

Oleg Voskoboynikov

## Considérations sur une « renaissance » médiévale. Arts, savoirs et politique à la cour de Frédéric II, 1200-1250.

Dans sa chronique rimée, le *Liber ad honorem Augusti*, Pierre d'Eboli a décrit les événements bouleversants de la fin du XII<sup>e</sup> siècle qui ont marqué le passage du royaume de Sicile de la dynastie normande des Hauteville aux allemands Staufen. Ce poète originaire de l'Italie du Sud a été bien admis à la cour de l'empereur Henri VI (1191–1197) qui venait d'arriver en Italie. Pierre devait célébrer le nouveau pouvoir et, par conséquence, dénigrer l'adversaire de ses mécènes, à savoir le comte Tancrede de Lecce, petit-fils du roi Roger II (1095–1154). Tout au long de la chronique, Tancrede, ce « nain », « tyran », « usurpateur » apparaît sous des traits caricaturaux. Parmi ces diatribes, on en remarquera une qui impressionne par son caractère inhabituel : pour une explication scientifique de la laideur de Tancrede le poète s'adresse au célèbre médecin et philosophe salernitain Urson. Leur dialogue est celui entre un maître et un élève. Urson nous propose presque un cours rimé sur l'embriologie, dans lequel les défauts physiques de l'ancien roi de Sicile sont présentés comme résultant du mélange du sang noble du père et du sang ignoble de sa mère. Les qualités naturelles de ces sangs ne coïncident pas. A cause de cette mésalliance, l'embryon, *abortivus*, aurait été formé exclusivement par la matière pauvre de sa mère. Il aurait pu s'approprier le titre royal seulement en vertu de son nom, mais pas selon la nature, confirme notre poète.<sup>1</sup> La miniature correspondante, exécutée sous le contrôle direct de l'auteur, suit fidèlement le texte et en renforce le caractère suggestif : elle montre un discours savant entre Pierre et Urson, le roi malheureux, « enfant de la nuque et vieillard du visage », précipitant du cheval, l'horreur de la mère regardant sa créature dégénérée et enfin un exemple d'abortion des brebis que Urson propose en guise de comparaison. Pour un lecteur à la cour qui lisait le manuscrit, la force du message textuel et visuel était évidente.

Cet épisode nous introduit dans un contexte culturel et politique particulier que Frédéric II de Hohenstaufen (1220–1250), empereur du Sacré Empire Romain et roi

<sup>1</sup> PETRUS DE EBULO, *Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculis*. Codex 120 II der Burgerbibliothek Bern. Eine Bildchronik der Stauferzeit aus der Burgerbibliothek Bern, éd. T. Kölzer und M. Stähli, Sigmaringen 1994, part. VIII-IX, fol. 102v-103v.

de Sicile, a hérité des ses ancêtres. Pourquoi le poète de cour a-t-il dû ou voulu utiliser l'autorité du philosophe salernitain pour tourner en dérision un adversaire politique? Pourquoi la nature devient-elle sous sa plume un argument irréfutable, pensait-il, pour dire que Tancrede était un usurpateur sans aucun droit au trône? Le poète d'Eboli possédait certaines connaissances médicales qu'il a acquises à Salerne, vraisemblablement chez Urson. C'est pour cette raison qu'il lui attribue cette explication naturaliste qui trahit aussi ses lectures aristotéliennes malgré l'usage inhabituel du terme abortivus.<sup>2</sup> Mais cela n'explique pas tout.

La singularité de la culture de l'Italie du Sud ne consistait pas dans les activités scientifiques en tant que telles, mais dans l'engagement politique de ces activités. L'État de Roger II était déjà devenu un modèle de centralisation féodale. Ayant hérité de leurs prédécesseurs musulmans une riche culture et une population arabe considérable, les souverains normands ont su utiliser cet héritage pour renforcer leur propre pouvoir et son prestige international. Les musulmans travaillaient dans l'administration où les actes étaient rédigés en latin, en grec et en arabe. Grands savants et traducteurs, Henri Aristippe et l'amiral Eugène de Palerme, étaient *familiares* du roi. Grâce à eux, Palerme abritait des manuscrits, on achetait des traités scientifiques antiques et arabes. De Constantinople on a reçu l'*Almageste* de Ptolémée qui a été traduit de l'arabe en latin.<sup>3</sup>

Au début de son règne, Frédéric II n'a connu que de pâles reflets de cette splendeur, atténuée pendant les discordes du début du XIII<sup>e</sup> siècle ; pourtant l'héritier des deux grandes dynasties (Hohenstaufen et Hauteville) y était sensible. Je ne traiterai pas ici la question compliquée des liens entre la culture normande et la culture frédéricienne. Je me borne à retracer quelques considérations sur la documentation scientifique et artistique qui nous a été léguée par la Grande curie, la cour de Frédéric II. J'essaierai de donner une explication à deux phénomènes de la culture curiale du royaume de Sicile : premièrement, l'élaboration d'une nouvelle image du monde, toujours religieuse, mais basée sur un savoir laïque, sur la *scientia naturalis*; deuxièmement, cette nouvelle phase dans la réception de l'Antiquité, dans laquelle Erwin Panofsky, en suivant une conception populaire parmi les savants de son temps, a voulu voir une des « renaissances » médiévales avant la Renaissance. Est-ce qu'il existait un rapport entre les études de la nature promues par l'empereur, sa sensibilité aux nouveautés scientifiques, d'un côté, et son goût esthétique pour l'art classique, de l'autre? Si ces deux phénomènes sont liés de manière dialectique, il faudra envisager une autre question encore : quelle est la composante politique de ces liens?

<sup>2</sup> Ce n'est pas accidentel que Pierre d'Eboli compare le cas médical de Tancrede avec la vie des brebis. Cette approche comparative a été héritée par les savants médiévaux de certains livres d'Aristote et Urson était célèbre d'avoir introduit quelques-uns de ses *libri naturales* dans le cursus de l'école de Salerne, à l'époque un des centres les plus importants de recherches naturalistes. M. GIANINI - R. ORIOLI, *La cultura medica di Pietro da Eboli*, in *Studi su Pietro da Eboli* (Studi storici dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo, fasc. 103-105), Roma 1978, p. 103 ss.

<sup>3</sup> C. HASKINS, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge (Mass.) 1924, pp. 155-193.

J'entends l'opposition acharnée entre trois grandes forces : l'Empire, la papauté et les communes de l'Italie du Nord. Vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, cette opposition s'est cristallisée dans le système bipolaire des guelfes et des gibelins. Faut-il rappeler le fait évident que chaque entité politique utilisait tous les moyens pour renforcer son prestige et son influence sociale en Italie et ailleurs? Ni l'art, ni les sciences de l'époque ne peuvent être compris en dehors de cette lutte séculaire.

Frédéric II suivait fidèlement les traditions normandes dans l'administration du royaume, il citait toujours les « glorieux ancêtres » dans ses *Constitutions* éditées à Melfi (Pouilles) en 1231. La question se pose de savoir s'il en était de même pour l'étude des sciences de la nature. La politique et l'idéologie frédériciennes n'étaient pas de simples copies des initiatives des Hauteville.<sup>4</sup> La différence de fond est claire : Staufen n'était pas seulement roi de Sicile, mais aussi empereur, c'est-à-dire, l'héritier d'une tradition politico-culturelle qui remontait à l'Antiquité. Frédéric II a puisé plusieurs fois dans cette tradition : dans son art, dans sa législation, dans sa polémique contre la curie romaine. Est-ce que ce double héritage a influencé le progrès des sciences à la cour frédéricienne et en Italie du Sud en général? Quelle était la nature de cette influence? Quelle était l'interaction des intérêts politiques et intellectuels de l'empereur, connu des contemporains pour son riche savoir, sa curiosité et sa tolérance religieuse? Enfin, à quel point ses intérêts ont-ils influencé l'activité de l'élite intellectuelle à la cour et la formation des représentations du monde dont elle était responsable? Autrement dit, quelle était la nature du mécénat médiéval tel qu'il se présente dans la documentation disponible pour l'Italie du Sud?

Si on considère la littérature scientifique parue grâce au soutien de Frédéric II, la tentation est forte de voir ici l'accomplissement de l'ancien rêve d'un philosophe sur le trône. Ce n'est qu'une métaphore convenable, pas un principe de recherche. Nous avons devant nous un cercle d'intellectuels réunis autour de l'empereur, si l'on veut, une élite intellectuelle au pouvoir, ouverte au dialogue et à la discussion. La philosophie sur le trône, on la trouvera dans un texte, où probablement on n'aurait pas l'intention de la chercher. Il s'agit du prologue aux *Constitutions de Melfi* promulguées en 1231 :<sup>5</sup>

«Dès que, par la providence divine, s'affirma la machine du monde, et la matière primordiale, par l'aide de la nature de la meilleure condition, fut distribuée en effigies des choses, Celui qui eût prévu ce qui devait s'accomplir, considéra la créature et l'approuva. Après une soigneuse réflexion, il décida que l'homme, la plus digne des créatures, formée selon Son image, qu'Il diminua peu par rapport aux anges, aurait gouverné toute autre créature dans le monde sublunaire. Il l'adopta de la poussière, le vivifia par l'esprit, le couronna du diadème d'honneur et de gloire, et lui donna la femme et amie de sa propre chair. Il les orna d'une telle prérogative, en les

<sup>4</sup> A. MARONGIÙ, *Uno 'stato modello' nel medioevo italiano. Il regno normanno-svevo di Sicilia*, in «Critica storica» 2 (1963), pp. 379-394.

<sup>5</sup> *Die Konstitutionen Friedrichs II. von Hohenstaufen für das Königreich Sizilien*, ed. W. Stürner, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum. II, Supplementum*, in «MGH», Hannover, 1996, pp. 145-146.

créant immortels, mais il leur imposa une loi. Dans leur obstination, ils ne voulurent pas l'observer, et, en jugeant leur crime, Il les priva de cette immortalité primordiale.

Pourtant, pour que la clémence divine ne déforme pas et ne démolisse subitement tout ce qu'elle construisit, pour que la destruction de la forme humaine n'ait pas pour conséquence la destruction de tout le reste, pour que les créatures assujetties ne manquent pas de chef et leur service ne devienne pas vain, Il emplit la terre par les mortels de leur semence et Il les en fit gouverneurs. Ils connaissaient le crime paternel, le vice de la transgression se propageait sur eux par leurs pères, ainsi ils se haïrent les uns les autres et ils divisèrent les biens qui selon le droit naturel étaient communs. L'homme que Dieu eût créé juste et simple, ne manqua pas de s'immiscer dans les querelles.

C'est donc par la nécessité même des choses et par l'instigation de la providence divine, que les peuples eurent des princes qui reçurent le droit de réprimer les crimes, de décider de la vie et de la mort, de la fortune, du destin et du statut de chacun, tels des exécuteurs de la sentence divine [...] ».

Je me suis permis de donner cette longue citation, car ce texte marque le début de la législation laïque en Occident. À première vue, il paraît issu de l'augustinisme politique traditionnel tout au long du Moyen Âge : le pouvoir laïque existe à cause de la chute originelle et a pour but de mener le peuple vers le Salut. Il n'y est pas question d'une *raison d'État* au sens moderne. Mais aux élites intellectuelles et politiques de l'époque, le texte du prologue ne semblait pas si innocent. La réaction de la curie romaine fut rapide. Grégoire IX (1227–1239) a vu dans ce monument de pensée juridique laïque, sans précédent par son envergure, un danger pour la prérogative de l'Église, le pontife suggéra vivement à l'empereur de s'abstenir de cette initiative qui aurait menacé les libertés de l'Église.<sup>6</sup> Le regard attentif et entraîné d'un intellectuel de la curie tombait d'emblée sur la *materia primordialis*. Ce terme cosmologique, hérité au le Moyen Âge de la philosophie classique, était utilisé, de l'âge des Pères jusqu'aux Chartrains, dans les *Hexaemera*, ces commentaires sur les six jours de la Création. La *natura melioris conditionis* aide cette matière à se distribuer dans les effigies des choses. Déjà pour la première génération des commentateurs, pour Marino da Caramanico entre autres, ces premiers mots présentaient maintes difficultés. Aujourd'hui il n'est pas encore clair, quelle était la « nature de meilleure condition » pour les conseillers de Frédéric II les « co-créateurs » de ses *Constitutions*. S'agit-il des intelligences ou des anges, empruntés à la métaphysique avicennienne? Ou de la

<sup>6</sup> J.-L.-A. HUILLARD-BRÉHOLLES, *Historia diplomatica Friderici II*, 8 volumes, Paris, 1852-1861, vol. III, p. 289 ss. (Plus tard : HD). Il est très probable, comme le disait Kenneth Pennington, que les *Constitutions* n'aient pas été un manifeste antipapiste (K. PENNINGTON, *Gregory IX, Emperor Frederick II, and the Constitutions of Melfi*, in S. CHODOROW - J. R. SWEENEY [eds.], *Popes, Teachers and Canon Law in the Middle Ages*, Ithaca-New York-London 1989, pp. 56-59). Il est vrai que, à ce moment de rare paix, l'empereur n'aurait pas voulu attenter délibérément à la dignité du trône apostolique. Mais il ne fait pas de doutes que l'affirmation du rôle providentiel et de l'indépendance du *regnum* par rapport au *sacerdotium* (*Nos itaque quos ad imperii Romani fastigia et aliorum regnorum insignia sola divine potentie dextera preter spem hominum sublimavit*) ne pouvait pas compter sur l'approbation de Rome.

nature « élémentante », de l'Endélichie de Bernard Silvestre? Entend-t-on ici l'écho des réflexions de Guillaume de Conches pour qui la « matière fluante » ne servait pas pour la création, mais pour l'embellissement du monde?<sup>7</sup> Souvent les penseurs du XII<sup>e</sup> siècle, comme ceux du XIII<sup>e</sup>, soulignaient leur orthodoxie. Mais ils répétaient aussi souvent qu'ils ne refusaient aucune opinion philosophique pouvant aider à chercher la vérité, qu'il n'existait pas de secte (y compris les détestables épicuriens!) qui ne possède au moins une partie de la vérité, que des questions « physiques » on pourrait discuter même avec les saints.<sup>8</sup> Leurs œuvres étaient destinées à poser de nouvelles questions, à réveiller les esprits pour la recherche des causes naturelles de la providence divine.

