



HAL
open science

Innocent III, Huguccio de Ferrare et Hubert de Pirovano

Charles de Miramon

► **To cite this version:**

Charles de Miramon. Innocent III, Huguccio de Ferrare et Hubert de Pirovano. Mueller, Wolfgang P.; Sommar, Mary E. Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition. A Tribute to Kenneth Pennington, Catholic University of America Press, pp.320–346, 2006, 978-0-8132-1462-7. <halshs-01293906>

HAL Id: halshs-01293906

<https://shs.hal.science/halshs-01293906v1>

Submitted on 25 Mar 2016

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.



HAL Authorization

INNOCENT III, HUGUCCIO DE FERRARE ET HUBERT DE PIROVANO

DROIT CANONIQUE, THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE À BOLOGNE DANS LES ANNÉES 1180*

Charles de Miramon

Huguccio, Innocent et le flegme du Christ, 2. — *La philosophie au miroir du droit canonique bolonais des années 1180*, 10. — Les commentaires sur la Distinction 37 : l'ouverture bolonaise à la philosophie, 11. — Huguccio et les prophètes, 16. — Hubert de Pirovano : théologien bolonais naturaliste, 20. — *Conclusion*, 23. —

IL Y A trente ans, le maître que nous honorons dans ce volume faisait paraître un article sur l'éducation juridique d'Innocent III. Il y montrait que rien dans les écrits du pape ne laisse transparaître une culture technique de canoniste ou de civiliste. La thèse proposée par Kenneth Pennington d'un Innocent, pur théologien, fut d'abord mal reçue. Son maître, Stephan Kuttner, continuait à penser que l'œuvre législative considérable d'Innocent III ne pouvait s'expliquer que par une formation juridique. Werner Maleczek et Wilhelm Imkamp ont repris par la suite la thèse d'un Innocent juriste. Kenneth Pennington a répondu à leurs critiques en ajoutant des nouveaux éléments à sa thèse¹.

Si Innocent III fut un grand pape législateur sans avoir de formation juridique, il fit pourtant, durant sa jeunesse, un séjour d'étude à Bologne, capitale de l'enseignement du droit savant. L'auteur des *Gesta* du pontife écrit en effet :

Il poursuivit avec ardeur des études scolastiques d'abord à Rome, puis à Paris et enfin à Bologne, et il surpassa ses contemporains comme le montrent les opuscules qu'il composa et édita à diverses époques de sa vie².

||321||

*Paru initialement dans *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition. A Tribute to Kenneth Pennington*, éd. W. P. Müller et M. E. Sommar (Washington DC 2006) 320-46. Pour la préparation de cet article, le DAAD a financé un séjour de travail à Munich au *Stephan Kuttner Institute of Medieval Canon Law*. Lors de la rédaction de cet article, des médiévistes parisiens spécialistes d'histoire de la médecine ou des sciences ont répondu à mes (nombreuses) questions. Qu'ils soient remerciés et au premier chef, Maaïke van der Lugt. À l'occasion de la mise en ligne de cet article en mars 2016, j'ai effectué de légers ajouts et mis à jour partiellement la bibliographie. La pagination d'origine est indiquée en marge.

¹K. Pennington, 'The Legal Education of Pope Innocent III', *BMCL* 4 (1974) 70-77 ; cf. idem, 'Review of : Wilhelm Imkamp, *Das Kirchenbild Innozenz' III*', *ZRG Kan. Abt. 72* (1986) 417-28 = 'Further Thoughts on Pope Innocent III's Knowledge of Law' dans : idem, *Pope, Canonists and Texts, 1150-1550* (Aldershot 1993) no. 2.

²*Gesta* (PL 214.xvii-xviii).

Le départ de Lothaire de Segni (le futur Innocent III) de la France date de 1186 ou 1187. Lothaire fut créé cardinal-diacre entre l'été 1189 et janvier 1190. Les études à Bologne furent donc de courte durée, de deux ou trois ans, et vraisemblablement entrecoupées de séjours à la curie pontificale itinérante en Lombardie entre mi-1184 et début 1188³. À Paris, le futur pape avait suivi un enseignement de théologie. On suppose traditionnellement, qu'à Bologne, il s'assit aux pieds des principaux enseignants de droit canonique et qu'il suivit les cours d'Huguccio de Ferrare dont la carrière professorale se termine en 1190⁴. Cependant, Pennington a montré que la tradition qui faisait d'Huguccio de Ferrare le maître du jeune Lothaire de Segni était une légende dont la première trace se découvre chez Jean d'André.

Notre article essaiera d'aller plus loin encore dans la déconstruction de l'image d'Innocent canoniste. Nous montrerons, d'une part, qu'il existe des indices qui laisse penser que Bologne dans les 1180-1190 est un centre d'élaboration d'une théologie mâtinée de philosophie naturelle et que, d'autre part, Innocent III peut se replacer dans une mouvance de théologiens italiens dont le représentant le mieux connu est le maître Hubert de Pirovano, actif à Bologne à la fin du XII^e siècle.

HUGUCCIO, INNOCENT ET LE FLEGME DU CHRIST

La légende d'un Huguccio maître d'Innocent reste pleine d'attraits pour les historiens qui aiment que les grands personnages se rencontrent et s'apprécient. Pourtant, les faits sont têtus et montrent qu'Innocent, une fois pape, traita Huguccio avec indifférence, sinon avec froideur et animosité, alors qu'il fut très attentif à récompenser ses anciens professeurs. La carrière ecclésiastique de l'ancien maître bolonais ne connut aucune amélioration sous son pontificat. Huguccio est nommé en 1190 par Clément III sur le siège de Ferrare qui dépendait directement du Saint-Siège. Sous le pontificat de Célestin III, il n'obtient quasiment pas de missions de confiance en dehors de son diocèse⁵. Durant le pontificat d'Innocent, Huguccio croupit dans son petit épiscopat exigu, écarté des manœuvres politiques et religieuses dans la plaine du Pô dont le pape charge ses fidèles afin de contenir le parti impérial, actif dans cette zone disputée⁶. Huguccio meurt en 1210, toujours évêque de Ferrare.

||322||

Innocent a adressé à Huguccio deux décrétales, *Quanto* en 1199 et dix ans plus tard *In quadam*. La première lettre fixe la casuistique sur les limites du 'privilège paulin' qui autorise dans certains cas la dissolution d'un mariage entre un chrétien et un infidèle ou un hérétique. À la demande de l'évêque de Ferrare, Innocent revient sur la position de ses prédécesseurs et adopte la solution avancée par Huguccio dans sa *Somme*. Dans l'*arenga* de la décrétale, le pape salue positivement Huguccio en le qualifiant de *iuris peritus*.

³J. C. Moore, 'Lotario dei Conti di Signi (Pope Innocent III) in the 1180s', AHP 29 (1991) 255-258.

⁴W. P. Müller, *Huguccio, the life, works and thought of a twelfth-century jurist* (Studies in medieval and early canon law 3; Washington, 1994).

⁵En 1197, Célestin III le charge de l'administration provisoire du monastère de Nonantola en crise financière (P. Kehr, *Italia Pontificia*, 5.359 n. 109). Nous n'avons pas pu consulter G. Catalano, 'Contributo alla biografia di Uguccione da Pisa', *Il diritto ecclesiastico* 65 (1954) 3-67 qui enquête sur cet épisode.

⁶Sur le détail de la politique d'Innocent III envers les cités de la plaine du Pô : M. P. Alberzoni, 'Innocenzo III e la difesa della *libertas ecclesiastica* nei comuni dell'Italia settentrionale', dans : *Innocenzo III Urbs et Orbis*, éd. A. Sommerlechner (2 vols; Rome, 2003) 2.837-928. Huguccio est juge-délégué pour une affaire relativement mineure concernant le diocèse de Vérone en 1206-1207 (ibid. 2.915).

Le ton de la deuxième décrétale *In quadam* est tout différent. *In quadam* forme le pendant d'une autre décrétale d'Innocent, *Cum Marthe*, qui date de 1202. Jean de Bellesmains, ancien archevêque de Lyon, avait adressé au pape une série de questions sur la doctrine de la transsubstantiation eucharistique. Innocent lui répond dans une longue décrétale à caractère théologique. Nous ne rentrerons pas dans le détail de ces deux textes complexes et riches qui ont été analysés plusieurs fois et dernièrement dans un mémoire précis et documenté de Christoph Egger auquel nous renvoyons. Arrêtons nous seulement au conflit qui opposa Innocent et Huguccio⁷. Jean de Bellesmains s'interrogeait entre autres sur le devenir de l'eau mélangée au vin durant la messe dans le calice. Était-elle transformée en sang du Christ avec le vin ?

Dans son *Traité sur les mystères de la messe*, Innocent abordait déjà cette question au chapitre 29 de son quatrième livre qui débute une petite série casuistique sur les aspects physiques des espèces consacrées⁸. Le chapitre 29 a pour titre : *L'eau mêlée au vin est-elle convertie en sang ?* ; le 30 : *Est-ce que le Christ a récupéré le sang versé sur la croix en ressuscitant ?* 31 : *Au sujet du vin mélangé après la consécration* ; 32 : *Le vin sans eau est-il consacré en sang ?* 33 : *Le pain fermenté subit-il la transsubstantiation* ⁹ ? Le lien entre les chapitres 29 et 30 peut sembler tenu. Il s'explique par l'autorité qui sert de point de départ au débat sur l'eau mélangé au vin, le célèbre passage de l'évangile de Jean (19.34) qui narre que du flanc blessé du Christ mort sur la croix jaillit du sang et de l'eau. Dans la décrétale *Cum Marthe*, Innocent reprend ce qu'il a écrit dans le *Traité sur les mystères de la messe* :

||323||

Tu as demandé également si l'eau, en même temps que le vin, est changée en sang. À ce sujet les opinions varient parmi les scolastiques. Certains en effet pensent que, puisque du côté du Christ ont coulé les deux sacrements principaux, celui de la rédemption dans le sang et celui de la régénération dans l'eau, le vin et l'eau qui sont mêlés dans le calice sont changés dans ces deux-là par la vertu divine [...] D'autres en revanche tiennent que l'eau est transsubstantiée en sang avec le vin, puisque mêlée (*mixta*) au vin, elle devient vin même si les physiciens (*physici*) avancent le contraire, c'est-à-dire que l'eau peut-être séparée artificiellement du vin [...] En outre, on peut dire que l'eau ne devient pas vin mais qu'elle reste entourée par les accidents du vin antérieur [...] Mais il est impie de penser ce que certains ont eu la présomption de penser, à savoir que l'eau est changée en flegme, en avançant de manière fautive que du flanc du Christ n'est pas sorti de l'eau mais une humeur aqueuse (*humorem aquaticum*) [...] Cependant, parmi les opinions mentionnées ci-dessus, celle-là est considérée comme la plus probable qui affirme que l'eau est changée en sang avec le vin¹⁰.

⁷C. Egger, 'Papst Innocenz III. als Theologe. Beiträge zur Kenntnis seines Denkens im Rahmen der Frühscholastik', AHP 30 (1992), 55-123.

⁸La datation du *Traité sur les mystères de la messe* édité dans la *Patrologie Latine* sous le titre *De sacro altaris libri sex* n'est pas encore certaine. A-t-il été écrit durant les années de cardinalat ? cf. M. Maccarrone, 'Innocenzo III teologo dell'eucarestia' dans : idem, *Studi su Innocenzo III* (Padoue 1972) 341-431 ici 345 ; modifié et mis à jour durant son pontificat ? cf. H. Tillmann, *Papst Innocenz III*. (Bonn 1954) 14 n. 89. Maccarrone a remarqué la présence d'interpolations entre le texte de l'édition de la PL et les manuscrits les plus anciens. Ceci appuierait l'idée qu'Innocent a révisé ce texte, le plus ambitieux de son œuvre littéraire.

⁹PL 217 col. 875-78.

¹⁰X 3.41.6, éd. O. Hageneder et al., *Die Register Innocenz'III : 5. Pontifikatsjahr (1202 -1203)* (Vienne 1993) n. 120.

