



HAL
open science

Voir l'enfer. L'âme dans l'Hadès de Platon à Ficin, Michel-Ange et Rosso

Stéphane Toussaint

► **To cite this version:**

Stéphane Toussaint. Voir l'enfer. L'âme dans l'Hadès de Platon à Ficin, Michel-Ange et Rosso. Philippe Morel, Andreas Beyer, Alessandro Nova (dir.); Cyril Gerbron (Coordination scientifique et éditoriale). Voir l'au-delà. L'expérience visionnaire et sa représentation dans l'art italien de la Renaissance [Actes du Colloque International, Paris, 3-6 juin 2013], Turnhout, Brepols, p. 21-52, 2017, 978-2-503-57470-7. halshs-03844334

HAL Id: halshs-03844334

<https://shs.hal.science/halshs-03844334>

Submitted on 8 Nov 2022

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.

The background image is a Renaissance landscape painting. In the foreground, a monk in a brown habit stands on a rocky path, looking towards the left. In the middle ground, a donkey stands in a grassy field. In the background, a castle with a tower sits atop a hill under a blue sky with clouds. The scene is rich with detail, including various plants, trees, and architectural elements.

Voir l'au-delà

L'expérience visionnaire et sa représentation
dans l'art italien de la Renaissance

Sous la direction de
Andreas Beyer, Philippe Morel
et Alessandro Nova

avec la collaboration de
Cyril Gerbron

Collection | Études Renaissance

BREPOLS

Voir l'au-delà

L'expérience visionnaire et sa représentation
dans l'art italien de la Renaissance

CENTRE D'ÉTUDES SUPÉRIEURES DE LA RENAISSANCE
Université François-Rabelais de Tours - Centre National de la Recherche Scientifique

Voir l'au-delà

L'expérience visionnaire et sa représentation
dans l'art italien de la Renaissance

Actes du colloque international (Paris, 3-5 juin 2013)

Sous la direction de
Andreas Beyer, Philippe Morel
et Alessandro Nova

Coordination scientifique et éditoriale par
Cyril Gerbron

Colloque international organisé par l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (Centre d'Histoire de l'Art de la Renaissance - HiCSA), le Centre Allemand d'Histoire de l'Art et le Kunsthistorisches Institut in Florenz, avec le soutien de l'Institut Universitaire de France.

Collection « Études Renaissantes »
Dirigée par Philippe Vendrix et Pierre Benoist

BREPOLS

2017

En couverture : Giovanni Bellini, *Extase de saint François d'Assise*, v. 1475-1478,
huile et tempera sur bois, 124,6 × 142 cm,
New York, Frick Collection, Henry Clay Frick Bequest © Frick Collection.

Conception graphique et mise en page
Pauline Borde

Corrections et relecture
Alice Loffredo-Nué

© 2016, **Brepols Publishers**, Turnhout, Belgium.
ISBN 978-2-503-57470-7
D/2017/0095/46

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the publisher.

Printed in the E.U. on acid-free paper



**Kunsthistorisches
Institut
in
Florenz**

Max-Planck-Institut



**DEUTSCHES FORUM
FÜR KUNSTGESCHICHTE**
CENTRE ALLEMAND
D'HISTOIRE DE L'ART
PARIS



Table des matières

Philippe Morel

Introduction | 7

Première partie : **Visions infernales et angéliques**

Stéphane Toussaint

Voir l'enfer ou l'âme dans l'Hadès, de Platon à Ficin, Michel-Ange et Rosso | 21

Theresa Holler

Dante's Verbal Images and Their Pictorial Afterlife:
Visualizing the Otherworldly Space in Terni and Orvieto | 53

Klaus Krüger

Visions of Inaudible Sounds: Heavenly Music and Its Pictorial Representations | 77

Christian K. Kleinbub

On the Annunciations of Michelangelo and the Bodily Mechanics of the Visionary | 95

Deuxième partie : **La vision mystique et ses modalités**

Philippe Morel

Introduction à la contemplation spirituelle :
la Vision de saint Bernard de Filippino Lippi à Fra Bartolomeo | 113

Ralph Dekoninck

Visio intellectualis vel sensualis : la vision napolitaine/parisienne
de saint Thomas d'Aquin d'après Santi di Tito | 135

Victor Stoichita

De quelques dispositifs télépathiques :
Vittore Carpaccio à la Scuola degli Schiavoni de Venise | 153

Frédéric Cousinié
Vision du Nom en Gloire : aléas du Tétragramme (xv^e-xviii^e siècles) | 173

Troisième partie : **Visions populaires et prophéties**

Megan Holmes
Visions and “Popular” Visual Experience | 197

Ottavia Niccoli
Immagini e visioni tra Rinascimento e Controriforma: due esempi | 219

Gwladys Le Cuff
En deçà et au-delà de l’autel : le livre-relique de la chapelle Borgherini
et la vision béatifique selon l’*Apocalypsis nova* | 229

Quatrième partie : **Dispositifs visionnaires et vision mariale**

Emanuele Lugli
The Collapse of Representational Planes: On Giovanni Bellini’s San Giobbe Altarpiece | 255

Maurice Brock
La place du spectateur dans la *Pala Gozzi* de Titien | 279

Marianna Lora
Comment voir l’au-delà : la Vision *d’après* saint Jérôme de Parmigianino | 299

Benjamin Paul
Visual Epistemology: Dosso Dossi’s Representation of the Immaculate Conception | 313

Cinquième partie : **Construire la vision**

Cyril Gerbron
Voir ou ne pas voir ? Expériences de vision au couvent San Marco de Florence | 341

Guillaume Cassegrain
Voir celui qui voit : la mise en scène de la vision
dans la peinture vénitienne du Cinquecento | 369

Peter Dinzelsbacher
Autoillustrations of Visionary Experiences: A Preliminary Historical Sketch | 379

Sylvie Barnay
Sarkis et Mantegna : postmodernité de la vision prémoderne | 395

Voir l'enfer ou l'âme dans l'Hadès, de Platon à Ficin, Michel-Ange et Rosso

Stéphane Toussaint | CNRS, Laboratoire d'études sur les monothéismes

Que voit l'âme en enfer et comment ? Tout en prolongeant les questionnements médiévaux, les penseurs de la Renaissance ont innové sur ce point comme sur d'autres, en ouvrant leur réflexion à des sources inconnues avant eux. La question de l'Hadès en offre une démonstration parfaite et il peut être profitable d'en jauger quelques conséquences sur l'histoire des idées, voire sur celle de l'art.

Le chapitre de la *Théologie platonicienne* de Ficin sur les peines de l'au-delà, rendu célèbre par Robert Klein dans une étude mémorable de 1961¹, dépeint la punition infernale comme un emprisonnement de l'âme impure dans un corps subtil, l'idole (*idolum*) de l'âme, formée par le *spiritus* vital, soumise aux dérèglements des passions. Écoutons Ficin :

L'incontinent, au contraire, s'affranchit lentement de ces liens [corporels], l'intempérant jamais, parce que leurs âmes, corrompues par les passions corporelles, sont tombées dans une telle folie en cette vie qu'elles ont imprudemment préféré

1 R. Klein, « L'enfer de Ficin », in *id.*, *La forme et l'intelligible*, Paris, Gallimard, 1970, p. 89-124 ; J. Lauster, *Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos. Theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissance Platonismus*, Berlin, De Gruyter, 1998, p. 205-17 ; T. Katinis, « L'inferno interpretato da Marsilio Ficino. Lettura del capitolo X del libro XVIII della *Theologia Platonica* », in *Colloquium Philosophicum (Annali del Dipartimento di Filosofia, IV, 1997/1998)*, Florence, Olschki, 1999, p. 187-201 ; C. Vasoli, « Note sulle citazioni ficiniane di Avicenna », in *Europa e Islam tra i secoli XIV e XVI. Europe and Islam between 14th and 16th Centuries*, dir. M. Bernardini *et al.*, Naples, Istituto Universitario Orientale, 2002, p. 163-67 ; J. Lauster, « Marsilio Ficino as a Christian Thinker : Theological Aspects of his Platonism », in *Marsilio Ficino : His Theology, his Philosophy, his Legacy*, dir. M. J. B. Allen, V. Rees, Leyde, Brill, 2002, p. 65-66 ; P. Zambelli, *White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*, Leyde, Brill, 2007, p. 169-71 ; A. Corrias, « Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul », *The International Journal of the Platonic Tradition*, VI, 2012, p. 99-108 ; S. Bokdam, *Métamorphoses de Morphée. Théories du rêve et songes prophétiques à la Renaissance*, Paris, Champion, 2012, p. 266-75. Pour la conception de l'enfer à la Renaissance, particulièrement en Angleterre : C. A. Patrides, « Renaissance and Modern Views on Hell », *The Harvard Theological Review*, LVII, 1964, p. 217-36. [Je tiens à remercier M.-Y. Perrin pour sa relecture attentive.]

les ombres des biens aux biens véritables et ont aimé ou craint ces ombres. De ce fait, après cette vie, elles sont nécessairement atteintes de la même folie, l'incontinent longtemps, l'intempérant toujours [...]. Quant à l'âme de l'intempérant, étant donné que pendant sa vie, sa raison dormait profondément ou obéissait complètement aux désirs des sens, il s'ensuit qu'elle apporte avec elle, comme une nature, un penchant irrésistible vers le corporel [...]. Au septième livre de la *République*, Platon dit que cette âme dort profondément en cette vie [*Rép.* VII, 534d], qu'elle quitte la vie avant de se réveiller et qu'après la mort elle est appesantie par un sommeil plus profond et troublée par les songes les plus affreux, ce que l'on nomme plus particulièrement le Tartare. D'après Platon, elle est emportée par un amour excessif du corps élémentaire. Donc quand son corps terrestre est désagrégé, elle s'en refait aussitôt un autre avec les vapeurs des éléments. Elle le refabrique pour ainsi dire suivant son bon plaisir, avec une matière souple. D'un seul souffle elle refait chaque jour, comme en respirant, ce corps qui continuellement se dissout. Il ajoute que cette âme est ramenée par une affection persistante vers le corps et vers la région élémentaire à l'endroit desquels elle avait été affectée².

Mon propos ne saurait être de revenir sur les origines du corps vaporeux chez Ficin et à la Renaissance, qui feraient aisément l'objet d'un livre. Galien, Plotin, Origène, Porphyre, Jamblique, Augustin, Synésius, Hiéroclès, Proclus, Philopon, Psellos et Pléthon ne sont que quelques auteurs souvent cités parmi tous ceux qui construisirent la doctrine du corps subtil au cours des siècles³. Ce que, depuis Robert Klein, on a coutume d'appeler « l'enfer de Ficin » se

- 2 M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, éd. R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1970, l. XVIII, 10 (vol. 3, p. 231-32) : « *Incontinens autem sero ex his carceribus liberatur; intemperans vero numquam. Siquidem horum animae passionibus infectae corporeis in tantam hac in vita insaniam prolapsae sunt, ut ipsis bonorum umbras temere praeosuerint, umbras amaverint umbrasve timerint. Atque post hanc vitam insanire similiter compelluntur, illa quidem diu, haec semper. [...] In animo autem intemperato, et dum hominis vitam agebat, dormiebat ratio penitus vel affectui prorsus obsequabatur, unde indelebilem habitum ad corporea declinantem secum transfert quasi naturam. Hunc animum in septimo de Republica, Plato inquit in hac vita profunde dormire et antequam expergiscatur decedere ac post mortem somno profundiore gravari insomniisque acrioribus perturbari, quod proprie Tartari nomine designatur. Fertur, ut Plato vult, nimio corporis elementalibus amore. Terreno igitur corpore dissoluto, alterum sibi quamprimum ex elementorum retexit vaporibus. Solo quasi quodam nutu retexit ex materia facili. Solo haustu reficit quotidie, quasi respirando corpus illud iugiter evanescens. Addit eiusmodi animum circa corpus elementalemque regionem, erga quae affectus fuerat, affectu perseverante revolvi ».*
- 3 La bibliographie sur le corps subtil ou véhicule de l'âme étant très étendue, je me limite à citer quelques titres : R. C. Kissling, « The ochéma-pneuma of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene », *American Journal of Philology*, XLIII, 1922, p. 318-30 ; G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1945 ; E. R. Dodds, *Proclus : The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon, 1963, p. 315-21 ; D. P. Walker, « The Astral Body in Renaissance Medicine », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXI, 1958, p. 119-33 ; H. Crouzel, « Le thème platonicien du véhicule de l'âme chez Origène », *Didaskalia*, VII, 1977, p. 225-37 ; J. F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico, Scholars Press, 1985 (à compléter par G. Shaw, « The role of Aesthesis in Theurgy », in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, dir. E. Afonasin et al., Leyde, Boston, Brill, 2012, p. 91-111) ; M. J. B. Allen, *Icastes : Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist (Five Studies and a Critical Edition with Translation)*, Berkeley, University of California Press, 1989, p. 168-204 ; M. di Pasquale Barbanti, *Ochema-Pneuma e phantasia nel neoplatonismo : aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania, Cuecm, 1998 ; Brigitte Tambrun, « Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles Chaldaïques », *Accademia*, I, 1999, p. 9-48 ; S. Toulouse, *Les théories du véhicule de l'âme. Genèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps dans le néoplatonisme*, thèse de doctorat, EPHE, 2001 ; *id.*, « Le véhicule de l'âme chez Galien et le Pseudo-Plutarque. Les linéaments physiologiques et eschatologiques d'une doctrine du corps intermédiaire », *Philosophie antique. Problèmes, renaissances, usages*, II, 2002, p. 145-68 ; B. Ogren, « Circularity, the Soul-Vehicle and the Renaissance Rebirth of Reincarnation : Marsilio Ficino and Isaac Abarbanel on the Possibility of Transmigration », *Accademia*, VI,

fonde donc sur des postulats platoniciens, néoplatoniciens mais aussi aristotéliens et stoïciens qui exercent une influence durable. Le véhicule de l'âme n'est ni une anecdote marginale, ni une théorie cachée, de multiples références l'attestent, dont je ne pourrai donner qu'une pâle idée dans les pages qui suivent, exclusivement ou presque consacrées à des textes renaissants mettant en scène le véhicule de l'âme *aux enfers*.

De prime abord, le *topos* du corps subtil, épaissi dans son *pneuma* et plongé dans l'Hadès, s'appuie principalement (pas uniquement) sur quatre *loci* souvent revisités : *Phédon* 81d-e ; *Phédon* 113a-d ; *Ennéades*, VI, 4, 16 ; et *Sentence 29* de Porphyre. En *Phédon* 81d-e⁴ Platon rapporte que les fantômes vus errer auprès des sépulcres sont des âmes impures, incapables d'oublier le corps qui les a ensorcelées, dont elles emportent les souillures dans la mort ; tandis que les âmes qui doivent se purifier encore, dans le mythe du Tartare de *Phédon* 113a-d⁵, sont transportées en barques sur l'Achéron vers un lac infernal : l'expression ici employée d'*ochemata* pour les barques – que Ficin traduit par *vehiculi*⁶ – devint par la suite canonique pour désigner tous les véhicules de l'âme. En outre, il est connu que le *Timée*, 41e, recourt au même terme, mais dans le contexte tout opposé des âmes célestes, pour expliquer leur transit sur les chars des astres.

Par conséquent le corps subtil naît comme un véhicule dont les interprètes distingueront la nature selon sa destination : humide et lourd sous terre, sec et lumineux dans le ciel. De là l'émergence de deux véhicules distincts, le pneumatique, parfois caduc, et l'éthéré, toujours éternel, qui, selon les cas, viennent rompre en quelque sorte la parfaite continuité ontologique du *pneuma* ou *spiritus* après la mort, puisqu'un des deux véhicules, le plus humide et le plus lourd, chez certains auteurs, est destiné à périr aux enfers après un certain laps de temps, solution il est vrai plus « matérialiste », apparemment ignorée par Ficin dans la *Théologie platonicienne*.

2004, p. 63-94 ; M. Chase, « Porphyre et Augustin : des trois sortes de “visions” au corps de résurrection », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, LI, 2005, p. 233-56 ; S. Toulouse, « Le véhicule de l'âme chez Plotin : de la réception d'une hypothèse cosmologique à l'usage dialectique de la notion », *Études platoniciennes*, III, 2006, p. 103-28 ; S. Fellina, « Cristoforo Landino e Marsilio Ficino sull'origine dell'anima », *Rinascimento*, L, 2010, p. 271-76 ; M. Vanhaelen, « L'entreprise de traduction et d'exégèse de Ficin dans les années 1486-1489. Démons et prophéties à l'aube de l'ère savonarolienne », *Humanistica*, V, 2010, p. 128-129.

4 Le texte est souvent cité, mais je crois utile d'en donner un court extrait dans la traduction de Ficin, tirée de la princesse latine, non paginée, des *Opera Platonis*, Florence, Lorenzo de Alopa, 1484, vol. 2 : « *Sed infectam involutamque [Socrate parle ici de l'anima impura] ut arbitror contagione corporea quam consuetudo congressusque cum corpore propter continuam familiaritatem plurimumque eius cultum inseruit quasi iam naturalem [...]. Ponderosum vero o amice id putandum est et grave terrenumque et visibile, quod anima eiusmodi secum trahit, ideoque ab eo gravatur et ad visibilem retrahitur locum metu invisibilis atque occulti. Et quemadmodum fertur circa monumenta sepulchraque revolvitur, circa quae iam nonnulla apparuerunt animarum umbrosa phantasmata* ». On observe que Ficin n'a pas vraiment traduit le jeu de mots platonicien essentiel pour Plotin (cf. *infra* p. 23) sur *phobô tou aidous te kai Haidou*, qui signifie mot à mot : par crainte de l'invisible et de l'Hadès.