Frédéric II et ses proches connaissaient cette tradition. C'est pour cette raison que les auteurs du prologue ont affirmé leur lien avec les recherches dans les sciences de la nature du XII<sup>e</sup> siècle qui restaient toujours actuelles au XIII<sup>e</sup>. Comme les grandes idées de Chartres, de Tolède et de Salerne, le prologue des *Constitutions* bouleversait les mentalités. Mais ici la culture philosophique, nourrie de doctrines d'origine péripatéticienne et stoïcienne, sert les intérêts politiques de la couronne, devient le monument d'une « autoréflexion » du pouvoir. S'il existe des causes naturelles au monde sublunaire, il doit y avoir une *rerum necessitas* pour le pouvoir royal. Cette *rerum necessitas* n'est peut-être pas encore la base essentielle de ce pouvoir, comme le voulait, avec un certain maximalisme, Ernst Kantorowicz qui cherchait dans l'Empire médiéval les origines de l'État moderne,<sup>9</sup> Mais Frédéric II, sensible qu'il était aux « nouveautés » intellectuelles de son temps, savait ce qui aurait provoqué l'inquiétude et la jalousie, pas seulement intellectuelle, de Rome, ce qui aurait mis en relief l'indépendance idéologique du trône sicilien qui, il faut le rappeler, depuis la fin du XII<sup>e</sup> siècle était un fief du pape. Le temps approchait où l'aristotélisme allait devenir la base philosophique des penseurs politiques comme Pierre Dubois, Gilles de Rome, Dante et plus tard, Nicole Oresme.<sup>10</sup> Et c'est la Grande curie qui a donné un nouvel élan à ce processus séculaire et irrévocable, résultant en la séparation radicale des sphères de l'Église et de l'État laïque et, parallè-

<sup>7</sup> BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia*, ed. P. Dronke, Leiden 1978, p. 118. GUILLELMUS DE CONCHIS, *In Timaeum*, ed. A. Hicks, p. 174 ss.; WILHELM VON CONCHES, *Philosophia*, I, VIII, 28, hg. von G. Maurach, Pretoria 1980, p. 30; T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1955, p. 47 ss.; M. GRABMANN, *Der Anfang des Prooemiums zu den «sizilischen Konstitutionen» Kaiser Friedrichs II. in philosophiegeschichtlichen Beleuchtung*, in «Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft» 49 (1936), pp. 121-124; W. STÜRNER, *Rerum necessitas und divina provisio. Zur Interpretation des Prooemiums der Konstitutionen von Melfi (1231)*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 39 (1983), Heft 2, p. 471 ff.

<sup>8</sup> GUILLELMI DE CONCHIS, *Dragmaticon philosophiae* V, 6, 10; I, 6, 8; III, 2, 3, ed. I. Ronca (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis, t. CLII), Turnhout 1997, pp. 157, 26, 58. Voir aussi: P. DRONKE, *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma 1992, pp. 15-61.

<sup>9</sup> E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich II*, Berlin 1927, pp. 223-233.

<sup>10</sup> J. KRYNEN, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1993, p. 92 ss.

lement, en la séparation des *documenta philosophica* et des *documenta revelata*, pour reprendre les termes de Dante.

\* \* \*

Le philosophe de la nature, Roger Bacon (1214–1294), ne gaspillait pas les compliments envers ses contemporains et surtout envers ses collègues. Bizarrement, il a trouvé deux mots chaleureux pour un certain Michel Scot. Grâce à ses traductions, disait Bacon, la philosophie aristotélicienne fut exaltée en Occident latin vers 1230. Autrement dit, il s'agissait pour lui des sciences de la nature en général.<sup>11</sup> Il ne faut pas oublier non plus que Roger jugeait mauvaises pratiquement toutes les traductions de son temps parce que, arguait-il, les traducteurs ne comprenaient rien à ce qu'ils traduisaient. Michel Scot n'était malheureusement pas une exception sur cette liste.<sup>12</sup>

L'Écossais Michel Scot était célèbre dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, ce qui lui a valu l'attribution posthume d'une phalange d'œuvres dans des disciplines plus ou moins occultes.<sup>13</sup> L'intellectuel cosmopolite de son époque, Scot, a fait ses études à Tolède, en puisant dans ce « puits sulfuré »<sup>14</sup> les connaissances de l'arabe, probablement de l'hébreu et surtout des gens qui aimaient les textes scientifiques. Pendant des années, il a séjourné à la cour de l'archevêque Rodrigo Jimenez de Rada qui perpétuait la tradition de ses prédécesseurs et stimulait la réception de la littérature musulmane par les Chrétiens. En Espagne, Michel Scot a commencé ses traductions de l'arabe: *De motibus celorum* d'Al-Bitrûjî (Alpetragius), le *De celo* d'Aristote avec le commentaire d'Averroès et le corpus zoologique du Stagirite qui circulait dans les pays de l'Islam sous le titre commun *De animalibus* et qui passèrent sous ce titre à l'Occident latin. Roger Bacon parlait sans doute de ces œuvres, en soulignant que Michel Scot avait traduit non seulement Aristote, mais aussi, les « commentaires authentiques ». À son époque le *Grand commentaire* du péripatéticien andalou seul pouvait porter ce titre. Il n'est pas besoin de rappeler l'importance de l'apparition de ces commentaires dans la culture intellectuelle occidentale.

Staufen a fait connaissance de Michel Scot en 1220, à Bologne. Pour attirer de son côté le célèbre traducteur et astrologue, il a dû rivaliser pendant des années avec Honorius III et Grégoire IX qui appréciaient ses connaissances linguistiques. Vers la fin des années 20 la dispute s'est résolue pour le bien de la Grande curie, où Michel Scot est sans doute devenu l'une des figures de premier plan.<sup>15</sup> Je crois que

<sup>11</sup> ROGER BACON, *Opus maius*, ed. J. H. Bridge, vol. 3, Oxford 1900, p. 66.

<sup>12</sup> ID., *Opus tertium*, ed. J. S. Brewer, London 1859, p. 91.

<sup>13</sup> Pour un aperçu de ces attributions, voir : L. THORNDIKE, *Michael Scot*, S. I., s. d. [London-Edinburgh 1965].

<sup>14</sup> MATTHAEI PARIENSIS *Chronica maiora*, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, t. 57, p. 246.

<sup>15</sup> *Astrorum scrutator, alter Apollo* – ainsi l'appelait le poète Henri d'Avranches qui a visité la cour de Frédéric II en Allemagne au milieu des années 30. *Drei Gedichte Heinrichs von Avranches an*

l'empereur a été séduit non seulement par l'érudition de l'Écossais, mais aussi par le fait qu'il traduisait les traités scientifiques qui devenaient tout de suite importants dans la science occidentale. Michel Scot avait « du nez ». Le *De motibus celorum* n'était pas le dernier mot de l'astronomie arabe, mais pour un siècle il est devenu le manuel préféré de tous les amateurs qui n'étaient pas satisfaits par la théorie ptoléméenne des excentriques et des épicycles.<sup>16</sup> Le commentaire sur la *Sphaera* de Jean de Sacrobosco, exécuté par Scot à la demande de Frédéric II, était utilisé dans l'enseignement universitaire jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle et a connu plusieurs éditions.<sup>17</sup> La traduction de Michel Scot du *De animalibus* d'arabe en latin avait tout au long du Moyen Âge la même circulation que la traduction faite à partir du grec par un autre grand traducteur du XIII<sup>e</sup> siècle, Guillaume de Moerbeke, travaillant sous l'égide de Rome.

À partir des années 1220, Frédéric II réfléchissait sur son propre livre consacré à la chasse au faucon. L'homme qui tenait devant lui une traduction toute « fraîche », encore inconnue, d'un traité scientifique d'une telle importance que le *De animalibus*, avait dû impressionner le jeune intellectuel couronné qui commençait sa réorganisation administrative et culturelle du royaume de Sicile. L'apparition de chaque texte scientifique, de chaque nouvelle traduction n'était pas seulement un fait de l'histoire culturelle, elle relevait aussi de la politique européenne. Tout au long du XIII<sup>e</sup> siècle, les pontifes ont combattu l'aristotélisme non parce qu'ils étaient personnellement persuadés du caractère pestiféré de ces doctrines, mais parce qu'ils voulaient contrôler le processus de son adoption par la Chrétienté, ils voulaient souvent se l'approprier dans des buts politiques. La lutte pour Michel Scot entre les deux curies fait partie de cette lutte pour l'aristotélisme, pour l'affirmation du prestige culturel du *regnum* et du *sacerdotium* sur la scène européenne, y compris dans les milieux universitaires en pleine expansion. Le 13 avril 1231 Grégoire IX publiait sa fameuse bulle *Parens scientiarum* que l'éditeur du Cartulaire de l'Université de Paris Henri Denifle a appelé « la grande charte » de l'Université française. Pour soutenir le *Studium*, en décadence après une longue grève et les discordes de 1229, le pontife

*Kaiser Friedrich II.*, hg. von E. Winkelmann, in «Forschungen zur deutschen», *Geschichte*, 18 (1878), p. 485.

<sup>16</sup> Al-Bitrûjî faisait partie de l'ainsi dite « réaction andalouse » contre la théorie planétaire de Claude Ptolémée, il la critiquait en se basant sur la tradition aristotélicienne. Dans cette critique assez précoce du texte classique qui jouissait d'une grande autorité dans le monde musulman, Al-Bitrûjî était proche d'Averroès. Tous deux étaient andalous, tous deux ont subi l'influence d'Ibn-Tufaïl. Al-Bitrûjî considérait comme « un produit de l'imagination » la théorie des épicycles : AL-BITRUJI, *De motibus celorum*, Critical Edition of the Latin Translation of Michael Scot, ed. F. J. Carmody, Berkeley-Los Angeles 1952, p. 72 (la critique du passage de l'*Almageste* 3, 3, 1-4). Voir : J. SAMSÒ, *Le due astronomie dell'Occidente musulmano*, in P. TOUBERT - A. PARAVICINI BAGLIANI (a cura di), *Federico II e le scienze*, Palermo 1994, pp. 204-221. A. I. SABRA, *The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy. Averroes and Al-Bitrûjî*, in E. MENDELSON (ed.), *Transformation and tradition in the Sciences: essays in honor of Bernard Cohen I*, Cambridge, 1984, pp. 133- 153; ID., *Optics, Astronomy and Logic : Studies in Arabic Science and Philosophy*, Aldershot 1994, pp. 133-153.

