lat. 15393, f. 73v ; Paris, Bibl. Mazarine, 1318, f. 265r).*

74. Tancredus, *Ad 1 Comp., ad 3.1.9 : [...] quo dicitur in hoc c. honestum est, sed pro maiori parte est abrogatum per contrariam consuetudinem vel ad illos referas qui causa iactantie afferunt. A[lanus]* (Vatican, BAV, Vat. lat. 1377, p. 73).

75. Par exemple : Alanus Anglicus, *Ad 1 Comp. ad 5.17.3 = X 5.21.2 : [...] Resp. hoc regula diffiniri non posset et ideo arbitrio boni viri relinquitur ut consideratis circumstanciis omnibus estimet* (Clm. 3879, f. 89v).

76. JL 16019, *Audita trementi*. Sur les encycliques de Grégoire VIII, cf. W. Holtzmann, « Die Dekretalen Gregors VIII », *MIÖG*, 58 (1950), p. 113–123. La datation de l'encyclique n'est pas certaine car les décrétales de Grégoire VIII ont connu de multiples expéditions entre octobre et décembre.

77. JL 16079.

78. Nous traiterons de *Statuimus* et de sa réception plus en détail dans notre étude à venir sur l'origine des lois somptuaires.

à ce sujet. Sa diffusion — elle est uniquement présente dans l'*Apparat Ius Naturale* — suggère que la glose est postérieure aux précédentes. Elle est sans doute contemporaine à la rédaction (1189–1192) de la *Compilatio Prima*.

## Conclusion

La réception de l'*Éthique* au XII<sup>e</sup> siècle a ceci de particulier qu'elle n'a pas lieu là où elle est attendue : la philosophie et la théologie morale. En revanche, le texte a d'abord intéressé les médecins salernitains pour leur élaboration de la complexion, concept qui fournit une base physiologique à des théories morales d'inspiration naturaliste et hygiéniste. Ce sont les juristes qui utilisèrent ensuite le texte. Le minutieux examen des gloses permet de dresser le scénario suivant. L'*Ethica Vetustas* a été reçu à Bologne au début des années 1180. Cette diffusion est indépendante du commentaire sur le *Tegni* de Barthélémy de Salerne. À cette date, on découvre à Bologne une connaissance précise des diverses théories philosophiques sur la vertu (*indifferentia*, vertus politiques). La médiété aristotélicienne est comprise dans un cadre interprétatif provenant des commentaires sur le *De Inventione*. Ce savoir nouveau a sans doute pour origine un enseignement philosophique dont nous n'avons pas gardé de traces écrites. Il trouvera son chemin tant chez les canonistes, chez les glossateurs et chez un théologien. Dans le *Décret*, les gloses s'accrochent à des canons donnant des règles de tempérance pour l'habit. Lisant Aristote dans ce contexte, les décrétistes utiliseront le concept de médiété pour critiquer la première loi somptuaire promulguée par Grégoire VIII.

L'*Éthique* d'Aristote sera rapidement oubliée par les écoles juridiques bolonaises. Les différentes gloses que nous avons citées ne seront pas reprises dans la *Glose ordinaire* et l'*Éthique* n'aura aucune influence sur les décrétalistes. Si elle ne fut pas durable, la réception de l'*Ethica Vetustas* n'en fut pas moins révélatrice de la capacité des juristes du XII<sup>e</sup> siècle d'incorporer les théories morales les plus modernes<sup>79</sup>. Alors qu'à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, le droit savant se referme sur lui-même, arborant son hermétisme comme un blason. Dans le dernier quart du XII<sup>e</sup> siècle, à un moment crucial pour l'élaboration de la doctrine juridique occidentale, les frontières entre disciplines sont moins figées. La réception de l'*Ethica Vetustas*, tant à Salerne qu'à Bologne, montre que ce qui intéresse au premier chef les lecteurs du XII<sup>e</sup> siècle, c'est la médiété et ses virtualités pour définir une éthique cléricale. Cela correspond à une époque où l'on débat beaucoup des normes de vie à appliquer aux prélats et aux clercs séculiers sous l'aiguillon des mouvements hérétiques cathares ou vaudois qui attaquent durement le luxe de l'Église.

Lors de la deuxième réception de l'*Éthique* à Paris à partir du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, les lectures seront toutes différentes. Aristote deviendra le manuel de vie du philosophe, intellectuel retranché dans sa tour d'ivoire à l'écart d'une société qu'il

---

79. Pour un autre exemple voir I. Bejczy, « Law and Ethics : Twelfth-Century Jurists on the Virtue of Justice », *Viator*, 36 (2005), p. 197–216.

juge de plus en plus négativement<sup>80</sup>.

---

80. Voir le bel article : M. Toste, « *Nobiles, optimi viri, philosophi*: The Role of the Philosopher in the Political Community at the Faculty of Arts in Late Thirteenth Century », *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, ed. J. F. Meirinhos, Louvain-la-Neuve, 2005, p. 269–308.