5 Dans la version ficinienne, *ibid.* : « *E contraria vero huius regione fluit Acheron. Qui per deserta alia fluens loca atque per subterranea in paludem defluit Acherusiam. Quo plerique defunctorum deveniunt animi, ibique per fatalia quaedam temporum curricula commorati partim quidem longiora partim vero breviora rursus in generationes animalium relabuntur. [...] Cum vero haec ita natura disposita sint, quando in eum locum defuncti pervenerint, quo demon unumquemque perducit primo illic iudicantur, et qui honeste sancteque et qui aliter vixerint. Itaque quicumque in vita quodammodo tenuisse medium quoddam comperiuntur ad Acherontem profecti vehiculis que unicuique adsunt in paludem perveniunt Acherusiam ibique habitant purganturque penas dantes iniuriarum, et cum purificati sunt absolvuntur* ».

6 Dans son *Épître* au *Phédon*, Ficin explique que les « *cymbae* », ou navicelles, sont en fait les véhicules aériens et fantastiques dans lesquels les âmes sont punies (« [...] *sed per aerea quaedam corpora que vehiculi et cymbae nomine designantur* » ; cf. *infra* note 45).

Retenons que pour décrire l'enfer de l'âme dans la *Théologie platonicienne*, Ficin a fusionné la *République* avec le *Phédon*. C'est pourquoi, dans la prolongation de son discours, il importe de rappeler son *Épitome* au *Phédon* publié deux ans plus tard en 1484, avec les *Dialogues* platoniciens :

De là [Platon] ajoute que l'âme pure après la mort retourne aux réalités pures et éternelles, tandis que l'impure, celle infectée en vérité par les choses terrestres, s'en retourne à ce qui lui ressemble et se fait souvent voir comme terrestre. Assurément l'affection pour le corps dans l'âme ne rend pas par elle-même l'âme visible, car l'affection n'est pas visible ; elle fait pourtant en sorte que l'âme traîne quelque chose de visible avec elle, c'est-à-dire une certaine enveloppe, soit pneumatique, soit formée d'esprits et de vapeurs de son corps, comme le veut Proclus, soit encore condensée à partir de l'air ambiant. Assurément ici Platon signifie ce que veut Proclus, autant dire qu'entre le corps éthéré, qui est immatériel, simple et éternel, et le corps terrestre, qui est matériel, composé et caduc, il existe un corps pneumatique, certes matériel mais, d'une certaine manière, simple et plus durable, où les âmes habitent plus longtemps même après la mort et que, après la dissolution de ce corps [terrestre], de nouveau elles revêtent comme un corps nouvellement recomposé, cela si elles ne sont pas purifiées, alors qu'elles gagnent le ciel avec le seul corps éthéré, si elles ont été purifiées⁷.

Ficin fait ici allusion à quelques passages – bien inventoriés par la critique – du *Commentaire* au *Timée* de Proclus⁸ qu'il a pu lire vers les années 1470⁹ et dont sa propre théorie du corps subtil s'avère débitrice, comme l'ont montré les interprètes. Toutefois une troisième peinture de l'enfer a bien pu inspirer Ficin – quoiqu'il ne s'y attarde pas dans son bref commentaire¹⁰ – celle du *Gorgias* 523a-525b où Socrate donne une longue description de l'Hadès, moins importante du point de vue de l'*idolum animae*, mais à vrai dire capitale pour cette seule idée que, comme les cadavres portent des cicatrices de maladie ou de violence, les âmes dénudées devant leurs juges infernaux exhibent les stigmates de leurs fautes.

Mais un autre auteur, Plotin – par Ficin fréquenté très tôt et publié très tard – avait livré une version originale de l'âme aux enfers. Dans son *Traité 22 Qu'est-ce qui est un* (*Ennéades* VI, 4, 16), Plotin écrit :

- 7 *Marsilii Ficini Opera*, Bâle, Henricpetri, 1576, vol. 2, fac-similé avec un *Préambule* de Stéphane Toussaint, Lucques, Société Marsile Ficin, 2010, p. 1392 (traduction de l'auteur) : « *Proinde subdit puram animam post obitum ad pura et aeterna redire, impuram vero terrenisque infectam ad similia retrahi atque terrena saepe videri* [Phédon, 81d-e]. *Profecto affectio erga corpora in anima remanens, non per se proprie facit ut anima videatur, cum affectio non sit visibilis : efficit tamen ut anima nonnihil visibile secum trahat, id est, involucrem quoddam, vel aëreum, vel ex spiritibus vaporibusque corporis sui conflatum, ut vult Proclus, vel nuper ex circumfuso aëri congregatum. Certe hic Plato significat quod vult Proclus, scilicet inter corpus aethereum, quod et immateriale est, et simplex, et sempiternum, atque corpus terrenum, quod est materiale compositumque, et ad breve perdurans, esse corpus aereum, materiale quidem, sed quodammodo simplex et longioris aevi, in quod animae diutius habitent etiam post discessum, quod hoc dissoluto, corpus iterum compositum induatur, videlicet si purgatae non sint, si vero purgatae, cum solo aethereo coelum petant* ».
- 8 *Procli Diadochi In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. Diehl, vol. III, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1906 (1965), part. 298.2-299.9 ; trad. A.-J. Festugière, Proclus, *Commentaire sur le Timée, livre V*, Paris, Vrin, 1968, p. 175 et s.
- 9 *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, dir. S. Gentile, S. Niccoli, P. Viti, Florence, Le Lettere, 1984, p. 109-10. Voir surtout P. Megna, « *Marsilio Ficino e il Commento di Proclo al Timeo* », *Studi medioevali e umanistici*, I, 2003, p. 93-135.
- 10 *Marsilii Ficini Opera*, vol. 2, p. 1318 et 1320.

De la sorte “descendre” signifie se “trouver dans un corps”, au sens où nous disons qu’une âme se trouve dans un corps, qu’elle donne au corps quelque chose d’elle-même, sans pour autant lui appartenir, alors que “s’en aller” signifie que le corps n’a plus aucune communauté avec l’âme [...]. Et “descendre dans l’Hadès”, si “dans l’Hadès” veut dire “dans l’invisible”, désigne le fait d’être séparé. S’il s’agit de descendre dans une région inférieure, qu’y a-t-il là d’étonnant ? Car, même maintenant, on dit que même cette âme-là se trouve au même endroit que nos corps. Mais qu’arrive-t-il si le corps n’existe plus ? Ou bien, si l’image n’a pas été arrachée de l’âme, comment ne se trouve-t-elle pas là où se trouve l’image ? Mais si la philosophie arrive à libérer complètement l’âme, seule son image peut descendre dans la région inférieure, alors que l’âme peut continuer à vivre une vie pure dans l’intelligible, sans rien perdre d’elle-même¹¹.

Par chance, nous possédons une courte glose de Ficin, difficilement datable, sur cette partie précise du *Traité 22* : « L’idole de l’âme, entends par là le souffle vital de l’âme touchant le corps, est double en nous, l’une dépend de notre âme et l’autre de l’âme du monde. La nôtre ne peut être séparée de notre âme, mais elle peut s’abstenir d’agir, celle qui dépend du monde peut se séparer de notre âme¹². La nette distinction plotinienne de l’âme et de son reflet semblerait bien prise en compte par Marsile. Le platonicien Ralph Cudworth¹³, plus sourcilleux, ne l’entendait pas de cette oreille, puisqu’il taxait l’Hadès de Plotin, cité *expressis verbis*, d’absurdement paradoxal pour s’être affranchi du dogme « pythagoricien » contraire à la désunion de l’âme et du corps subtil, assimilé par Plotin à une ombre séparable :

But when the same philosopher supposes, this very idol of the soul to be also separable from it, and that so as to subsist apart by it self too, this going alone into Hades, or the worse place, whilst that liveth only in the Intelligible world (where there is no place nor distance) lodged in the naked deity, having nothing at all of body hanging about it, and being now not a part but the whole, and so situate nether here nor there; in this high flight of his, he is at once, both absurdly paradoxical, in dividing the life of the soul as it were into two, and forget the doctrine of his own school, which as himself elsewhere intimateth¹⁴.

- 11 Plotin, *Traité 22-26*, trad. R. Dufour, J. Laurent, L. Lavaud, Paris, Flammarion, 2004, p. 51-53. Sur la descente de l’âme aux enfers chez Plotin : A. Smith, *Porphyry’s Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague, Nijhoff, 1974, p. 153 et s. ; Di Pasquale Barbanti, *Ochema-Pneuma*, p. 79.
- 12 *Plotini opera omnia, cum latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione*, Bâle, Pietro Perna, 1580, facsimilé par Stéphane Toussaint, San Marco Litotipo, Société Marsile Ficin, 2010, p. 658 (traduction de l’auteur) : « *Idolum animae intellige vitale spiraculum animae circa corpus, quod in nobis est geminum, alterum quidem ab anima nostra, alterum ab anima mundi. Nostrum equidem ab anima nostra separari non potest, sed ab effectu vacare, mundanum vero ab anima nostra segregari potest* ».
- 13 Sur Cudworth voir maintenant L. Bergemann, *Ralph Cudworth : System aus Transformation : zur Naturphilosophie der Cambridge Platonists und ihrer Methode*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2012 ; *The Cambridge Platonists in Philosophical Context. Politics, Metaphysics and Religion*, éd. G. A. Rogers et al., Dordrecht, Springer Science, 1997.
- 14 R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, Londres, Richard Royston, 1678, p. 784.

De fait, ce passage des *Ennéades*, en plus de deux autres – sur le mythe d’Hercule « aux enfers »¹⁵ (*Ennéades*, I, 1, 12) et sur celui de Narcisse sombrant dans les ténèbres « hostiles » de l’Hadès¹⁶ (*Ennéades*, I, 6, 8) – signale que Plotin tient l’Hadès pour notre monde saturé de reflets, où l’âme engagée dans le devenir promène une image inférieure, voire totalement dégradée, alors que sa meilleure part, l’intellectuelle, reste inaltérablement rattachée au divin ; écho perceptible de la notion plotinienne d’âme “non-descendue”, problématique pour certains néoplatoniciens.

Que notre monde d’ici-bas soit *déjà* un Hadès fantomatique, voilà une conviction platonicienne partagée par Plotin et par Ficin, ce dernier modifiant toutefois son propre mythe de Narcisse¹⁷ de manière curieuse : dans le *De amore*, VI, 17, Narcisse ne périt pas noyé sous les eaux de l’Hadès mais à cause de son chagrin et des pleurs versés sur sa propre image. En suivant, sur ce point précis, les *Métamorphoses* d’Ovide à l’encontre des *Ennéades*, Ficin ne souhaite pas « infernaliser » Narcisse, malgré tout adepte de la beauté¹⁸, et semble vouloir réserver le Tartare aux âmes laides et brutales, défigurées comme l’image de Glaucos par ses impuretés, selon *République* X, 611d et aussi selon Cattani da Diaceto lorsque « nous chutons de manière étonnante dans les choses qui appartiennent au corps » et que « déjà en effet nous devenons méconnaissables pour les autres à l’instar de Glaucos vieilli »¹⁹. Sans doute plus positif que Plotin, au-delà même du continuum posé entre la *vacatio per somnum* et l’Hadès, Marsile sait subtilement distinguer la « narcose » de Narcisse du cauchemar des damnés, et l’engourdissement du beau reflet de la fureur désespérée du mauvais fantasme.

Enfin, dans sa *Sentence 29* le néoplatonicien Porphyre décrit lui aussi la catabase de l’âme que le *pneuma* alourdit et entraîne vers l’Hadès²⁰. Le sentiment domine toujours chez Porphyre

- 15 Selon Plotin l’Hercule aux enfers n’est qu’un reflet idolique du héros, alors que son âme séjourne auprès des dieux. Ce topos vient d’Homère et a posé quelques problèmes exégétiques relatés avec gourmandise par Johann L. Mosheim, *Radulphi Cudworthi, Systema intellectuale huius universi*, Jena, Meyer, 1733, p. 1040 : « *Non sum nescius, Lucianum effuse hunc Homeri locum videre ac duplicem illum Herculem, alterum in coelo, alterum apud inferos degentem, mordaci sale perfricare etc...* ».
- 16 Cf. P. Hadot, « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, XIII, 1976, p. 81-108 [repris dans *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 225-266].
- 17 Voir à ce sujet M. Seretti, *Image du dormeur et théories du sommeil du Moyen Âge à l’aube de l’époque moderne*, thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, 2015, p. 297-98 et S. Kodera, *Disreputable Bodies : Magic, Medicine and Gender in Renaissance Natural Philosophy*, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2010, p. 65-73.
- 18 J’ai analysé le passage dans « *My Friend Ficino* ». *Neoplatonism, Its Decline and Art Historians*, en cours de publication.
- 19 *Francisci Catanei Diacetii, De pulchro libri III*, éd. S. Matton, Pise, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1986, liber III, caput tertium (p. 180) : « *In ea quae sunt corporis mirum in modum praecipitamus. Lamiam enim quando instar Glauci confecti senio algam, conchylia, lapides admisimus, non facile ad intuentibus dinoscimur. Eo confit ut anima perturbationibus obrupta, in pudorem temere grassetur, siquidem dicto audiens cupiditatum, sensui male sana subancillatur etc...* » (« Nous chutons de manière étonnante dans les choses qui appartiennent au corps. Déjà en effet nous devenons méconnaissables pour les autres à l’instar de Glaucos vieilli [...]. De là il se fait que l’âme accablée de troubles s’avance avec témérité contre la pudeur, puis écoutant l’injonction des désirs, ses saines dispositions se soumettent malheureusement au sensible etc... » ; traduction de l’auteur).
- 20 Porphyre, *Sentences : études d’introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l’Unité propre de recherche n° 76 du Centre national de la recherche scientifique*, tome 1, dir. L. Brisson, Paris, Vrin, 2005, p. 329-31 : « La façon qu’à l’âme d’être sur terre – ce n’est pas de marcher sur terre comme les corps, c’est de présider à un corps qui marche sur terre – est aussi la façon dont il est possible à l’âme d’être dans l’Hadès, quand il lui arrive de présider à un reflet qui a pour nature d’être dans un lieu, et d’autre part tient sa réalité de l’ombre ; de sorte que, si l’Hadès souterrain est le lieu ombreux, l’âme, sans être pour autant arrachée à son être, se retrouve

que le reflet, imprimé par l'imagination sur le vêtement aérien, mène une vie propre sur le plan fantasmatique, c'est-à-dire une existence imaginaire à la charge de l'âme. Au point que le byzantin Psellos en tira un propos sur l'Hadès, dont se détache à nos yeux cette remarque éclairante pour une lointaine préfiguration de l'enfer "pneumato-psychologique" de Ficin :

À propos de l'Hadès tu t'es demandé s'il existe une opinion grecque différente de celles que tu as précédemment entendues. Dans ses *Points de départ concernant les intelligibles*, Porphyre estime, lui, que l'Hadès n'est ni une nature supérieure [un dieu] ni "un lieu souterrain" où, selon la plupart des gens, les âmes auraient leur séjour ; en réalité il tient à son propos un discours étrange. En effet, le "souffle que l'âme a rassemblé à partir des sphères" et dont elle s'est fait pour elle-même un manteau, afin d'être, par son intermédiaire, unie au corps épais, ce souffle qui préserve pour l'âme rationnelle "l'empreinte du reflet", c'est lui que Porphyre appelle l'Hadès – il lui attribue ce nom parce que sa "nature est invisible [*aeide*] et ombreuse"²¹.

Le chrétien Psellos a discerné chez le païen Porphyre, en bon disciple de Plotin, une nette préférence pour le reflet psychique de l'âme envoyé sous la terre.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, Ficin n'a pas traduit la *Sentence 29*, pour le motif que, transmise par le seul Stobée, elle fut introduite successivement par Holstenius dans la collection des *Sentences*²². En revanche Cudworth et Mosheim l'ont bien utilisée au XVII^e siècle et se sont même divisés sur le fait de savoir si Porphyre, dans cette sentence, contredisait ou non son maître Plotin²³.

C'est donc sur la base initiale de Platon, de Plotin et de Proclus, mais avec l'apport de sources connexes évoquées par Klein et plus récemment par Katinis, Corrias et Bokdam, que la *Théologie platonicienne* met en scène la punition des âmes impures selon un schéma éprouvé.

dans l'Hadès traînant son reflet. Sortie en effet de son corps solide, elle a pour compagnon le souffle, qu'elle a rassemblé à partir des sphères. Mais du fait que, par suite de sa passion pour ce corps, elle garde la raison particulière qui a été projetée, en vertu de laquelle elle eut relation à tel corps déterminé dans sa vie, – par suite de cette passion donc il s'imprime une empreinte de son imagination sur son souffle, et c'est ainsi qu'elle traîne son reflet ; si on la dit "dans l'Hadès", c'est que son souffle appartient, on l'a vu, à la nature "invisible" et ombreuse. [...] De même donc qu'enveloppée de l'huître terrestre [*le corps charnel, note S. Toussaint*], l'âme doit nécessairement avoir ses attaches sur terre, de même aussi, quand elle traîne un souffle humide, lui est-il nécessaire d'être enveloppée d'un reflet ; or elle traîne de l'humide quand sans désespérer elle s'applique à avoir commerce avec la nature dont l'oeuvre s'accomplit dans l'humide, et surtout l'oeuvre souterraine. Mais quand elle s'applique à rompre avec cette nature, elle devient une "lumière sèche", sans ombre et sans nuage ; car, si l'humidité, dans l'air, constitue le nuage, la sécheresse, loin de la vapeur, fait exister la lumière sèche ». Voir dans le même volume les analyses de Luc Brisson, p. 107-138 : « Cette description [de la *Sentence 29*] fait intervenir l'axiome suivant : le souffle, qui accompagne l'âme, est formé de feu et d'air, et plus il descend, plus il se charge d'humidité ; et plus il remonte, plus il perd d'humidité. Lorsque, en revanche, ce souffle est chargé d'humidité, l'âme est entraînée sous la terre » (p. 137). Et cf. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-Pneuma*, p. 113-115 ; A. Smith, *Plotinus, Porphyry and Iamblichus. Philosophy and Religion in Neoplatonism*, Farnham, Ashgate Variorum, 2011, p. 723-725 : « A realistic view of Hades may be found in Sent. 29 ».