Christoph Egger a observé que le statut du mélange de l'eau et du vin avait peu intéressé les théologiens parisiens de la fin du XII^e siècle. Dans sa *Somme sur les sacrements*, Pierre le Chantre se déclare brièvement en faveur de l'idée que l'eau disparaît dans le vin en s'appuyant sur un texte de Boèce (*Opuscles* 5.6) qui explique, que si l'on verse du vin dans la mer, il n'est pas mélangé dans la mer mais disparaît (*corruptum*) dans celle-ci. Innocent retient donc une solution identique à celle avancée par Pierre le Chantre. Néanmoins, Egger n'a pas remarqué qu'Innocent développe une théorie du mélange plus complexe qui puise sa source chez Aristote. Dans le *De generatione et corruptione* (327a30-328b22), le Stagyrite discute de la définition du mélange (*mixtio*). Aristote explique qu'un corps qui paraît mélangé n'est pas nécessairement un mélange mais un composé (*compositio*) si l'on peut séparer par la suite les deux composants. Et il donne l'exemple de grains d'orge mêlés à du froment. Si le mélange fait intervenir deux composants dont l'un est très majoritaire par rapport à l'autre, alors il n'y a pas non plus mélange car le minoritaire est absorbé par le majoritaire. Aristote propose le même exemple que Boèce. Si l'on verse une petite quantité de vin dans beaucoup d'eau, le vin garde sa *species* mais est transmuté en eau. Pour Aristote, on parle véritablement de mélange quand on fait intervenir deux composants liquides dont la réunion provoque une transformation de chacun des éléments, nous dirions aujourd'hui une réaction chimique. Aristote donne l'exemple du bronze, alliage d'étain et de cuivre. Les deux métaux ne disparaissent pas dans le *mixtum* mais leurs propriétés sont irrémédiablement altérées¹¹.

||324||

Traduit par Burgundio de Pise dans les années 1150, le *De generatione et corruptione* a été peu utilisé au XII^e siècle sinon par les médecins salernitains à partir de Barthélémy de Salerne¹². L'intérêt pour l'ouvrage d'Aristote s'explique par l'importance du concept de mélange dans la médecine théorique gréco-arabe. Le texte scolaire de base salernitain, l'*Isagogue* de Johannicius, place ainsi dans son deuxième chapitre la liste des sept choses naturelles qui régissent l'homme : les éléments, les mélanges, les composés, les membres, les vertus ou forces naturelles, les opérations ou processus physiologiques et les esprits¹³. La physique salernitaine va se fonder sur les trois premiers éléments de cette liste pour produire une littérature physique sur la composition des corps utilisant le *De generatione et corruptione* et dont le chef d'œuvre est le *De commixtionibus elementorum* d'Urso de Salerne.

Innocent semble connaître certains textes salernitains. En effet, il y a de bonnes chances qu'il puise son savoir sur la physique du mélange chez Maure de Salerne. Maure († 1214)

¹¹Le mélange chez Aristote se distingue ainsi de la génération qui implique la disparition d'une forme et son remplacement par une autre.

¹²Les manuscrits de la *translatio vetus* éd. J. Judycka (Aristoteles Latinus 9.1 ; Leyde, 1986) du *De generatione et corruptione* ne portent pas mention du traducteur. R. Durling, 'The anonymous translation of Aristotle's *De generatione et corruptione* (*Translatio Vetus*)', *Traditio*, 49 (1994) 320-330 a remarqué des correspondances stylistiques entre la *translatio vetus* et la traduction par Burgundio du *De interioribus*. Il est suivi par F. Bossier, 'L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise' dans : *Aux Origines du lexique philosophique européen : L'influence de la latinitas*, éd. J. Hamesse (Louvain-la-Neuve 1997) 81-116. Pour la chronologie de l'apparition de citations de la *translatio vetus* dans les commentaires salernitains cf. D. Jacquart, 'Aristotelian Thought in Salerno' dans : *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, éd. P. Dronke (Cambridge 1988) 407-28.

¹³Johannicius, *Isagoge ad Technē Galieni* : 'Res vero naturales sunt septem scilicet elementa, commixtiones, compositiones, membra, virtutes, operationes et spiritus' (éd. G. Maurach, *Sudhoffs Archiv*, 62 [1978] 148-74 ici 151). Les différents commentaires salernitains sur l'*Isagogue* sont présentés par M. D. Jordan, 'Medicine as Science in the Early Commentaries on *Johannicius*', *Traditio* 43 (1987) 121-45.

enseigne à Salerne vraisemblablement entre 1165 et 1200. Qualifié dans les sources *d'optimus physicus*, il est le maître dominant à Salerne avant d'être supplanté par Urso¹⁴. Dans son *Commentaire sur l'Isagogue*, Maure juxtapose trois définitions du mélange (*commixtio*). À la suite du *Pantegni*, il explique que le mélange est l'union primitive des éléments dans un corps élémenté¹⁵. Puis, il résume les positions d'Aristote en reprenant en particulier l'exemple du vin mélangé à l'eau. Selon lui, il ne faut pas parler alors de mélange mais d'accroissement ou d'insertion (*insertio*). Ce deuxième terme correspond peut-être à l'idée évoquée par Innocent d'une eau entourée de vin¹⁶. Il ajoute ici ce détail que l'on retrouve chez Innocent, selon lequel on peut artificiellement séparer les deux composants d'un mélange d'eau et de vin¹⁷. Enfin, il distingue entre les mélanges égaux et inégaux. Un mélange est dit inégal, si, dans le cas le plus simple d'un assemblage de deux corps, l'un des corps est quatre fois plus important que l'autre par sa quantité ou sa qualité. La comparaison de *Cum Marthe* et du *Commentaire sur l'Isagogue* de Maure montre ainsi une correspondance étroite entre leurs théories du mélange. Néanmoins, le pape s'écarte de la physique salernitaine en adoptant une physique de la chose articulée entre essence et accidents. Cette approche, fondamentale pour expliquer la transsubstantiation, n'a pas d'importance dans le modèle salernitain.

||325||

Dans *Cum Marthe*, Innocent a des mots très durs pour l'opinion de ceux qui avancent que l'eau qui jaillit du flanc du Christ est en fait du flegme. Il la qualifie d'impie (*nefas*). Comme les historiens l'ont montré depuis longtemps, le pape vise ici une personne spécifique : Huguccio de Ferrare. Huguccio dans son commentaire sur la deuxième distinction du *De consecratione* prend appui sur le mot sang dans la médecine gréco-arabe qui désigne à la fois le composé des quatre humeurs et une des quatre humeurs. Le sang consacré du calice peut

¹⁴M. H. Saffron, *Maurus of Salerno. Twelfth-Century Optimus Physicus with the Commentary on the Prognostics of Hippocrates* (Transact. American. Phil. Society, n. s. 62.1 ; Philadelphie, 1972).

¹⁵Maurus Salernitanus, *In Isagoge* : 'Commixtio igitur, ut inquit Constantinus in Pantegni, est prima elementorum in unoque elementato corpore coniunctio' (Paris BNF, lat. 18499, fol. 8v). Texte transcrit et commenté par D. Jacquart, 'De crasis à complexio, note sur le vocabulaire du tempérament en latin médiéval dans : *Mémoires V, textes médicaux latins antiques*, éd. G. Sabbah (Saint-Étienne 1984) 71-76 = D. Jacquart, *La science médicale occidentale entre deux renaissances* (XI^e-XV^e s.) (Aldershot, 1997) n° 6.

¹⁶Cette théorie est, en tout cas, compatible avec les conceptions physico-humorales pour lesquelles dans un composé les éléments chauds et aérés (ici le vin) ont une force centrifuge et les éléments froids et humides une force centripète ; chacun cherchant à rejoindre son lieu naturel.

¹⁷Maurus Salernitanus, *In Isagoge* (fol. 8v) : 'Notandum quod non quelibet elementorum coniunctio dicitur commixtio. Terra enim coniungitur aque et eadem ab aqua separatur. Non quorumlibet liquidorum coniunctio dicitur commixtio in quantum enim constanter in prima <natura>. Et si vinum coniungatur aque eorum tamen coniunctio non dicitur commixtio nam utrumque in prima natura permanet. Talis igitur coniunctio dicitur simplex accessio. Vinum enim aqua artificialiter coniungitur et ab ea artificialiter separatur. Est autem simplex coniunctio que dicitur insercio. Illa autem que proprie dicitur commixtio est in qua substantie et forme commixtorum in aliud esse sit transitus Unde Arist. in Libro Generationis : 'Commixtio est miscibilium per minima coniunctorum unio'. Item Plato : 'Commixta separare solius Dei est et nonne opus'. Commixtionis vero alia est equalis et alia inequalis'. La citation d'Aristote déjà présente dans le *Commentaire* de Barthélémy de Salerne est un assemblage qui déforme sa pensée et réintroduit l'idée du mélange comme assemblage de particules élémentaires (*minima*). Ces particules élémentaires se retrouveront dans la médecine scolastique postérieure cf. D. Jacquart, *La médecine médiévale dans le cadre parisien* (Paris 1998) 346. Je n'ai pas réussi à retrouver chez Calcidius l'autorité attribuée à Platon. Laurent d'Espagne ad 3 Comp. 3.33.5 : 'Licet phisici contrarium assererent' éd. B. McManus, *The Ecclesiology of Laurentius Hispanus* (Phd. diss. ; Syracuse University 1991) 523-24 reste incrédule devant l'idée que l'on puisse séparer le mélange de l'eau et du vin entre ses composants.

donc correspondre au seul vin et en même temps être la conversion du mélange de l'eau et du vin ; l'eau correspondant alors aux humeurs aqueuses du Christ. Huguccio explique de surcroît que le coup de lance fit jaillir du sang et des humeurs aqueuses et que le miracle ne tient pas à une création surnaturelle de liquide mais dans le fait que les humeurs coulèrent séparées alors qu'elles sont toujours mêlées dans le corps et qu'un cadavre ne saigne normalement pas¹⁸. Huguccio ajoute un commentaire symbolique à son invention : le flegme est une humeur moins noble que le sang et, dans le sacrement de l'eucharistie, il désigne des grâces mineures.

||326||

On peut se demander d'où Huguccio tire son savoir médical. La théorie des quatre humeurs est extrêmement répandue au Moyen Âge et elle ne peut servir de marqueur pour déterminer la source de ses connaissances. À la fin du *Décret* de Gratien, dans le *De consecratione* (*De cons.* D. 5 c. 29), on trouve un passage de Jérôme contre la glotonnerie où il est fait mention de Galien et des *Aphorismes* d'Hippocrate. Huguccio glose le titre d'*Aphorismes* en lui donnant plusieurs définitions et ajoute qu'il existe un livre nommé *Physique* qui contient de nombreux aphorismes¹⁹. Peut-on déterminer à partir de cette glose si Huguccio connaissait les *Aphorismes* dans la tradition ancienne où le texte circule seul ou accompagné du *Commentaire* d'Oribase, ou bien dans la nouvelle version qui voit les *Aphorismes* intégrés dans le recueil salernitain connu sous le nom d'*Articella*²⁰ ? La première des définitions des *Aphorismes* proposées par Huguccio est très commune et semble présente tant dans la tradition pré-salernitaine que salernitaine²¹. Néanmoins, l'indication, du reste mystérieuse, d'un livre dénommé *In fisica* fait plutôt penser à Salerne²².

¹⁸Huguccio, *Summa*, *De cons.* D. 2 c. 1 *quia utrumque* (éd. C. Egger, 'Papst Innozenz III' 88 n. 204). On trouvera dans le mémoire de Egger le dossier des gloses d'Huguccio sur le sujet. Il faut y ajouter que la première apparition de la théorie humorale se trouve dans l'Apparat *Ordinaturus magister*, *De cons.* D. 2 c. 4 : 'Queritur an vinum et aqua transeant scilicet in sanguinem tantum vel in aqua tantum. Non, sed vinum in sanguinem et aqua in aquam id est naturalem humorem aquaticum sicut enim in humano corpore quatuor sunt humores, sic in corpore Christi. Unde sic expone hec tria sunt unum in uno Christo et hec tria sunt tria et tantum tria quia vinum in sanguinem, aqua in aquam, panis in corpus convertitur' (Munich, BSB 27337, fol. 193v) voir aussi *ibid.*, *De cons.* D. 2 c. 1 *utrumque permixtum* (fol. 193r). Dans les deux cas, les gloses ne sont pas signées. Dans la *Somme Omnis qui iuste iudicat*, la théorie est attribuée à 'G.' (Egger, 'Papst Innocenz III', 84–85). Il reste néanmoins douteux qu'il faut voir en Gandulphe son inventeur. Tout laisse penser que son auteur est Huguccio.

¹⁹Huguccio, *Summa*, *De cons.* D. 5 c. 29 *aphorismis* : 'Aphorismus dicitur quasi aporismus scilicet sermo brevis sensum integrum rei propositae continens, sic dictus a poris que sunt operationes scilicet parva et subtilia foramina corporis unde sudor emanat vel sic dicitur a foris id est foraminibus unde rheume [ms. remi] emittuntur. Et liber quidam sic dicitur *In fisica* ubi multi aforismi continentur' (Paris, BNF, lat. 15397, fol. 150r).

²⁰Sur les *Aphorismes* au Haut Moyen Âge : A. Beccaria, 'Sulle tracce di un antico canone latino di Ippocrate e di Galeno, I' ; 'II. Gli aforismi di Ippocrate nella versione e nei commenti del primo medioevo' ; 'III Quattro opere di Galeno nei commenti della scuola di Ravenna all' inizio del medioevo', *Italia medioevale e umanistica* 2 (1959) 1–56 ; 4 (1961) 1–75 ; 14 (1971) 1–23.

²¹La définition *Quid est Aphorismus? Sermo brevis integrum sensum propositae rei describens* se trouve à la fin de la préface au *Commentaire* d'Oribase aux *Aphorismes* (éd. Paris 1533). Cette préface est déjà présente dans les manuscrits médicaux du Haut Moyen Âge, cf. A. Beccaria, *I codici di medicina del periodo presalernitano (secoli IX, X e XI)* (Storia e Letteratura 53 ; Rome 1956) sous l'incipit : *Quia necesse est semper in omnibus codicibus*. La définition passe ensuite dans les textes salernitains comme le *Commentaire aux Aphorismes* de Maure, éd. S. de Renzi, *Collectio Salernitana* (Naples, 1856) 4.515.