<sup>17</sup> *The 'Sphere' of Sacrobosco and its Commentators*, ed. L. Thorndike, Chicago 1949, pp. 248-342.

octroyait à l'université différentes autonomies, y compris le droit aux professeurs de décider « qui, quand et quoi allait enseigner ... sauf les *libri naturales*, jusqu'à ce qu'ils soient étudiés et expurgés de toutes les erreurs ». <sup>18</sup> Nous avons devant nous une tentative de la curie romaine de mettre la main sur la pénétration de la philosophie naturelle d'Aristote (c'est bien elle qui était sous-entendue sous le terme *libri naturales*) dans les milieux culturels les plus importants d'Europe. Bien que, par rapport aux décisions de Robert de Courson au synode de Paris (1210) et au statut de 1215, Grégoire IX ait fait un pas vers la « libéralisation » de la philosophie. <sup>19</sup> une « commission de correcteurs » a été formée dix jours après la promulgation de la bulle. <sup>20</sup> On ne sait pas si cette commission a jamais été réunie, mais il n'est pas sans intérêt que, parmi les trois correcteurs, il se trouvait un certain Etienne de Provins, auquel Michel Scot avait dédié sa traduction du *De celo* avec le commentaire d'Averroès et qui connaissait aussi la version latine du *De motibus celorum*. <sup>21</sup>

Nous voilà dans un petit cercle de connaisseurs qui s'échangeaient des informations, utilisées ensuite par les grands pouvoirs européens. Par ces biais, la Grande curie connaissait sans doute les initiatives et probablement les intentions de Rome. C'est pour cette raison, non moins que par « pure » curiosité, qu'elle accumule dans sa bibliothèque les manuscrits scientifiques, les versions « authentiques » (il y avait beaucoup d'apocryphes pseudo-aristotéliens parmi lesquels certains d'une énorme importance, comme le *Secretum secretorum*). Dans la collection des lettres officielles de Frédéric II, réunies sous le nom de son logothète Pierre de la Vigne, se trouve une lettre qu'il aurait adressée à l'université de Bologne au début des années 30 en proposant aux savants de cette illustre ville les nouvelles traductions, dont le caractère authentique est particulièrement souligné. Cette lettre aujourd'hui est jugée fautive, elle aurait dû être rédigée à la cour du fils de Frédéric II, Manfred. <sup>22</sup> Mais si l'on croyait que Manfred y ait suivi l'exemple textuel de son père (c'était sa forme habituelle de montrer sa fidélité à la mémoire de l'empereur), il paraîtrait logique que la Grande curie mette l'accent sur l'exactitude de ses traducteurs et sur la « virginité des mots fidèlement conservée ». L'intérêt personnel de Frédéric II (si l'on peut

<sup>18</sup> *Chartularium Universitatis Parisiensis*, éd. H. Denifle, vol. I, pp. 137-138 (CUP).

<sup>19</sup> Cette histoire célèbre et importante pour la philosophie occidentale ne cesse pas de susciter des discussions. Voir des points de vue différents : F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> éd. mise à jour, Louvain-la-Neuve - Paris 1991, p. 101; L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris. XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris 1999, p. 103 ss.

<sup>20</sup> Le but en était décrit en telles expressions : *Ceterum cum sicut intelleximus libri naturalium, qui Parisius in Concilio provinciali fuere prohibiti, quedam utilia et inutilia continere dicantur, ne utile per inutile vitietur, ... mandamus, quatinus libros ipsos examinantes sicut convenit subtiliter et prudenter, que ibi erronea sue scandali vel offendiculi legentibus inveneritis illativa, penitus reseccetis ut que sunt suspecta remotus incunctanter ac inoffense in reliquis studeatur*. CUP, I, pp. 143-144.

<sup>21</sup> Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, ms. lat. 601. Fol. 104r.

<sup>22</sup> HD. vol. IV, pars 1. pp. 383-385. R.-A. GAUTHIER, *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'avérrroïsme'*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 66 (1982), pp. 321-373. W. STÜRNER, *Kaiser Friedrich II. Teil 2. Der Kaiser 1220-1250*, Darmstadt 2000, p. 407, note 115.



vraiment parler de l'intérêt « personnel » d'un souverain médiéval) venait à faire partie de la haute politique, il coïncidait avec l'opposition intellectuelle contre le pouvoir pontifical.

Cette provocation intellectuelle réciproque entre les deux chefs de la Chrétienté a eu ses résultats. Vers 1240 Frédéric II envoyait dans les pays musulmans une série de questions de caractère scientifique. Sous le titre de *Questions siciliennes*, elles ont été conservées dans un unique manuscrit arabe avec les réponses du cheik Ibn Sabin Abd al-Haqq (1217–1270).<sup>23</sup> Ce jeune penseur a dû s'enfuir de l'Espagne almohade en Afrique. C'était probablement un des penseurs musulmans les plus originaux et les plus scandaleux de son temps. De ses nombreuses œuvres on ne connaît aujourd'hui que ses réponses aux questions de Frédéric II sur l'éternité du monde, sur la nature de l'intellect, sur les catégories aristotéliennes, sur la science théologique. Le savant musulman n'était pas avare en expressions pour blâmer le souverain chrétien de son ignorance philosophique, mais il exprimait l'espoir que ce discours soit continué pendant une rencontre personnelle.<sup>24</sup> Je ne sais pas si cette rencontre a jamais eu lieu.

On pense parfois que les *Questions siciliennes* ne visaient que l'éblouissement des Almohades, célèbres pour leur fondamentalisme religieux.<sup>25</sup> La résonance culturelle et politique de cette correspondance ne s'est pas faite attendre. Dans un compte-rendu de l'ambassade d'Abd-Allah de Murcie à Rome en 1243, nous apprenons que le pape Innocent IV, « homme de grand savoir et jadis ami de l'empereur », connaissait déjà les réponses aux *Questions siciliennes* et qu'à ce moment-là le pontife aurait appelé Ibn-Sabin « le prince des théologiens musulmans ».<sup>26</sup> Ce détail important

<sup>23</sup> Elles ont été éditées en français à partir du manuscrit Bodl. Hunt. 534 : M. AMARI, *Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II*, in «Journal Asiatique» 1 (1853), V<sup>e</sup> série, pp. 240-274). L'original arabe: IBN SABIN, *Correspondance philosophique avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, éd. Ş. Yalrkaya, Paris 1943. Voir aussi : F. MEHREN, *Correspondance du philosophe Soufi Ibn Sabin Abd aul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, in «Journal Asiatique» 14 (1879), pp. 341-454.

<sup>24</sup> M. AMARI, *Questions philosophiques adressées*, cit., p. 273.

<sup>25</sup> D. ABULAFIA, *Ethnic Variety and its Implications: Frederick II's Relations with Jews and Muslims*, in W. TRONZO (ed.), *Intellectual Life at the Court of Frederick II Hohenstaufen*, Washington 1994, p. 221. F. GABRIELI, *Federico II e la cultura musulmana*, in «Rivista storica italiana» 64 (1952), p. 15. La signification politique et religieuse de cette correspondance ne doit pas nous échapper : déjà son contemporain Ibn-Hatib écrivait : « Les savants Rum ont envoyé ces questions pour troubler les musulmans ». « Les réponses d'Ibn-Sabin, continue le même auteur, ont tellement plu à Frédéric II, qu'il lui a envoyé de riches dons. Ibn-Sabin les a refusés, comme il l'avait déjà fait auparavant. Le Chrétien est resté confu, et Dieu a permis la gloire de l'Islam, en l'exaltant en face de la religion chrétienne par des épreuves irréprochables ». M. AMARI (ed.), *Biblioteca arabo-sicula*, Torino-Roma 1881, vol. 2, pp. 416-417.

<sup>26</sup> M. AMARI, *Storia dei musulmani di Sicilia*, Firenze 1868, vol. 3, p. 705. Cette appréciation du savant musulman dans la bouche du pape qui reprochait à l'empereur des relations avec les infidèles nous étonne. Mais il ne faut pas non plus sousestimer l'intérêt de la curie romaine pour les textes scientifiques d'origine arabe et ses liens avec les centres du monde musulman. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Cultura e scienza araba nella Roma del Duecento*, in *Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel Duecento*, Spoleto 1991, pp. 177-232.

montre la rapidité avec laquelle les informations scientifiques et philosophiques se propageaient entre deux cours hostiles. On peut aussi supposer que les *Questions siciliennes* ont été un des documents de base pour accuser Frédéric II d'adhésion aux doctrines averroïstes de l'éternité du monde et de la mortalité de l'âme.<sup>27</sup>

Les liens avec le monde musulman n'étaient pas une nouveauté au XIII<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, ils prêtaient facilement le flanc à la propagande anti-impériale. Je ne m'intéresse pas ici aux récits sur les harems, les danseuses, les animaux exotiques qui erraient dans les chroniques contemporaines, mais à l'histoire des idées. Les *Questions siciliennes* sont devenues célèbres parce qu'elles sont apparues au moment d'un « catalogage » d'accusations nécessaires à la déposition de l'empereur qu'Innocent IV comptait faire au concile de Lyon. Mais elles n'ont été qu'un des phénomènes dans une série de contacts qui ont lié la Grande curie avec les grands centres du monde arabe. Les écrivains, les historiens et les hommes politiques musulmans qui le rencontrèrent lors de son expédition en Terre Sainte en 1227–1228 ou qui arrivaient en Italie n'ont cessé de glorifier son amour des sciences et son intérêt pour l'Islam. Quelques questions du domaine de l'optique qu'il posait aux Arabes prouvent qu'il savait d'où cette science devenue populaire à l'époque arrivait en Occident.<sup>28</sup> À Mosul travaillait Kamal ad-Din ibn-Junus (1156–1242), grand philosophe et astronome. C'est à lui que le sultan d'Égypte Malik al-Kamil (1218–1238) envoyait les ambassadeurs de Frédéric II avec leurs questions sur l'astrologie et autres sciences. Deux élèves de ce savant, Théodore d'Antioche et Al-Urmawī ont séjourné à la cour sicilienne dans les années 30-40. Le premier a reçu le titre de « philosophe de la cour », probablement par l'analogie au « hakim » du monde musulman.<sup>29</sup> Il traduisait de l'arabe les documents officiels et des traités, il discutait les doctrines scientifiques, entre autres celles du *Secretum secretorum*. Le deuxième a écrit pour l'empereur un traité de logique.<sup>30</sup> Déjà en Terre Sainte Frédéric II avait à sa suite un précepteur en logique, musulman de religion. Nous ne connaissons pas son nom, mais il est très probable qu'il ait joué un rôle important dans la formation des connaissances du contexte scientifique musulman au sein de la Grande curie.

<sup>27</sup> Ces accusations ont été publiées au premier concile de Lyon, en 1245. Dante les connaissait car il a placé l'empereur dans l'Enfer avec les épicuriens (*Inf.* X, 119), malgré sa prédilection pour ce souverain dans lequel il voyait l'idéal de courtoisie (*De vulg. eloq.* I XII 4).

<sup>28</sup> E. WIEDEMANN, *Fragen aus dem Gebiet der Naturwissenschaften, gestellt von Friedrich II, dem Hohenstaufen*, in «Archiv für Kulturgeschichte» 11 (1914), pp. 483-485.

<sup>29</sup> C. BURNETT, *Master Theodor, Frederick II's Philosopher*, in E. MENESTÒ (a cura di), *Federico II e le nuove culture*, Spoleto 1995, p. 248.

<sup>30</sup> S. WILLIAMS, *The Early circulation of the pseudo-aristotelian Secret of Secrets in the West: the Papal and Imperial Courts*, in *Le scienze alla corte di Federico II* («Micrologus», II), Turnhout 1994, pp. 127-144. D. N. HASSE, *Mosul and Frederick II Hohenstaufen: Notes on At ṭraddīn al-Abharī and Sirāḡaddīn al-Urmawī*, in I. DRAELANTS - A. TIHON - B. VAN DEN ABEELE (eds.), *Occident et Proche Orient: Contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997*, Turnhout 2000, pp. 145-163; H. SUTER, *Beiträge zu den Beziehungen Kaiser Friedrichs II. zu zeitgenössischen Gelehrten des Ostens und Westens, insbesondere zu dem arabischen Enzyklopädisten Kemāl*, in *Beiträge zur Geschichte der Mathematik bei den Griechen und Arabern*, ed-din ibn Jūnis, Erlangen 1922, pp. 1-8.