21 M.-O. Goulet-Cazé, « Le genre littéraire des Sentences », in *ibid.*, p. 21-22.

22 S. Toussaint, « *Sensus naturae*. Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle », in *Tra antica sapienza e filosofia naturale. La magia nell'Europa moderna*, dir. F. Meroi, Rome, Storia e Letteratura, 2006, p. 125.

23 Cudworth, *The True Intellectual System*, p. 785 : « *As the souls being here upon earth, (saith he) is not its moving up and down upon it, after the manner of bodies ; but its presiding over a body which moveth upon the earth ; so is its being in Hades, nothing but its presiding over that Idol, or enlivened vaporous body...* » ; lire la suite de la citation *infra* note 31 et voir Mosheim, *Radulphi Cudworthi*, p. 1026.

Pour Marsile – le premier des penseurs latins à avoir systématiquement embrassé cette doctrine depuis l'Antiquité tardive – l'âme incarnée possède trois revêtements ou véhicules : le terrestre (corps charnel), l'aérien (corps pneumatique) et l'éthéré (corps lumineux). Si cette tripartition antique, renouvelée par Ficin, ne pouvait manifestement s'imposer, il ne m'apparaît pas, comme on le dit parfois d'après Daniel P. Walker, qu'elle ait été considérée comme « dangereuse » ou « subversive » au point de demeurer officieuse ou secrète. Certes, difficilement réutilisable par la théologie et par la philosophie contemporaines de Ficin, encore couramment enseignées au XVI^e siècle²⁴, la notion complexe de véhicule de l'âme ou d'idole psychique n'en a pas moins intéressé Venise, Padoue, Pise et Cambridge ; c'est bien ce qu'il importe de souligner. Cristoforo Marcello lui consacre un chapitre essentiel pour l'époque dans son encyclopédie sur l'âme²⁵ ; Francesco Cattani da Diacceto non seulement s'y réfère dans son œuvre mais correspond longuement avec Marcello sur le sujet²⁶, et Niccolò Leonico Tomeo, on le verra, la prend pour thème d'un dialogue tout entier. Ce ne sont là que trois cas parmi d'autres²⁷. Finalement Ralph Cudworth en donne une longue exégèse dans son *The True Intellectual System of the Universe* (1678)²⁸, utile pour comprendre la fonction des véhicules de l'âme jusqu'à l'époque de Descartes. Comme l'écrivait le traducteur de Cudworth en français, j'entends le théologien remontrant et érudit genevois Jean Le Clerc²⁹ au tome 8 de sa *Bibliothèque choisie* :

Les Immatérialistes disent [...] qu'après la mort [l'âme] est là où est l'image du corps (*eidolon*) que les Latins ont nommée son ombre et qui est ce corps aérien, qui accompagne selon eux, toutes les âmes. C'étoit là l'opinion commune des Platoniciens, que Mr Cudworth explique au long, par des passages de Porphyre et de Jean Philoponus dans sa préface sur l'ouvrage d'Aristote de l'âme. [...] Il paroît, continue-t-il, par ces passages, que les anciens défenseurs de l'immortalité de l'âme, ont cru que les âmes ne sont pas entièrement dénuées de corps, après la mort ; mais qu'elles ont un certain corps aérien qui les accompagne toujours, et qui est plus, ou moins pur, dans les uns, que dans les autres. Ils croyoient même que ce corps spirituel, comme ils le nommoient, est, au moins en partie, attaché à l'âme, pendant la vie présente, comme son habit intérieur, et qu'elle le garde, lors que le corps grossier lui est enlevé

- 24 Le meilleur exemple auquel je puisse songer est celui d'un contemporain de Ficin, l'éminent Crisostomo Javelli (1470-1538) qui déclare dans sa *PostPeripateticam Academicamque moralem, Divinae et Christianae philosophiae moralis Dispositio*, Venise, Cavalcalupi, 1565, p. 156 : « *Secunda sed falsa est eorum qui dogmatizant de homine ad mentem Platonis, inter quos invenio Plotinum, Iamblicum, Calcidium, Apuleum, et Porphyrium, et Senecam, quamvis in pluribus sequatur Stoicorum viam. Isti dicunt animam nostram uniri duplici corpori, scilicet subtili aereo incorruptibili, a quo numquam separatur, et dicunt hominem componi indissolubiliter ex anima et hoc subtili corpore, et homo sic compositus invisibilis intangibilis est sicut demon, qui apud Apuleum Platonicum in libro de dogmate Platonis est corpore aereum, animo rationale, mente passivum, tempore aeternum. Ultra corpus subtile dictum, assignant animae ut instrumentum secundarium hoc corpus corruptibile et ignobile, ut in eo exercent opera vegetativa et sensitiva, quo per mortem spoliatur* ».
- 25 S. Toussaint, « Édition et traduction annotée de Cristoforo Marcello, *De anima*, livre VI, chapitre 46 », *Accademia*, V, 2003, p. 81-94.
- 26 *Ibid.*, p. 81.
- 27 Voir par exemple la célèbre reprise de l'enfer ficinien dans le *De occulta philosophia*, III, 41 d'Agrippa de Nettesheim : Bokdam, *Métamorphoses de Morphée*, p. 270-71.
- 28 Cudworth, *The True Intellectual System*, p. 783-822.
- 29 Sur la célèbre figure de Jean Le Clerc et ses curiosités néoplatoniciennes voir maintenant B. Tambrun, « Jean Le Clerc lecteur des *Oracles* de Zoroastre : enjeux philosophiques et théologiques », in *Platonismus und Esoterik in byzantinischen Mittelalter und italienischer Renaissance*, dir. H. Seng, Heidelberg, Universitätsverlag WINTER, 2013, p. 303-38.

par la mort, comme un habit extérieur. [...] Néanmoins le même Philoponus [...] outre le corps grossier, et l'autre corps aérien plus subtil, dont on a parlé, croit qu'il y a un troisième corps encore plus mince et plus pur, qu'il nomme un corps céleste, étherien et éclatant [...] et qu'il donne aux âmes purgées de leurs passions corporelles. Proclus et Hiéroclès ont parlé tout de même, le dernier le nomme le véhicule spirituel de l'âme raisonnable [...]. Il entend par le mot spirituel, une qualité plus relevée, que ne sont celles du corps aérien, dont on a parlé, et le corps spirituel doit avoir plus de rapport avec la raison, que n'en a le corps animal, *psukikôn*, car c'est ainsi qu'il appelle le corps grossier, aussi bien que S. Paul. Ce double véhicule intérieur de l'âme n'est pas une invention des nouveaux Platoniciens, qui ont vécu après le Christianisme; c'est une ancienne tradition des premiers Platoniciens, comme il paroît par un endroit de Virgile du VI. de l'*Enéide*, 735 et suiv. que l'on n'entend pas communément, faute de savoir à quel dogme des Philosophes le poète fait allusion. Il parle donc premièrement du corps aérien des âmes encore impures, et dans lequel elles sont punies après la mort. "Quand même la vie, dit-il, de ceux qui meurent les a abandonnez, lors qu'ils ont cessé de voir le jour, ces malheureux ne sont pas exempts de toute sorte de mal [...]". Cela regarde le corps aérien, mais voici comme il parle du corps étherien et céleste : "Jusqu'à ce qu'un long tems, après qu'un certain terme s'est écoulé, ait emporté toutes les taches qui s'y étoient mises, et ne leur ait laissé que le sens pur étherien, et que le simple feu spirituel [*purumque reliquit aethereum sensum atque aurai simplicis ignem*]" Il y a même eu des philosophes qui semblent avoir distingué trois véhicules, ou habits intérieurs de l'âme. Ils vouloient tous que l'on s'appliquât à se purifier et des passions du corps et de celles du corps aérien; afin qu'à la mort l'âme n'eût autour d'elle que le corps pur et céleste. C'est ce qui faisoit que Socrate et Platon disoient que la philosophie est une manière de s'exercer perpétuellement à mourir; parce que c'est être mort, pour les corps, que d'être dégagé de leurs passions, et de n'en avoir plus aucun qui soit attaché à l'âme, excepté le corps étherien. [...] C'est ainsi que Mr Cudworth explique les sentiments des Pythagoriciens, et des Platoniciens, touchant l'immortalité et l'immatérialité de l'âme, et touchant les corps subtils, dont elle est revêtue, selon eux, outre celui que nous voyons. Il n'y a aucun auteur moderne, qui ait mis cette matière, dans un si grand jour; et elle est de très grande conséquence, pour entendre ce que les anciens philosophes et les Pères, qui les ont suivis ont dit de l'âme³⁰.

La conclusion même de Le Clerc justifie une aussi longue citation, qui révèle combien l'exégèse de Cudworth (bientôt suivie par celle de Mosheim) a pu compter en son temps pour ce qu'elle synthétisait de vues anciennes, souvent disparates, sur le véhicule de l'âme de Pythagore à Philopon (qui, quoique chrétien, semblait admettre la pré-existence des âmes comme Origène³¹) et de Porphyre à Proclus, tout en offrant aux lecteurs modernes de Virgile, de Pline et d'autres classiques, une clef de lecture applicable aux Pères. Avec Cudworth, qu'il divulgue avant Mosheim à une époque où l'anglais n'est pas bien lu parmi les érudits, Le Clerc n'exprime aucun doute sur l'importance doctrinale du corps subtil, compatible avec la révélation chrétienne, surtout déterminante pour posséder la clef du platonisme. Le corps subtil livre non seulement le secret de l'enseignement de Pythagore et de Socrate, il prépare aussi le chrétien à une purification du sentiment intérieur avant la mort, parce qu'il jette sur l'enfer une lumière qui, quoique vaguement hétérodoxe, reste néan-

30 J. le Clerc, *Bibliothèque choisie, pour servir de suite à la Bibliothèque universelle*, Amsterdam, Schelte, 1706, p. 52-58.

31 Philoponus, *On Aristotle On the Intellect (De anima 3,4-8)*, trad. W. Charlton, Londres, New Delhi, Bloomsbury, 1991, p. 20-22.

moins chargée d'une puissante suggestion psychologique : dès ici-bas l'âme est revêtue d'un corps de lumière et de feu que l'épreuve de la mort contribue à raviver. Ceux que la gnose ismaélienne a pu séduire à travers les écrits de Corbin, marqueront-ils leur étonnement de découvrir que l'Occident rejoint ici l'Orient³² ? Pour autant que le véhicule de l'âme ne nous intéresse plus guère qu'à titre de curiosité doctrinale, nous assistons donc au tournant du XVII^e siècle à une universalisation de sa notion renaissante dans des milieux réputés hostiles à l'athéisme.

Ainsi le luthérien Johann Mosheim³³, devait-il fournir lui aussi de remarquables compléments critiques dans ses propres annotations à Cudworth³⁴, qu'il traduit et commenta en latin³⁵ sous le titre de *Systema intellectuale huius universi* (1733). Alors que Cudworth traite du corps subtil en métaphysicien, en théologien parfois, l'intérêt de Mosheim tient pour nous au caractère critiquement méthodique de sa démarche, un brin analogue à notre anthropologie culturelle : convaincu de la diffusion de la croyance au corps subtil au-delà du cercle philosophique, Mosheim l'approche comme un phénomène global, antérieur au néoplatonisme et propre à toutes les couches sociales, à commencer, dirait-on de nos jours, par le folklore populaire³⁶. Le platonisme même n'est pas exclu de son acribie, dans la mesure où il a contaminé de ses superstitions le christianisme romain, comme il le note avec une certaine finesse doctrinale³⁷.

C'est après avoir enregistré une divergence apparente, contestée par Mosheim, entre Porphyre et son maître Plotin³⁸, que Cudworth insiste à raison sur le rôle central de Philopon, commentateur

32 Il s'agit d'une parenté par analogie, et non par filiation, comme on peut le déduire de la doctrine du « corps de camphre » dans l'esotérisme arabe, plus alchimique qu'ochématique. Lire à ce propos D. De Smet, « La naissance miraculeuse de l'Imam ismaélien : nourritures célestes et corps camphré », in *Les naissances merveilleuses en Orient. Jacques Vermeylen (1942-2014) in memoriam*, éd. C. Cannuyer, C. Vialle, Bruxelles, Société belge d'études orientales, 2015, p. 323-33.

33 Sur Mosheim voir *Johann Lorenz Mosheim, 1693-1755 : Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte*, dir. M. Mulsow et al., Wiesbaden, Harrassowitz, 1997.

34 Mosheim, *Radulphi Cudworthi*, p. 1026-43, où l'on notera que Mosheim reprend philologiquement Cudworth sur un certain nombre d'assertions capitales, en particulier sur l'existence d'une vraie doctrine du corps lumineux chez Platon lui-même ou plutôt dans l'*Epinomis* attribué à Platon (« *Ego vero nullum dogmatis Platonici de corpore animae lucido, quod apertum quidem fit, vestigium his in verbis Platonis reperio* », p. 1030).

35 F. Tomasoni, « Il "Sistema intellettuale" di Cudworth fra l'edizione originale e la traduzione latina di Mosheim : culmine e crisi di un equilibrio », *Rivista di storia della filosofia*, XLVI, 1991, p. 629-60.

36 Mosheim, *Radulphi Cudworthi*, p. 1036 : « *Principio accuratius inquirendum esse duco in origines dogmatis huius Platonici de corpore aut corporibus animorum. [...] Quantum igitur per veteris aevi obscuritatem licet, haec unde omnis manaverit philosophia, primum investigabo. Ratiocinando et meditando sectae huius principes ad illud pervenisse dogma, tametsi multi videantur ita viri egregii sentire, nullo modo mihi persuaserim : e contrario certum mihi est, ex vulgaribus et popularibus opinionibus, quae diu ante ortam hanc Platoniorum iuniorum familiam inter gentes Graecas et orientem solem spectantes fusae fuerunt, totum id manasse et quasi collectum esse. [...] Disciplinam recentiorum Platoniorum magnam partem nil nisi cumulum esse opinionum popularium ad praecepta philosophorum veterum, Pythagorae in primis et Platonis accomodaturum* ».

37 *Ibid.*, p. 1028-29 : « *Haec exempla homines, minime quidem malos, at nimis credulos, adduxerunt, ut animam hominis interiori corpore suo vestitam ad tempus quoddam abesse ab hoc corpore, etiam ante obitum eius, sibi persuaserint. Opinionum illarum, quae hic referuntur ex Platonis, non pauca inter Christianos, maxime inter Romani Pontificis sectatores, vestigia superesse adhuc, neminem rerum et sententiarum popularium et vulgo receptarum peritum fugere potest. Abiecta scilicet est, quae antiquis Christianis probabatur, Platonica philosophia, et in eius locum alia suffecta, verum dogmata et conclusiones ex illa ductae salvae apud plerosque et illibatae retentae sunt. Et longum aliquis, veteris philosophiae peritus, ac copiosum commentarium exarare posset, de reliquiis philosophiae platonicae inter Christianos. Ita fit inter mortales* ».

38 Cudworth, *The True Intellectual System*, p. 784 : « *Wherefore Porphyrius answering the same objection, though he were otherwise much addicted to Plotinus, and here uses his Language too, yet does he in this depart from him, adhering to the ancient Pythagorick tradition ; which as will appear afterwards, was this, that humane souls are*

d'Aristote, dans la transmission du *topos* de l'âme purgée aux enfers. Ce philosophe alexandrin du VI^e siècle ap. J.-C. a su si bien greffer les doctrines pythagoricienne, platonicienne et néoplatonicienne de l'âme et de l'au-delà sur la psychologie d'Aristote, qu'il inspira à la Renaissance et particulièrement à Venise au XVI^e siècle, les humanistes curieux du destin de l'âme après la mort : ainsi en témoigne la traduction latine des *Philoponi In Aristotelis de Anima annotationes* procurée par l'helléniste Matteo Bovio (1544 ?-1581 ?). Plus exactement, c'est dans le *Proemium* au *De anima* que Philopon résume l'analyse de la migration du véhicule de l'âme dans le monde infernal en l'enrichissant de considérations tirées de l'anatomie et de la médecine antiques. Ce passage fut justement traduit du grec en anglais par Cudworth et successivement en latin par Mosheim³⁹. Il présente beaucoup d'analogies avec l'exposé de Ficin, comme on pourra s'en rendre compte en comparant les textes⁴⁰ : l'âme a besoin de deux appétits pour descendre dans le corps et l'aimer, les soins et l'affection ou l'emportement et la concupiscence ; or c'est la tâche du véhicule fantastique, ou corps pneumatique irrationnel, de les lui communiquer lors de la vie terrestre ; elle ne peut donc s'en défaire facilement en cette vie ni dans l'autre par l'excès d'amour éprouvé trop longtemps envers son véhicule charnel ; cependant le véhicule pneumatique a lui aussi besoin de s'alimenter comme le corps, ce qu'il fait en absorbant des exhalaisons qui viennent grossir sa texture vaporeuse ; ce n'est qu'après une longue période de purification, et dans les cas les moins pires (celui des simples incontinents pour Ficin), que l'âme peut s'évader des Enfers en abandonnant son véhicule irrationnel à lui-même. Les affinités des deux pensées sont grandes, pourtant si par extraordinaire Ficin a jamais lu Philopon sur l'Hadès en écrivant la *Théologie platonicienne* vers 1472, ce qui est impossible à dire, ce ne peut être dans le manuscrit « Okeanos » qui contient le texte grec de notre *Proème* au *De anima*, car il ne parvient à Florence qu'en 1492⁴¹. La question reste donc ouverte et l'on doit s'en tenir à constater que la synthèse de Philopon recoupe des sources communes à Ficin.