²²Dans la classification du savoir en cours à Salerne, la médecine se divise entre théorie et pratique ; la théorie constituant une branche de la physique, cf. D. Jacquart et F. Micheau, *La médecine arabe et l'Occident médié-*

Huguccio a des connaissances médicales mais rien n'indique un savoir approfondi. En tout cas, l'innovation d'Huguccio sur la blessure du flanc du Christ n'est pas seulement rejetée par Innocent ; elle était aussi contestée avec modération par Bazianus et Melendus, deux enseignants bolononais des années 1180–90, comme nous l'apprend Jean le Teutonique²³. Pourtant, la théorie d'Huguccio ne semble pas avoir été perçue comme particulièrement dangereuse par l'opinion théologique de l'époque. Certes, Prévôtin de Crémone la qualifie de ridicule²⁴. Cependant, dans la lignée de Pierre le Chantre, Robert de Courson récupère la théorie d'Huguccio et l'amplifie pour l'appliquer au cas de l'hostie confectionnée à partir d'une farine impure. Il imagine que le grain d'orge mélangé au froment ou la particule de la meule qui se serait mêlée à la farine de l'hostie seront transformés dans le calice en les superfluités du Christ (cheveux, poils, sueur)²⁵. De même, l'explication naturaliste de la blessure du Christ aura une longue survie. On trouve aujourd'hui encore dans la *Traduction Œcuménique de la Bible* sur Jean 19.34 une note qui avance que l'écoulement de la blessure du Christ pourrait résulter d'un 'épanchement pleural'. On comprend dès lors l'étonnement d'Huguccio de voir sa position qualifiée d'impie dans la décrétale *Cum Marthe* et sa requête au pape de reconsidérer sa position.

Innocent répond pourtant très durement au canoniste devenu évêque dans sa décrétale *In quadam*²⁶. Il lui explique que « même si des personnes fameuses et d'autorité ont accepté l'opinion que tu as suivie dans tes écrits et ton enseignement, tu seras obligé d'adhérer à notre solution car nous pensons le contraire ». Il donne ensuite une démonstration théologique

val (Paris, 1990) 124-27. On peut aussi noter que les deux définitions (pseudo)-étymologiques qu'Huguccio donne 'd'aphorisme' renvoient aux pores ou aux ouvertures du corps par lesquelles s'écoulent les sécrétions. L'*Isagogue* accorde une grande importance aux pores et aux sécrétions comme le note D. Jacquart, 'Aristotelian Thought', 421 n. 58. Enfin la description d'un livre qui contient beaucoup d'aphorismes peut faire penser à un exemplaire précoce de l'*Articella*. En effet, dans la première phase de sa constitution (Jordan, 'Medicine as Science', 126–28), l'*Articella* ne rassemble que cinq textes courts et formulaires à vocation mnémotechnique (*Isagogue* de Johannicius, *Aphorismes* et *Prognostics* d'Hippocrate, *Sur les urines* de Théophile, *Sur le pouls* de Philarète). Par la suite, on y ajouta des œuvres avec des formes littéraires différentes comme le *Tegni* de Galien.

²³*Glossa Ordinaria*, De cons. D. 2 c. 1, quia utrumque (éd. Venise 1605 p. 1177b) : 'Nominis sanguinis dicitur quilibet humor humani corporis, hic non invenitur, nisi large accipiatur nomen sanguinis unde vinum in sanguinem convertitur, et aque in alios humores : ita quod aqua dicitur profluxisse id est alii humores de latere Christi. Sed numquid vera aqua, aut humor aquae similis fluxit? Si vera aqua, quando fuit illa creata? Numquid in corpore, aut in egressu a corpore? Si humor fuit sine aqua, quod fuit ibi miraculum? Responsio secundum Huguccionem : separatim et cum segregatione fluxerunt. Alii tamen dicunt ut Mel. et Baz. quod vera aqua et extra corpus illius fuit illa creata, sicut fuit cum fluxit aqua de petra educta? Jean le Teutonique reprend ici Laurent d'Espagne, *Glossa Palatina* ad eod. loc. (Vatican, BAV Reg. lat. 977, fol. 279r).

²⁴Egger, 'Papst Innocenz III', 75.

²⁵Robert de Courson, *Summa*, De eucharistia : 'Magister noster Cantor ita solet solvi quod adeo modicum de aqua debet cum vino apponi ut totum absorbeatur a vino et illud commixtum totum vinum iudicetur et tunc illud totum transit in sanguinem Christi. Sed si tantum aque apponatur quod non absorbeatur a vino, illud manet inconfectum ; et sic dicendum est de farinula ordeacea ; idem de pulviculo lapilli adiuncto farine triticeae. Dicimus scilicet quod non transit in corpus Christi sed manet in sui natura et talia transeunt in fomitum corporale vel in humores. Alii asserunt quod non potest adeo parum de aqua apponi quin semper maneat aqua et ideo illa aqua non transsubstantiatur in corpus vel sanguinem sed transit in humores' (Paris BNF, lat. 14524, fol. 147r). Dans ce chapitre Robert de Courson utilise largement le commentaire d'Huguccio sur *De cons. D. 2* sans le citer explicitement.

²⁶X 3.41.8 = Reg. 12.7 (PL 216.16-18).

qui s'articule en trois moments. Tant l'évangéliste que la Glose parlent d'eau et pas d'un autre liquide²⁷. Il faut, par conséquent, lire de manière littérale le récit johannique. Le Christ est un homme véritable, avec un corps véritablement humain. Jean rend compte de cette vérité de la nature humaine du Christ en expliquant que l'esprit vital s'est échappé de Jésus à sa mort et que du sang et de l'eau s'échappent de son corps²⁸. Tout cela n'aurait pas été possible si le corps du Christ avait été un fantôme²⁹. D'un corps véritable sourd une eau véritable. Innocent ne se prononce pas sur le caractère miraculeux ou naturel de cette eau. Elle a pu être créée par Dieu mais elle a pu aussi être produite naturellement à partir des composants corporels. Innocent explique ainsi qu'un corps est composé des quatre éléments (air, eau, feu, terre) et quant à ses fonctions vitales (*ad vegetationem*) des quatre humeurs. Il est ainsi possible de revenir naturellement des 'élémentés' du corps aux éléments primitifs, et donc en particulier à de l'eau.

||328||

Innocent utilise le terme technique d'élémenté (*elementatum*). La physique du XI^e siècle explique que tous les corps sont le résultat d'un mélange d'éléments. Les éléments n'existent pas vraiment en tant que tel dans le monde. Avant la création, la matière n'existe qu'en puissance, en tant que quintessence. Au moment de la création, les éléments apparaissent mais se mélangent immédiatement pour donner naissance à des élémentés, c'est-à-dire à des corps majoritairement composés d'un élément. Par la suite, les élémentés se mêlent pour former les corps. Le terme d'élémenté se trouve dans l'école chartraine et en particulier chez Guillaume de Conches³⁰. Néanmoins, il est plus logique de penser qu'Innocent le reprend du *Commentaire sur l'Isagogue* de Maure, où l'on trouve des définitions des éléments utilisant le concept d'élémenté mais aussi la présentation du corps humain comme un mélange de composants résultant en une complexion particulière³¹. La démonstration naturaliste d'Innocent suit donc

²⁷Pierre le Chantre, *In 1^a epist. Iohan. 5.6* : '*spiritus* : humana anima quam in Passione emisit cum centurio exclamabat dicens : 'Vere filius Dei erat iste' vel *caro* alia littera *aqua et sanguis* : que in passione fluxerunt de latere eius quod non posset fieri nisi veram naturam carnis haberet. Quod de latere Christi iam mortui contra naturam aqua et sanguis vivaciter fluxerunt significat quod corpus Domini post mortem melius esset victurum et mors eius nobis vitam daret. Quod vero sudor eius in mente factus est sicut gutte sanguinis decurrentis in terram significat quod suo sanguine ecclesiam toto orbe lavaret' (Paris, BNF, lat. 682, fol. 32v). Cette glose de Pierre le Chantre est reprise, légèrement résumée, dans la *Glose Ordinaire* sur la Première Épître de Jean (PL 114.702). Innocent se réfère dans *In quadam* à la *Glossa*. Il s'agit sans doute du commentaire de Pierre Le Chantre.

²⁸Innocent lit la glose de Pierre Le Chantre avec un œil médical. Il comprend '*spiritus* : humana anima quam in Passione emisit' comme l'esprit vital (*spiritus vitalis*) reprenant un concept puisé, vraisemblablement, dans l'*Isagogue* (§ 12-17 éd. Maurach 153-55). L'esprit vital est le substrat matériel d'une des trois fonctions (*virtus*) du corps, la fonction spirituelle responsable, en particulier, du battement du cœur.

²⁹Innocent parle de *corpus fantasticum*, allusion aux corps des démons et des anges fabriqués à partir d'air chaud et qui sont incapables de reproduire les processus physiologiques humains cf. M. van der Lugt, *Le Ver, le Démon et la Vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire* (Paris 2004), 230-43.

³⁰Th. Silverstein, 'Elementatum : Its Appearance among the Twelfth-Century Cosmognists', *Mediaeval Studies*, 16 (1954) 156-62 ; I. Caiazzo, 'Discussions sur les quatre éléments chez Alain de Lille et Raoul de Longchamp', dans : *Alain de Lille, le docteur universel : Philosophie, Théologie et Littérature au XI^e siècle*, éd. J.-L. Solère, A. Vasiliu et A. Galonnier (Turnhout 2005) 145-167.

³¹D. Jacquart, 'De *crasis* à *complexio*'. Maure introduit le concept d'élémenté vers la fin de son commentaire sur le troisième paragraphe de l'*Isagogue*. Il pose en particulier la question : 'Restat inquirere utrum elementa remaneant in corporibus elementatis aut per generationem in aliud essentie transeant. Quod elementa in corporibus elementatis non permaneat et in aliud transeant nostra est opinio' (ms. cit., fol. 8r). Pour Maure, l'élément est la qualité substantielle de l'élémenté. L'usage du terme élémenté par Maure avait déjà été indiqué

l'ordre de l'*Isagogue* où s'articule une physique du corps humain fondée sur les quatre éléments (§ 3) puis une physiologie humorale (§ 5). L'originalité consiste à appliquer ce modèle au Christ.

||329||

La position d'Innocent ne change pas depuis son *Traité sur les mystères de la messe* jusqu'aux décrétales postérieures *Cum Marthe* et *In quadam*. Il se situe à la confluence d'une double tradition. D'un côté, il reste fidèle à son enseignement parisien. Il donne une grande autorité à la récente Glose ordinaire sur la Bible qu'Huguccio ne semble pas connaître. Il reprend surtout le concept de vérité de la nature humaine, noeud du débat théologique sur l'aspect physiologique de l'humanité du Christ et qui fait l'objet d'un chapitre dans les *Sentences* de Pierre Lombard³². De l'autre côté, les chapitres sur la physique des espèces consacrées correspondent à la casuistique bolonaise sur *De cons. D. 2* qui se développe dans les années 1180³³. Innocent a vraisemblablement assisté à ce débat lors de son séjour d'étude à Bologne. Il suit, semble-t-il, des positions souvent différentes de celles d'Huguccio³⁴.

Les excursus sur le mélange et la composition des corps tirés de Maure de Salerne sont absents du *Traité sur les mystères de la messe* et apparaissent dans les décrétales postérieures. Est-ce que cela veut dire qu'Innocent ne connaissait pas ce texte lors de la rédaction de son traité? Nous ne le pensons pas. Dans son *Traité sur les mystères de la messe*, Innocent écrit en tant que théologien reprenant le style pédagogique de l'école moralo-théologique parisienne de la fin du XII^e siècle et il s'abstient de citations savantes. Une fois pape, il a une plus grande liberté pour montrer un savoir original. De plus, on ne trouve pas dans les écrits d'Innocent d'autres passages où ce savoir soit utilisé. C'est le débat bolonais sur la nature de l'épanchement du flanc du Christ qui a certainement conduit les acteurs de ce conflit à rechercher les théories physiologiques les plus à jour. C'est durant son séjour à Bologne qu'Innocent a pris connaissance de l'*Isagogue* et du *Commentaire* de Maure.

||330||

par P. Morpurgo, 'I capitolo sugli elementi di Mauro Salernitano : *elementa, elementata*' dans : *Atti del Convegno sur Aristotelismo e Platonismo nel Mezzogiorno d'Italia* (Palerme 1989) 211-28. Dans ce même chapitre (ms. cit., fol. 6v) Maure expose les successifs emboîtements depuis l'élément simple jusqu'au corps complexe et vice-versa. Ce passage a vraisemblablement influencé Innocent.

³²La vérité de la nature humaine c'est pour les théologiens en premier lieu ce qui matériellement en nous est spécifiquement humain sachant que le corps est le résultat de la digestion d'aliments et que le sperme est aussi compris comme un résidu de l'alimentation. La vérité de la nature humaine est débattue en premier lieu dans le cadre de la transmission du péché originel, puis devient une discussion christologique. Jusqu'à quel point le Christ a partagé les mécanismes physiologiques des autres hommes? Sur la vérité de la nature humaine, voir P. Reynolds, *Food and the Body. Some Peculiar Questions in High Medieval Theology*, (Leyde 1999) et surtout A. Boureau, 'Hérédité, erreurs et vérité de la nature humaine (XII^e–XIII^e siècles)', dans : *L'hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne. Perspectives historiques*, éd. M. van der Lugt et Ch. de Miramon (Florence 2008), 67–82.