On pensait toujours que l'héritage d'Averroès s'était conservé et était passé en Occident grâce à l'activité des traducteurs juifs du XIII<sup>e</sup> siècle. Les intellectuels chrétiens de cette époque avaient une autre opinion. Gilles de Rome, lié à la cour pontificale, blâmait Frédéric II, entre autres, d'avoir accueilli dans son entourage les fils du savant andalou.<sup>31</sup> Les érudits du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècles ont accordé peu d'attention à cette affirmation.<sup>32</sup> On sait peu de choses sur les enfants d'Averroès. L'un d'eux, Abû Muhammad 'Abdallâh, pratiquait la médecine et la philosophie. On possède, en version latine, arabe et en hébreux, son petit traité sur l'intellect.<sup>33</sup> La version latine nous est parvenue en quelques manuscrits, dont un (Paris, BnF ms. lat. 14385) contient des extraits rares qu'Averroès a fait de la zoologie aristotélicienne, et trois autres – des passages sur la génération tirés des commentaires d'Averroès sur la *Métaphysique* aristotélicienne. On sait que les premières traductions d'Averroès ont été effectuées par Michel Scot et que Frédéric II prêtait un intérêt particulier à la zoologie. On pourrait donc supposer, à la suite de Charles Burnett, un lien entre ces intérêts, ces manuscrits et l'apparition du texte qui appartenait à l'un des fils d'Averroès et que ses liens s'unifiaient à la Grande curie. Le traité d'Abdallâh est un aperçu de différentes doctrines de l'âme selon Aristote, Thémistius et Alexandre d'Aphrodise. Dans l'une des *Questions siciliennes* Frédéric II s'intéressait aux divergences entre Aristote et Alexandre au sujet de l'âme. Cette question aurait-elle pu naître d'un dialogue avec le fils d'Averroès?<sup>34</sup>

Alexandre d'Aphrodise enseignait la philosophie péripatéticienne à Athènes entre 198 et 221 avant J. C. Son traité *De intellectu et intellecto* a été traduit de l'arabe par Gérard de Crémone. L'*intellectus passivus* et l'*intellectus agens* y sont distingués. Le premier appartient à l'individu et meurt avec lui. Le deuxième existe indépendamment de l'homme et de toute forme matérielle, il est divin et immortel. Cette doctrine d'Alexandre d'Aphrodise était proche de l'idée averroïste d'« intellect mondial », dont il était facile de faire découler la négation de l'immortalité de l'âme individuelle. Le « matérialisme » dangereux d'Alexandre, de

<sup>31</sup> *Nam commentator eius (sc. Aristotelis) Averroes filii cuius dicuntur fuisse cum imperatore Frederico qui temporibus nostris obiit.* EGIDIUS ROMANUS, *Quodlibeta*, II, qu. 20, Louvain 1646, p. 102. Je remercie Charles Burnett de m'avoir signalé cette recherche. C. BURNETT, *The "Sons of Averroes with the Emperor Frederick" and the transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd*, in G. ENDRESS - J. AERSTEN (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 259-299.

<sup>32</sup> E. RENAN, *Averroès et averroïsme*, Paris s.d., pp. 253-254, 291.

<sup>33</sup> C. BURNETT - M. ZONTA, *Abû Muhammad 'Abdallâh ibn Rushd (Averroes junior), On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect whilst it is Clothed with the Body: a Critical Edition of the Three Extant Medieval Versions, together with an English Translation*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 67 (2000), pp. 295-335.

<sup>34</sup> C. BURNETT, *The Sons of Averroes*, cit., pp. 267-271.

même que l'averroïsme, faisaient souvent objet des critiques des scholastiques du XIII<sup>e</sup> siècle.<sup>35</sup>

Frédéric II est toujours au milieu des discussions philosophiques de son temps. Il n'est pas facile de cerner dans la masse de gloses, de disputes, de traités, de comptes-rendus laconiques et de formules d'excommunications, sa propre opinion, qu'il ne faudrait pas, en suivant ses contemporains, mélanger avec les voix que l'on peut entendre dans son entourage. On ne pourra jamais dire s'il était « épicurien », « aristotélicien », « antichrétien » ou, au contraire, « bon chrétien ». Une telle formulation, traditionnelle, du problème ne semble pas productive. Mais on peut dire qu'il était prêt à discuter à la cour les questions philosophiques de tout genre. L'intérêt pour la nature de l'âme s'est exprimé dans la quatrième distinction du *Liber Introductorius* de Michel Scot rédigé pour Frédéric II.<sup>36</sup> Rien d'étonnant si le chroniqueur Salimbene qui connaissait l'empereur personnellement lui attribue une expérience des plus insensées : un homme a été enfermé vivant dans un fût, & sa mort, l'empereur aurait fait peser le fût avec le cadavre ; en apprenant que le poids n'a pas changé, il voulait prouver que l'âme meurt avec le corps.<sup>37</sup> Pour le franciscain indigné, cette rumeur était déjà une raison suffisante pour accuser le souverain du terrible péché d'épicuréisme, de luxure etc. Il n'y a pas de fumée sans feu, et derrière les rumeurs, on entrevoit les discussions intellectuelles : des phénomènes de la vie curiale elles devenaient d'un coup facteurs de la vie politique de toute l'Italie et même plus : de l'Occident chrétien.

Mais répétons-le une fois encore : pas d'étiquettes. Il vaut mieux réfléchir à nouveau sur le caractère des recherches philosophiques et scientifiques de l'intellectuel du bas Moyen Âge. Dante, dans la *Divine comédie*, condamne la doctrine averroïste de la séparation de l'âme et de l'intellect possible, au contraire, dans sa *Monarchie*, il utilise la notion de l'intellect possible unique, commun à toute l'humanité pour soutenir son idée de l'Empire mondial comme garant de la paix sur la terre. L'usage de cette notion lui a valu la condamnation de la *Monarchie* quelques années après sa mort jusqu'aux temps modernes.<sup>38</sup> Michel Scot, qui traduisait Averroès, le cite par son nom une seule fois tout au long de son *Liber Introductorius*, et le contenu de ce traité ne trahit aucune influence de doctrines averroïstes devenues si populaires quelques décennies plus tard. On n'y trouvera pas non plus la zoologie aristotélicienne. Ni Dante, ni Michel Scot ne peuvent être inscrits dans une lignée philosophique précise. Qu'est-ce que cela signifie? Des vérités dissonantes? Ces in-

<sup>35</sup> Sur l'influence d'Alexandre sur la philosophie médiévale voir : G. THERY, *Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*, Paris 1926.

<sup>36</sup> Parmi les différents manuscrits de ce traité, celui de la bibliothèque de l'Escurial (Ms. lat. f. III. 8) contient plus de matériel sur le sujet.

<sup>37</sup> SALIMBENE DE ADAM, *Chronica*, in «MGH», SS, vol. 32, Hannover-Leipzig 1905-1912, p. 351.

<sup>38</sup> DANTE ALIGHIERI, *Purg.* XXV, 63-75; ID., *Mon.* I III 8 (*Monarchia*, a cura di M. Pizzica, Milano 1988, p. 170; N. MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico di «De reprobatione Monarchiae»*, Padova 1958, p. 97. Voir aussi : B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967, p. 239.

telle que « les sténogrammes d'une dispute qui ne finit jamais » ?<sup>39</sup> Dante faisait l'usage d'une expérience déjà connue à la cour de Frédéric II : l'utilisation de toute la documentation philosophique et scientifique pour la construction d'un modèle du pouvoir qu'il trouvait actuel.

La Grande curie n'a pas légué suffisamment de textes terminés pour nous permettre de juger de ses acquis culturels et de leurs liens avec la réflexion politique. Il faut souvent tâcher d'entrevoir les nouveautés dans des extraits de discussions, par hasard conservés sur des feuilles de parchemin. C'est le cas des contacts avec les Juifs, étudiés par Colette Sirat et d'autres.<sup>40</sup> Les Juifs étaient appréciés dans les grands centres de traductions, surtout à Tolède, où ils étaient indispensables pour les musulmans et les chrétiens dans leur travail scientifique. À la cour frédéricienne ont séjourné Moshé ben Abba Mari Anatolio, les frères Moshé et Judas ibn-Tibbon de Provence. Judas ben-Solomon ha-Kohen. Anatolio a rédigé *L'aiguillon des élèves* (*Malmàd ha-Talmidim*). Dans ce traité, il parle des discussions qu'il a eu avec Frédéric II et Michel Scot sur des questions exégétiques. Pendant ces discussions, les traditions chrétiennes et judaïques étaient soumises à une libre comparaison. Parmi les textes judaïques cités par Anatolio, il y en a un qui mérite une attention particulière : *Le Guide des égarés* de Maïmonide (1134–1204). Ce texte de première importance pour l'histoire de la pensée occidentale a été rédigé en arabe et traduit en hébreu à la fin du XII<sup>e</sup> siècle par Samuel ibn-Tibbon. Sans doute cette traduction était discutée à la cour.

Un des passages qui a beaucoup intéressé Frédéric II personnellement nous renvoie encore une fois au problème de la matière primordiale. Maïmonide considère la question de la *Pirké* du rabbin Elièsère le Grand : « D'où fut créée la terre ? Dieu prit de la neige de dessous le Trône de la Gloire et la lança ainsi qu'il a été dit : « Car à la neige, il dit : sois terre » (Job XXXVII, 6).<sup>41</sup> Pour Maïmonide qui était un de ceux qui cherchaient à réconcilier Aristote avec la Révélation, c'était une question qui *troublait la foi du théologien, de l'homme de science*.<sup>42</sup> En suivant l'opinion du rabbin, il affirme qu'il s'agit de deux types de matière – céleste et terrestre. Frédéric II, comme nous l'apprenons chez Anatolio, expliquait pourquoi le sage utilisa le mot *neige* pour désigner la matière première : la neige est blanche, et le blanc est la seule couleur qui peut devenir n'importe quelle autre selon la volonté de l'homme. On dirait la même chose de la matière primordiale : elle peut prendre toutes formes. C'est

<sup>39</sup> M. M. БАХТИН, *Проблема текста. Опыт философского анализа*, in «Вопросы литературы» 10 (1976), p. 134. M. M. ВАХТИН, *Le problème du texte : essai d'analyse philosophique*, in «Questions de littérature» 10 (1976), p. 134.

<sup>40</sup> Elle a édité les passages qui nous concernent dans son article *Les traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et de Naples*, in G. CONTAMINE (ed.), *Traductions et traducteurs au Moyen Âge*, Paris 1989, pp. 169-191. P. MORPURGO, *L'armonia della natura e l'ordine dei governi (secoli XII-XIV)*, Turnhout 2000, pp. 104-110, 131-132, 180, 277 ss.) les discute sans en tirer les conclusions que j'essaierai de démontrer.

<sup>41</sup> Dans la Vulgate : *qui praecipit nivi ut descendat in terram*. MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés II*, 26, Paris 1979, pp. 324-326.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 325.

pour cette raison que le sage l'aurait comparée avec la neige qui, chez Maïmonide, est appelée (selon Ex. 24, 10) *ressemblant au travail de saphir*.<sup>43</sup> Michel Scot avait une autre opinion : Le passage de l'*Exode*, dit-il, fait allusion à la neuvième sphère, simple, cristalline, privée d'étoiles. C'est ici, selon l'astrologue, que réside le sens des vers d'Ezékiel *L'aspect des roues était comme la couleur du topaze* (Ez. 1, 16; 10, 9). Et l'opinion de Maïmonide qui cite une exégèse araméenne de Ex. 24, 10: *Et sous le Trône de Gloire, quelque chose ressemblant au travail de saphir*.<sup>44</sup> Comme les cieus diffèrent de la terre, ainsi la neuvième sphère ne ressemble pas à la matière première.<sup>45</sup>

Cette discussion paraît aujourd'hui pour le moins « lourde ». Mais c'est dans de telles disputes que nous pouvons entendre les voix distinctes des protagonistes de la même histoire, des personnages de différentes dignités sociales, de différentes religions qui se réunissent pour parler des choses essentielles. Ces voix ne se confondent pas. Ces exégètes se basent chacun sur leurs autorités, mais ils sont attentifs en s'écoutant les uns les autres. C'est cette *polyphonie* qui se reflète, à la même époque (début des années 1230), dans les *Constitutions* du royaume. Anatolio attribue à Michel Scot 21 interprétations et il cite Frédéric II. Les positions individuelles des penseurs médiévaux ne sont pas faciles à cerner, même si le dialogue était un des principes constitutifs de la *quaestio disputata*.<sup>46</sup> Évidemment, l'œuvre de Maïmonide a attiré l'attention du cercle frédéricien par ses méthodes de conciliation de la Bible avec la philosophie aristotélicienne. Mais les doctrines n'expliquent pas tout, c'est aussi un aspect du caractère de Staufen et de ses proches que je désignerais du terme anachronique d'« ethnographique ». Ce cercle d'interlocuteurs intellectuels était formé de ceux qui voyageaient, qui appartenaient aux différentes religions et aux différentes nationalités.

Parfois, cet intérêt ethnographique se réalisait dans la vie politique. En 1236, l'Allemagne a été terrifiée par la rumeur des meurtres rituels d'enfants chrétiens que les Juifs auraient accomplis, ce qui déclencha des pogroms et des persécutions. Il y a des divergences de détails parmi les annales contemporaines, mais tous sont unanimes en parlant du rôle « scandaleux » du juge suprême, Frédéric II, qui, en libérant les Juifs condamnés, fut accusé d'avoir été corrompu par ces malfaiteurs.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> C. SIRAT, *Les traducteurs juifs*, cit., p. 172.