Ainsi, une fois séparée du corps terrestre, comme nous venons de le voir, l'âme insuffisamment purifiée poursuit sa vie dans un véhicule aérien, siège irrationnel de son imagination et de sa sensibilité. En revanche, comme le voulait déjà Porphyre, elle habite un véhicule lumineux, rationnel et impassible si elle s'est rendue suffisamment pure⁴². En conséquence de quoi, l'âme

always united to some body or other. [...] As the souls being here upon earth, (saith he) is not its moving up and down upon it, after the manner of bodies ; but its presiding over a body which moveth upon the earth ; so is its being in Hades, nothing but its presiding over that idol, or enlivened vaporous body, whose nature it is to be in a place, and which is of a dark subsistence. Wherefore if Hades be taken for a subterraneous and dark place, yet may the soul nevertheless, be said to go into Hades, because when it quits this gross earthy body, a more spirituuous and subtle body, collected from the spheres (or elements) doth still accompany it. Which spirit being moist and heavy, and naturally descending to the subterraneous places, the soul it self may be said in this sense to go under the earth also, with it, not as if the substance thereof, passed from one place to another, but because of its relation and vital union to a body which does so. Where Porphyrius addeth, contrary to the sense of Plotinus ; that the soul is never quite naked of all body ; but hath always some body or other joyned with it suitable and agreeable to its own present disposition (either a purer or impurer one.) But that at its first quitting, this gross earthly body, the spirituuous body, which accompanieth it, (as its vehicel) must needs go away fouled and incrassated with the gross vapours and steams thereof ; till the soul afterwards by degrees purging it self, this becometh at length a Dry splendour, which hath no mysty obscurity, nor casteth any shadow ».

39 Respectivement p. 785-89 de l'*Intellectual Sytem of the Universe* et p. 1026-29 du *Systema intellectuale huius universi*.

40 Voir en Appendice A, ma transcription du *Proemium* de Philopon dans la version de Bovio (1544).

41 Il s'agit d'un manuscrit byzantin célèbre, le *Laurentianus* Plut. 85, 1, du XIII^e siècle, rapporté par Lascaris, et qui contient les commentateurs grecs d'Aristote, dont Philopon sur le *De anima* à partir du folio 418r.

42 Cudworth, *The True Intellectual System*, p. 803 : « Neither did Plato vainly conclude, the immortality and permanency of the soul, besides other things, from those shadow-like phantasms of the dead, that have appeared to many

continue de voir quelque chose dans l'au-delà en vertu soit de sa vision imaginaire, soit de sa vision intellectuelle.

Car un conflit peut naître entre les deux facultés dès la vie terrestre, lorsque les passions sensibles l'emportant sur les vertus intellectuelles, entraînent une cécité partielle ou définitive de l'œil de l'âme, enténébré par les ombres de la caverne platonicienne. Les mythes de l'Hadès et de la caverne concourent à définir un cadre unique pour Ficin et ses disciples, tel Cattani da Diaceto⁴³. Selon eux, dans le livre VII de la *République*, Platon montre combien les âmes humaines dorment et vivent d'un rêve dont il est impossible de s'éveiller dans les cas malheureux. Toutefois, ils ajoutent à la *République* ce qu'elle n'énonce pas explicitement, même au livre X dans le mythe d'Er, quand les âmes mugissantes sont traînées dans l'Hadès par des démons de feu : à savoir que c'est un destin ochéatique funeste qui attend les intempérants et les déments, quand ils périssent et passent du rêve au cauchemar psychique où, persécutés par des visions horribles, la hantise imaginaire de leurs fautes les accompagnera toujours avec leur triste véhicule fantastique. Dès lors ce qui s'est produit dans la vie se reproduira dans la mort : à peine sevrée de sa chair, l'âme reformera un corps aérien à l'image de son ancien corps terrestre à partir d'un dosage variable des éléments, feu, air, eau, terre, qui viendront se substituer – chez Ficin et chez Diaceto – aux « sucs » élémentaires correspondants que sont la bile jaune et noire, la pituite et le sang, en perpétuelle dissension intime⁴⁴.

À cet égard, il vaut la peine de se souvenir qu'en marge du *Phédon*, Marsile assigne formellement aux fleuves infernaux une double fonction, celle de « nourrir » les âmes et celle de les purger selon la qualité élémentaire de leur faute ; l'Achéron corrigeant les âmes par sa qualité aérienne ; le Phlégéon purifiant par la chaleur de son feu la colère et le désir ; le Cocyte et le

about graves and monuments. Whereupon he giveth this further account of these apparitions. [...] For these apparitions of the dead, are not meer groundless imaginations, but they proceed from souls themselves, really remaining and surviving after death, and subsisting in that which is called, a luciform Body. Where notwithstanding Origen, takes this luciform body, in a larger sense, than the greek philosophers were wont to do ; namely so as to comprehend under it, that airy or vaporous body also, which belongeth to unpurged souls ; who do therein most frequently appear after death ; whereas it is thought proper to the purged souls, to be cloathed with the luciform body only ».

43 *Opera omnia de Francisci Catanei Diacetii*, Bâle, Henricpetri, 1563, facsimilé avec introduction de S. Toussaint, Lucques, Société Marsile Ficin, 2010, p. 76, où le Tartare du *Phédon* et la caverne de la *République* sont placés sur le même plan : « *Si igitur scelerum magnitudine indelebili macula inuritur, ei Tartarum locus est, unde meritas luentem poenas nunquam egredi Plato asserit. [...] Atque haec sunt quae ex nimio terreni corporis amore incautae imprudentique accidunt animae. Cum enim voluptatibus quasi indissolubili nodo corpori alligetur, necesse est ut eadem, quae corpus, prosequatur et diligit. [...] Sed iuvat illam Platonis imaginem in septimo de Rep. aliquanto alius exequi. Excogita, inquit, subterraneum specus, cuius angustae fauces introrsum aegre hauriant lumen etc...* ».

44 *Ibid.* : « *Altera intolerabilis quaedam molestia ex intestina partium inter se discordia, quasi dolor in corpore ex ultima succorum pugna proveniens. Altera longe gravior, divinum ipsum quovis penetrans, cuius quidem praesentiam propter intimam dissensionem nullo pacto ferre potest. Quemadmodum enim affecti oculi praesentia luminis excruciantur* ». Dans cette description des peines infernales, Diaceto utilise donc deux tourments physiologiques susceptibles d'affecter fantasmatiquement l'âme après la mort : la dissension douloureuse des humeurs (*quasi dolor in corpore ex ultima succorum pugna*) et l'ophtalmie (*affecti oculi excruciantur*). C'est dans sa *Praefatio* à l'Éthique d'Aristote que l'auteur expose la théorie des humeurs ou « sucs » corporels opposés, *ibid.*, p. 311 : « *Quis enim dissiteatur ut ea primum, quae sunt misti corporis pensitemus, succos quatuor vicem gerere quatuor primorum corporum ? Nam bilis, atraque bilis (utpote quarum altera terram, altera vero ignem natura referat) cum omnino oppositae sint, duobus et ipsae indigent mediis, quibus copulentur. Viget quidem bilis raritudine, acumine, agilitate, contra vero atra bilis densa est, bebes, inepta, motum. Pituita et sanguis (quibus discrepantia sibi cohaerescunt) alter bili raritudine agilitateque iungitur, hebetudine dissentit, altera vero praeterea agilitatem in caeteris cum atra bile communicat* ».

Styx, de nature terrestre, punissant la haine par les pleurs et le deuil : un ordre punitif descendant s'applique partout de l'Achéron au Tartare, région ultime d'où l'âme ne revient plus⁴⁵. En bref, privée du support de ses passions charnelles, l'âme impure se recrée un habitacle en mesure de perpétuer l'*habitus* néfaste imprimé dans sa sensibilité par ses humeurs bilieuses, colériques, sanguines ou autres.

Il est temps, après ces éclaircissements nécessaires, d'aborder un autre passage du livre XVIII de la *Théologie platonicienne* :

C'est, en effet, lorsque l'activité des cinq sens cesse, que l'activité intérieure s'accroît le plus et, si l'on s'habitue à faire surtout usage de la raison, alors la contemplation devient très intense ; si l'on s'habitue à mettre en œuvre la fantaisie, alors l'imagination devient très vive. C'est ce qui se produit pendant le sommeil au point que nous prenons pour des réalités ce qui n'est que l'image de la réalité et, épouvantés par des visions horribles, nous tremblons, transpirons, crions et nous levons. Les impies, à leur mort et après leur mort, sont ainsi et davantage victimes de la tromperie d'images effrayantes. Alors, en effet, cessent les différentes tâches de la nutrition, les multiples activités des sens extérieurs, le soin et la conduite des affaires

- 45 *Marsilii Ficini Opera*, vol. 2, p. 1394 : « *Proinde flumina sub terra describit quibus animae nutriuntur. Quae quisquis secundum nostri corporis humores animique perturbationes in hac vita nos affligentes exponit, nonnihil adducit simile vero, veruntamen veritatem integram non assequitur. Plato enim et hic et in Republica significat praemia virtutum et supplicia vitiorum ad alteram vitam potissimum pertinere. Acheron igitur sub terra flumen, locus est purgatorius, atque ad curam pertinet et moerorem ; respondet quoque aëri partique mundi meridiane. Phlegeton igni respondet atque orienti, vimque puniendi continet per calorem et irae cupiditatisque fervorem punit. Styx Cocytusque respondet terrae atque occasui, odiumque per luctum fletumque puniunt. Differunt vero hoc inter se solum, quod Styx exoriens appellatur, Cocytus vero progrediens. Tartarum infimum tenere vult inferni locum, in quo scelestissimi non medicinae sed exempli gratia affligantur, quemadmodum hinc et in Republica legitur et Gorgia. [...] Profecto peccata facile sanabilia sunt, quae nondum in habitum sunt conversa. Difficile vero sanantur, quae iam habitum genuerunt ; veruntamen una cum quadam rationis repugnantia committuntur et committentes afficiunt poenitentia. Insanabilia vero sunt omnino quorum habitus, et repugnantiam et penitentiam procul fugat. Prima purgantur in Acheronte. Secunda si ad prima vergant puniuntur in Phlegetonte, si ad tertia in Styge atque Cocyto. Tertia affliguntur in Tartaro ex quo, ut Plato inquit, nunquam egrediuntur. Quo vero pacto alii aliter id exponant, in praesentia libentius pretermitto. Affligi vero possunt animae non tantum per imaginationem infelicitate a demonibus agitatae, sed per aerea quedam corpora que vehiculi et cymbae nomine designantur ».*
- (« De là Platon décrit les fleuves sous la terre dont les âmes se nourrissent. Il expose qu'ils nous affligent chacun selon les humeurs du corps et les troubles de l'âme et ajoute quelque détail vraisemblable sans parvenir pourtant à la vérité complète. En effet Platon ici [dans le *Phédon*] et dans la *République* indique que les récompenses des vertus et les punitions des vices concernent surtout l'autre vie. Donc l'Achéron, fleuve souterrain, est un lieu de purgation, député au souci et au chagrin ; il correspond aussi à l'air et à la région méridionale du monde. Le Phlégéon correspond au feu et à l'orient, et il a la force de punir par la chaleur et il punit l'ardeur de la colère et du désir. Le Styx et le Cocyte correspondent à la terre et à l'occident, et il punissent la haine par le deuil et les pleurs. Ils ne diffèrent entre eux que par le fait que le Styx s'appelle *exoriens* et le Cocyte au contraire *progrediens*. Le Tartare situé au plus bas tient lieu d'enfer, où les plus scélérats ne sont pas punis pour guérir mais pour l'exemple, comme on le lit ici, dans la *République* et dans le *Gorgias* [...]. C'est pourquoi les vices sont guérissables tant qu'ils ne se changent pas en habitude. Sont difficilement soignés ceux qui ont engendré une habitude ; pourtant ils sont commis avec une certaine répugnance de la raison et ils disposent ceux qui les commettent à la pénitence. Les vices incurables au contraire sont ceux dont l'habitude invétérée fuit et la répugnance et la pénitence. Les premiers sont purgés dans l'Achéron. Les seconds, s'ils inclinent vers les premiers, sont punis dans le Phlégéon, s'ils inclinent vers les troisièmes, sont punis dans le Styx et le Cocyte. Les troisièmes connaissent l'affliction dans le Tartare d'où, selon Platon, ils ne sortent jamais. Quant aux autres interprétations des uns et des autres, je les délaisse à présent. En vérité les âmes peuvent se sentir affligées non seulement par l'imagination que les démons agitent funestement, mais par certains corps aériens que l'on désigne sous le nom de véhicule ou de navicelle » ; traduction de l'auteur).

humaines, seul demeure dans l'impie, comme le pensent les Platoniciens, le pouvoir de la fantaisie furieuse ou de la raison imaginative qui, bouleversée par la haine et la crainte, dont j'ai parlé, tourne et retourne en elle-même une longue série d'images effrayantes. Tantôt il voit le ciel s'écrouler sur sa tête, tantôt il est englouti dans les profonds abîmes de la terre, tantôt il est consumé par un ouragan de flammes, tantôt il est plongé dans l'immense gouffre des eaux ou emporté par des ombres démoniaques. C'est pourquoi il pousse son corps de çà de là à travers les choses viles, partout où le poussent l'élan de la fantaisie furieuse et le mauvais démon⁴⁶.

Cette peinture saisissante de la « *phantasia furens* », souvent glosée, transmet un message typiquement ficinien, que résume efficacement, par l'image de l'ivresse⁴⁷ du fleuve Léthée, un extrait du *Commentaire* de Ficin à la *République* ou *De justo* :

L'ivresse sera donc double : l'une, sublunaire, provoquée par l'abreuvement au Léthée, par laquelle l'âme, hors d'elle-même et en dessous d'elle-même, oublie les réalités divines en délirant sur les choses terrestres ; l'autre, au contraire supralunaire, venant d'une boisson au nectar, par laquelle l'esprit [*animus*] hors de soi et au-dessus de soi, oublie les maladies des mortels et s'adonne au divin⁴⁸.

La *phantasia furens* infernale génère elle aussi un flux d'images rêvées dans la narcose sublunaire des âmes tombées « hors d'elles-mêmes et sous elles-mêmes » dans l'abîme du Tartare. Comme on peut le comprendre, Ficin postule une continuité visuelle entre la vie, la narcose et la mort, favorisé en cela par la métaphore du sommeil platonicien et par sa propre théorie de la première « vacance » hypnotique de l'âme⁴⁹, séparation temporaire d'avec le corps en vie. Puisque l'âme impie ne sort jamais de sa torpeur, de son rêve ou de son cauchemar, il est logique que Ficin, en accord avec Origène, Augustin et Avicenne, pose un *continuum* psychique entre le sommeil et l'au-delà.

Par cette cohésion distinctive, très remarquable sur le plan philosophique et artistique, s'ouvre un passage direct entre le songe et l'outre-monde comme si Marsile avait involontairement ménagé aux artistes, au moyen de l'imagination fantastique, une charnière entre deux plans d'existence, une fenêtre sur la vie intérieure de l'âme aux enfers, anticipant l'artiste souverain

46 Marsile Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, l. XVIII, 10 (vol. 3, p. 234). J'ai légèrement modifié la traduction. « *Quando enim quinque sensuum actiones cessant, actiones interiores maxime augentur. Ac si ratione uti plurimum consueveris, tunc diligentissime specularis ; si phantasia, tunc imaginariis vebementissime. Id usque adeo fit in somno ut quae rerum imagines sunt res veras esse putemus atque horribilibus visis perterriti trepidemus, sudemus, vociferemur atque surgamus. Multo magis impiis in morte atque post mortem fallacia terribilium contingit imaginum. Tunc enim cessant varia nutriendi officia, sensuum externorum multiplices actiones, humanarum actionum occupationes rerumque sollertia. Solius restat, ut Platonici putant, phantasiae furentis vel phantasticae rationis imperium in homine impio, quae odio quo dixi et timore commota versat secum longo ordine tristes imagines. Nunc caelum ruere in caput suspicit, nunc se terrae profundis hiatibus absorberi, tum impetu assumi flammaram, tum vasto aquarum gurgite mergi, aut umbris daemonum comprehendi. Itaque corpus suum per infima passim exagitat, quacumque furentis phantasiae depulerit impetus malusque daemon* ».

47 Sur l'*ebrietas* je renvoie à la somme de P. Morel, *Renaissance dionysiaque. Inspiration bachique, imaginaire du vin et de la vigne dans l'art européen (1430-1630)*, Paris, Le Félin, 2014.

48 Traduction de l'auteur, d'après *Marsilii Ficini Opera*, vol. 2, p. 1399 : « *Ebrietas ergo sit duplex : altera quidem sub Luna, letheo inducta potu, per quam anima extra se posita, et infra se posita obliviscitur divinatorum, circa terrena delirans ; altera vero super Lunam, nectarea proveniens potione, per quam animus extra se positus, supra se positus, morborum mortalium obliviscitur, suscipiensque divina* ».

49 Sur cette question voir à présent Seretti, *Image du dormeur*, p. 63-69, 375 ; Bokdam, *Métamorphoses de Morphée*, p. 266 sq.

maître des songes appelé de ses vœux par Gérard de Nerval. Des deux côtés du sépulcre la *phantasia* opère toujours la grande synthèse des sens : « Mais dans [l'imagination] les cinq sens sont réunis en un seul sens : il est plus étendu qu'eux et plus pénétrant, et aussi plus stable. Il conserve ce qu'ils ne conservent pas »⁵⁰.