³³La casuistique des chapitres 29–32 du quatrième livre du *Traité sur les mystères de la messe* correspond à de nombreuses gloses du *De cons. D. 2* où l'on se pose aussi la question de savoir si l'on peut utiliser à la place du vin, du vin nouveau (*mustum*) ou du vinaigre; ou si la consécration est valide avec du vin sans eau, ou du pain avec levain.

³⁴Ainsi Innocent (PL 217.876) explique que, si le prêtre n'utilise pas du vin mais du vinaigre, la consécration reste valide. Huguccio pense le contraire, mais il laisse la porte ouverte au vin cuit ou parfumé aux herbes : *Summa*, *De cons. D. 2 c. 5 frumento* : 'Quid de aceto? Respondendum : Si acetum fiat et non de vino, non consecrabitur. [...] Quid de vino cocto? Potest offeri. Quid de vino ubi semina vel radices vel herbe vel species apponuntur? Distinguo : Si huiusmodi apposita trahunt vinum ad aliam speciem liquoris non consecrabitur, aliter consecrari potest. Sed quia circa hoc non est omnino veritas aperta, illud teneamur pro certo quod nihil transit in corpus Christi preter panem frumenti et vinum uvarum cum aqua' (Paris, BNF lat. 15397, fol. 120v).

La rebuffade d’Innocent envers Huguccio est finalement de deux ordres. Il lui montre qu’il n’est pas un véritable théologien car le canoniste ne maîtrise pas la culture commune théologique parisienne de la fin du XII^e siècle. Il ridiculise ensuite son utilisation d’un savoir naturaliste par le recours à une connaissance plus approfondie des concepts médicaux.

LA PHILOSOPHIE AU MIROIR DU DROIT CANONIQUE BOLONAIS DES ANNÉES 1180

Huguccio utilise la théorie humorale comme un savoir commun qui ne nécessite ni explications, ni justifications. Du reste, on trouve mention du système des quatre humeurs dans les écrits de droit civil bolonais de la même époque ce qui marque une certaine porosité entre science juridique et naturaliste³⁵. D’autre part, dans l’apparat *Ordinaturus magister* ainsi que dans la *Somme* d’Huguccio, on trouve des gloses qui s’appuient sur l’*Éthique à Nicomaque* traduite par Burgundio de Pise dans les années 1150 mais dont on n’avait pas de traces d’utilisation au XII^e siècle, sinon dans des textes salernitains³⁶. Les œuvres des théologiens parisiens des années 1180 ne révèlent aucune trace de ce type de savoir médical ou philosophique. Est-ce une particularité bolonaise ? Plus généralement, y-a-t-il eu un enseignement de philosophie ou de théologie à Bologne dans le dernier quart du XII^e siècle ? Les historiens de l’université de Bologne au XII^e siècle se sont concentrés sur le droit romain et canonique. Il est certain que Bologne a constitué un centre mineur par rapport à Paris en ce qui concerne les arts libéraux et la théologie. Pour le dernier quart du XII^e siècle, nous avons peu ou pas de sources sur le sujet. Néanmoins, il est possible d’utiliser une méthode d’enquête en partant de la littérature canonique, aujourd’hui bien cataloguée et bien datée, afin d’éclairer le reste du tableau. Il ne s’agit pas de faire la recherche des citations explicites de théologiens et de philosophes dans les gloses bolonaises, comme a pu le faire pour Aristote et pour le droit romain Gerhard Otte³⁷. Nous enquêterons en effet sur l’attitude générale par rapport aux sciences profanes telle qu’elle se manifeste dans les commentaires bolonais sur la Distinction 37.

||331||

³⁵Dans sa *materia* aux *Institutes*, Placentin remarque que les *Institutes* constituent un livre élémentaire et que le mot élément renvoie aux quatre éléments qui constituent le monde : ‘Dicitur et elementorum per similitudinem IIII elementorum, sicut enim ex IIII elementis totus mundus confectus est, sic et in libro Institutionum, qui distinctus est per IIII libros, totius romani iuris scientia summotenus tangitur, breviter prelibatur’ (éd. H. Fitting, *Juristische Schriften des früheren Mittelalters* [1876 ; reprint Aalen, 1976] 22). Dans la glose ordinaire d’Accurse, cette remarque est développée en une longue glose sur la théorie des éléments : Accurse, *Glossa ad Inst.*, Proem. *prima elementa* : ‘Quia sicut ex quatuor elementis omnia corpora conficiuntur, ut terra et aqua et igne et aere, id est ex viribus horum quatuor elementorum totus mundus gubernatur, ita hic liber comprehendit omnia iura. Et nota quod terra est frigida et sicca, aqua frigida et humida, ignis calidus et siccus, aer calidus et humidus. Naturam prime habet melancolia ; secunde, scilicet aque, flegma ; ignis colera ; sanguis respondet aeri. Ac.’ (éd. P. Torelli [Bologne, 1939]). Mes efforts pour dater la composition de cette glose ont été vains.

³⁶Sur ces gloses, voir désormais Ch. de Miramon, ‘Réception et oubli de l’*Ethica Vetus*. Salerne et Bologne (1150 — 1180)’, dans : *Mélanges en l’honneur d’Anne Lefebvre-Teillard*, éd. : B. d’Alteroche, F. Demoulin-Auzary, O. Descamps et F. Roumy, (Paris 2009) 727–746.

³⁷G. Otte, ‘Die Aristoteleszitate in der Glosse. Beobachtungen zur philosophischen Vorbildung der Glossatoren’, *ZRG Rom. Abt.* 85 (1968) 368–393.

Les commentaires sur la Distinction 37 : l'ouverture bolonaise à la philosophie

À la fin du ^{xix}^e siècle, Heinrich Singer avait remarqué l'intérêt des commentateurs des canonistes pour la Distinction 37 du *Décret* au cours de laquelle Gratien se demande si les clercs doivent connaître les sciences profanes³⁸. Gratien classe ces autorités entre les *pro* et les *contra* et introduit une distinction : il est permis de lire ces auteurs pour son instruction (*eruditio*) mais pas pour son plaisir (*voluptas*). Il rejoignait là l'opinion commune de l'Église depuis l'époque patristique selon laquelle les écrits des auteurs latins pré-chrétiens ne pouvaient être lus que dans la mesure où ils pouvaient contenir des vérités pouvant aider à la compréhension de la foi et à une meilleure lecture de la Bible³⁹.

Les premiers décrétistes ne vont pas chercher à gommer l'approche frileuse de Gratien, mais plutôt à la transcrire dans le cadre du renouvellement de l'enseignement au ^{xiii}^e siècle. Ainsi, disent-ils, parmi les sciences profanes, celles du *trivium* sont utiles et doivent être enseignées dans les écoles cathédrales. Au contraire, les sciences du *quadrivium* sont inutiles. Enfin, certaines sciences ne sont pas simplement inutiles mais elles peuvent être dangereuses, c'est le cas de l'astronomie et de la nigromantie⁴⁰. Si Étienne de Tournai propose une analyse relativement mesurée des sciences profanes, Rufin est beaucoup plus véhément et adopte une approche très négative, n'hésitant pas à forcer le trait⁴¹. Les commentaires des premiers décrétistes sont marqués par une attitude finalement hostile vis-à-vis des sciences profanes ; elle témoigne du hiatus à cette époque entre la culture conservatrice du *Studium* bolonais à cette époque et les expérimentations contemporaines audacieuses chartraines.

||332||

Une génération plus tard, l'Apparat *Ordinaturus magister* et la *Somme* d'Huguccio marquent une transformation. Il ne s'agit pas véritablement d'un retournement de position ; tant l'Apparat *Ordinaturus magister* que la *Somme* d'Huguccio restent relativement méfiants face aux sciences profanes. Ce qui se modifie, c'est le statut de cette science. Il ne s'agit plus d'un savoir uniquement livresque que l'on découvre en feuilletant les livres d'une bibliothèque, une lecture tentante mais oiseuse, mais d'une matière enseignée et qui mal comprise peut conduire à des erreurs doctrinales. En un mot, la science profane rentre sur le devant de la scène universitaire locale.

Si Gratien et la première génération de décrétistes utilisaient le mot 'lecture' dans son sens actuel, cette deuxième génération de canonistes le comprend dans son nouveau sens pédagogique qui distingue la lecture privée de la lecture publique, c'est-à-dire l'enseignement car le cours du professeur est une lecture commentée d'un texte pour les étudiants. Ainsi une glose schématisant un sermon de Pierre le Mangeur indique qu'il y a cinq finalités pour la lecture : on peut lire pour connaître ; on peut lire (enseigner) pour être connu ; on peut lire (étudier) pour s'enrichir ; on peut lire pour être édifié et enfin on peut lire (enseigner) pour édifier.

³⁸H. Singer, 'Beitrag zur Würdigung der Decretistenlitteratur II', AKKR 73 (1895) 3–124.

³⁹Une glose caractéristique est par exemple : Apparat *Ordinaturus Magister*, D. 37 c. 7 : 'Sicut ethicam scripturam utilem quam si neglexerimus scripturam divinam recte discere et intelligere non poterimus' (Munich, BSB 10244, fol. 19v ; Munich, BSB 27337, fol. 19v). Sur le *topos* de la philosophie comme servante de la théologie dans les écoles parisiennes de la fin du ^{xiii}^e siècle cf. J. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and His Circle* (2 vols ; Princeton 1970) 1.78–79.

⁴⁰Rufin, *Summa*, D. 37 c. 9, éd. H. Singer (Paderborn 1902 ; repr. Aalen 1963) 89. La glose de Rufin sera synthétisée par Sicard de Crémone.

⁴¹H. Kalb, *Studien zur Summa Stephans von Tournai* (Innsbruck 1983) 46–50.

Les dernières finalités sont bien plus recommandables que les premières⁴². Cette distinction montre la réception à Bologne de la définition des prélats comme les docteurs et prédicateurs, définition fréquente dans l'exégèse parisienne de la fin du XII^e siècle. Cette maîtrise du savoir et de la parole que l'on acquiert à l'université devient la justification centrale de la fonction du prélat dans l'ecclésiologie de l'époque.

C'est ainsi qu'Huguccio articule de manière nouvelle pouvoir et science dans la figure du prélat qui doit être tant un savant qu'un gardien du dogme. Il développe une longue glose sur un court canon (D. 37 c. 1) provenant du quatrième concile de Carthage qui autorisait l'évêque à lire les livres des païens et des hérétiques *pro necessitate aut tempore*. Le canoniste distingue la lecture publique de ces livres — c'est-à-dire leur enseignement ou étude — qui est interdite aux évêques mais qui est permise à tous les autres clercs d'ordre mineur ou majeur⁴³. L'évêque a seulement le droit de lire chez lui de manière privée les ouvrages païens ou hérétiques. La lecture des ouvrages hétérodoxes n'est plus simplement admissibles dans certains cas, elle devient une obligation pour le prélat qui doit contrecarrer les erreurs doctrinales⁴⁴. Ceci le conduit à s'opposer aux autodafés prescrits par le droit romain dont il restreint de beaucoup le champ d'application⁴⁵. La connaissance doit être encouragée, même si elle

||333||

⁴²Apparat *Ordinaturus magister* ad D. 37 Proem. : 'Quinque sunt fines quibus homines legunt : ut sciant, hic finis est superbia ; ut sciatur, hic finis est vana gloria ; ut lucretur, hic finis est avaritia ; ut edificetur, hic finis est prudentia ; ut edificet, hic finis est caritas' (Munich, BSB 10244, fol. 19v ; Munich, BSB 27337, fol. 19r). Cette glose se trouve dans une œuvre contemporaine les *Notae Atrebatenses*, ad eod. loc. qui indique la source : *secundum mag. Petrum Manducatores*, éd. J. A. C. J. van de Vouw (Thèse ; Leyde 1969) 9 ; cf. *Sermo II in adventu Domini* (PL 198.1278). Pour R. Weigand, 'Die ersten Jahrzehnte der Schule von Bologna', *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law* (Munich, 1992), (Vatican 1997) 445–55 ici 449 cette œuvre est issue de l'école anglo-normande et pas de l'école bolonaise comme le pensait Van de Vouw. Ceci ne change pas le fait que les *Notae Atrebatenses* compilent uniquement des opinions de maîtres bolonais.

⁴³Robert de Courson adopte lors du Concile de Paris de 1213 une position plus dure. L'étude des sciences séculières à l'Université de Paris est interdite aux clercs ayant une charge d'âme éd. H. Denifle et É. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, (Paris 1889–1897, repr. Bruxelles 1964) 1.77, n. 19.

⁴⁴On retrouve trente ans plus tard à Paris tant l'opposition entre lecture privée et publique d'ouvrages philosophiques que le rôle de l'évêque dans l'organisation d'autodafés lors des censures des *libri naturales* d'Aristote et la livraison au bûcher des *Quaternuli* de David de Dinant. Cf. en dernier lieu, L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, (Paris, 1999) 89 et sqq. Sur ce livre voir la note critique d'A. Boureau, « La censure dans les universités médiévales », *Annales HSS*, 2000, 313-323.