<sup>44</sup> MAÏMONIDE, *Le Guide*, cit., III, 4, p. 419.

<sup>45</sup> C. SIRAT, *Les traducteurs juifs*, cit., p. 172.

<sup>46</sup> B. BAZAN - J. WIPPEL - G. FRANSEN - D. JACQUART, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout 1985, pp. 23-43. Le professeur étant responsable de l'édition de la disputatio, il faut être réservé quant à la reconstruction de disputes « réelles » en se basant sur ces textes. *Ibid.*, p. 135.

<sup>47</sup> *Cum igitur imperator ad Hagenowiam redisset, christiani illos tres pueros ei presentaverunt et intimaverunt ei, quia Iudei ita eos interfecerant. Imperator respondit: «Si mortui sunt, ite, sepelite eos, quia al aliud non valent». Christiani vero hoc audientes, confusi ab eo descesserunt. Et ita ille infelix imperator unum sue infidelitatis articulum promulgavit, quia et Iudei in pace dimissi sunt et christianis de tam nefario facto nulla est exhibita iusticia.* RICHERI *Gesta Senoniensis Ecclesiae*, in

Frédéric II a vraiment rempli ses fonctions de juge, comme nous le rapporte le diplôme de la Grande curie: « En nous basant sur l'autorité de plusieurs livres que notre excellence a étudiés, nous considérons l'innocence des susdits Juifs prouvée par des arguments raisonnables. [...] Pour la satisfaction des rudes, non moins que pour respecter les principes du droit, en suivant notre considération et le sain conseil des princes, des nobles, des abbés et des clercs, avec leur approbation complète, nous avons envoyé des légats spéciaux à tous les rois de l'Occident, pour qu'ils nous envoient les Juifs baptisés, experts dans la doctrine juive. Ils sont restés longtemps sous l'auspice de notre curie. Ils ont été amenés pour trouver la vérité sur la question de savoir si cette idée du sang humain qui pourrait encore mener à d'autres crimes se conserve chez les Juifs, n'aurait pu les induire à faire ce méfait ? ».<sup>48</sup>

Frédéric II n'a pas eu peur d'entrer en conflit avec « l'opinion publique » et de montrer sa tolérance.<sup>49</sup> Mais il est plus important de constater qu'il a organisé une sorte de recherche scientifique: lecture de livres, discussion des passages difficiles avec les Juifs et les membres de la Curie. On trouve, chez Anatolio, une explication des sacrifices vétér testamentaires attribuée à Frédéric II.<sup>50</sup> Dans deux manuscrits du début du XIV<sup>e</sup> siècle, l'empereur est l'auteur d'une exégèse du brûlement rituel de la vache rousse (*Nom. XIX*). L'empereur était surpris que Maïmonide n'en parle guère et citait un livre qui venait des Sages de l'Inde où il avait trouvé le récit d'un lion rouge. Selon l'avis de Frédéric II, « si le Prince des Prophètes (Moïse) a pris la vache, c'est qu'il y a un grand danger à chasser un lion roux mais aussi parce que le signe zodiacal du taureau suit celui du lion, et encore parce qu'après le lion, aucune bête sauvage ou domestique n'a autant de puissance que le taureau. Moïse a pris la vache rousse comme moyen de purification, de la même manière que le faisaient, pour les femmes impures, les sorciers et les enchanteurs d'Égypte. Par là, Moïse voulait changer l'acte lui-même, le moment où on l'accomplissait et le signe du zodiaque qui y présidait afin que les sacrifices ne soient plus destinés aux idoles ».<sup>51</sup> Dans cet épisode du jugement, la fusion de l'intellectuel de l'homme politique est très nette. Un jugement impérial était toujours, *ipso facto*, un manifeste politique, et ce jugement sur les Juifs, comme beaucoup d'initiatives frédériciennes, n'a pas été compris et a finalement été tourné contre lui.

«MGH», SS, vol. 25, Hannover 1880, p. 324. Voir aussi : *Annales Erphordenses*, in «MGH», SS, vol. 16, Hannover 1859, p. 31; *Annales Marbacenses*, in «MGH», SS, vol. 17, Hannover 1861, p. 178.

<sup>48</sup> *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, in «MGH», Legum Sectio, vol. IV, pp. 274-276.

<sup>49</sup> Il faut néanmoins se garder de l'usage inapproprié du terme « tolérance » à propos de Frédéric II, comme à propos de tout prince médiéval. Kantorowicz l'appelait « le souverain le plus intolérant que le Moyen Âge ait jamais connu », en ajoutant une phrase équivoque que « le juge tolérable ressemble au feu faible » (E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich II.*, cit., p. 247). David Abulafia le considère tolérable seulement en comparaison avec « le célèbre antisémite » Louis IX (D. ABULAFIA, *Herrscher zwischen den Kulturen*, Berlin 1991, p. 252).

<sup>50</sup> C. SIRAT *Les traducteurs juifs*, cit., p. 173.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 173-174.

On est tenté de chercher cette « polyphonie » dans l'ensemble de l'héritage culturel de la Grande curie. Presque instinctivement le chercheur se tourne vers l'*opus magnum* de ce milieu : le *Liber introductorius* de Michel Scot.<sup>52</sup> Il a reçu le respect de tous ceux qui ont eu l'occasion de faire sa connaissance. Il était informé de toutes les nouveautés et il participait lui-même à leur divulgation. On s'attendrait donc à trouver dans son œuvre majeure la quintessence des recherches et des discussions promues par la Curie. C'est vrai, on y trouve des allusions aux dialogues avec Frédéric II, une liste de questions théologiques et cosmologiques lui est attribuée.<sup>53</sup> Ces questions paraissent originales, mais leur base est aussi facile à trouver, un siècle auparavant, à Chartres, où, plus loin encore dans le temps, dans les *Exaemera* des Pères, chez les anciens accessibles au XIII<sup>e</sup> siècle, comme Sénèque et Pline.<sup>54</sup> Staufen demande à Michel Scot de lui expliquer la nature des phénomènes volcaniques en Sicile, des eaux thermales de l'Italie du Sud. Ces questions peuvent paraître très « naturelles » ou même « naturalistes », par leur regard direct sur la nature. Mais tous ces phénomènes étaient connus des millénaires auparavant, à l'époque de la *Magna Grecia* ils faisaient déjà partie des spéculations scientifiques. Les « observateurs » médiévaux pouvaient facilement suivre l'*auctoritas*. C'est bien le cas de Michel Scot quand il parle d'Etna à son auguste interlocuteur, en citant précisément ce qu'il avait trouvé là-dessus chez Bède le Vénérable qui écrivait au début du VIII<sup>e</sup> siècle.<sup>55</sup> Nous ne pouvons même pas nous assurer que les questions, telles que nous les connaissons d'après le manuscrit, ont été formulées par l'empereur. S'agit-il d'une attribution « prestigieuse »? Quelques folios après ces questions, on arrive à un sermon que l'auteur adresse à son mécène (*sermo suasionis in bono*).<sup>56</sup> On y voit les exhortations que l'élite intellectuelle a toujours adressées aux souverains à toutes les époques: contribuer au progrès des sciences, organiser des disputes à la cour, rassembler les savants et écouter leurs conseils, éviter les vices etc. On y voit tout de suite un souverain « au jeu des miroirs » (Jacques Le Goff), le miroir ici étant le *Secretum secretorum*,<sup>57</sup> ou probablement une des versions du *Roman d'Alexandre* qui circulaient en Italie du Sud, où le Macédonien pose des questions infinies sur la composition des

<sup>52</sup> Oxford. Bodleian Library, Canonicianus Misc. 555; Paris, Bibliothèque Nationale de France, nouv. acq. lat. 1401; München. Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10268.

<sup>53</sup> Oxford. Bodleian Library, Canonicianus Misc. 555, fol.44v.

<sup>54</sup> Un ami byzantinologue, Andrej Vinogradov, m'a montré une version de la vie de saint André, rédigée au IX<sup>e</sup> siècle, où l'on trouve un questionnaire cosmologique très proche du nôtre et qui remonte sans doute à la même source classique.

<sup>55</sup> Oxford. Bodleian Library, Canonicianus Misc. 555, fol.40r-40v. BEDA VENERABILIS, *De rerum natura*, cap. L (*Incendium Aetnae*), in PL 90, col. 276. Etna et les îles Éoliennes sont discutées aussi dans l'*Histoire naturelle* de Pline (Hist. nat. II, 234-236; III, 88).

<sup>56</sup> Oxford, Bodleian Library, Canonicianus Misc. 555, fol. 59v.

<sup>57</sup> *Secretum secretorum cum glosis et notulis, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. 5, ed. R. Steele, Oxford 1920, cap. 10, p. 48.



mondes souterrains, terrestres et célestes, exprime son intérêt presque ethnographique pour les races humaines et les bêtes exotiques de l'Orient.<sup>58</sup>

La cosmologie de Michel Scot, une sorte de cadre pour sa science « professionnelle », l'astrologie, reflète non seulement ses vastes lectures en littérature scientifique de son époque, mais aussi un travail assidu en bibliothèque. On sait que les savants de l'époque savaient reproduire par cœur les pages entières de texte, ils pouvaient mémoriser des passages dont ils avaient besoin. Mais dans notre cas, on peut être plus ou moins sûr qu'il disposait de fonds importants en astronomie, astrologie arabe, magie, théologie, médecine. Il connaissait la tradition hermétique et les œuvres Chartrains. On ne saurait décrire « l'image du monde » de Michel Scot, comme on ne peut décrire celle de Frédéric II ou de son milieu. En lisant le *Liber introductorius*, on ne trouve pas cette hardiesse intellectuelle qui frappe chez Guillaume de Conches ou chez ses propres contemporains : dans le *Liber de arte venandi cum avibus* de Frédéric II, chez Robert Grossetête et un peu plus tard chez Roger Bacon. Son traditionalisme est pourtant accompagné d'une ambitieuse volonté de créer un nouveau système des sciences avec l'astrologie à sa tête. Le *Liber introductorius*, dans sa conception, devrait proposer l'image d'un « nouvel astrologue », non seulement aimé par son souverain, mais accomplissant d'importantes fonctions politiques. Il devait être un homme parfait.<sup>59</sup>

L'astrologie était une science stratégiquement importante. Pendant le conflit acharné entre Frédéric II et les communes, Michel Scot semble avoir prononcé une prophétie sur le destin « malheureux » des villes rebelles tout de suite devenue célèbre dans toute l'Italie guelfe et gibeline.<sup>60</sup> En 1239, les batailles dans la marque Trévis étaient menées suivant les observations astrologiques de Théodore d'Antioche,<sup>61</sup> la question de la naissance de l'héritier était aussi discutée avec l'astrologue, probablement le même Michel Scot,<sup>62</sup> qui devait indiquer la date et le temps convenables pour la conception d'un mâle. De telles questions avaient droit de cité dans la littérature astrologique dès Ptolémée et même avant. Le *Liber introductorius* n'y fait pas exception.

Il est surprenant que le *Liber introductorius* combine d'énormes passages théologiques conçus comme des preuves de l'« orthodoxie » de l'auteur avec un intérêt exprès pour des pratiques magiques. Il peut s'agir de pronostications très simples, comme celles que Scot affirme avoir vues dans les rues de Messine, mais on trouvera aussi des récits prolixes sur la conjuration des esprits malins habitant dans les cieux,

<sup>58</sup> Par exemple le manuscrit de Leipzig, Universitätsbibliothek, Rep. II 143. Fol. 82v, 85r, 87r, 96v-97r, 101r-v. Il a été exécuté probablement à la cour de Manfred à la base d'un prototype sud-italien plus ancien.

<sup>59</sup> München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10268, fol. 120rB-120vA.

<sup>60</sup> On connaît le texte de la prophétie non seulement par le *Liber introductorius* (BnF nouv. acq. lat. 1401, fol.124v-125r), mais aussi par la *Chronique* de Salimbene de Adam. Voir plus spécialement: P. MORPURGO, *Federico II e la fine dei tempi nella Profezia del Codice Scorialensis f III 8*, in «Pluteus» 1 (1983), pp. 135-167.

<sup>61</sup> ROLANDINI PATAVINI, *Chronica*, lib.V. in «MGH», SS. XIX, S. 73.

<sup>62</sup> MATTHEUS PARIENSIS, *Cronicae majores*, in «MGH», SS. Bd. 28. Hannover 1888, S. 131.

des récits pris dans l'abondante littérature spécialisée. Dans le manuscrit de Munich, on trouve même quelques images qui accompagnaient le texte dès l'origine.