C'est aussi pourquoi Marsile répond positivement, de manière platonicienne et avicennienne⁵¹, à une interrogation que se posait déjà saint Thomas en aristotélicien dans la *Somme théologique*, question 70, article 2 « *Utrum in anima separata remaneant actus sensitivarum potentialium* (si les actes des puissances sensibles demeurent dans l'âme séparée) »⁵² (selon *Sentences*, lib. 4, d. 44, q. 3, a. 3, qc. 2) ; question que l'Aquinat formule au sujet du *De spiritu et anima*, alors attribué à Augustin, où l'âme sans corps peut toutefois recevoir « joie ou douleur de l'imagination ».

En effet, le rapport du sommeil, du rêve et de l'âme séparée se pose autrement pour Augustin et pour Ficin que pour Thomas, qui maintient une scission théologique transversale, sur ce point, entre le sommeil et l'après mort, entre l'imagination sensible et l'âme sans corps. Dans ses réponses l'Aquinat éprouve l'impossibilité de concilier complètement le point de vue platonicien qu'il connaît bien⁵³, avec la théorie de la perception aristotélicienne par « empreinte » et par représentation corporelle. Ainsi que l'a parfaitement montré Stéphane Toulouse⁵⁴ à propos d'autres textes, avec son analyse des « *visiones* » et conformément à la théorie néoplatonicienne de Porphyre, Augustin soutient la primauté du mouvement de l'âme sur la sensation en vertu du sens commun interne, fonction imaginative centralisée, tournée vers le corps mais toujours supérieur à lui, comme l'agent est supérieur au patient et l'opérateur à l'instrument. Chez Augustin, ce n'est donc pas *du* corps que provient la sensation à l'âme, mais *par* son entremise et en vertu d'une intention psychique tournée vers le monde sensible, dont l'âme même, en son for intérieur, ne dépend jamais, comme le voulaient déjà Platon et Plotin. Or, Ficin ne tient pas

50 M. Ficin, *Opuscula theologica, Tres contemplationis platonicae gradus*, XXVII, in *id.*, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, vol. 3, p. 289 : « *Sed in hac quinque illi sensus unus sunt amplior illis et perspicacior, adde et stabilior. Servat enim quae illi non servant* ». À propos du « *common sense coextensive with the aethereal body* », voir M. J. B. Allen, « Marsilio Ficino, Socrates and the daimonic voice of conscience », *Vivens Homo*, V, 1994, p. 317.

51 Puisqu'Avicenne était connu à l'époque pour avoir soutenu la permanence dans l'âme des affections corporelles après la destruction du corps. Cf. Crisostomo Javelli, *In Universam Moralem Aristotelis, Platonis et Christianam Philosophiam Epitomes in certas partes distincta...*, Venise, Girolamo Scotto, 1577, p. 658 : « *Tu igitur adverte quod Avicenna in lib. 9 suae Metaphysicae ca. 7 de infelicitate post mortem dicit. Primo quod anima mala punitur poena forti et dolore ac tristitia aeterna. [...] Quantum ad primum inquit Avicenna ubi supra, anima vero mala cum exuta fuerit a corpore punietur pena forti propter amissione corporis. [...] Instrumentum enim eius iam destructum est, sed more qui fuerant ex affectione corporis adhuc permanent* ».

52 Je suis le texte de l'article 2 dans l'édition italienne de *La somma theologica. Testo latino e italiano*, Bologne, Studio Domenicano, vol. 23, 1984, p. 65 : « *Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi inquirendo loquitur, non determinando, sicut fere per totum illum librum. Patet enim quod non est similis ratio de anima dormientis, et de anima separata. Anima enim dormientis utitur organo imaginationis, in qua corporales similitudines imprimuntur, quod de anima separata dici non potest* ».

53 *Ibid.*, art. 2, *Sed contra*, p. 67 : « *Respondeo dicendum quod quidam distinguunt duplices actus sensitivarum potentialiarum : quosdam exteriores, quos per corpus exercet, et hi non remanent in anima separata ; quosdam vero intrinsecos, quos anima per seipsam exercet, et hi erunt in anima separata. Haec autem positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui posuit animam corpori coniungi sicut quandam substantiam perfectam in nullo a corpore dependentem* ».

54 S. Toulouse, « Influences néoplatoniciennes sur l'analyse augustinienne des *visiones* », *Archives de philosophie*, LXXII, 2009, p. 225-47. On lira aussi C. König-Pralong, « Corps rêvés et corps infernaux. Le sommeil d'Augustin », *Revue de théologie et de philosophie*, CXLIII, 2011, p. 145-60.

d'autre discours avec la *phantasia* centralisatrice : c'est par un excès de concentration sur le corps que l'âme impie perd la proie de son bien intellectuel pour l'ombre de son affection sensuelle. D'où l'autonomie infernale de la *phantasia furens*, faculté d'un véhicule « fantastique » débridé, hypertrophié par rapport au véhicule rationnel, tandis que le véhicule terrestre peut bien périr sans faire disparaître avec lui aucune des sensations « imagées ». Mais une telle proposition reste fautive pour Thomas⁵⁵, étranger à la théorie ochématique, chez qui l'âme séparée ne conserve rien « *imaginaliter* », simplement parce qu'elle ne peut plus guère accueillir d'images fantastiques. Tout au contraire, chez Ficin, l'« *anima separata* » ne cessera pas d'être une « *anima somnians* » parce que son véhicule irrationnel la tyrannise dans la mort.

La puissante image d'une âme sans corps torturée dans les régions nocturnes du cauchemar devait s'imposer à la postérité la plus tardive si Schelling lui-même en subit encore l'influence dans *Clara*⁵⁶. Mêmes visions chez l'Allemand et le Florentin, mêmes postulats et mêmes conséquences : l'homme se damne en se vouant jusqu'après sa mort aux tourments éternels de ses fantômes et de ses fantasmes terrestres ; Dieu n'a pas à le précipiter dans une géhenne où il vivait ici-bas⁵⁷ et dont il ne s'évadera jamais pour avoir oublié qu'il était un esprit étranger à la terre ; artisan de sa damnation, il est son propre enfer et pour ainsi dire son propre feu⁵⁸.

Mais trois siècles avant Schelling, en 1524, un helléniste, humaniste et professeur de philosophie à l'université de Padoue, Niccolò Leonico Tomeo⁵⁹, s'est lui aussi souvenu de l'enfer de Ficin dans son dialogue *Alverotus sive de tribus animorum vehiculis*⁶⁰ sur les véhicules de l'âme, dont on méditera ce passage, que je traduis ainsi :

Après la mort de l'homme et la dissipation du véhicule terrestre ces choses demeurent dans la vie irrationnelle et dans son corps élémental ou aérien dans lequel l'âme humaine séjourne après de nombreux cycles temporels et avec lequel on dit qu'elle expie les peines méritées des méfaits de sa vie antérieure. En raison des délits de sa vie antérieure et par l'impression de ses perturbations, ce véhicule, sans aucune [mesure de] proportion, dissipé ou étiré par une chaleur immodérée ou au contraire excessivement comprimé et contraint par le froid, par sa douleur et son tourment particulier trouble et affecte son âme même, et à cause de ce que les Grecs nomment sympathie et que nous pouvons appeler la concorde de la nature, sans aucun doute il la bouleverse et la fait gravement souffrir, et cela raisonnable-

55 *Somma theologica*, art. 2, *Sed contra*, p. 67 : « Tenet ergo similitudo Augustini quantum ad hoc quod sicut similitudines rerum corporalium sunt in anima somniantis, vel excessum mentis patientis, imaginaliter ; ita sunt in anima separata intellectualiter ; non autem quod in anima separata sint imaginaliter ». Thomas n'envisage donc qu'une seule signification possible à la thèse augustinienne : ce que l'âme séparée porte en elle d'images l'est « *intellectualiter* » seulement, sur le mode de l'abstraction intellectuelle à partir des sens, et non sur celui de l'imagination.

56 Comme je l'avais suggéré dans : « Schelling et Ficin. Sur l'imagination infernale dans Clara », *Accademia*, XIV, 2012, p. 95-101.

57 Voir à ce sujet les notations éclairantes de C. Poncet, « Un diavolo nella caverna di Platone », *Bruniana & Campanelliana*, XVI, 2010, p. 91-94.

58 Tandis que Thomas d'Aquin soutient la réalité corporelle du feu de l'enfer dans *Somme théologique*, Suppl., q. 70, a. 3. « *Utrum anima separata pati possit ab igne corporeo* ». Il serait faux de croire la question épuisée à la Renaissance ainsi qu'on le vérifie dans G. Cron, W. Sutor, *Disputatio theologica de subterraneis animarum receptaculis...*, Ingolstadt, Adam Sartor, 1597, *De inferno*, p. 2-6 (*Ignis gebenae verus est et corporeus*).

59 D. de Bellis, « La vita e l'ambiente di Niccolò Leonico Tomeo », *Quaderni per la storia dell'università di Padova*, XIII, 1980, p. 37-75.

60 *Id.*, « I veicoli dell'anima nell'analisi di Niccolò Leonico Tomeo », *Annali dell'Istituto di Filosofia*, III, 1981, p. 1-21.

ment de la même façon que cette âme, parmi les hommes, s'attriste et compatit à cause du corps dolent, par le lien d'affection naturelle qui l'affecte.

Tomeo perfectionne ici la complémentarité ficinienne qui lie l'âme à son véhicule et l'imagination au tourment infernal, en instituant un parallélisme de nature sympathique, déjà esquissé par Diaceto, avec la peine qu'éprouvait l'âme pour la douleur de son propre corps terrestre. Et l'auteur de continuer :

Donc, comme il plaisait aux Pythagoriciens et aux Platoniciens, on pense que l'âme séjourne pour longtemps aux enfers de façon méritée et qu'elle y est punie par ces genres de purification et durement éprouvée par les peines attendues, et qu'elle n'est pas encore délivrée du règne du devenir mais qu'elle reste en bas. Assurément cela ne lui arriverait pas si s'évadant, immédiatement libre (comme je l'ai dit) et émancipée elle remontait vers le ciel débarrassée du fardeau du corps. Mais (comme je l'ai dit avant) il est impossible que cela lui arrive et qu'elle soit dégagée de la condition de la génération, dont elle se purgera elle-même au terme d'un cycle temporel convenable. C'est pourquoi aussi l'âme humaine est automouvante [...] d'où la nécessité qu'elle se purifie par elle-même et de sa propre volonté, afin qu'elle s'élève et remonte au ciel. En effet les lieux et les conditions des punitions aux enfers ne permettent jamais de renvoyer l'âme là-haut. [...] On rapporte que la seule chose qu'ils permettent d'opérer est de convertir et d'avertir les âmes, afin qu'elles considèrent leur devoir, de façon que se connaissant pour ce qu'elles sont, par certaine pulsion particulière propre à leur nature et par appétition, ce que les Grecs nomment *hormé*, elles se purifient elles-mêmes et que de leur propre vouloir et de leur propre chef, elles se dépouillent de ce qu'elles avaient revêtu auparavant volontairement et volontiers ; et elles brisent délibérément ces entraves auxquelles auparavant elles acceptaient d'être soumises. C'est pourquoi ces mêmes auteurs ajoutent aussi ensuite, en soutenant les propos de Zoroastre et de Mercure, de Pythagore et de Platon qu'après que les âmes partielles ont beaucoup enduré de souffrances aux enfers pendant longtemps, et qu'elles ont purgé leur temps de purification légitime, plus ou moins selon les mauvaises actions de leur vie précédente [...] alors aussitôt elles déposent colère et désir et toute espèce de vie entièrement irrationnelle avec le corps aérien, et libres et libérées de tout ce qui les retenait prisonnières en-bas dans le monde souterrain, elles regagnent après quoi la vie béate et heureuse en compagnie des dieux dans le véhicule (corpuscule) éthéré et pur, dont nous avons dit qu'il avait été fabriqué, totalement brillant et rond comme un astre, par le créateur suprême des choses et qu'il avait été attaché aux âmes de manière perpétuelle⁶¹.

Avec un certain éclectisme, Tomeo place la notion de pulsion ou *hormé*, stoïcienne avant tout, au cœur de la conversion psychique portant à la libération platonicienne de l'âme. Dans cette version assez origénienne de l'enfer, les tourments ne sont pas infinis en durée ; car foncièrement spiritualiste⁶², Tomeo décrit une épreuve de purgation qui n'est pas destinée à priver définitivement l'âme de son véhicule le plus parfait – le corps lumineux, rond et rationnel – avec lequel elle peut encore s'élever au sommet du ciel pour mener une vie divine, après s'être débarrassé de son impulsion irrationnelle et de son véhicule fantastique aux enfers. Tomeo pousse ainsi à son aboutissement la doctrine ficinienne, et déjà porphyrienne, de l'enfer intériorisé du sujet.

61 Ma traduction. Voir le texte latin dans ma transcription de l'édition de 1530 en Appendice B.

62 Luca D'Ascia, « Un erasmiano italiano? Note sulla filosofia della religione di Niccolò Leonico Tomeo », *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, XXVI, 1990, p. 260.

On a vu que l'intériorité infernale de l'âme humaine sera toujours prêchée au XVII^e siècle par des *Cambridge Platonists* tels Ralph Cudworth et Henry More : « *We securely nourish within our own hearts a true and living Hell* »⁶³. Mais surtout, l'affinité entre Ficin, Tomeo, Cudworth et Schelling s'explique par l'importance également accordée dans le néoplatonisme et le romantisme allemand à la puissance de l'imagination dans un cosmos où, depuis Plotin, toutes les réalités postérieures à l'unité invisible se reflètent dans le miroir universel de l'être et de la nature. Plaçant l'image au-dessus de la sensation dans la subsistance du souvenir, ces auteurs ont opté, avec plus ou moins de cohérence, pour la version la plus spirituelle ou la moins matérielle des peines infernales, celle où l'âme *post-mortem* s'enchaîne à la survie de son imagination dérégulée⁶⁴. Mais des questions se posent au seuil d'un tel enfer : s'il est imaginaire, son lieu n'est-il donc pas réel ? Si l'âme y souffre en conscience seulement, son tourment n'est-il qu'intérieur ? Et si l'esprit y est son propre juge et bourreau, que faire de la justice divine et de l'agent diabolique ? De Jérôme, traducteur critique du *Peri archôn* ou *De principiis*, II, X, 4 d'Origène au IV^e siècle⁶⁵, à Javelli, théologien attentif aux dérives platoniciennes et avicenniennes de la foi⁶⁶, à Swinden auteur au XVIII^e siècle de *An Inquiry into the Nature and Place of Hell*⁶⁷, on a reconnu depuis longtemps ce que la conception d'un enfer purement spirituel pouvait avoir d'hétérodoxe et de libertin au sens religieux du terme⁶⁸.

À la considérer sous cet angle, la théorie du corps subtil occupe une zone théologique pour ainsi dire grise entre deux états hypothétiques de l'âme séparée, avec ou sans corps avant le jugement dernier, comme en témoigne toujours Cudworth qui réunit tous les éléments discutés ici. Au cours d'une digression sur la séparation totale de l'âme et du corps où la philosophie "cabballistique" de Pythagore et des Platoniciens dialogue avec le Christianisme – ces deux traditions admettant également l'existence d'un vêtement spirituel ou corps glorieux de l'âme humaine – Cudworth confesse une incertitude⁶⁹ quant à savoir si cette âme, une fois séparée, peut vraiment subsister sans corps entre la mort et la résurrection. Il se range en définitive à l'avis de Platon, de

63 Patrides, *Renaissance and Modern Views on Hell*, p. 228-29.

64 Sur le dérèglement de l'imaginaire à la Renaissance : Bokdam, *Métamorphoses de Morphée*, p. 202.

65 Au sujet de cette traduction et celle de Rufin : N. Pace, *Ricerche sulla traduzione di Rufino del De principiis di Origene*, Florence, La Nuova Italia, 1990, part. p. 18 sur les enfers.

66 Javelli, *In Universam Moralem Aristotelis*, p. 659, colonne de gauche, *Quantum ad secundum*.

67 T. Swinden, *An Inquiry into the Nature and Place of Hell*, Londres, Bowyer, 1714, p. 53-56, 225-229, 231, 233, 238, 242. En traduction française : « S. Jérôme avertissant Avitus des choses dont il devoit se garder qui sont dans les livres d'Origène, lui dit : "Sache qu'il y a plusieurs choses que tu dois détester, et, pour me servir des termes de l'Écriture, que tu marcheras parmi les scorpions et les serpents". Et après avoir parlé de plusieurs erreurs dans lesquelles Origène avoit donné, il regarde celle-ci comme très dangereuse, car lui, c'est-à-dire Origène, soutient que les tourments de l'Enfer dont il est parlé dans l'Écriture sainte, ne consistent que dans les remors de la conscience que la justice divine rendra toujours présents devant les yeux des pécheurs, et que c'est ainsi que les damnés seront tourmentés par le feu de la conscience » (T. Swinden, *Recherches sur la nature du feu de l'enfer et du lieu où il est situé*, trad. M. Bion, Leyde, Adrianus Bonte, 1733, p. 42).

68 En effet ces thèses ont déjà été attribuées par l'Inquisition aux sectateurs du Libre Esprit à la fin du XIII^e siècle : « Un homme ayant une conscience est à lui seul le diable, l'enfer et le purgatoire, car il se torture lui-même » : cité par J. Wirth, *Sainte Anne est une sorcière et autres essais*, Genève, Droz, 2003, p. 62, qui ajoute : « Ce sont les propos que Calvin attribue à ses libertins spirituels, mais il faut en chercher l'origine dans les doctrines savantes sur le caractère imaginaire des peines infernales, que Klein a mises jadis en évidence. De provenance arabe et aristotélicienne, ces assertions poursuivent leur carrière à la Renaissance tant chez les philosophes que dans les sectes : elles sont un bien commun ». L'auteur passe sous silence l'influence néoplatonicienne, qui relance pourtant cette hétérodoxie dans une direction nouvelle.