⁴⁵Huguccio, *Summa*, D. 37 c. 1 : '*Episcopus libros gentilium non legat* : Ad delectationem sed nec in scolis, etiam ad eruditionem. Si vero in domo sua vult ibi quandoque legere ut revocaret ad memoriam aliquid utile ad expositionem sacre scripture vel ad revincendam paganorum vanitatem non prohibetur ut infra eodem, *Qui de mensa* (D. 37 . c 11), Si quid (c. 13), Relatum (c. 14). De clericis in minoribus ordinibus constitutis, dico quod etiam in scolis licite eos causa eruditionis legunt ; idem credo de subdiaconis et diaconis et presbiteris si contingat eos esse promotos ita inscios et illiteratos [...] *pro necessitate* : scilicet cum vult heresim impugnare quod ut sciat facere necesse est eum libros eorum legere. Aliter nesciret eis respondere vel eis obicere et eorum sectam impugnare. Vitium enim vitari non posset nisi cognitum ; *pro tempore* : Scilicet heresi emergente, scilicet cum multi heretici pullulant contra ecclesiam Dei et eam molestant ; sed et libri gentilium et dixi possunt legi etiam ab episcopo ad eorum vanitatem revincendam vel ad aliud utile ad memoriam revocandam [...] Hic dicitur quod libri hereticorum sunt legendi sed in lege precipiuntur comburi ut C. *De hereticis* vel combusto [Cod. 1.5.15 (?), *Si quis impia*]. Sed forte hic dicitur de illis qui manifestam continent falsitatem qui possent nocere nisi comburerentur. Hic autem dicitur de aliis, scilicet qui aliquam utilitatem vel veritatem continent vel continere videtur ; vel qui saltem sunt necessaria ad eorum sectam sciendam et convincendam' (Paris BNF, lat. 15396, fol. 41v). Notons que la D. 37 c. 1 est le lieu où les décrétistes traitent de la question de savoir si les clercs ont le droit d'étudier le droit romain, P. Legendre, *La pénétration du droit romain dans le*

provient de sources douteuses.

Qui sont ces hérétiques? On pourrait être tenté d'y deviner des cathares. Nous sommes à l'époque de la prise de conscience par les intellectuels du catharisme et Huguccio indique que la lecture des livres hérétiques est permise *pro tempore* « lorsque de nombreux hérétiques pullulent dans l'Église de Dieu et la mettent en danger⁴⁶ ». Néanmoins, une étude plus approfondie des allégations et des gloses qui s'y rattachent pointe dans une toute autre direction. Ainsi, l'Apparat *Ordinaturus magister* s'attaque aux « hommes qui abusent des arts et veulent tellement suivre l'ordre naturel (*cursum nature*) qu'ils en viennent à refuser d'admettre l'accouchement d'une vierge et les autres miracles accomplis de manière surnaturelle (*preter cursum nature*)⁴⁷ ». Cette glose s'accroche à un extrait d'Ambroise (D. 37 d. p. c. 7 § 6) où l'astrologie et certaines autres sciences sont accusées « d'être méprisables, de n'avoir aucune utilité pour le salut mais plutôt de conduire à l'erreur. » Cette glose non signée de l'Apparat *Ordinaturus magister* provient vraisemblablement de l'école d'Huguccio car on la trouve sous une autre forme dans sa *Somme*⁴⁸.

||334||

Il montre la réception à Bologne de la nouvelle conception du miracle qui se forge dans la théologie de l'époque. Dans la tradition augustinienne, le miracle n'était pas véritablement distingué de la Nature. Toute la création était œuvre de Dieu et tout fait naturel pouvait, d'une certaine façon, être considéré comme un miracle. Au contraire, la philosophie et la théologie, à partir du XII^e siècle vont essayer de décrire un monde autonome régi par les causes naturelles. Le miracle se définit essentiellement comme une suspension temporaire de cet ordre.

La glose d'Huguccio mentionne des hommes qui nieraient la possibilité de l'Incarnation. Le thème des philosophes païens refusant d'admettre la génération du Christ, car elle est impossible dans la nature, est ancien⁴⁹. Dès l'époque patristique, l'apologétique chrétienne pense qu'il peut être utile pour convaincre les païens qui refusent la génération virginale du Christ d'employer des analogies avec des cas naturels de génération sans semence (abeille, vautour, etc.). La première scolastique reprend l'argument des Pères et on trouve dans l'Abrégé de la *Somme* de Robert de Melun, rédigé autour des années 1160, un paragraphe qui propose d'utiliser les exemples naturalistes pour convaincre le *philosophus mundi* de la réalité de l'Incarnation⁵⁰. Ce philosophe est un adversaire imaginaire, tout comme le philosophe du *Dialogue* d'Abélard ; un ennemi de parchemin qui ne raisonnerait qu'à l'aide de la loi naturelle et contre lequel le théologien bataille. Aucun philosophe médiéval n'a en effet nié la possi-

droit canonique classique de Gratien à Innocent IV (1140-1254) (Paris 1964), 48-49.

⁴⁶ Voir le texte à la note précédente.

⁴⁷ Apparat *Ordinaturus magister*, D. 37 d. p. c. 7 *mittunt in errorem* : 'non quod scientia artium vel artes mittunt in errorem sed quia homines abutentes artibus mittuntur in errorem dum volentes tantum sequi cursum nature non admittunt partum virginis et huiusmodi que miraculose facta sunt preter cursum nature' (Munich, BSB 27337, fol. 19r).

⁴⁸ Huguccio, *Summa*, D. 37 d. p. c. 7 *mittunt in errorem* : 'Occasio sunt mittendi. Non enim scientia artium vel artes mittunt in errorem sed homines abutentes artibus et invenientes ibi tantum ea que fiunt secundum cursum nature, mittuntur in errorem dum volentes tantum sequi cursum nature non admittunt partum virginis et huiusmodi que facta sunt preter cursum nature. Alio etiam modo dicuntur artes mittere in errorem quia dum homines illis intendunt que Dei sunt non curant' (Paris BNF, lat. 15396, fol. 42r).

⁴⁹ M. van der Lugt, *Le ver, le démon et la Vierge*, 475-504.

⁵⁰ *Ibid.*, 493-94. L'idée que les miracles vont contre l'ordre de la nature (*cursum naturalis*) est d'origine anselmienne, cf. *ibid.*, 41.

bilité ou la réalité des miracles. Il est ainsi étonnant qu'Huguccio contextualise le mythique philosophe païen en un artien zélote.

En effet, les philosophes médiévaux les plus aventureux n'ont pas cherché à récuser les miracles mais plutôt à les expliquer au moyen d'arguments scientifiques. Cette approche naturaliste des miracles bibliques, principalement ceux de l'Ancien Testament, se découvre chez David de Dinant. Ce mystérieux personnage, contemporain d'Huguccio fut pionnier dans la lecture et l'étude de la philosophie naturelle d'Aristote. Ces *Cahiers* furent livrés au bûcher à Paris. David de Dinant explique le Déluge comme une marée d'une amplitude exceptionnelle, la destruction de Sodome et Gomorrhe comme le résultat d'un tremblement de terre ; les sauterelles qui s'abattent sur l'Égypte sont nées de génération spontanée ; la manne est une espèce de nuage condensé que l'on rencontre couramment en Arabie ; l'étoile qui annonce le Christ est une comète ; enfin la météorologie permet d'expliquer pourquoi les tremblements de terre ont souvent lieu lors des éclipses solaires, comme au moment de la Passion⁵¹. Il faut noter que David de Dinant a été un familier d'Innocent III qui en a fait son chapelain et qu'une chronique malveillante accuse de s'intéresser avec passion à ces questions subtiles, c'est-à-dire aux doctrines dangereuses de David⁵².

||335||

De surcroît, la lecture d'Avicenne et de certains textes magiques dont la diffusion débute à la fin du XI^e siècle conduisait à étendre la sphère des phénomènes naturels. On pouvait, en effet, s'inspirer du philosophe persan pour imaginer que certains êtres humains puissent bénéficier de pouvoirs surhumains, mais non surnaturels, de par un charisme particulier ou un savoir très développé. Jésus, homme parfait, aurait pu ainsi accomplir des actes extraordinaires mais qui n'étaient pas nécessairement surnaturels. On trouve trace à Bologne de cet attrait pour le gonflement des capacités de la Nature. Ainsi, Roland de Crémone écrit, à propos de la génération du Christ, dans sa *Somme* : « qu'il y a encore aujourd'hui des philosophes insensés (*stulti naturales*) qui croient qu'une vierge peut naturellement enfanter par elle-même, opinion hérétique tant en théologie qu'en science⁵³. » Roland de Crémone, l'un des premiers maîtres dominicains ; écrit sa *Somme* à la fin de sa vie mais, avant d'entrer dans l'ordre des prêcheurs en 1219, il a tenu une place importante dans l'enseignement de la philosophie à Bologne. On ne sait rien de la chronologie de son activité à Bologne et on ne conserve aucun écrit de lui de cette période mais la très grande richesse des sources philosophiques discutées dans ses œuvres théologiques témoigne de la vitalité et de l'originalité de la culture philosophique bolonaise au début du XIII^e siècle⁵⁴. L'attaque contre les philosophes insensés vise ici, peut être, les lecteurs du *De diluviis*, un chapitre des *Météorologiques* d'Avicenne traduit au début du XIII^e siècle, dans lequel le philosophe persan explique qu'en cas de cataclysme aboutissant dans l'annihilation de l'espèce humaine, celle-ci réapparaîtrait

⁵¹ David de Dinant, *Quaternuli*, éd. M. Kurdzialek (Varsovie, 1963) 57 ; 64 ; 59 ; 93 ; 60 ; 51 ; 63.

⁵² *Chronique anonyme de Laon* : 'Magister vero David, alter hereticus de Dinant, huius novitatis inventor, circa papam Innocentium conversabatur, eo quod idem papa subtilibus studiose incumberebat' (éd. *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, 18.715). Sur ce personnage voir E. Maccagnolo, 'David of Dinant and the Beginnings of Aristotelianism in Paris' dans : *Twelfth-Century Western Philosophy*, 429-42.

⁵³ Roland de Crémone, *Summa*, 3.20 : 'Adhuc sunt aliqui stulti naturales qui putant quod virgo naturaliter posset de se ipsa concipere ; quod hereticum est in theologia et in phisica disciplina' éd. A. Cortesi (Bergame 1962) 70. Sur le contexte, Van der Lugt, *Le ver, le démon, la Vierge*, 404-407.

⁵⁴ E. Filthaut, *Roland von Cremona OP und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden* (Vechta 1936).

par génération spontanée⁵⁵. Avicenne donne ainsi une base scientifique à la possibilité d'une génération spontanée de l'homme et donc d'une naturalisation de l'Incarnation.

||336||

La glose d'Huguccio contre les dangers de la philosophie reste en fin de compte difficile à contextualiser. Elle s'inscrit, en premier lieu, dans une tradition rhétorique d'origine patristique qui consiste à accuser les philosophes d'un excès de rationalisme qui les empêche d'accepter la foi chrétienne. Cet argument se retrouve dans la littérature apologétique du XII^e siècle et a sa place dans un commentaire sur la D. 37 qui charrie tous les lieux communs anti-philosophiques de la patristique. Néanmoins, il est difficile de voir dans cette glose un simple exemple d'écriture automatique. Le fragment d'Ambroise commenté appelait plutôt une critique plus générale de l'inutilité des sciences du *quadrivium*, comme on en trouve chez Rufin⁵⁶. La glose ne vise pourtant pas les figures indéterminées du philosophe, païen ou infidèle mais le personnage concret de l'étudiant en Arts qui dans la conception pédagogique conservatrice d'Huguccio devrait se contenter d'apprendre la grammaire et la logique⁵⁷. Faut-il comprendre donc cette glose comme une réaction inquiète à la diffusion d'une philosophie naturelle? Comme nous l'avons vu, le nouveau savoir gréco-arabe au tournant du XII^e et du XIII^e siècle n'est pas tant utilisé pour nier le miracle que pour le naturaliser. Les dangers de cette approche ont été bien perçus par Roland de Crémone qui se donne pour tâche dans la préface de sa *Somme* théologique de montrer que la science naturaliste ne peut pas être en contradiction avec la foi. Il explique ainsi que l'astronomie nous apprend qu'une éclipse ne pouvait avoir lieu à l'heure de la Passion et que celle que rapporte l'évangéliste est donc surnaturelle⁵⁸. Huguccio a une attitude beaucoup plus conservatrice. Comme il le dit dans sa *Somme* à l'occasion d'une glose sur la digestion de l'hostie consacrée : « Les arguments doivent cesser là où cesse la Nature. Le miracle ne suit pas la Nature⁵⁹ ». Le théologien doit faire taire le scientifique. Huguccio ne semble pas avoir seulement proclamé cette maxime ; il l'a aussi mise en pratique.

||337||

⁵⁵ Van der Lugt, *Le ver, le démon et la Vierge*, 166–170 avec un extrait (*ibid.*, 170, n. 186) du *Commentaire sur Job* de Roland de Crémone qui semble montrer qu'il connaît le *De diluviis*.