L'astrologie, comme l'astronomie, est une science des *imagines celi*. Ces images, au XIII<sup>e</sup> siècle, n'étaient pas de simples illustrations dans un manuel scolaire. Ces images étaient surtout vivantes. L'auteur du *Speculum astronomiae*, récemment baptisé Magister Speculi, mais pendant longtemps identifié avec Albert le Grand parle d'une « science d'images astronomiques ». Il distingue trois types d'images et il souligne qu'il ne faut surtout pas mélanger les images astronomiques avec les « ordures » utilisées dans la magie noire. En prenant explicitement cette distance par rapport à l'occulte, néanmoins, il ne raconte rien des constellations, ni des planètes. Au contraire, il donne une liste impressionnante des magiciens, où l'on trouve, pêle-mêle, Aristote, Hermès, Mahomet et d'autres noms plus exotiques. En blâmant ces « faux savoirs » qui se sont attribué le titre honoraire de « science », le Magister Speculi trouve nécessaire de démontrer sa connaissance des livres interdits ou du moins suspects.<sup>63</sup>

Michel Scot ne connaissait pas ce texte, mais on voit chez lui la même « bravade » des savoirs illicites qui remonte aux mêmes sources et qui répondait à la même demande sociale: la création d'une image du monde qui ne soit pas limitée à l'exégèse biblique et à l'essentiel de l'héritage classique, mais qui représente à un laïc lettré une palette séduisante des traditions philosophiques distinctes, en apparence dissonantes. Michel Scot, comme le « Magister Speculi », mais indépendamment de lui, distingue les figurines et les images illicites utilisées dans la nigromancie, géomancie etc. des signes zodiacaux et d'autres constellations qui possèdent leurs propres caractéristiques astrologiques, mais ne peuvent pas être utilisées à de mauvaises fins. Pour Michel Scot, comme pour tous ceux qui croyaient en l'astrologie, de Ptolémée à leur propre époque, les *imagines celi* sont les causes naturelles de ce qui se passe dans le monde sublunaire. Pour connaître ces images, il ne suffisait pas de regarder le ciel, il fallait recourir à l'Antiquité.

L'appel à la *sacra vetustas* était un moyen traditionnel pour résoudre les problèmes actuels, dans la culture comme dans la politique. Pour comprendre chaque renaissance médiévale, il faut se poser la question : à quel héritage s'adresse-t-on et à quelles fins? La culture de la cour frédéricienne peut être considérée comme un processus de collection des matériaux, de quête de manuscrits comportant dans leurs textes, images, dans leur *layout* les traces de l'ancien, d'un côté, et qui aient aussi une saveur d'exotique et de l'inconnu, de l'autre côté. Michel Scot, pour illustrer son

<sup>63</sup> *Speculum astronomiae*, XI; XVI. Le texte latin est édité dans: P. ZAMBELLI, *The Speculum astronomiae and its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*, Dordrecht-Boston-London 1992, pp. 240-250, 270. La fausseté de l'attribution de ce beau texte à Albert le Grand a été prouvée par une analyse codicologique menée pendant plusieurs années par A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le Speculum astronomiae, une énigme ? Enquête sur les manuscrits*, Turnhout 2001. Voir aussi la thèse de Nicolas Weill-Parot qui a proposé le nom Magister Speculi: *Les « images astrologiques », au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII–XVsiècle)*, Paris 2002, p. 389.

*Liber introductorius* a utilisé le cycle iconographique de l'*Aratea*, la version latine des *Phaenomena* d'Aratos de Soles (env. 315 – env. 240 avant J.C.). Le lien entre les images, même si elles sont souvent très éloignées du style classique dans cette tradition, était évident pour tout lecteur médiéval et pour les commanditaires des manuscrits. Au IX<sup>e</sup> siècle, une belle *Aratea* se trouvait, semble-t-il, dans la bibliothèque de Louis le Pieux (814–840),<sup>64</sup> au début du XI<sup>e</sup>, l'empereur Henri II (1002–1024) mettait un manteau cérémoniel, sur lequel des maîtres d'Italie du Sud, en s'inspirant de l'*Aratea*, avaient imaginé le ciel avec ses constellations, mais aussi le Sauveur, la Vierge et les chérubins. Dans la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle, Didier, l'abbé de Mont-Cassin qui savait apprécier l'Antiquité non moins que Frédéric II a aussi commandé un manuscrit de l'*Aratea* avec ses 48 constellations et les planètes.<sup>65</sup> C'est de ce manuscrit que Michel Scot a tiré le bagage iconographique de son *Liber introductorius*.

Mais ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas l'histoire de l'iconographie astrale, mais la façon dont les lecteurs regardaient cette série d'images, sans doute liée à l'héritage classique. Frédéric II, à l'égard de l'Antiquité, était en même temps un « collectionneur antiquaire » et un critique. Dans son esprit, la mémoire de la grandeur politique de l'Empire Romain, les signes architecturaux de cette grandeur, le naturalisme de la sculpture et de la peinture antique, l'autorité de la science antique étaient indissociables. Les principes aristotéliens de la connaissance du monde n'étaient pas pour lui un dogme, mais un laboratoire de recherche pour créer sa propre science, même s'il s'agit, dans son cas, exclusivement de l'ornithologie. Il ne manquait pas de critiquer le Philosophe dans les cas où les explications fournies par le Stagirite ne le satisfaisaient pas.<sup>66</sup> (Et ajoutons que c'est bien cette reception-dialogue qu'Aristote attendait pendant ses cours). Il est intéressant que dans les images anthropomorphes des planètes, habillées d'« uniformes » bien médiévaux (par exemple un manteau bénédictin), Frédéric II et Michel Scot aient su entrevoir cette Antiquité, cette *sacra vetustas*, sur laquelle ils pouvaient construire leurs propres textes et leur propre imaginaire.

Il y a plus de quarante, Erwin Panofsky a formulé son « principe de disjonction » : « Au milieu et à la fin du Moyen Âge, chaque fois qu'une œuvre d'art emprunte sa forme à un modèle classique, cette forme est presque invariablement investie d'une signification non classique, normalement chrétienne ; au milieu et à la fin du Moyen Âge, chaque fois qu'une œuvre d'art emprunte son thème à la poésie, la

<sup>64</sup> *Aratea*, ms. Voss. lat. Q 79, Bibliothek der Rijksuniversiteit Leiden. Voir le facsimilé: *Aratea, Kommentar zum Aratos des Germanicus Ms. Voss. lat. Q 79. Bibliothek der Rijksuniversiteit Leiden*, ed. B. Bischoff et autres, Lucerne 1989. Panofsky et Saxl avaient sans doute raison en disant que la qualité artistique de ce manuscrit est la plus proche des fresques pompéens que le Moyen Âge ait jamais produit. E. PANOFSKY - F. SAXL, *Classical Mythology in Medieval Art*, in «Metropolitan Museum Studies» 4 (1933), p. 236.

<sup>65</sup> Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 19 (A 16).

<sup>66</sup> Voir: O. С. ВОСКОВОЙНИКОВ, *Эмпиризм в "Книге об искусстве соколиной охоты" Фридриха II: к вопросу о рецепции аристотелевской натурфилософии в I половине XIII в.*, in *Ното historicus. Памяти Ю. Л. Бессмертного*, Moscou 2003, pp. 452-479.

légende, l'histoire ou la mythologie classique, ce thème est presque invariablement présenté sous une forme non classique, normalement contemporaine ». <sup>67</sup> Une loi formulée d'une manière laconique, mais précédée de longues réflexions et notes érudites – le style bien connu du grand classique de l'histoire de l'art. Panofsky pendant des décennies cherchait ces caractères qui distinguent la *Renaissance* dans la chaîne infinie des *renouveaux* médiévaux, moins importants peut-être pour la civilisation d'aujourd'hui. Évidemment, le regard du vrai historien de l'art, entraîné par son admiration de la forme classique, n'offre pas de respect esthétique aux images des dieux païens dans un manuscrit de *De universo* de Raban Maur, produit au début du XI<sup>e</sup> siècle et conservé à Mont Cassin. L'Hercule médiéval, il est vrai, diverge peu de l'archange Michel, et le corbeau qui accompagnait le trône de Jupiter, sous la plume du maître médiéval, reçoit une sorte de nimbe : on est tenté de dire que l'on a devant nous saint Grégoire le Grand avec sa colombe symbolisant le Saint Esprit. On trouverait facilement d'autres exemples. Les peintres ne s'intéressaient plus à la forme, mais seulement à l'iconographie païenne ou séculière qu'ils incrustaient de leur propre langage médiéval. Trente ans avant, Panofsky et Saxl, dans un article important, avaient déjà abordé ce problème, en citant plusieurs images astronomiques : « Cette dégradation du type classique n'était pas le résultat d'une volonté de créer une carte des étoiles plus adéquate et scientifique qu'on posait sur le ciel de manière plus arbitraire que jamais. Elle s'explique seulement par l'évolution du style et de l'intellect ». <sup>68</sup> Pour ces fidèles disciples d'Aby Warburg, tous connaisseurs du Moyen Âge qu'ils étaient, cette imagerie « mythographique » ne présentait qu'une caricature du monde classique. <sup>69</sup>

En grande partie, ils avaient raison. Mais est-ce que la négligence envers la forme classique signifie l'incompréhension de la valeur de l'héritage antique ? Ou bien le regard médiéval savait-il quand même distinguer cette valeur dans des œuvres formellement imparfaites, dans lesquelles nous, héritiers de la Renaissance, ne cherchons que l'iconographie générale ou des détails qui nous intéressent ? Peut-être, la perception de la forme était-elle différente, et, par conséquent, l'idée de la fidélité à cette forme qui guidait le pinceau d'un copieur ? Le Moyen Âge n'était pas la seule époque qui déguisait les héros hérités d'autres cultures (et pas seulement antiques) dans ses propres vêtements, en faisant d'eux les incarnations de nouvelles idées. À la fin du Moyen Âge, on produisait des statuettes en ivoire de la Vierge à l'Enfant et on les peignait complètement si bien que le précieux matériel ne se voyait plus. Et ce

<sup>67</sup> E. PANOFSKY, *La renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, Paris 1976, p. 76 ss. (*Renaissance and Renascences in Western Art*, Stockholm 1960, p. 84).

<sup>68</sup> E. PANOFSKY - F. SAXL, *Classical Mythology*, cit., pp. 237-238. L'origine "warburgienne" du "principe de disjonction" est évidente, si on compare les idées que nous venons d'évoquer avec d'autres travaux de la même orientation: J. SEZNEC, *La survivance des dieux antiques*, Paris 1993; A. GOLDSCHMIDT, *Das Nachleben antiker Form in der mittelalterlichen Kunst*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1922/23, vol. 1.; F. SAXL, *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters in römischen Bibliotheken*, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse*, vol. VI, 1915.

<sup>69</sup> E. PANOFSKY - F. SAXL, *Classical Mythology*, cit., p. 253.

n'était pas du tout une ascèse esthétique, car on savait apprécier le matériel sans le contempler nécessairement avec les yeux corporels. Il en est de même pour la forme classique, cachée sous des souches de « médiévalismes » dans l'art, dans la littérature, dans les sciences de la nature.

Dans deux manuscrits-frères médicaux, rédigés, semble-t-il, dans l'entourage de Frédéric II, on peut voir une image de la terre, *Tellus*, se reposant sur un serpent et tenant dans sa main une corne d'abondance. Devant elle, incliné en geste de prière, se tient un jeune homme. Le fond de la scène est suggéré par la végétation. Dans le registre inférieur se trouve la personnification de l'eau : un homme assis sur un petit monstre de mer.<sup>70</sup> L'image de *Tellus* est facile à trouver dans les manuscrits de l'époque précédente : comme beaucoup d'images classiques, elle a été christianisée et rapproché par exemple de la Mère Église dans les rouleaux d'*Exultet* dans l'Italie du Sud. Mais ici on a sous les yeux une véritable prière adressée à la terre, une *precatio terrae*. Ce texte qui accompagne la miniature est né dans les derniers siècles de l'Antiquité et il fait partie d'un recueil de recettes pharmacologiques basées sur les propriétés curatives d'herbes et d'animaux, faussement attribué à Dioscoride, Apulée et Antonius Musa. La terre n'est ici pas seulement une vraie déesse, mais la Grande mère de tous les dieux et des hommes, donnant la vie et apportant de l'ordre dans le chaos universel. Le dévot la prie de donner la force aux herbes qu'il se propose de décrire. Le contenu païen de cette prière était tellement frappant pour le lecteur médiéval qu'un des possesseurs du manuscrit, aujourd'hui conservé à Vienne, a, sans doute pour le motif religieux, gratté complètement le texte de cette *precatio*, ainsi que tous les mots « suspects » de ce genre.<sup>71</sup>

Le recueil, intitulé aujourd'hui *Medicina antiqua*, exécuté pour les Staufen, se distingue des manuscrits plus anciens de la même série par la richesse de son iconographie : les miniatures y prennent même plus d'espace que les textes. Par exemple en traitant la légende de la mandragore qui remonte à l'époque vétérotestamentaire, le peintre, parce qu'il connaissait la fable, s'est donné le plaisir de la narrer, sans suivre la sobriété du texte. On y verra aussi une bataille d'Hector et d'Achille, Asclépios qui collecte les herbes, le centaure Chéron qui acquiert ses connaissances médicales d'Artémie, un concile médical sous la présidence d'Hippocrate, des images, dirait-on, *autoritaires*, en sens stricte, de Platon et de Dioscoride (fol. 27v-28r).<sup>72</sup> Ces images classiques forment le cadre de nombreuses scènes de genre liées aux herbes et aux thériaques décrites. Ces scènes sont plus efficaces pour quelqu'un qui s'intéresse à la vie quotidienne en Italie du Sud que pour celui qui cherche la survivance de la forme classique au Moyen Âge.