69 Voir Appendice C.

Porphyre, d'Origène, de Philopon et de Ficin (qu'il ne cite pas en l'espèce), pour lesquels l'âme ne peut aucunement agir sans revêtement psychique⁷⁰.

De la sorte l'âme, même impure, est toujours assurée de voir son au-delà.

*

Au terme de ce parcours, l'Hadès ficinien séduit par son aspect fondamentalement visuel, en vérité aussi intéressant pour les historiens du XXI^e siècle que pour les peintres de la Renaissance italienne. Parmi ces derniers, en est-il qui tentèrent de le représenter ? La question mérite d'être mieux et autrement posée, car la philosophie ne se laisse pas facilement représenter et, à l'inverse, le véhicule de l'âme, dans sa redoutable plasticité, peut assumer presque toutes les formes.

Pourtant, après méditation de nos nombreux textes un constat s'impose, qui se résume à deux grands faits incontestables : l'Hadès des humanistes individualise l'enfer ; l'Hadès des humanistes intériorise l'enfer. Il l'individualise parce que la morale de Ficin défie la morale de Sartre et qu'elle s'y oppose par avance : l'enfer ce n'est pas « les autres », c'est le moi. Voilà qui contredit le mythe romantique de la Renaissance comme âge de l'individu, ce dont un néoplatonicien ne s'étonnera guère.

Toute sa vie Ficin a lu Plotin. Et pour Plotin, en suivant *Ennéades*, V, 1, 1, le premier pas des âmes vers le devenir s'accomplit par désir de s'appartenir : « *quia volunt sui iuris esse* »⁷¹ dans la traduction de Ficin. Vouloir s'appartenir, telle est la racine du mal, « *principium igitur mali (arche tou kakou)* », et c'est déjà se perdre, car l'âme qui se veut elle-même oublie qu'elle vit dans un Tout vivant intellectuel. La catabase infernale est l'issue d'une dégradation conscientielle de plus en plus profonde à travers les reflets inférieurs du moi, qui se décide très tôt et dont l'origine très lointaine remonte à la volonté de l'âme d'être à soi.

Par enchaînements de l'Achéron au Tartare, l'intériorisation progressive de l'enfer répond à l'enfermement psychologique croissant du sujet dans son idole fantastique ou *ochéma*. La texture vaporeuse de ce véhicule de plus en plus épais favorise la formation de visions d'épouvante en succession rapide, qui assaillent l'âme aux abois, prise au piège de sa fureur redoublée. Fureur indéfiniment prolongée dans le corps ochématique, quand le *pneuma* projette son image ou plutôt ses images sur la nuit de l'Hadès ; nuit paradoxalement « invisible » car inconnue par l'intellect auquel elle est « hostile ». On reste à l'évidence troublé par ce triomphe du fantasme dans l'empire de l'invisible, par cet envers noir du miroir infernal.

Traduites sur le plan artistique et pictural, les deux modifications que j'ai citées me semblent assez révolutionnaires pour remettre en cause une représentation de l'enfer devenue traditionnelle, telle que, paradoxalement, Ficin, ce grand lecteur de Dante et « dantologue » lui-même, et son ami Manetti, cet auteur d'un traité sur l'architecture infernale publié par Benivieni au XVI^e siècle⁷², pouvaient ensemble se la figurer devant la *Divina Commedia* : un entonnoir de damnés, un amphithéâtre de tourments collectifs. Avec l'Hadès ficinien nous franchissons

70 Voir Appendice D.

71 *Plotini Opera*, p. 481.

72 Qu'il me soit permis de renvoyer le lecteur à mon *De l'enfer à la coupole. Dante, Brunelleschi, Ficin*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1997 et à mon « Excogitata inventione. Costruire l'Inferno nel Quattrocento : Bonaccorsi, Landino, Manetti », in *Per Cristoforo Landino lettore di Dante*, dir. P. Procaccioli, Florence, sous presse.

un cap esthétique et laissons l'architecture souterraine encore dessinée par Botticelli à la fin du Quattrocento, pour entrer dans une conception plus maniériste. Maniérisme infernal où le damné seul fait spectacle.

En effet, la possibilité de peindre un enfer subjectif s'offre à une sensibilité exacerbée et à une vision décentrée délaissant la rigoureuse symétrie infernale qui présidait aux cartographies chthoniennes de Botticelli, de Sangallo ou du graveur de l'édition Benivieni. On revient, dans un certain sens, aux portraits anecdotiques de damnés en marge des manuscrits médiévaux de la *Commedia*, tout en dépassant la conception théologique de l'enfer du Moyen Âge dans un porte-à-faux picturalement excitant : voici l'âme seule au centre de son enfer portatif. La loupe est placée sur le tourment individuel sans pour autant rien perdre de la pluralité des peines, puisque le corps subtil se change en lanterne magique dont les faisceaux animent l'espace ténébreux d'actions peccamineuses et terrifiantes.

Pour mieux transmettre l'idée qui préside à ce processus, j'affirmerais volontiers qu'une dé-collectivisation de l'enfer accompagne une scénarisation optique et circulaire des peines. Autrement dit, quand l'idole de l'âme incontinent ou intempérante, durant sa purgation ou sa damnation perpétuelle, fait rayonner son cauchemar personnel sur l'écran nocturne, alors l'Hadès ficinien, au moyen d'une coextension de la *phantasia* et du corps subtil, met à la disposition des artistes un lexique autant qu'une syntaxe et presque une structure de l'imagination créatrice.

Soucieux de ne pas forcer la main aux historiens d'art, je me garderai d'insister, non sans produire toutefois pour conclure deux hypothèses dans lesquelles le schéma ficinien pourrait s'avérer picturalement fonctionnel.

Sans préjuger du fait que les artistes intéressés ont pu lire ou non la *Théologie platonicienne* ou d'autres textes, il est bien difficile de nier que l'Hadès ficinien ait circulé, Diacceto et d'autres le prouvent ; qu'il ait fait débat, Tomeo l'atteste ; et que ce débat ait pu toucher des milieux d'autant plus variés que Ficin, Diacceto et Tomeo ont fréquenté les mécènes, les sculpteurs et les peintres⁷³. Récemment encore Rebekah Carson a rapproché, à juste titre, l'*Alverotus* du traitement de la tombe de Della Torre par Riccio à Vérone, notamment dans le panneau de bronze de la descente aux enfers conservé au Louvre, tout en soutenant, après Walker, que la doctrine des véhicules de l'âme était, à l'époque, tenue sous le boisseau. Mais cette dernière réserve se heurte par exemple en milieu vénitien au témoignage important de Cristoforo Marcello⁷⁴, qui était homme d'Église, sans compter la circulation imprimée de Bessarion et de son *In calumniatorem Platonis* (1469), de Ficin, de sa *Théologie platonicienne* (1482) et de son recueil néoplatonicien publié avec le *De mysteriis* en 1497 à Venise, qui contiennent soit des allusions au corps subtil, soit une doctrine de l'Hadès, parfois les deux ensemble.

À présent deux dessins précis me serviront de pierre de touche. Ils sont fort connus, ce qui me dispensera de m'y attarder outre mesure. Il s'agit du *Songe* de Michel-Ange et de la « *notomia secca* » ou *Furie* de Rosso. On a tant écrit à leur propos que je m'en tiendrai à l'essentiel.

73 T. Mozzati, *Giovanfrancesco Rustici : le compagnie del paiuolo e della cazzuola. Arte, letteratura, festa nell'età della maniera*, Florence, Olschki, 2008, p. 96-100 ; R. Carson, *Andrea Riccio's Della Torre Tomb Monument : Humanism and Antiquarianism in Padua and Verona*, Ph.D. dissertation, University of Toronto, 2010, p. 101-41.

74 Cf. *supra* note 25.

Depuis un récent article de Maria Ruvoldt, le *Songe* de Michel-Ange (fig. 1), daté vers 1533, semble devenu un symbole du néoplatonisme artistique de la Renaissance⁷⁵. Par la suite, certains historiens d'art n'ont d'ailleurs pas manqué d'opérer de judicieux rapprochements avec Ficin et le jugement posthume de l'âme ou encore avec l'érotisme métaphysique de Diacceto⁷⁶. Ces pistes valent d'être approfondies en gardant à l'esprit les éléments précis de l'Hadès ficinien exposés plus haut, car le *Songe* semble compatible avec de nombreuses caractéristiques de l'*idolum* infernal relevant spécifiquement de l'âme incontinent, c'est-à-dire de l'âme en attente de rédemption dans sa purification psychique aux enfers.

Il s'agit tout d'abord, dans notre dessin, de la disposition circulaire ou semi-circulaire des scènes qui enveloppent de leur éventail le nu appuyé sur la sphère. Panofsky voulait y voir les sept péchés capitaux. Ruvoldt a corrigé cette lecture en déchiffrant leur tonalité mélancolique. Vollmer a éclairé leur ascendance médiévale. Il est certain, après ce que j'ai dit, que chacune de ces saynètes dépeint un péché – gourmandise, luxure, fornication, violence, meurtre, avarice – dont la liste semble une variation ficinienne *de ira et concupiscentia*. L'une d'elles fait même une allusion directe au *Phédon*, indice à porter au crédit d'un message « infernal » et purificateur, qui nous déplace de la mélancolie terrestre vers l'Hadès : on entrevoit, sur la droite, l'image décrite par Vollmer d'un enfant malmenant un vieillard barbu, dont on ne peut douter qu'elle illustre un crime « expiable » tiré du *Phédon* 113a-d, où les fils ayant frappé leurs parents sont plongés dans le Tartare jusqu'à obtenir le pardon de leurs géniteurs. Le dessin fut pensé par Michel-Ange, on s'en souvient, pour le jeune Tommaso de' Cavalieri, dont il cherchait à protéger la « *phantasia* », soit – en termes ficiniens – la pureté du corps subtil. Par ce moyen Michel-Ange remplissait le

- 75 M. Ruvoldt, « Michelangelo's Dream », *The Art Bulletin*, LXXXV, 2003, p. 86-113, où Ruvoldt interprète le *Songe* comme une illustration de la « mélancolie artistique » inspirée par le génie, doublée des vices traditionnels du tempérament mélancolique (p. 88-89 : « *The Sogno [...] embodies a particular model of divine inspiration, derived from Plato and elaborated by Marsilio Ficino, that attributed the insights of philosophers, prophets and poets not to study and rational practice but to furor [...]. In the Sogno Michelangelo depicts the mechanism of inspiration with a certain precision* » ; p. 103 : « *The melancholic youth of the Sogno is a dreamer receiving visions from a heavenly source [...]. The melancholic youth of the Sogno experiences an inner vision that mixes the gift of invention with temptations to vice* »). Cf. aussi M. Winner, « Michelangelo's *Sogno* as an example of an Artist's Visual Reflection in His Drawings », *Studies in the History of Art*, 33, 1992, p. 227-242. [Je remercie Stefan Albl pour cette référence.]
- 76 *Michelangelo's Dream*, dir. S. Buck, Londres, The Courtauld Gallery, 2010, où l'on lira en particulier les essais de F. Viatte, « To Show him his Hands : Michelangelo's Drawings for Tommaso de' Cavalieri », p. 11-25, M. Vollmer, « The Vices in Michelangelo's Dream », p. 27-37 : 33 (« *a young man grabs an older man by his collar, brutally choking him* ») et de J. M. Mac Farland, « Still clothed in Flesh : Renewal and Resurrection in Michelangelo's Dream », p. 43-44 où Mac Farland établit plusieurs parallèles ficiniens significatifs avec la *Théologie platonicienne* XVIII, 9 & 10, avec le jugement *post-mortem* et la résurrection des corps (« *Ficino's conception of an individual judgement in which a person's past inclination toward sin returns to haunt them in the form of dream visions has obvious parallels with Michelangelo's Sogno. While it is unlikely that Michelangelo read the Latin treatise, the drawing may have been informed by more accessible meditations on the ultimate fate of the soul* »), en se tournant néanmoins vers une relecture thomiste (« *The dreams portrayed as a self-imposed purgatory, in which the same appetites which plagued a man in life torture him until the tumult of his raging phantasy abates, are not experienced by separate soul alone. Ficino repeats Aquina's argument that the resurrection of the body is necessary etc...* »). Voir enfin M. van den Doel, « Ficino, Diacceto and Michelangelo's Presentation Drawings », in *The Making of the Humanities. 1. Early Modern Europe*, éd. R. Bod, J. Maat, T. Weststeijn, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, p. 114-20 où l'auteur utilise la clef « mélancolique » de Ruvoldt, qu'elle applique à la doctrine de l'amour platonicien (p. 120 : « *the theme of divine artistry inspired [...] by the experience of love* »).

rôle, tant prisé par Ficin et Diacceto, d'« *amatore eccellentissimo* ». L'artiste enjoignait son jeune disciple à détourner son âme amoureuse des « *falsi sogni* » qui troublent la pure vision du Beau.

La texture nuageuse de tous les vices du *Sogno*, engagés dans le demi-cercle d'un arc de songes, sera accentuée dans certaines copies postérieures mais ressemble fort, dans l'original, à une citation consciencieuse du véhicule pneumatique « chargé de vapeurs », affecté par les scènes imaginaires des incontinenances humaines.

Ensuite, au centre du dessin, un jeune homme nu personnifiant l'âme⁷⁷, car l'âme reste nue devant ses juges infernaux sous son voile pneumatique, reçoit l'inspiration d'une figure céleste souvent évoquée par Ficin, un bon démon ailé qui lui porte secours en insufflant le repentir spirituel. Relevant la tête du jeune homme par le contact de son long cornet droit, le bon démon tourne sa part intellectuelle vers le ciel. Selon Mac Farland, il s'agirait d'une trompette du jugement dernier appelant l'homme à la Résurrection, ou selon Ruvoldt et van den Doel, d'un ange soufflant sur la faculté visuelle, imaginative ou « *impressiva* ». On se gardera d'oublier l'hypothèse que le dessin tout entier figure l'imagination du véhicule fantastique soumis au jugement et à la purification.

Mais la meilleure preuve, à mon sens, que l'espoir n'est point perdu pour notre âme incontinent, se trouve entre les mains du personnage, qui enserrant une sphère, puisque la sphère, selon Ficin et plus tard Tomeo, reste la forme originelle donnée au premier véhicule lumineux ou corps rationnel de l'âme⁷⁸, celui qui nous emmène au paradis. Certes, ce globe deviendra une mappemonde pour les copistes. Ce fruit d'un contresens – que Ruvoldt n'a pas perçu⁷⁹ – s'explique facilement par la perte du code « ochématique » chez les épigones de Michel-Ange, moins imprégnés que lui de culture ficinienne. Alors que le globe deviendra une Terre dans les avatars du dessin, on le voit par contre, toujours dans l'original, significativement traversé du X des deux cercles contraires, dont le *Timée* 36c nous dit que le dieu, en les appliquant à la sphère de l'âme du monde, les mit en mouvement circulaire ; passage largement connu dans la culture occidentale latine depuis le *Commentaire au Timée*, ch. LVIII, de Chalcidius (« *ex una duas [...] in speciem chi Graecae litterae [...] curvavit in orbis* »), puis repris par Ficin, pour qui le monde est un et sphérique, et l'âme du monde animée de mouvements intersectés⁸⁰. Mais aussi : allusion claire à la structure originelle de l'âme parfaite et de la substance stellaire sur laquelle l'*ochéma augoeides*, le véhicule de lumière fut modelé.

On ne manquera pas d'opposer à la crédibilité de cette référence, sa nature savante et sa source rare, cachée dans les textes latins dont j'ai, sans doute, accablé mon lecteur. Ce serait faire bon marché de la médiation de Diacceto, dont Marieke van den Doel (après Christoph Liutpold

77 Judith Anne Testa avait évoqué cette possibilité (mise de côté par Ruvoldt) dans « The Iconography of the Archers : A Study in Self-Concealment and Self-Revelation in Michelangelo's Presentation Drawings », *Studies in Iconography*, V, 1979, p. 45-72.

78 D. Pickering Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 2003, p. 38 sq.

79 Ruvoldt, « Michelangelo's Dream », p. 88 : « *The youth leans on a large sphere bisected by a line [on distingue en réalité deux lignes croisées en x, note S. Toussaint], a detail that suggests it represents the Earth. Some copies of the Sogno, in fact, depict the sphere as a globe, complete with continents* ». Ruvoldt assimile bien sûr la Terre au tempérament mélancolique (comme van den Doel, p. 114). Pour les copies du *Sogno*, voir S. Buck, « The Dream Goes On », in *Michelangelo's Dream*, p. 58-61.

80 *Marsili Ficini Opera*, vol. 2, p. 1444, 1451-52, 1462 : « *Dispositio animalis mundani per membra motus orbium oppositi, intersectores axium atque circularum* ».



FIG. 1 | Michel-Ange, *Le Songe*, v. 1533, craie noire sur papier, 39,6 x 27,9 cm, Londres, The Courtauld Art Gallery.