⁵⁶ *Supra* page 11

⁵⁷ Comme il l'indique dans son introduction à la Distinction 37. Huguccio, *Summa*, D. 37 d. a. c. 1 : '*Sed quare : Hic intitulatur xxxvii di. in qua Gratianus interserit incidentem questionem, scilicet utrum ordinandus debeat esse eruditus secularibus litteris et respondetur quod sic. Gratianus tamen sic procedit : Primo ostendit quod libros gentilium et secularium artium clerici legere non debent. Postea ostendit quod licite eos possunt legere. Postea huius contrarietatis subiicit solutionem et dicit quod quidam legunt talia ad delectationem et voluptatem, hoc prohibetur, alii legunt ad eruditionem scilicet ut instruantur acentuare, et dictiones construere, verum a falso discernere, et huiusmodi. Hoc permittitur. Unde, sicut postea subdit Gratianus, precipitur ut per singula loca doctores liberalium artium constituantur*' (Paris, BNF, lat. 15396, fol. 41v; Admont, Stiftsbibliothek, 7, fol. 53r).

⁵⁸ G. Cremascoli, 'La *Summa* di Rolando da Cremona. Il testo del prologo', *Studi medievali*, 16 (1975), 825–76 ici 874.

⁵⁹ Huguccio, *Summa*, De cons. D. 2 c. 72 : '[...] Cessent ergo argumenta ubi cessat natura. Que miraculose fiunt naturam non sequuntur' (Paris, BNF, lat. 15397, fol. 128r).

Huguccio et les prophètes

Dans les années 1180, des lettres circulèrent en France et en Angleterre annonçant une grande catastrophe planétaire pour septembre 1186⁶⁰. En effet, le 15 septembre eut lieu une conjonction exceptionnelle des planètes du système solaire dans la constellation de la Balance. Les astrologues juifs, musulmans et chrétiens prédirent une Grande Année, un cataclysme marquant la fin d'un cycle historique qui serait provoqué par les astres et qui anéantirait les civilisations et les peuples. On vit apparaître la missive d'un certain Corumphiza, astrologue de son état, qui détaillait les fléaux météorologiques qui allaient s'abattre sur les pays arabes et les conduire à la ruine. Les chroniqueurs recopient aussi le courrier d'un deuxième personnage fictif, Pharamella, se présentant comme un savant arabe qui utiliserait les armes de l'astrologie savante pour ridiculiser les prédictions de Corumphiza. La grande peur de 1186 participe aux nombreuses éruptions millénaristes médiévales. L'archevêque de Cantorbéry, à la réception de ces courriers, ordonna ainsi la tenue d'un jeûne purificateur de trois jours dans son diocèse. Néanmoins, il s'agit d'un millénarisme savant et nourri de la lecture d'Albumasar, principal vecteur de la renaissance astrologique du XII^e siècle. Il fait peu de doute que l'étudiant Lothaire de Segni a entendu parler de l'une de ces lettres lors de son séjour parisien.

L'opinion savante est, à l'époque, généralement favorable à l'astrologie tant qu'elle ne verse pas dans une astrologie judiciaire divinatoire qui nierait le libre arbitre et l'omnipotence divine⁶¹. L'astrologie est ainsi incluse dans les sciences naturelles. Cependant, pour rendre la lecture des traités astrologiques acceptables, il fallait arriver, tout comme pour les textes antiques, à les relier au christianisme et donc laisser la porte ouverte à une prophétie astrologique et scientifique compatible avec la Révélation. Parmi les autorités rassemblées dans la D. 37 pour prouver l'utilité des sources païennes se trouve un passage d'Augustin (c. 13) qui explique que l'on peut utiliser les textes prophétiques païens de la Sibylle et d'Orphée pour convertir les gentils⁶². Ce rapprochement qui peut sembler étrange aujourd'hui entre philosophie païenne et prophétie correspond en fait à l'air du temps. Abélard pensait que les textes philosophiques païens recelaient des éléments préfigurant la Révélation et pouvaient ainsi être placés sur le même plan que les prophéties de l'Ancien Testament⁶³. La littérature antique ne constituait pas une simple boîte à outils pour l'intellectuel du XII^e siècle ; elle pouvait être le support d'une lecture herméneutique. Les médiévaux interprétaient ainsi certains vers de Virgile et d'Ovide comme des prémonitions de l'Incarnation.

||338||

L'ambivalence de la culture occidentale vis-à-vis de la prophétie est bien connue. Au XII^e siècle, elle se manifeste par une tension dans le champ intellectuel entre une narration historique extrêmement réceptive au récit prophétique et une théologie qui met en avant la connaissance

⁶⁰D. Weltecke, 'Die Konjunktion der Planeten im September 1186. Zum Ursprung einer globalen Katastrophenangst', *Saeculum*, 54 :2 (2003), 179–212 avec une annexe listant l'ensemble complexe des textes du dossier qu'il n'est pas possible, dans l'état actuel de la recherche, de dater et de hiérarchiser ; G. Callataÿ, 'La grande conjonction de 1186', dans : *Occident et Proche-Orient. Contacts scientifiques au temps des croisades*, éd. I. Draelants, A. Tihon, B. van den Abeele (Turnhout 2000) 369–395.

⁶¹J. Tester, *A History of Western Astrology*, (Woodbridge 1987) 142-50.

⁶²Ce canon est absent de la première version du *Décret* : A. Winroth, *The Making of Gratian's Decretum*, (Cambridge 2000) 200.

⁶³T. Gregory, 'The Platonic Inheritance' dans : *Twelfth-Century Western Philosophy*, éd. P. Dronke, 54–80.

de Dieu par la raison et réduit les possibilités théoriques de l'inspiration et de la prescience. Dans le dernier quart du XII^e siècle, le balancier se trouve plutôt dans le premier de ces deux camps. Le théologien le plus influent de son époque, Pierre le Mangeur, n'est ainsi pas hostile à la prophétie païenne. Il inclut dans son *Histoire Scolastique* (1169–1173) une référence positive à la Sibylle ; il accueille également dans son commentaire des schémas chronologiques tirés de sources sibyllines ; enfin, sa réécriture de deux passages clefs du Nouveau Testament — les rois mages astrologues de la naissance du Christ, et les philosophes athéniens — sont favorables à des correspondances entre astrologie, philosophie et Révélation⁶⁴. Les mages sont des savants sabéens qui auraient tracé l'horoscope du Christ accomplissant la prophétie de Balaam ; ils seraient l'équivalent perse des philosophes grecs⁶⁵. Connaisseur de la théorie de la grande année, Pierre le Mangeur donne une généalogie prestigieuse à l'astronomie inventée selon lui par les patriarches Japhet et Jonithus, un personnage issu de la tradition du pseudo-Méthode. Jonithus aurait de surcroît énoncé des prédictions sur la succession des royaumes⁶⁶. Pour le cas de l'étoile de Bethléem, le théologien parisien ne se déclare pas en faveur de l'astrologie judiciaire mais, plus subtilement, avance que Dieu a envoyé un signe adapté aux Orientaux dont la civilisation aimait faire correspondre les événements ici-bas et les mouvements des corps sidéraux⁶⁷. Pour les gréco-romains, les signes en accord avec leur culture sont des *mirabilia*⁶⁸. Pour les juifs, le signe a été donné lors de l'épisode de la piscine probatique (Jo 5). Pierre le Mangeur brode aussi autour de l'anecdote de Paul devant l'Aréopage (Act. 17.23-24), émerveillé de sa découverte d'un autel qui portait l'inscription « au dieu inconnu » dans laquelle il voit une prémonition du Christ. L'Aréopage devient, sous la plume de l'exégète parisien, le Quartier latin d'Athènes et Denys l'un des maîtres des écoles de philosophie de l'époque. Les Athéniens ont ainsi édifié cet autel sous l'injonction des enseignants qui s'étaient révélés incapables d'expliquer par des causes naturelles les ténèbres qui suivirent la mort du Christ⁶⁹.

||339||

Dans l'un de ses sermons, Innocent III reprend, avec quelques transformations, la présentation de Pierre le Mangeur des mages comme des philosophes qui ont bien analysé le signe envoyé par Dieu⁷⁰. Le motif des trois types de signes divins est repris de manière plus originale par un certain maître Hubert. En 1192 ou en 1193, à Paris, celui-ci prêche devant une assemblée choisie de maîtres et d'élèves sur la prophétie d'Isaïe *Ecce virgo concipiet*⁷¹. Son sermon s'attache presque uniquement à l'exposition des prédictions des païens sur la naissance du Christ. Il cite Platon, la Sibylle, Ovide et fait montre d'un goût et d'une large connaissance de l'astrologie. Hubert utilise les œuvres de l'astrologue arabe du IX^e siècle Albumasar, traduites au XII^e siècle. Ainsi, dans son *Introductorium maius in astronomiam*, Albumasar dé-

⁶⁴ Sur les schémas chronologiques : PL 198.1540.

⁶⁵ PL 198.1089 ; 1454 ; 1541-42.

⁶⁶ PL 198.1088. Pseudo-Méthode, c. 3, éd. E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen* (Halle 1898 ; repr. Turin 1963), 63-64.

⁶⁷ Pierre le Mangeur, *Sermo primus in adventu Domini* (PL 198.1722-23).

⁶⁸ Il s'agit de l'effondrement du temple de la Paix à Rome, légende transmise par les *Mirabilia*, cf. M. Th. d'Alverny, 'Humbertus de Balesma', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 59 (1984) 168 n. 59.

⁶⁹ PL 198.1702. La légende des philosophes grecs perplexes devant l'éclipse de la Passion trouve sa source dans la septième lettre du Pseudo-Denys (PG 3.1079).

⁷⁰ PL 217.485.

⁷¹ Édité par d'Alverny, 'Humbertus', 158–80.

crit les *paranatellonta*, c'est-à-dire des constellations qui montent à l'horizon après le coucher du soleil et qui sont associées à un signe du zodiaque. Pour le signe de la Vierge, la figure dessine une vierge à l'enfant. Les deux traducteurs d'Albumasar, Jean de Séville et bien plus encore Hermann de Carinthie dans son *De essentiis* terminé en 1143 ont interprété cette figure comme une représentation de la Vierge Marie et de Jésus. L'utilisation d'Albumasar comme prophète du Christ est cependant rare dans la deuxième moitié du XII^e siècle sinon chez quelques originaux dont les œuvres ont été peu lues, ce qui rend son usage par maître Hubert significative. L'agrégation d'Albumasar au noyau des annonciateurs de la Révélation ouvre en effet un verrou. L'autorité de la Sibylle comme prophète du Christ crédibilise les oracles politiques sibyllins ou pseudo-sibyllins. De même, la 'christianisation' d'Albumasar permet à maître Hubert d'ouvrir la porte à la prédiction astrologique. Le Christ a vécu sous l'Ère de la Vierge, mais Hubert explique à son auditoire qu'il se trouve dans le onzième degré de l'Ère de la Balance, qui s'écoule entre 1166/67 et 1200. Onze est un chiffre particulièrement funeste qui annonce de grands malheurs. Hubert ne fait pas d'allusion explicite à la Grande Année de 1186, mais ses élucubrations semblent bien être un effort pour redonner souffle à la défunte prophétie en transformant la terrible année charnière en une prévision plus floue d'une période temporelle néfaste .

Le sermon de maître Hubert montre ainsi une virtualité de l'exégèse de Pierre le Mangeur. Huguccio connaît l'*Historia Scolastica* qu'il utilise dans sa *Somme*. Il ne reprend pourtant pas l'exégèse du Mangeur sur le séjour de Paul à Athènes. Rufin faisait allusion à l'inscription sur l'autel au dieu inconnu en notant qu'elle avait été écrite par « des poètes ou des philosophes⁷² ». Huguccio récupère, en l'allongeant quelque peu, la glose de Rufin, mais il indique que l'inscription a été écrite par « des poètes ou des prophètes⁷³ ». Les philosophes disparaissent. Ces philosophes-prophètes se retrouvent dans la glose d'Huguccio sur D. 37 c. 4. Ce canon relativement obscur qui avait été laissé de côté par les autres commentateurs est tiré du commentaire de Jérôme sur le vingt-huitième chapitre Isaïe, où le prophète accuse d'ivrognerie les prêtres et les prophètes de Samarie. Jérôme comprend le vin comme la parole de Dieu et explique que ceux qui s'enivrent de vin comprennent de travers et pervertissent l'écriture sainte, et que ceux qui s'enivrent de *sicera* (une espèce de boisson alcoolisée) sont abusés par les sciences profanes et doivent être compris tropologiquement comme les pseudo-prophètes dont parle Isaïe. Enfin, ceux qui mangent des raisins verts sont ceux qui comprennent l'écriture de manière erronée. Huguccio explique que beaucoup de ceux qui enseignent la théologie mangent du raisin vert. Plus grave, d'aucuns s'enivrent de vin en prédisant des choses futures alors que les seuls événements dont nous pouvons être certains de l'avènement sont ceux annoncés par l'Écriture, comme l'Antéchrist, le Jugement dernier et les signes qui le précéderont et la résurrection des morts⁷⁴.

||340||

⁷²Rufin, *Summa*, D. 37 c. 8, éd. Singer, 89.

⁷³Huguccio, *Summa*, D. 37 c. 8 (Paris, BNF, lat. 15396, fol. 42r).