L'histoire de l'art a maintes fois discuté la question si de telles séries transforment le langage classique en gardant le contenu ancien, ou s'il s'agit d'inventions

<sup>70</sup> *Medicina antiqua*, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 93, fol. 33r. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteo 73:16, fol. 13v.

<sup>71</sup> Vindobonensis 93, fol. 9v.

<sup>72</sup> Vindobonensis 93, fol. 118r, 90v, 4r, 5v, 6r, 27v, 119r, 133r. Pedanius Dioscorides était un médecin de guerre sous l'empereur Claude.

(d'interpolations, si l'on veut) médiévales.<sup>73</sup> On n'en aura peut-être jamais une réponse exhaustive. Les héros de Troie sont figurés nus, comme il le faut, mais Achille tient son manteau avec un geste que je qualifierais de « trop médiéval », tel un signe de dignité et d'orgueil féodal, son épée étant ornée d'une croix. Un merveilleux éléphant, connu en Italie du Sud grâce à la célèbre ménagerie de l'empereur, dans le manuscrit viennois tire sa peau caractéristique à carrés des models antiques (on la voit par exemple à Piazza Armerina en Sicile). Le coq que l'on retrouve souvent dans les deux manuscrits, autorise une comparaison avec celui de la *casa del Criptoportico* à Pompei, mais la vitalité ne sera pas du côté du maître médiéval. On dirait la même chose de tout le monde végétal et animal de nos manuscrits. Le fameux codex de Dioscoride, créé au début du VI<sup>e</sup> siècle pour la princesse byzantine Juliana Anicia, commence par une miniature où l'on voit figurés l'illustrateur copiant une plante tenue devant lui par la Raison en personne (Ἐπίνοια), la scène se passant sous le contrôle de Dioscoride même.<sup>74</sup> Le caractère scientifique y est souligné dès le début, et le langage figuratif lui correspond encore : les plantes et les animaux sont exécutés selon la règle de l'illusionnisme classique, dans une manière presque « impressionniste » du dessin, quand l'image d'une plante à feuilles fines se mettait sur le folio avec une pincette, sans distinguer les nuances de couleurs par des contours. C'est dans cette technique que reposait l'effet de la tridimensionnalité. Aux premiers siècles du Moyen Âge, cet illusionnisme sur une page plate ne correspondait plus aux nouveaux canons artistiques qui se formaient en Europe,<sup>75</sup> et la tradition manuscrite de Dioscoride a subi le destin de tout l'art antique, en passant à la bidimensionnalité et la simplification didactique. Nos deux manuscrits remontent apparemment à un prototype qui se place au milieu de cette histoire millénaire. Dans les scènes accompagnant les recettes, on voit les visages et les corps qui expriment la douleur et qui demandent au médecin une aide immédiate, très rarement ils s'aventurent dans les discussions scientifiques (on trouve le dialogue entre médecins et patients quatre fois sur une centaine de scènes). On ne saura nier un certain dynamisme à ces miniatures, mais elles n'apportent sans doute pas un outil pratique ni au malade, ni au médecin, surtout si on les compare avec les fresques pompéiennes ou avec quelques manuscrits byzantins qui remontent à l'Antiquité.<sup>76</sup> Il est peu probable que toutes ces scènes, pleines d'émotions, soient dues à la volonté d'un seul commanditaire, même s'il est exi-

<sup>73</sup> K. WEITZMANN, *Illustrations in Roll and Codex. A Study of the Origin and the Method of Text Illustration*, Princeton 1970. G. OROFINO, *Gli erbari di età sveva. Gli erbari tra scienza, simbolo, magia*, in «Schede medievali» 19 (1990), p. 343. H. GRAPE ALBERS, *Spätantike Bilder aus der Welt des Arztes. Medizinische Bilderhandschriften der Spätantike und ihre mittelalterliche Überlieferung*, Wiesbaden 1977, pp. 37-41, 182.

<sup>74</sup> Wien, Nationalbibliothek, cod. med. 1, fol. 5v.

<sup>75</sup> A. GRABAR, *Plotin et les origines de l'esthétique médiévale*, in «Cahiers Archéologiques» 1 (1945), pp. 15-34. K. WEITZMANN, *Illustrations in Roll*, cit., p. 102.

<sup>76</sup> Voir par exemple, les belles illustrations aux traités de Soranus d'Ephèse et d'Appollonius de Cythion dans un manuscrit exécuté à Constantinople entre X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, à l'usage de l'hôpital impérial des Quarante Martyres de Sébaste. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteo 74 : 4, fol. 198v.

geant comme Frédéric II ou quelqu'un de son entourage, mais ce n'est pas un hasard non plus que les deux manuscrits de *Medicina antiqua*, uniques par leur richesse iconographique, soient nés dans ce milieu. Sans doute, on a devant nous pas de simples copies : je doute qu'une copie médiévale ait jamais été un *fac-simile* ou un *plagiat* en sens moderne. Ici, ce qui apparaît au premier regard comme une dégradation de la forme classique, privé de toute vision artistique de la nature, n'était qu'une réélaboration de l'héritage des anciens sur un sol nouveau, avec de nouvelles fins culturelles.<sup>77</sup>

Dans le même atelier de l'Italie du Sud, a été exécuté un étrange manuscrit astrologique, orné de plusieurs miniatures.<sup>78</sup> Dans l'*incipit*, il est intitulé *Liber Albumasar*, le « Livre d'Albumasar ». L'auteur se présente Georgius Zotorus Zaporus Fendulus, dont on ne connaît rien sauf ce qu'il raconte de lui-même dans le prologue : une nuit claire, en contemplant le mouvement des étoiles, soudain, il aurait compris que les œuvres astrologiques latines et grecques sont imparfaites. Pour remédier à ce défaut, il se serait dirigé vers Bagdad, en passant par Damas, où il aurait rencontré plusieurs sages, aurait traduit du chaldéen les tables astronomiques d'Al-Mamun,<sup>79</sup> « corrigé le livre des grades » et l'*Introductorius* d'Albumasar qu'il possédait avant « dans une copie très imparfaite ». Enfin, « j'ai étudié attentivement la position de 1029 étoiles que j'ai dessinées pour que vous puissiez, avec l'aide de Dieu, les voir dans ce livre ».<sup>80</sup>

Le lecteur est invité en Orient pour la recherche de l'information exacte sur la discipline, dans laquelle les « chaldéens » avaient traditionnellement la gloire d'autorité.<sup>81</sup> Au début du livre, nous pouvons voir l'image de l'auteur, habillé de manière délibérément orientale. Georgius Zotorus était mécontent que parmi les Latins l'astrologie ne soit pas honorée et il s'est mis à « décrire tout cet art », se basant sur différentes sources parmi lesquelles les *Flores Albumasar*, en le « corrigeant par les savoirs des Indiens » (*indica industria*). En fait, son texte n'est autre qu'une compilation de certains passages de la « Grande introduction en astrologie » d'Abu Ma 'Shar al-Balhi (787–886). On n'y trouvera pas une explication plus ou moins adéquate de

<sup>77</sup> Sur cette question importante, les deux classiques, Weitzmann et Pächt, semblent se contredire de manière radicale. Pour Weitzmann, l'illustration médicale médiévale était morte au naturalisme jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, Pächt y distinguait – et au milieu frédéricien en particulier – les prémices de nouveau regard artistique sur la nature. K. WEITZMANN, *Illustrations in Roll*, cit., pp. 136-137. O. PÄCHT, *Early Italian Nature Studies and Early Calendar Landscape*, in «Journal of the Warburg and Courtald Institutes» 13 (1950), pp. 28-29.

<sup>78</sup> Bibliothèque Nationale de France, ms. lat. 7330. 27,5 x 19 cm, 67 folios.

<sup>79</sup> Le plus érudit des Abbassides, al-Mamun était devenu chef de l'école de Bagdad encore avant de se proclamer calif, en 810. Les « tables astronomiques » (*zidgges*) sont apparus ici pour la première fois. Parmi leur auteurs on comptait Thébit ibn-Curra et al-Choresmi al-Majusi.

<sup>80</sup> BNF lat. 7330. Fol. 1v-2r.

<sup>81</sup> Dans l'Antiquité, on appelait *chaldéens* non seulement les mésopotamiens en général, mais plus spécifiquement les sacerdotés de Babel, possesseurs de savoirs secrets, par conséquence aussi toutes sortes de magiciens et de charlatans qui prétendaient pour leurs techniques l'origine orientale. F. CUMONT, *La théologie solaire du paganisme romain*, in *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles lettres*, Paris 1914, t. XII, II partie, pp. 469-470.

la science la plus populaire de l'époque. Mais l'auteur a respecté les « formalités » qui ont rendu à son livre le caractère « scientifique » : il y a les portraits des auteurs au travail (Georgius et Albumasar), un *accessus ad auctores* (une révérence aux autorités), l'énumération des fins, l'apologie de l'auteur – tout ce qu'un traité scientifique devait avoir, comme on le trouve chez les « physiciens » salernitains, dans le *Liber de arte venandi cum avibus* ou dans le *Libellus apologeticus* qui introduisait le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais. Mais Vincent proclamait ses « droits d'auteurs » de manière traditionnelle au Moyen Âge et incompréhensible de nos jours, en soulignant qu'il n'a fait que compiler les écrits des auteurs précédents.<sup>82</sup> Chez Zotorus, on distingue une toute autre ambition, bien à sa place dans le milieu frédéricien, même si la « nouveauté » scientifique réelle du contenu du manuscrit était relative.

Albumasar ne fait pas partie des grands astronomes qui ont fait la gloire de la science musulmane. Mais pendant des siècles, l'*Introductorium maius* a servi de manuel populaire dans le monde arabe et, après deux traductions au XII<sup>e</sup> siècle, en Occident. Ce succès dérive du fait qu'Albumasar a su lier l'astrologie à la physique aristotélicienne dans une forme qui, des chartrains jusqu'aux néoplatoniciens florentins du Quattrocento, coïncidait avec l'esprit latin.<sup>83</sup> Zotorus dans sa compilation a épargné juste quelques traces essentielles de ce fondement philosophique qui avait fait des pronostications babyloniennes et égyptiennes, strictement pratiques dans leurs fins, même si colorées de ferveur religieuse, une science contemplative hellénique. Il en a épargné assez pour que l'élite de la cour frédéricienne, déjà habituée à la tradition péripatéticienne, puisse se rendre compte de la base doctrinale de cet *album* astrologique illustré. L'essentiel du texte comporte les descriptions des propriétés astrologiques des planètes et des signes du Zodiaque.

Comme dans la *Medicina antiqua*, le rôle principal est joué par les enluminures. Il ne faut croire sur parole que Zotorus est responsable personnellement de l'exécution matérielle de ces belles illustrations, sauf s'il était lui-même un peintre professionnel qui connaissait bien la peinture de l'Italie du Sud du XII<sup>e</sup> et du début du XIII<sup>e</sup> siècles. Mais la conception des images, les attributs astrologiques – tout cela lui appartient. Il empruntait à la tradition scientifique et artistique arabe, par exemple les phases astrologiques des planètes sur le ciel qui changeait selon les signes zodiacaux que la planète passait. Mais aux phases traditionnelles de *domus*, *exaltatio* et *dejectio*, Zotorus a ajouté *declinatio*. Il a eu comme résultat le rapprochement frappant avec le thème iconographique et idéologique occidental de la roue de fortune (fol. 42v-44r). Le spectateur avait devant ses yeux les dieux païens ressuscités, forts

<sup>82</sup> *De utilitate operis et apologia auctoris*. S. LUSIGNAN, *Préface au « Speculum Maius » de VINCENT DE BEAUVAIS: réfraction et diffraction*, in «Cahiers d'études médiévales» (Institut d'études médiévales, Université de Montréal) 5 (1979), p. 118.