Frommel⁸¹) a rappelé l'influence sur le milieu de Michel-Ange. Sans le déclarer explicitement, l'auteur nous a livré une pièce à conviction en citant, en marge du *Songe*, un passage éloquent des *Tre libri d'amore* de Diacceto⁸². Dans ce texte italien, certainement terminé avant 1522⁸³ et dont on peut supposer qu'il a circulé manuscrit, selon l'habitude de l'époque, avant sa première édition de 1566, Diacceto fait clairement état d'un « *Lucidissimo Vehicolo* » de la nature des étoiles, purifié « *di ogni caliginoso vapore* ». Non seulement est conservé le terme de « véhicule » – qui s'adapte parfaitement au corps éthéré, rond et pur, placé entre l'âme et les cauchemars dans la sphère du *Songe* – mais un autre texte italien de Diacceto, publié cette fois en 1526, le *Panegirico all'amore*, rend compte de l'âme amoureuse menée aux enfers pour être tourmentée dans sa « *fantasia* » furieuse⁸⁴.

Enfin, conformément à sa définition, ce véhicule rationnel sphérique repose sur une tunique, parce qu'il est traditionnellement un revêtement de l'âme. Il domine une boîte rectangulaire naturellement en contact avec cette tunique, un coffret allongé renfermant les masques du cauchemar et du rêve, soit encore le corps fantastique proche des quatre éléments, des quatre humeurs et du monde terrestre : le porteur des songes néfastes.

Passons au deuxième dessin, à la *Furie* de Rosso⁸⁵ (fig. 2), ou plutôt à sa gravure de 1524 par Caraglio, qui fut baptisée par Vasari « anatomie sèche » dans la deuxième édition des *Vite*, parce qu'elle dresse devant nous un corps écorché, ou mieux, décharné, à l'expression furieuse, qui brandit un crâne, signe certain d'une âme défunte. L'auteur, Rosso Fiorentino, peintre « ésotérique » fasciné par l'enfer et la mort⁸⁶, très influencé par Michel-Ange, et son graveur, Caraglio, ont agencé autour du décharné une série d'animaux symboliques, dont Morganti a suggéré qu'ils pouvaient véhiculer une signification alchimique dans un processus de purification infernale. Par ailleurs Pierguidi a indiqué, à la suite de Franklin, dans la castration de l'homme, très précisément dans son absence de *mentula*, un signe forcément distinctif : détail parodique ou imitation réaliste de certains marbres antiques ?

- 81 C. Liutpold Frommel, *Michelangelo und Tommaso dei Cavalieri*, Amsterdam, Castrum Peregrini, 1979, p. 33-34.
- 82 Van den Doel, « Ficino, Diacceto and Michelangelo's Presentation Drawings », p. 119. On lit le texte dans l'édition de Francesco Cattani da Diacceto, *I tre libri d'amore* [suivi du *Panigirico all'amore*], Venise, Gabriel Giolito de' Ferrari, 1561, p. 83-84 : « *Onde esso, è fatto attissimo instrumento della intelligentia : non è dubbio ancora essere un tenuissimo et lucidissimo Vehicolo della vita et del senso corrispondente all'elemento delle stelle* ».
- 83 Pour la production vernaculaire de Diacceto, dont le *Tre libri d'amore*, voir E. Del Soldato, « The Elitist Vernacular of Francesco Cattani da Diacceto and its Afterlife », *I Tatti Studies*, XVI, 2013, p. 343-62.
- 84 Diacceto, *I tre libri d'amore*, p. 164 : « *Ma dopo la morte subito da ministri della divina giustizia menato innanzi al grande giudice ode l'horrendo giuditio, se essere dato in potestà di crudelissimi demoni, de quali una parte lo afflige col rappresentarli nella fantasia ogni horribile specie di paura [...]. Ma sopra tutti e mali, dua sono grandissimi. L'uno è una certa molestia interiore la quale procede dalla discordia dell'anima in se medesima, simile a quel dolore che è nel corpo, quando per la discordia di tutti gli humori pessimamente è disposto. L'altro di gran lunga più grave, essa è divinità penetrante in ogni luoco, la presentia della quale per cagione della interiore dissensione a nessun modo può supportare* ». Cf. la version latine du même passage donnée supra note 44.
- 85 S. Pierguidi, « La Furia di Rosso Fiorentino e il Laocoonte di Bandinelli : l'antitesi tra notomia e antico », *Grafica d'arte. Rivista di storia dell'incisione antica e moderna e storia del disegno*, XXIV, 2013, p. 2-10 ; C. Morganti, « Il mistero del drago e del cigno : una proposta interpretativa per la Furia di Rosso Fiorentino », *Grafica d'arte. Rivista di storia dell'incisione antica e moderna e storia del disegno*, XII, 2001, p. 12-18 ; A. Nova, « Il Rosso e le stampe », in *Pontormo e Rosso Fiorentino. Divergenti vie della "maniera"*, Florence, Mandragora, 2014, p. 242.
- 86 R. P. Ciardi, « *Respice Finem* : per l'interpretazione dell' *Allegoria macabra* del Rosso fiorentino », in *Scritti per l'Istituto Germanico di Storia dell'Arte Firenze*, dir. C. Acidini Luchinat et al., Florence, Le Lettere, 1997, p. 269-74.



FIG. 2 | Giovanni Caraglio d'après Rosso, *Furie*, v. 1524, gravure, 23,6 × 17,8 cm, New York, Metropolitan Museum.

En vérité, ce dernier trait à lui seul nous rapproche considérablement du présupposé fondamental de l'Hadès ficinien : les damnés irrécupérables, autant dire les âmes séparées intempérantes, condamnées aux pires hallucinations, endurent dans leur véhicule irrationnel des désirs charnels cruels que l'absence du corps terrestre rend plus terribles encore. La fureur de notre décharné – au sens propre – provient apparemment d'une ardeur génésique à jamais insatisfaite, faute d'instrument génital.

En outre, son cri n'est pas tout à fait muet à nos oreilles. Il nous dit deux choses : que la luxure est un feu douloureux en enfer et, surtout, que nous contemplons la terreur d'une âme déchue, de celles, disait Proclus dans son *Commentaire à la République*, qui en tombant dans l'Hadès poussent un hululement ; souvenir du mugissement tragique accompagnant les damnés dans le mythe d'Er. Il se fait justement qu'en 1492 Ficin a traduit ce passage proclusien avec d'autres dans une longue lettre à son ami Martelli, d'après un manuscrit rapporté de Crète à Florence par Lascaris, et que Diaceto en eut connaissance⁸⁷.

Pour parer l'objection, souvent entendue, que ce genre de texte métaphysique – ici Proclus sur la *République* – demeurerait inaccessible aux artistes, je rappelle que dès 1495 Ficin publia, à Venise, une édition de ses *Epistole*, successivement rééditée, où l'on peut lire que les âmes montant au ciel émettent un chant harmonieux, tandis que celles qui descendent hurlent lamentablement : « *Proinde quemadmodum animarum in coelum ascendentem instrumenta harmonicam vocem emittunt [...] sic sub terras descendendum iamque minus rationalium sonus similis est lamento, ferens videlicet affectuosae phantasticaeque vitae dumtaxat imaginem* »⁸⁸ ; ce qui me paraît conforme à la *Furia* de Rosso et redouble le hurlement (« *vociferemur* ») déjà entendu dans la *Théologie platonicienne*, XVIII, 10. Mais l'entière lettre ficinienne propose un passionnant petit traité sur l'Hadès⁸⁹, qui dut avoir son succès.

À mieux voir (à moins d'une erreur de lecture) l'érection impossible du damné me semble imperceptiblement transférée dans une protubérance génitale éloquente entre les deux pattes crochues du dragon qu'il chevauche à moitié. À ma connaissance le pénis de dragon reste un appendice jamais ou rarement dessiné : ici sa turgescence s'étale néanmoins sur le sol, juste à l'aplomb de la *mentula secta* entre les jambes ouvertes du furieux ; signal d'une évidente corrélation spatiale et sémantique. Le dragon, qui incarne l'incendie de la colère et du désir « fantastiques », signifie transitivement l'élément « colérique » du feu élémentaire, cependant que d'autres éléments sont encore symbolisés dans cette gravure : l'air avec le cygne aux ailes déployées et l'eau avec les serpents – associés formellement par la *Théologie platonicienne* aux songes déclenchés par la pituite⁹⁰, humeur aqueuse – qui se tordent horriblement dans l'arbre dont ils

87 S. Toussaint, « Francesco Cattani da Diaceto commentateur du *Banquet* », in *Commenter et philosopher à la Renaissance*, dir. L. Boulègue, Lille, Presses du Septentrion, 2014, p. 170.

88 *Marsilii Ficini Epistole*, Venise, Capcasa 1495, fac simulé avec Introduction de S. Toussaint, Lucques, Société Marsile Ficin, 2012, p. 382.

89 Comme le lecteur pourra s'en rendre compte en lisant l'Appendice E (par commodité dans la version italienne, plus tardive, du siennois Figliucci).

90 Tout le passage est éminemment instructif : « *Siquidem spiritus cum sit vapor sanguinis et in sanguine quatuor insint humores, in spiritu sunt quatuor humorem elementorumque virtutes. Igitur virtus illa spiritus aquea a pituita irritata vivificam animati nostrae instigat potentiam ex ea parte qua aquaticorum semina vis vivifica possidet. Vis haec suscitatur eas imagines quae in vacante phantasia rationeque sunt ad pituitam pertinentes, ut subito cogitemus flumina, imbres, angues, anguillas, pisces atque similia. Eodem pacto vis supernorum calores et aestus procreatura congruis mediis choleram, id est bilem, in nobis et cholericum spiritum movet, hic virtutem vivificam, haec igneam*

forment les branches vivantes. Arbre nouveau des envahissantes puissances génésiques ? Enfin, le pied du décharné touche terre, quatrième et dernier élément figuré par une haie de petits rochers au premier plan de la scène.

Manifestement, notre *furioso* campe le corps subtil en proie à une « *phantasia furens* » sexuelle, qui recrée son ombre émaciée au contact des quatre éléments et des quatre humeurs dont il capte la substance par l'un ou l'autre de ses membres : un pouce au contact de la patte du cygne aérien sur la souche, un pied contre le sol terreux, une jambe sur le dragon igné⁹¹, un bras dans les spires d'un serpent aquatique ; le tout plongé dans une nuit éternelle, puisque jamais le soleil ne perce dans l'Hadès. La polysémie de règle dans ce genre d'allégorie insinue de plus que le cygne parodie sinistrement le « *cantus* » de la « *fabula Pythagorica cygni* », dont Ficini voulait qu'il symbolisât l'âme du philosophe délivré par la mort, auquel Vasari semble faire allusion dans ses *Vite*. Ainsi ces figures bestiales sont-elles tout à la fois les éléments, les humeurs et les hallucinations démoniaques qui tourmentent sans trêve le damné dans son corps subtil.

Si une telle interprétation peut paraître à son tour bien « subtile », souvenons-nous que des marqueurs ochématiques d'une grande précision visuelle et philologique lui permettent d'adhérer en tous points à la plastique, compacte et cohérente, d'une gravure circonscrite entre la publication de la *Theologia platonica* en 1482, celle des *Epistole Ficini* en 1495 et celle de l'*Alverotus* en 1524 à Venise, chez Gregorio de Gregori, l'éditeur de Cristoforo Marcello.

Pro captu lectoris habent sua fata libelli... Ficini, Diaceto ou Tomeo, devant des oeuvres aussi puissantes que le *Songe* de Michel-Ange et la *Furie* de Rosso, auraient probablement déchiffré en néoplatoniciens la signification du grand drame psychique où elles nous plongent *sub specie vehiculi*.

imagines in phantasia rationeque latentes, ut incendia imaginemur rubeosque colores et flavos (Puisque l'esprit est une vapeur du sang et que le sang renferme quatre humeurs et des éléments, donc cette puissance aqueuse de l'esprit, provoquée par la pituite, excite la puissance vivifiante de notre âme par la partie où la puissance vivifiante possède les germes des éléments aqueux. Cette puissance éveille les images intéressantes la pituite qui se trouvent dans la fantaisie et dans la raison à l'état de vacance, de telle sorte que nous nous représentons immédiatement les cours d'eau, les pluies, les serpents [*anguis*], les anguilles [*anguilla*], les poissons etc... De la même manière, la puissance des êtres supérieurs qui créera les chaleurs et les fièvres met en mouvement en nous par des moyens appropriés la choléra c'est-à-dire la bile et l'esprit bilieux, celui-ci la puissance vivifiante, celle-là les images ignées qui dorment dans la fantaisie et la raison, de telle sorte que nous imaginons les incendies, les couleurs rouges et jaunes », Marsile Ficini, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, XIII, 2 (vol. 2, p. 213-14). J'ai modifié sur un point la traduction de Marcel qui rendait « *anguis* » par « hydres », alors que le sens premier du latin serait « serpents ». Si le passage se réfère à la prophétie du véhicule sain, et non au délire du véhicule malade, néanmoins l'enchaînement des humeurs, des visions et des éléments s'entend bien pour les deux types d'idoles.

91 Le contact de l'*idolum* colérique avec l'élément le plus animal de sa fureur (le dragon), trouve une confirmation éloquente dans un poème contemporain (dont Eike D. Schmidt ne sait s'il précède ou suit la gravure) : « *Il seggio è un drago a me ch'io non conosco / altro appoggio conforme a mia figura* », qui signifie « Mon siège est un dragon, à moi qui ne connais d'autre appui conforme à ma figure ». La conformité psychologique du *livor* et de son support symbolique décrit l'emprise obsessionnelle de l'âme rivée à son cauchemar. Cf. E. D. Schmidt, « "Furor" und "imitatio". Visuelle Topoi in der Laokoon Parodien Rosso Fiorentino und Tizians », in *Visuelle Topoi. Erfindung und tradiertes Wissen in der Künsten der italienischen Renaissance*, éd. M. Pfisterer, M. Seidel, München, Berlin, Deutscher Kunstverlag, 2003, p. 351 [je remercie Stefan Albl pour cette référence]. Dans la suite de son article (p. 257-259, 362), Schmidt déchiffre les allusions iconographiques de la gravure sous le signe d'une parodie, qui ne remet pas nécessairement en cause le thème « infernal » étudié ici. La clef parodique a été reprise, notamment par M. Viljoe, « Laocoon's Snakes: The Reception of the Group in Renaissance Italy », in *Towards a New Laocoon*, Leeds, Henry Morre Institute, 2007, p. 23. Mais l'omniprésence du serpent dans le dessin de Rosso autorise une interprétation multiple, où peuvent cohabiter parodie, colère sexuelle et *ochéma* ou idole platonicienne.

Appendices

A) *Ioannis Alexandrei Philoponi in tres libros De anima Aristotelis breves annotationes, ex dissertationibus Ammonij Hermaei, cum quibusdam propriis meditationibus* [a Matthaeo a Bove Veronensi Interprete], Venise, Scotti, 1544, *Proemium*, p. 6.

Remanet enim etiam post animae ex corpore exitum, vehiculum et subiectum habens corpus spiritale quod et ipsum est ex quatuor [*sic*]. Dicitur autem ex abundante aere, quemadmodum et hoc terrenum ex eo quod est amplius. Et unde manifestum est si in eo esse suum habet vita irrationalis? imo prius unde omnino est corpus spiritale? Hoc enim prius oportet quaerere an est omnino. Deinde demonstrare quod in eo est irrationalis vita, unde igitur sciemus quod est spiritus? Animam quidem nostram post discessum ex corpore in confesso est, vel potius demonstratur ad inferos venire, et eorum, quae in vita male gessit illic poenas luere. Non enim ut simus solum curam gerit providentia, sed et ut bene simus. Quamobrem anima, quae ad id, quod est praeter naturam delapsa fuerit, non negligitur. Sed quae par est ei diligentia et sollicitudine providetur. Et quoniam ei usu venit, ut per delicias et voluptatem peccaret, necessario ut per dolorem quoque purgetur eveniet. Nam et hic quoque contrariis contraria medicamenta adhibentur. Quo fit ut in iis, quae sub terra sunt, ad iudicium exercendum paratis locis punitae dolore afficiantur. Sed si incorporea est anima, fieri non potest ut patiat. Quomodo igitur punitur? Necessae est ergo omnino aliquid ei esse adiunctum corpus, quod, cum nimio aestu, aut algore vel immodice dissolvitur, aut supra modum concrevit, dolore animam afficit per consensum. Quemadmodum et hic quoque corpore dolorem patiente, propter naturale vinculum et qui ex eo procedit consensum sentit anima dolorem. Ipsum enim per se incorporeum a nullo patiat. Cuiusmodi ergo est ei corpus adiunctum? Non hoc quidem. In ea enim ex quibus compositum fuit resolutum est, sed id quod spirituale dicimus. In eo ergo propterea sunt omnino in subiecto animus, et cupiditas, et ab eo separari nequeunt. Nisi enim essent, sed statim post exitum ab hoc corpore ab his affectibus esset liberata, a generatione quoque esset omnino pura. Quod si a generatione et perturbationibus esset liberata, sustolleretur, neque in subterraneis iudicii locis esset. Sicut enim diximus, cum ea in generatione descenderet, dati sunt ei illi affectus propter eas quas diximus causas fieri autem non potest ut a generatione liberetur, quae non seipsam purgaverit. Quoniam enim ipsa per se est mobilis et sua sponte a bono excidit, oportet eam rursus ut sustollatur, seipsam purgare. Subterraneam enim illa iudicii loca eam sustollere non possunt, sed ipsam tantum ad seipsam convertunt. Quo fit ut cum resipuerit eamque errorum suorum poenituerit proprio suo impetu purgetur et corporeum illum, cui sua sponte alligata erat, affectuum consensum sua sponte abiiciat. Quare ait illam post subterranea iudicii loco hic rursus tamdiu consistere, donec a seipsa purgata et a generatione liberata, sublata fuerit. Tunc itaque et iram et cupiditatem una cum illo vehiculo id est spiritu deponit. Esse autem ei postea aliquid aliud perpetuo adiunctum corpus coeleste, id est, aeternum, quod radiorum vel astrorum formam et similitudinem habere inquirunt. Cum enim ipsa ex mundanis rebus fit, eam necesse est omnino munus aliquod habere, quod gerat, quod mundi quoque pars sit. Et si est semper mobilis et eam semper operari oportet, oportet eam perpetuo aliquid corpus adiunctum habere, quod semper vivificabit. Propterea splendidum et luminosum corpus eam habere inquirunt, quod sit aeternum. Propter haec itaque quod dicta sunt, spiritale corpus esse necesse est, et animum et cupiditatem ab eo separari non posse. Manifestum est autem quod quemadmodum vitales et appetitivae irrationalis facultates sunt in spiritu, ita et cognitivae. Si enim deteriores ab hoc crasso corpore sunt separabiles, multo magis