⁷⁴Huguccio, *Summa*, D. 37 c. 4 : 'Illi ergo inebriantur vino qui contra veritatem sacram scripturam intelligunt et pervertunt [...] Uvam acerbam comedunt qui ex ignorantia aliter intelligunt scripturam sacram quam rei veritas habeatur, non tamen contra fidem vel veritatem ex certa scientia, ut si dicatur quod Abel genuit Caym quia ita credunt. Isti venialiter peccant, primi mortaliter. In multis illi qui docent theologiam comedunt acerbam. Sed utrum nullus inebrietur vino? *Divini* sunt illi qui preter auctoritatem divine scripture predicant futura [...] *absque divinatorum* : hoc ideo dicit quia sunt quedam futura que de auctoritate sacre scripture possumus dicere, immo tenentur ea dicere et docere ut est adventus Antichristi, dies iudicii, signa circa diem

Huguccio ne rejette pas l'utilité des prophéties christiques de la Sibylle et d'Orphée pour convertir les gentils, comme il est expliqué D. 37 c. 5 mais il dévalorise fortement leur d'autorité. Il donne dans son commentaire un premier argument juridique en renvoyant à D. 16 c. 1, texte dans lequel il est expliqué que les canons des hérétiques même s'ils contiennent des choses utiles doivent être classés parmi les apocryphes. Dans sa glose sur ce canon, Huguccio revenant à l'étymologie grecque avance que l'apocryphe ne peut avoir valeur d'autorité car on ne peut tracer son origine et qu'il n'a pas été reçu par l'Église⁷⁵. C'est une bonne définition de la norme canonique qui doit être ancienne, avoir une origine certaine et être sanctionnée par le pouvoir. Les prophéties, tout comme les apocryphes, ne passent pas au crible qui pour devenir ce qu'il nomme un *authenticum*. Le deuxième argument anti-prophétique est d'ordre théologique. Huguccio rapproche les prophéties païennes des prémonitions des démons. Les démons ne savaient pas avant la résurrection que Jésus était le fils de Dieu ; ils pouvaient le supposer en le voyant accomplir des miracles même si la condition humaine du Christ les induisait en erreur. Les prophéties des démons ne sont pas autre chose que des *educated guesses*. Les vaticinations de la Sibylle et d'Orphée sont du même ordre⁷⁶. Huguccio est donc un exégète traditionnel et frileux. Il explique — contre la pratique parisienne de son temps — qu'en cas de doute sur l'interprétation d'un verset, il ne faut pas revenir aux originaux grecs ou hébreux. Depuis le labeur de Jérôme, la traduction latine est parfaite, alors que les exemplaires grecs et hébreux sont aujourd'hui corrompus⁷⁷. Dans la Distinction 37, Gratien avait inclus une lettre de Clément I^{er} qui justifie l'apprentissage des arts libéraux, afin de lire correctement la Bible et de corriger les faux sens que certains faisaient. Huguccio prend le contre-pied de Gratien, pour lire dans ce canon *Relatum* une attaque des mauvaises lectures du texte sacré. Certains tordent le texte de la Bible comme une prostituée que l'on pourrait plier à son gré et proposent des interprétations subtiles et personnelles qui vont à l'encontre de l'intention de l'auteur ou qui sont tirées des textes philosophiques ou païens⁷⁸. Dans l'interprétation de la

||341||

iudicii, resurrectio mortuorum et huiusmodi' (Paris BNF lat. 15396, fol. 41v).

⁷⁵Huguccio, *Summa*, D. 16 c. 1 : 'Apocrifum dicitur occultum et secretum ; ab 'apo' quod est de et 'crifi' quod est secretum. Inde liber dicitur apocrifus, id est occultus et secretus scilicet cuius auctor ignoratur vel si non ignoratur ab Ecclesia tamen non recipitur sed reprobatur quod non in Ecclesia sed secrete et remote' (Paris, BN, lat. 15396, fol. 14v). Sur l'utilisation de l'étymologie par Huguccio, voir Müller, *Huguccio* 61–64.

⁷⁶Huguccio, *Summa*, D. 37 c. 13 *sacrilegio* : 'id est infidelium et gentilium ut Platonis, Orfei, Sibille, Virgilis et aliorum quod quamvis aliquid veri dixerint de Deo non tamen ideo est autenticum quia illi et alii hoc dixerunt. Sicut nec illud quod demones de Christo dixerunt ideo est autenticum quia ipsi hoc dixerunt' (Paris, BN, lat. 15396, fol. 42v). Nous ne reproduisons pas la glose où Huguccio traite des prophéties des démons, glose qui reprend des raisonnements théologiques classiques augustiniens sur la connaissance des démons cf. *Cité de Dieu*, 9.21 et Pierre Lombard, *Sententiae*, 2.7.5. Remarquons qu'Huguccio fait allusion à Platon prophète du Christ, une légende dont la diffusion semble moins importante que les exemples classiques de la Sibylle et d'Orphée et que l'on trouve aussi dans le sermon de maître Hubert.

⁷⁷Huguccio, *Summa*, D. 9 c. 6 (Paris, BNF lat. 15396, fol. 17v).

⁷⁸Huguccio, *Summa*, D. 37 c. 14 : 'In hoc capitulo reprehenduntur illi qui sacram scripturam interpretantur secundum suum intellectum et sensum [...] Transferunt *ex his que legere* in Sacra Scriptura *verisimilitudines*, id est verisimiles rationes et probabiles intellectus quia sensus ille quem in aliquibus locis scripture habent non multum longe est a ratione et satis videtur probabilis sed mentem auctoris non sequitur vel potius ex his que legunt in secularibus artibus et in libris gentilium [...] *ad eum sensum* : littera enim meretrix est et convertibilis et ad sensum cuiusque inclinatur. Quod in divina pagina valde est periculosum' (Paris, BNF lat. 15396, fol. 42v).

Bible, il faut toujours suivre les Pères catholiques⁷⁹. Puis dans une brusque incise, le canoniste ajoute que quelqu'un ne doit pas enseigner s'il n'est pas docteur et allègue deux canons dans lequel il est écrit que l'on ne peut être maître si l'on n'a pas été d'abord disciple et un troisième qui traite des conditions selon lesquelles on peut accepter le témoignage d'un enfant⁸⁰. Sur l'un des canons allégués par Huguccio, on trouve une nouvelle glose du canoniste expliquant que le disciple non seulement ne pourrait pas enseigner « mais qu'il ne devrait pas le faire, car s'il présuait de son savoir, il serait en fait le maître de l'erreur⁸¹ ». Huguccio termine sa glose en renvoyant à *Relatum*. Le deuxième canon allégué dans le commentaire est analysé comme une interdiction des « maîtres éclairés⁸² ». À la manière d'un juriste savant, c'est-à-dire dans l'écheveau des allégations et des renvois glose à glose, Huguccio critique durement de jeunes clercs qui auraient tenu un enseignement biblique mâtiné de philosophie particulièrement répréhensible. Pourrait-il s'agir du maître Hubert ou de quelqu'un de son cercle?

||342||

Hubert de Pirovano : théologien bolonais naturaliste

Le rapprochement entre le maître Hubert qui prononce un sermon astrologique à Paris en 1192-93 et Huguccio de Ferrare n'est pas purement gratuit. Dans l'unique manuscrit où se trouve ce texte, il est attribué à un *magister Humbertus de Balesma*, que Marie-Thérèse d'Alverny a rapproché du *magister Humbertus* auteur de la somme théologique *Colligite fragmenta* conservée en un seul exemplaire et encore peu étudiée⁸³. Grâce aux notices des chroniqueurs, on peut identifier ce personnage à Hubert II de Pirovano, archevêque de Milan entre 1206 à 1211⁸⁴. Balesma pourrait être une déformation du copiste renvoyant à Balesmo, une petite localité à côté de Monza. Rejeton d'une famille féodale liée à l'archevêque de Milan, les Pirovano, Hubert apparaît dans la documentation en 1194, comme chanoine de Monza. Entre 1199 et 1201, des indications tirées du registre d'Innocent III indiquent sa présence à Bologne⁸⁵. Il est à l'époque vraisemblablement enseignant en théologie. En effet, il est qualifié dans deux lettres de *magister* et dans une troisième de *theologus*. Innocent III nomme Hu-

⁷⁹*Ibidem*. : 'In concilio etiam Meldensi habetur quod in exponendis sacris scripturis non debet quis sequi suum sensum, sed catholicorum et probatissimorum patrum ut B[urchardus] lib. i ca. novum (*Decretum* 1.61 [PL 140.564])'.

⁸⁰*Ibid. ab eo* : Non enim debet quis docere nisi primo habeat doctorem et instruat ut Di. LVIII, *Ordinatos* (c. 4) et XVI q. I, *Si clericatus* (c. 27) in pueritia ar. quem posse testificari de his qui in pueritia vidit ar. De con., di. III, *Placuit* (c. 111).

⁸¹Huguccio, *Summa*, D. 59 c. 4 : 'Scilicet ut primo sit discipulus quam doctor et primo discat quam doceat. *Non poterat* : id est non debebit sed si presumat, erit magister erroris ut Di. xxxvii, *Relatum* (c. 14) et II q. VII, *Nos si* (c. 41) et xxiii, q. III, *Quidam* (c. 18)' (Paris, BNF lat. 15396, fol. 66r).

⁸²Huguccio, *Summa*, C. 16 q. 1 c. 26-27 *multo tempore disce* : 'Argumentum contra momentaneos magistros et generaliter contra illos qui ascendunt ad aliquod officium quod non debet conferri nisi longo tempore exercitatis' (Paris, BNF lat. 15397, fol. 13v).

⁸³Alverny, 'Humbertus', 154-58 ; R. Heinzmann, *Die Summe Colligite Fragmenta des Magister Hubertus (Cln 28799). Ein Beitrag zur theologischen Systembildung in der Scholastik* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 24 ; Paderborn 1974).

⁸⁴Il ne faut pas le confondre avec son oncle homonyme qui fut, lui aussi, archevêque de Milan.

⁸⁵Notice biographique récente par M. P. Alberzoni, 'Hubert de Pirovano', *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* 25 (1995) 14-18 qui ignore néanmoins Alverny, 'Humbertus'.

bert en 1201 *subdiaconus noster* puis en 1206 l'élèvera au cardinalat⁸⁶. Il ne restera cardinal qu'une très courte période car il est élu archevêque de Milan en 1206 ou en 1207, un poste stratégique dans l'affrontement entre la papauté et l'empire. Il accomplira jusqu'à sa mort en 1211 de nombreuses missions de confiance pour le pape⁸⁷. Hubert de Pirovano est donc très proche d'Innocent III. Au début de son pontificat, il est son point de contact à Bologne. Il fait ensuite partie du petit groupe de cardinaux italiens non romains créés par le pontife. Enfin, durant son archiépiscopat, il n'est pas uniquement un allié politique du pape, mais il agit en son nom pour les aspects religieux plus novateurs du pontificat, comme la négociation d'un statut pour les Humiliés.

||343||

Il serait tentant de faire remonter cette familiarité entre les deux hommes à un compagnonnage d'étude. Comme le jeune Lothaire, Hubert a fréquenté Paris et Bologne et a suivi un cursus de théologien. On peut aussi se demander si Hubertus ne serait pas « ce théologien de Lombardie » que l'évêque Giovanni Cacciafronte avait recruté sans doute peu avant son assassinat en 1184 pour enseigner dans l'école de théologie qu'il avait fondé pour ses clercs à Vicenze⁸⁸. Le sermon de 1192 montrait la connaissance qu'avait Hubert des œuvres d'Albumasar. Dans la somme inédite *Colligite fragmenta*, il manifeste encore son goût pour les sciences dangereuses. Il y pose la question originale : est-ce que Dieu connaît les arts magiques ? Il répond que oui et explique qu'une branche de la magie est naturelle (l'exemple qu'il propose de ce type de magie sont les images astrologiques) et qu'il s'agit donc d'une science et d'un art naturel dont l'usage peut même être parfois licite⁸⁹. On a voulu voir dans *Colligite fragmenta* une somme parisienne. Néanmoins, plusieurs indices pointent vers Bologne. Un premier argument tient au fait que la Somme est conservée dans un manuscrit unique et que l'on ne trouve pas de citations d'un maître Hubert dans les œuvres théologiques du premier quart du XIII^e siècle. Ceci laisse penser que le travail fut composé loin de Paris. Un deuxième argument est l'utilisation de l'éthique aristotélicienne de la vertu comme médiété, théorie en circulation dans le *Studium* italien⁹⁰. Si *Colligite fragmenta* cite un grand nombre d'auteurs parisiens, elle renvoie aussi à un décrétaire bolonais Richard l'Anglais actif à Bologne durant les années où Hubert s'y trouvait⁹¹. Enfin, on trouve trace d'un débat sur la

⁸⁶W. Maleczek, 'Zwischen lokaler Verankerung und universalem Horizont. Das Kardinalscollegium unter Innocenz III.' dans : *Innocenzo III. Urbs et Orbis*, éd. A. Sommerlechner, 1.102–74 ici 124–25.

⁸⁷Alberzoni, 'Innocenzo III e la difesa della libertas ecclesiastica nei comuni dell'Italia settentrionale'.

⁸⁸Voir le témoignage du procès de canonisation de l'évêque de Vicenze en 1223 : éd. A. Schiavo, *Della vita e dei tempi del B. Giovanni Cacciafronte* (Vicenze 1866) 244.