meliores, meliores autem cognitivae; dico autem imaginationem et sensum. Sed etsi in illo esse suum habeant irrationales facultates, veniunt tamen etiam ab illo vestigia quaedam ad hoc crassum corpus. Quemadmodum et a mente mentis conceptus ad omnes venire dicimus. Quod enim etiam ad hoc usque corpus irrationalis animae illuminationes veniant, manifestum est. Ira enim movet sanguinem, qui est circa cor, et eius ebullitionem quoddam facit. Cupiditas autem iecur sic vel sic ad suos motus afficit. Et sensus omnes cerebrum illuminant, ex eo enim ad sensoria per nervos suppeditatur sensoria facultas eoque male affecto, sensus fiunt actionis expertes, ut demonstrant medici. Cum enim id, quod meningae custos appellatur, meningae quae membrana est cerebrum tegens, superposita fuerit, et sensu et motu carens animal efficitur. Et cum dorsalis pars male affecta fuerit, aegroti quidem pars superior sensu fruitur, inferiora autem sensu carent, eo quod non amplius suppeditetur a cerebro sensitiva facultas, cum instrumentum, nervus scilicet, passum fit. Et si alligatus fuerit nervus, sensus rursus vacua fit pars inferior, superior autem manet sensu praedita. Ex dictis igitur manifestum est quod et spiritale corpus est et ab eo separari nequeant animus et cupiditas. Multo autem magis apertum evadit, vel ex ipsa rerum operatione. Unde enim in sepulchris umbrarum formam prae se ferentia spectra apparent? Neque enim figuram ullam habet anima, vel omnino videri potest. Sed non purgatas aiunt animas, postquam ex hoc corpore excesserint, cum spiritu aliquandiu errare, idque circa sepulchra apparere. Quare adhibenda est diligentia ut recte vivamus. Ab hoc enim ex improba vivendi ratione condensato spiritu circa affectus aiunt animam attrahi. Habere enim et ipsum aiunt aliquid naturalis vitae? Nutrirum enim. Non sic autem nutriri, ut hoc corpus, sed per vapores non per partes, sed sic, verbi gratia, ut spongiae vapores recipiunt. Et propterea studiosi, subtilioris et siccioris vitae rationis curam gerunt, ne crassescat spiritus, sed subtilis fiat. Ad haec autem et purgationes aiunt suscipere. Hoc enim corpus aqua colluitur, illud vero purgationibus, quae per exhalationes fiunt, per quosdam enim vapores nutritur, per alios autem purgatur. Ipsum autem non per varia esse instrumenta divisum, sed totum per totum secundum sensus agere, et sensilia apprehendere. Quare et Aristoteles in *Metaphysicis* inquit. Quod sensus proprie unus est, et sensorium proprie unum, sensorium appellans ipsum spiritum, in quo sensitiva facultas tota per totum varia sensibilia apprehendit. Quomodo igitur apparet in sepulchris membris et instrumentis praeditum, et aliquando quidem hominis figuram, aliquando vero etiam alicuius alterius animalis formam habens? Ad hoc dicunt. Primum quidem illud quod saepe contingit ipsum hominis habere figuram a flagitiosa vivendi ratione incrassatum, et simul a continenti corpore impressum. Quod etiam in glacie usu venit, ut cum iis, in quibus concrevit vasis, simul imprimatur. Quomodo igitur diversas habens figuras apparet? fortassis, inquit, quando anima ipsum vult demonstrare, movens imaginationem ipsum simul imprimit; vel etiam divina forte cooperatione adiuvante, et apparere et rursus evanescere, densatum et rarefactum. Cum enim sit aereum, quando coactum condensatum fuerit, fit visibile, et rursus evanescit dispersione et rarefactione. Ad haec autem omnia dicet aliquis dubitans an humanae sint animae quae per proprios spiritus in sepulchris apparent, et non impostores aliqui daemones, qui suapte natura facile possunt se in omnia mutare, propter eis annexum spiritale corpus, quod in quavis figuris nullo negotio se potest transformare, quod quidem assidue videntur facere. Quomodo autem vel ad aliquod tempus hic erraverint animae? utrum sua sponte et electione, an non? Si enim electione, hinc numquam migraverit anima. Ad subterranea enim iudicii loca fit migratio. Si autem citra electionem a providentia cogitur manere, quomodo eius augetur ad improbitatem facultas, et maiora, quam hic, potest? Sin autem, tamquam deposito hoc crassi corporis onere, oportebat potius veluti pondere liberatam et quae prope sunt, iudicii et poenarum loca veluti praesentiscentem, modestiorem fieri. Nunc autem ea mala facit, quae ne hic quidem facere poterat.

B) R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, Londres, Richard Royston, 1678, p. 799.

We conclude therefore, that the Christian mystery, of the resurrection of life, consisteth not in the souls being reunited to these vile rags of mortality, these gross bodies of ours (such as now they are) but in having them changed into the likeness of Christ's glorious body, and in this mortal's putting on immortality. Hitherto have we seen, the agreement that is betwixt Christianity, and the old philosophick cabbala, concerning the soul, in these two things. First, that the highest happiness and perfection of the humane soul, consisteth not, in a state of pure separation from all body; and secondly, that it does not consist neither, in an eternal union with such gross terrestrial bodies, as these unchanged; the soul being not at home, but a stranger and pilgrim in them, and oppressed with the load of them: but that at last the souls of good men, shall arrive at glorious, spiritual, heavenly and immortal bodies. But now as to that point, whether humane souls be always united to some body or other, and consequently when by death they put off this gross terrestrial body, they are not thereby quite devested, and strip'd naked of all body, but have a certain, subtle and spirituous body, still adhering to them, and accompanying them? Or else, whether all souls that have departed out of this life, from the very beginning of the world, have ever since continued, in a state of separation from all body, and shall so continue forwards till the say of judgment or general resurrection? We must confess, that this is a thing not so explicitly determined, or expresly decided in Christianity, either way. Nevertheless it is first of all, certain from scripture; that souls departed out of these terrestrial bodies, are therefore neither dead nor asleep, till the last trump and general resurrection; but still alive and awake; our saviour Christ affirming, that they all live unto God; the meaning whereof seems to be this, that they who are said to be dead, are dead only unto men here upon earth; but neither dead unto themselves, nor yet unto God, their life being not extinct, but only disappearing to us, and withdrawn from our sight.

C) R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, Londres, Richard Royston, 1678, p. 788.

Now from these passages cited out of Philoponus, it further appeareth, that the ancient asserters of the souls immortality, did not suppose humane souls after death, to be quite strip'd, stark naked from all body; but that the generality of souls, had then a certain spirituous, vaporous, or airy body, accompanying them; though in different degrees of purity or Impurity, respectively to themselves. As also, that they conceived, this spirituous body, (or at least something of it) to hang about the soul also here in this life, before death, as its interiour indument or vestment; which also then sticks to it, when that other gross earthly part of the body, is by death put off, as an outer garment. And some have been inclinable to think (by reason of certain historick phaenomena) these two, to be things so distinct, that it is not impossible, for this spirituous body, together with the soul to be locally separated from the other grosser body, for some time, before death, and without it. And indeed thus much cannot be denied, that our soul acteth, not immediatly only upon bones, flesh, and brains, and other such like gross parts of this body, but first and chiefly upon the animal spirits; as the immediate Instruments of sense and phancy; and that by whose vigour and activity, the other heavy and unwieldy bulk of the body, is so nimbly moved. And therefore we know no reason but we may assent here to that of Porphyrius. [...] That the blood is the food and nourishment of the spirit, (that is, that subtle body called the animal spirits) and that this spirit is the vehicle of the soul, or the more Immediate seat of life. nevertheless the same Philoponus there addeth, that according to these ancients; besides the terrestrial body, and this spirituous and airy body too, there is yet a third kind

of body, of a higher rank than either of the former, (peculiarly belonging to such souls after death, as are purged and cleansed from corporeal affections, lusts, and passions,) called by them. [...] A luciform, and celestial, and ethereal body.

D) Niccolò Leonico Tomeo, *Alverotus, Sive de tribus vehiculis animorum*, Lyon, Simon de Colines, 1530, p. 35-36.

Haec enim post hominis interitum, terreique vehiculi dissipationem in vita perstant irrationali, eiusque elementalī sive aërio corpusculo, in quo multis postmodum temporum curriculis humanus degit animus, cum quo etiam anteactae vitae perperam gestorum meritas luere poenas dicitur. [...]

Ergo expendant aliae panduntur inanes / Suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto / Infectum eluitur scelus, aut exuritur igni. /

Pro delictorum enim in anteacta vita conditione, perturbationumque impressionibus id vehiculum nulla proportionis mensura aut dissipatum distractumque a calore immodico, aut e contrario a frigore geluve immoderatus compactum et constipatum, dolore suo peculiarique cruciatu animum ipsum movet et afficit, et propter illam quam Graeci sympathian, nos naturae concordiam appellare possumus, illam proculdubio conturbat et graviter dolere facit, non dissimili sane rationis modo, quo hic apud nos corpore dolente ob naturale quo illi afficitur vinculum, condolet et compatitur animus. Aliquando igitur, ut Pythagoricis Platonicisque placuisse videtur, huiusmodi purgationis generibus, et debitis exercitiis poenis apud inferos merito esse et plecti censetur animus, nondum a generationis regno absolutus, sed deorsum manens. Quod profecto illi non contingeret si exiens liber illico (ut diximus) et emancipatus, omni deposita corporis sarcina sursum ferretur. Sed (ut recto dictum est) fieri non potest ut id illi prius contingat, et a generationis conditione absolvatur, quam se ipsum convenientibus temporum periodis expurgaverit. Quoniam enim autokinetos, id est se ipsum movens, et a se mobilis humanus est animus, et naturali quadam voluntatis ratione ab ipso effluit deceditque bono, (mutabilitatem enim in illius essentia reperiri diximus) ut rursus ascendat, sursumque feratur, sponte sua ipsum a se ipso expurgari necesse est. Nam poenarum apud inferos loca conditionesve haudquaquam animum sursum reducere queunt (non enim ea illorum est vis) verum id solum efficere valent. Id tantum illis acceptum referendum est, quod animos scilicet convertunt et admonent, et ut sese respiciant faciunt; qui postmorendum se ipsos dignoscentes, proprio peculiarique quodam naturae suae impetu et appetitione, quam *hormen* Graeci vocant, se ipsos expurgant; volentesque et sponte sua id sane exuunt, quod antea volentes et sponte sua induerant, vinculaque voluntarie dirumpunt illa, quibus voluntarie antea fuerant praepediti. Quamobrem iidem postmodum subiungunt viri, de Zoroastis Mercurique, necnon Pythagorae et Platonis sententia asseverantes partiales animos posteaquam apud inferos multa diuque perpessi fuerint, legitimumque purgationis expleverint tempus, plus minusve secundum ea quae perperam in priori gesserant vita, ceu a generationis absolutos lege, simul cum aërio vehiculo iracundiam appetitionemque, et omnino universam irrationalis vitae speciem deponere, liberosque iam et ab iis quae deorsum humique eos detinebant absolutos, posthac in aethereo illo puroque corpusculo, quod a summo rerum opifice fabrefactum perpetuo illis annexum esse diximus, totum illustre rotundumque et astro simile, cum caelestibus diis felicem beatamque agere vitam.

E) *Divine lettere del grande Marsilio Ficino*, tradotte da Felice Figliucci, Venise, Giolito de Ferrari, 1548, éd. S. Gentile, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, vol. 2, p. 182r-183v [l'ordre des pages est interverti dans certains volumes].

Ma l'anime che anchora con la filosofia perfettamente purgate non sono, ma verso gli affetti del corpo inchinate, e che anchora comunemente con quello vivere desiderano, è anchora necessario, che i carri loro male le governino, essendo eglino ombrosi materiali e gravi, e portando seco anchora assai de la mortal natura. Il che chiaramente nel *Fedone* si narra. Et anchora sono molte le differenze di queste anime a tal vita anchora inclinate. Perché quelle che più attiva, o ver pratica vita fecero, né anchora da tal vita partitesi sono, meritamente un istrumento amano a le attive opere competente, e da quello separate il suo comertio sdegnare desiderano, e questa nostra vita a una separata vita proponzano, come quelle, che in quella seconda vita star non possano, essendo a la partita più atte. Ma quelle che per cagione d'una trista vita, il caduco loro corpo desiderano, e'l viver con quello niente esser differente pensano, dal vivere fuor di quello, è cosa conveniente, che elleno in uno ultimo e tenebrosissimo luogo del mondo siano mandate. Homero, sì come Platone, distingue l'anima, dal suo idolo, e l'intelletto da le cose che son propie de l'anima, e dice che l'anima usa il suo Idolo, ma l'intelletto dice essere d'ambe due più divino. E che l'Idolo e l'anima sono in un certo modo in questo corpo anchora note, e che in quello, e da quello lontani hanno di lui providenza e cura, e che tal cosa naturalmente desiderano, e che l'intelletto da i fantastici, e formabili nostri moti non si comprende. E sì come gli strumenti de l'anime, che in cielo ascendono, mandono fuore una sonora voce, e piena d'armonia, et un concordante moto dimostrano, così di quelle, che sotterra discendono, è manco che ragionevoli si sente un suono a un lamento simile, il quale dimostra con l'affetto suo l'immagine de la sua odiata e brutta vita. Oltre di questo i luoghi infernali, e gli stati dannati che sotterra sono, e gli fiumi, gli quali Homero, e Platone descrivono, dicono non esser da pensare, che e siano immaginations vane, o fabulosi spaventati, ma che sì come agli animi, che al Cielo ritornano, molti e varii luoghi sono quivi secondo i meriti distribuiti, così pensar si deve, che a le anime de la punitione, e de la purgatione bisognose sono sotto terra luoghi ordinati, che da gli elementi intorno a la terra sparsi varii influssi patono, gli quali influssi eglino hanno detti fiumi. E che finalmente gli ordini de i demoni a questa opera preposti siano differente, e che parte ne siano vindicatori, parte castigatori, parte purgatori, parte giudici. Et è cosa conveniente e verisimile, che quivi siano l'anime spaventate da l'imaginations de i proposti Demoni, e da lo stato, secondo gli meriti, e gli habiti loro vario e confuso, e da i superni raggi del vero Sole diviso.

À l'âge du triomphe de l'*historia* et de la *mimésis*, où « ce qui ne relève pas de la vue ne concernerait en rien la peinture », la vision de l'au-delà a néanmoins très largement occupé la réflexion et la création artistiques, y compris dans l'art italien qui a été bien moins étudié selon ce point de vue, que ne l'ont été l'art flamand du xv^e siècle ou l'art espagnol du xvii^e siècle. On a notamment cherché à comprendre comment des paramètres théologiques et iconographiques d'origine patristique ou médiévale ont pu être intégrés et reformulés par le langage artistique de la Renaissance, à commencer par les modélisations de la vision religieuse définies par saint Augustin et par saint Thomas d'Aquin, la distinction opérée entre vision corporelle, vision spirituelle (ou imaginative) et vision intellectuelle étant centrale pour ces recherches. L'expérience visionnaire a été abordée en particulier selon le rapport varié et parfois gradué du ou des sujets à l'objet de la vision surnaturelle ou transcendante, et suivant l'analyse de dispositifs figuratifs visionnaires qui fonctionnent ostensiblement comme des invitations ou des apprentissages pour la contemplation.

S'engageant sur des visions infernales et angéliques, les premières contributions s'attachent à la doctrine platonicienne des véhicules de l'âme, à la vision dantesque de l'au-delà, à la musique des anges et aux effets spirituels du colloque angélique de Gabriel et de Marie. Les degrés et modalités de la vision mystique sont ensuite pris en considération à travers les exemples majeurs de saint Bernard, de saint Thomas d'Aquin et de saint Augustin, la représentation de leurs expériences visionnaires pouvant être interprétée à la lumière de leurs écrits sur le sujet, tandis que le cas particulier du tétragramme illustre une formule plus abstraite et aniconique de la vision de Dieu. Aux antipodes de ces approches très élaborées et parfois bien codifiées, les visions populaires relèvent d'expériences qui se veulent beaucoup plus concrètes et témoignent de l'importance sociale des images miraculeuses dans le rapport au divin, et si les images peintes en viennent souvent à alimenter l'imaginaire visionnaire, elles en font de même avec les fantasmes apocalyptiques et eschatologiques. D'autres études analysent précisément les dispositifs visionnaires selon lesquels les artistes agencent une communication réflexive avec et dans l'image, un parcours étagé et ascensionnel du regard, une indétermination spatiale, un feuilletage des plans ou d'autres effets plastiques de mise à distance. La construction de la vision induit parfois une ambiguïté quant à la position et au statut du visionnaire, ainsi qu'une circularité des regards entre spectateur et personnage figuré. Il est aussi question des conditions de visibilité des images qui, dans certains cas, participent au dépassement de la vision corporelle pour une contemplation spirituelle.

Sous la direction d'Andreas Beyer (Université de Bâle), de Philippe Morel (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne) et d'Alessandro Nova (Kunsthistorisches Institut in Florenz).