⁸⁹Hubertus de Pirovano, *Summa Colligite fragmenta* : 'De arte maleficandi sive magica, questio est utrum sit scientia vel error, et placet quampluribus quod sit error, eo quod semper errat, quod sic operatur. Aliis autem videtur quod sit scientia vel ars naturalis ; sed eius usus non est bonus, quia pro malo et in illicitis rebus exercetur. Forte tamen posset eius etiam usus esse bonus, puta ut cum dicitur quia Moyses fecit anulum oblivionis quem dedit Egiptie. Sed si etiam hic sit error, potest tamen concedi quod Deus artem illam novit, vel illum errorem, quia et errores hominum et cogitationes que varie sunt novit Deus.' (éd. Alverny, 'Humbertus' 158). Sur l'originalité de la position d'Hubert, cf. Alverny, 'Humbertus' et sur le débat théologique autour ses images astrologiques, N. Weill-Parot, *Les 'images astrologiques' au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XI^e-XV^e siècle)* (Paris 2002).

⁹⁰Miramón, 'Réception et oubli de l'*Ethica Vetus*'

⁹¹Richard l'Anglais a vraisemblablement étudié à Paris vers 1186–1187 et y écrit une *Summa questionum* avant de se déplacer à Bologne où il enseigne entre ca. 1191 et ca. 1202. Il y compose l'essentiel de son œuvre, cf. S. Kuttner et E. Rathbone, 'Anglo-Norman Canonists of the Twelfth-Century', *Traditio* 7 (1949–51) 331 = S.

licité de la magie chez Huguccio. Dans sa *Somme*, le canoniste pose la proposition de base que toute science provient de Dieu et donc que tout savoir est bon en soi. Néanmoins, certains savoirs, comme la magie, conduisent presque inmanquablement au mal, il est préférable alors de les ignorer en suivant l'autorité d'Augustin. Revenant un peu plus loin sur le sujet, il oppose quelques arguments à sa position. Si l'on veut combattre les erreurs des mauvais, il faut les connaître. Les arts prohibés sont spécialement dangereux pour les gens peu savants pour qui leur lecture serait comme mettre un glaive entre les mains d'un fou furieux⁹². La *Glose palatine* postérieure laissera la porte ouverte à une attitude plus permissive. Elle expliquera qu'il est prohibé de lire la nigromantie⁹³. Comme nous l'avons vu plus haut, le verbe 'lire' est équivoque et le lecteur de cette glose pouvait comprendre que la lecture publique est interdite mais que la lecture privée ne l'est pas. L'opinion des canonistes bolonais sur la magie n'est certes pas aussi favorable que celle de Hubert mais tend à avancer que les prélats savants peuvent et même doivent lire ces dangereux ouvrages afin de mieux combattre les hérétiques. Huguccio, du reste, ne semble pas être ignorant des arts magiques de son temps. Il emploie le lexique patristique des divinations superstitieuses (nigromantie, pyromantie, etc.) que les décrétistes pouvaient lire dans les canons de la C. 26 q. 5, qui traite des superstitions. Cependant, il décrit aussi le magicien comme le faiseur d'*experimenta*, un terme qui renvoyait aux textes magiques gréco-arabes qui apparaissent en Occident à partir du XII^e siècle⁹⁴. Plus tard, Roland de Crémone, grand lecteur de magie, avance une opinion sur cet art occulte compa-

||344||

Kuttner, *Gratian and the Schools of Law 1140–1234* (London 1983) no. 8 et désormais K. Pennington, 'The Decretalists 1190 to 1234' dans : *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234*, éd. W. Hartmann et K. Pennington (Washington D.C. 2008) 215–219. Les canonistes de l'école anglo-normande ne sont pas cités par les théologiens parisiens. Il y a clairement une réception de l'enseignement d'Huguccio par Pierre le Chantre et son cercle, mais les théologiens parisiens de la génération suivante semblent ignorer les nouveautés de la science canonique et en particulier les décrétalistes bolonais, voir Ch. de Miramon, 'La place d'Hugues de Saint-Cher dans les débats sur la pluralité des bénéfices', dans : *Hugues de Saint-Cher (†1253), bibliste et théologien*, éd. L. J. Bataillon o. p., G. Dahan et P. M. Gy (Turnhout, 2004) 341-86.

⁹²Huguccio, *Summa*, D. 37 d. p. c. 7 *est in eo* : 'Id est ab eo scilicet Deo. Per hoc efficaciter probatur quod nigromantia et piromantia et quelibet alia scientia est a Deo; ergo quelibet scientia bona est vel bonum et nulla est peccatum quod verum est enim ar. infra eo. *Qui de mensa* (c. 11). Prohibentur tamen quedam scientie non propter se sed propter sequelam quia occasione prestant ad malum ut xxvi q. c. v, fere per totum' (Paris, BNF lat 15396, fol. 42r). Ibid., D. 38 c. 11 : 'Dictum est quod ignorantia est nociva et periculosa sacerdotibus; ne ergo quis crederet. Hoc esse verum de ignorantia quarumlibet rerum subditur auctoritate Augustini quod quedam sunt quorum ignorantia non est nociva sed utilis et expediens ut ignorantia illius scientie que licet bona sit in se prestat tamen actionem mali ut est scientia nigromantie et piromantie et huiusmodi [...] *noxia* : ut vitia et peccata et ars divinandi vel faciendi experimenta et acquirendi divitias et huiusmodi. Tales artes vel scientie dicuntur noxie et male licet rei veritate sint bone quia sunt occasio mali [...] Hinc nec mala scire peccatum est quia mala vitari vel reprobare non possunt nisi cognita ut supra Di. xxxvii, *Qui de Mensa* (c. 11), *Si quid* (c. 13). Dicitur tamen scientia malorum mala et scire mala esse malum quia est occasio mali nam ex parva scientia facile quis labitur ad delictum sicut ergo furioso vel irato malus est gladius quia est ei materia mali ut xxii q. ii, *Ne quis* (c. 14) et xxiii q. v, *Qui vitiiis* (c. 38) Sic et illicite rei scientia et propter talem occasionem quedam scientie prohibite sunt; et sunt dicte ut nigromantia, piromantia et generaliter scientia divinandi et incantandi et experimenta faciendi' (fol. 43v).

⁹³*Glossa Palatina*, D. 37 c. 7 *ratio* : 'Ex hoc patet quod omnis scientia ut geometria (sic pour 'geomancia') et nigromancia a Deo est et in se ipsa bona est. Prohibetur tamen legi propter sequelam sicut iurare ut xxii q. i c. i' (BAV Pal. lat. 658 fol. 9v; BAV Reg. lat. 977, fol. 26r).

⁹⁴J. Agrimi et C. Crisciani, 'Per una ricerca su *experimentum-experimenta*. Riflessione epistemologica e tradizione medica (secoli XIII-XV)', dans : *Presenza del lessico greco e latino nelle lingue contemporanee*, éd. P. Janni et I. Mazzini (Macerata 1990) 9-49.

nable aux positions d'Huguccio⁹⁵. On peut donc replacer le chapitre de *Colligite fragmenta* dans un débat bolonais qui n'a pas d'équivalent parisien avant Guillaume d'Auvergne⁹⁶. ||345||

CONCLUSION

Les différents indices que nous avons rassemblés tentent de donner corps à la thèse suivante. À partir du milieu des années 1180, on trouve la trace d'une réception à Bologne de textes de philosophie naturelle en provenance de Salerne ou faisant partie du corpus des traductions de textes gréco-arabes. Ce nouveau savoir est mis en œuvre dans des débats théologiques. Huguccio, principal canoniste bolonais de cette époque, a été très frileux face à ces nouvelles autorités qu'il comprenait vraisemblablement mal et il s'est opposé à ses propagateurs. Il a pourtant utilisé un raisonnement médical pour nourrir sa propre inventivité théologique⁹⁷. Dans le camp des naturalistes, il faut ranger de jeunes clercs italiens formés entre Paris et Bologne, dont Lothaire de Segni et Hubert de Pirovano. Ces jeunes clercs n'ont pas uniquement nourri ces idées, mais les ont peut-être professé, tirant parti de l'absence d'enseignant de théologie en chaire à l'époque, poussant leur audace jusqu'à l'inclusion de prévisions astrologiques hasardeuses qui pour le canoniste fleurissaient l'hérésie. Cet enseignement correspondait au climat de l'époque. Le 12 octobre 1187, Albert de Morra Bénévent est élu pape à Ferrare et prend le nom de Grégoire VIII. Quatre jours plus tard, il apprend la chute de Jérusalem. Il rédige une encyclique de déploration, d'exhortation à la croisade mais aussi enjoignant à la pénitence publique⁹⁸. Il n'est pas improbable que flottait à la curie pontificale — alors résidente en Émilie-Romagne — un parfum de fin des temps propice au bourgeonnement prophétique. Nous ne savons pas comment se termina le conflit entre le canoniste expérimenté féru de théologie et les jeunes turcs à la pointe du progrès, mais il laissa des aigreurs. Lothaire, devenu pape, prendra le canoniste conservateur à son propre piège, en lui montrant la fausseté de son raisonnement médical, en l'obligeant à revenir à la lettre du texte biblique et en ridiculisant ses prétentions de théologien. C'est dans ce courant naturaliste bolonais que le jeune Roland de Crémone se formera et acquerra son encyclopédisme si particulier. Bologne pourrait se comparer ainsi à un autre centre secondaire de la connaissance à la fin du XII^e siècle, Hereford, où l'on trouve aussi un va-et-vient des intellectuels entre Paris et les écoles locales, une diffusion précoce du nouveau savoir naturaliste et une grande liberté ||347||

⁹⁵Roland de Crémone, *In Job* : 'Dicit Ptolemeus quod quidam sunt nigromantici qui occulta et secreta quedam sciunt per que faciunt mortuos loqui, spiritus malignos de loco ad locum transire, cuiusmodi scientiam dicit se Eliphaz habuisse ... Fateor me vidisse librum illum et ibi legisse. Verba ibi sunt obscura, sed multa mala ibi dicuntur que possunt fieri ex illa scientia, et similiter multa bona ... Nec malum est scire quamvis malum sit operari secundum illam. Scire quidem malum non est malum et tamen facere, malum est' (éd. A. Dondaine, 'Un commentaire scripturaire de Roland de Crémone : le livre de Job', *Archivum fratrum praedicatorum*, 11 (1941), 109-37 ici 129). Je dois cette référence à Maaike van der Lugt.

⁹⁶La Somme *Colligite fragmenta* ne comporte malheureusement pas — partie perdue ou jamais écrite — de traité sur les sacrements qui aurait permis de comparer les opinions d'Hubert sur l'eucharistie avec celles d'Innocent III et d'Huguccio.

⁹⁷Sur Huguccio comme théologien voir l'article ancien mais riche en textes de A. Landgraf, 'Diritto canonico e teologia nel secolo dodicesimo', *Studia Gratiana* 1 (1953) 373-407.

⁹⁸Mansi 22.527-30. Sur le caractère étrange des décrétales de Grégoire VIII : W. Holtzmann, 'Die Dekretalen Gregors VIII.', *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 58 (1950) 113-23.

dans l'enquête sur les savoirs douteux astrologiques ou magiques, insouciance qui s'explique sans doute par la faible institutionnalisation de la théologie.

Cette thèse est séduisante. Il faut pourtant insister sur les points faibles de notre argumentation. Nous n'avons aucune preuve de la présence d'Hubert de Pirovano à Bologne durant l'enseignement d'Huguccio. Comme nous l'avons vu, nous n'avons aucun document sur Hubert avant 1194 et aucun texte philosophique ou théologique bolonais que l'on peut dater des années 1180. La méthode que nous avons suivie dans ces pages consiste à établir un dialogue entre la *Somme* d'Huguccio et des textes contemporains pour reconstruire des factions contradictoires⁹⁹. Cette méthode suppose que les attaques voilées que l'on trouve au détour d'une page d'un manuscrit renvoient la plupart du temps à des adversaires réels. L'analyse des gloses sur la D. 37 d'Huguccio, comme une réaction à chaud contre les philosophes de son temps, garde pourtant sa part d'acrobatie. Notre fréquentation depuis plusieurs années de la *Somme* d'Huguccio nous a appris que son commentaire s'appuie sur les gloses antérieures mais qu'il est aussi influencé par les canons qui entourent celui qu'il glose. Il reste toujours délicat de juger si Huguccio contextualise le canon qu'il commente à la situation présente ou s'il tisse à partir des canons disparates une narration continue dans laquelle chacune des autorités trouverait sa place. L'historien a pour réflexe professionnel de faire correspondre à un texte, son époque et son contexte de rédaction. Cependant, un commentateur médiéval compose avant tout un méta-texte qui tente de donner une logique aux incohérences et au foisonnement initial. Le texte et son commentaire forme ainsi souvent un monde clos avec sa chronologie interne dans lequel le présent transparait lors d'incises, sous le mode de l'*exemplum*. Ainsi, les civilistes médiévaux quand ils expliquent dans leurs commentaires que *hodie* la règle est de telle sorte, ne renvoient souvent pas à leurs pratiques mais à Justinien, l'empereur qui a actualisé le droit romain. En un mot, Huguccio a-t-il rêvé de combattre comme un nouvel Ambroise les mauvais philosophes qui nient les miracles ou les a-t-il rencontrés ? Une enquête sur les textes inédits comme la *Somme* d'Hubert de Pirovano permettrait peut-être de résoudre cette énigme.

⁹⁹Pour une application de cette méthode pour un cas postérieur voir Miramon, 'Hugues de Saint-Cher'.