<sup>83</sup> Une étude détaillée, même si pas toujours exacte: R. LEMAY, *Abu Ma'Shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*, Beirut 1962. Voir aussi: E. GARIN, *Le Zodiaque de la vie. Polémiques astrologiques à la Renaissance*, Paris 1991.



mais pas tout-puissants, dépendant de la bien- ou malveillance des planètes et des constellations voisines. Saturne, impuissant dans sa *dejectio*, dans son déshonneur, ne peut pas aider son élève, c'est-à-dire à la personne qui se trouve sous son patronage.<sup>84</sup> Cette intimité dans les relations entre les habitants des cieux et ceux de la terre était à la base des doctrines astrologiques qui pénétraient toujours plus fortement l'imaginaire des Chrétiens.

Les images de Zotorus, peut-être incomparables avec la plasticité et la dignité antique des figures de l'*Aratea* de Leyde, traduisent bien malgré tout la vivacité des corps célestes. Elles s'adressent au lecteur par des inscriptions didactiques très courtes, toujours à la deuxième personne du singulier, ne laissant ni liberté de réflexion ni d'interprétation, comme : « Fais ceci ». La carte du ciel, divisée en décans selon les signes de Zodiaque, est représentée par la sphère « grecque » et la sphère « barbare » (*sphaera graecanica* et *sphaera barbarica*).<sup>85</sup> Mais, à la différence de la longue tradition d'iconographie astrale, à laquelle appartiennent *Aratea* et le *De locis stellarum fixarum* d'al-Sufi (les deux traditions étant connues des savants frédériciens), chez Zotorus, dans les images de constellations il n'y a pas d'étoiles. Il était impossible d'utiliser Zotorus comme un *vade mecum* astronomique. Et cela malgré le fait que l'auteur a introduit dans sa figuration des constellations décaniques (*paranatellonta*) trois versions de la carte céleste (babylonienne, indienne et grecque) pour des raisons scientifiquement correctes : les conditions d'observation et la position des étoiles étant différentes dans différentes régions à cause de l'atmosphère.<sup>86</sup> Pourtant les fonctions représentatives, en sens large du terme, et le luxe de son *layout* étaient évidents pour ce qui voulait y voir un reflet de la culture aulique frédéricienne.<sup>87</sup> Une fois de plus, la recherche de nouvelles visions du monde se combinait avec le goût de l'exotisme et avec la volonté de donner à cette vision une forme esthétique.

Dans la seconde décennie du XIII<sup>e</sup> siècle, Pierre d'Eboli, par lequel a commencé notre discours, a rédigé, pour le jeune Frédéric II le poème intitulé *Les noms et les vertus des lieux balnéaires, ou Des lieux balnéaires de Pozzuoli et de Baia (Nomina et virtutes balneorum seu De balneis Puteolorum et Baiarum)*. Cette œuvre a été

<sup>84</sup> BnF lat. 7330. Fol. 44r : *Dedecus et affinitatem habet suam in Ariete in uicesimo primo gradu. Hic quasi mortuus iacet, ita sit in affectu rerum, sic homines ruunt in infortuniis, eodem corrunt a suis bonis, tamdiu qui dominus illius est, in suo dedecore non potest subveniri suo scolari.*

<sup>85</sup> W. GUNDEL, *Dekane und Dekanensternbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, Darmstadt 1969. D. PINGREE, *The Indian Iconography of the Decans and Horas*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 26 (1963), pp. 223-254. A. GARCIA AVILES, *Imágenes de los decanos en el Liber astrologiae de Fendulus*, in «Locus amoenus» 1 (1995), pp. 34-46.

<sup>86</sup> BnF lat. 7330. Fol. 40v.

<sup>87</sup> En 1494, une des copies tardives de la même série a été confisquée, entre autres, dans une riche bibliothèque de l'astrologue Simon de Phares. Dans le protocole rédigé par la commission de censure de la faculté de théologie de la Sorbonne cette copie était placée à la première place. Sans doute, à l'époque, où les *imagines astrologicae* à l'usage plus ou moins occulte étaient à la mode, les miniatures de Zotorus pouvaient paraître liées à ces pratiques illicites. J.-P. BOUDET, *Lire dans le ciel. La bibliothèque de Simon de Phares, astrologue du XV<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles 1994, pp. 113, 335-343. Si J.-P. Boudet a raison, en supposant cette interprétation dans l'esprit du théologien du XV<sup>e</sup> siècle, pourquoi ne pas prolonger cette hypothèse jusque dans le XIII<sup>e</sup> siècle ?

conçue comme un guide illustré de l'ancien complexe d'eaux curatives en Campanie, au nord de Naples, mais aussi comme un document à visée politique, le troisième don de fidélité du poète à la maison souabe. Il en parle sans équivoque dans les derniers vers, en suppliant le *Sol mundi* d'accepter son poème avec bienveillance.<sup>88</sup> Bien sûr, beaucoup d'œuvres littéraires et scientifiques, dédiées à un souverain, assumaient certaines fonctions de manifeste politique. Mais, pour que ce « mécanisme » littéraire fonctionne, l'auteur devait prévoir un sujet susceptible de trouver l'écho dans la raison et dans le cœur du mécène couronné.

Dans la 51<sup>e</sup> lettre à Lucilius, Sénèque se plaignait que, en vivant à Baïa, lui, philosophe ! devait subir le bruit de « la vie luxueuse » dans ce « berceau de tous les vices ». Le bon stoïcien suggérait à son *alter ego* littéraire de « choisir les lieux sains non seulement pour le corps, mais aussi pour les mœurs ». Cette belle lettre nous fait songer à l'atmosphère régnant dans ce Miami antique que Sénèque compare à Canopus à côté d'Alexandrie en Égypte. Sur les collines autour on voyait les villas de Gaius Marius, de Jules César, comme « ça convient aux militaires : contempler de haut ce qui est en bas ».

Le tremblement de terre de 1538 et la négligence de l'homme ont contribué à la dégradation du complexe. Mais que représentait ce nouveau « Canopus » entre le XII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle ? Pendant l'incursion d'Henri VI en Italie du Sud, le chancelier de l'Empire, Conrad de Querfurt, l'homme d'une grande culture, décrivait ses termes, créées, croyait-il, par Virgile.<sup>89</sup> Cette Antiquité dont il a fait connaissance à l'école, dans sa jeunesse, soudain s'est révélée dans toute sa grandeur réelle ! Je pense que cette phrase reflète bien l'attitude des Hohenstaufen à l'égard de ces eaux thermales : leur avantage consistait dans le fait qu'elles combinaient d'extraordinaires qualités curatives avec le prestige des empereurs de Rome.

Le chancelier cultivé a sans doute vu les *balnea*. Il décrit les fresques consommées par le temps qui ornaient les murs des termes et fournissaient les indications pour l'usage. Il était là-bas avec Pierre d'Eboli et cela explique maintes choses dans le contenu du poème qui nous concerne. L'enthousiasme de Conrad ressemble beau-

<sup>88</sup> Roma. Biblioteca Angelica, ms. lat. 1474, fol. 19v : *Suscipe sol mundi tibi quem presento libellum / De tribus ad dominum tercius iste venit / Primus habet patrios civili marte triumphos / Mira friderici gesta secundus habet / Tam loca quam vires quam nomina pene sepulta / Tercius eboicis iste reformat aquis / Cesaris ad laudem tres scripsimus ecce libellos.*

<sup>89</sup> *Sunt in vicino loco Baie, quarum meminerunt auctores, apud quas sunt balnea Virgilio, singulis passionibus corporis utilia. Inter que balnea unum est principale et maximum, in quo sunt ymagines, hodierno tempore vetustate consumpte, singulas singularum partium corporis passiones demonstrantes. Sunt et alie umagines gypsee singule singula balnea demonstrantes singulis passionibus profutura. Ibidem est palatium Sybille, operosis constructum edificiis, in quo est balneum, quod hodiernis diebus balneum Sybille nuncupatur.* Il s'agit d'une lettre qu'il adressa à son ami et maître, recteur de l'école de Hildesheim, Hartbert de Dalem. Elle est conservée dans l'œuvre d'ARNOLD DE LÜBECK, *Chronica Slavorum*, V, 19, in «MGH», SS, vol. 21, Hannover 1869, pp. 194-195. Pour la première fois les eaux thermales de Baïa ont été liées au nom de Virgile, semble-t-il, dans les *Otia imperialia* de Gervais de Tilbury, dont le texte était très probablement connu à la cour des Hohenstaufen.

coup à celui dont témoigne le texte du *De balneis*. Pierre, en bon patriote de l'Italie du Sud, a essayé de transmettre au jeune Frédéric II cet amour pour Pozzuoli et Baia, un amour devenu « dynastique ».

L'originalité du poème consiste dans la liaison du texte avec les images qui l'accompagnent. N'était-ce pas pareil dans le *Liber ad honorem Augusti* ? Dans ce cas, en plus, les bains, avec leurs fresques et leurs inscriptions explicatives, proposaient du matériel nécessaire et séduisant.<sup>90</sup> La tâche de l'enlumineur qui travaillait sous le contrôle du poète n'était pas triviale : sur l'espace d'une page, il fallait trouver de la place pour plusieurs personnes qui se baignent, se plongent dans l'eau, bavardent. À en juger d'après le manuscrit créé dans un atelier travaillant pour Manfred, quelques années après la mort de l'empereur (Roma, Biblioteca Angelica, ms. lat. 1474), les illustrateurs connaissaient l'iconographie chrétienne du baptême, ou encore les fresques survécues de Pozzuoli et Baia qui ressemblaient, je voudrais le supposer, aux décorations, découvertes par les archéologues dans le *calidarium* de la maison de Ménandre, à Pompéi. Dans les miniatures, les gestes des baigneurs ont perdu la fonction didactique dont parlait Conrad. Mais le dynamisme des scènes vise de démontrer l'usage possible des bains. Elles se déroulent sous des baldaquins, et la recherche contemporaine a suggéré de voir ici juste « un pèlerinage de types iconographiques », puisque les thermes étaient en fait des endroits clos.<sup>91</sup> Cela peut très bien être l'inverse : la volonté de montrer les gens *dans* un édifice, mais profitant des biens de la nature qui entoure ces édifices. Le peintre aurait pu suivre le texte qui n'épargne pas son éloquence pour chanter la beauté des rochers et des lacs.

A Pozzuoli et Baia, l'iconographie chrétienne cohabite paisiblement avec les images classiques, dans le texte comme dans l'illustration. La source *Tripergula* se trouve non loin de la demeure de la Sybille et du lac Averno qui, à cause de miasmes sulfuriques a été considéré, dès Strabon et Virgile au moins, comme l'une des entrées aux Enfers.<sup>92</sup> En suivant cette légende locale et littéraire, Pierre constate que c'est bien ici que le Sauveur a voulu briser les portes de l'Enfer et libérer les justes. Sur la miniature, on voit, dans le registre supérieur, le vestiaire et les bains, en bas – la descente aux Enfers : la figure du Christ avec sa lance-croix, triomphant sur la porte brisée qui, pour une fidélité textuelle, a été dessinée flottant sur la surface du lac.<sup>93</sup> Les baigneurs revenant de *Bagnoli* (*Balneum Balneolum*) en bavardant sont vraisemblablement

<sup>90</sup> Probablement, le poète avait-il accès aussi aux sources écrites : dans son prologue, il se réfère au dixième livre d'Oribase d'Alexandrie, le médecin personnel de Julien l'Apostate et auteur d'une immense encyclopédie médicale en 70 livres. Parmi ses prédécesseurs on compterait aussi Paul le Silencieux, qui a décrit les sources de Pythia en Asie Mineure, auquel Justinien I prêtait une grande attention. Mais l'information essentielle a sans doute été collectée sur place. C. M. KAUFFMANN, *The Baths of Pozzuoli: a Study of the Medieval Illuminations of Peter of Eboli's Poem*, Oxford 1959, pp. 14-19.

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

<sup>92</sup> Strab. Géographie V, IV, 5. Virgile parle de *fauces grave olentis Averno*. En. VI, 200-243.

<sup>93</sup> BnF fr. 1313, fol. 14v-15r (Naples, XIV<sup>e</sup> siècle). Dans le manuscrit manfredien on trouve seulement l'enluminure sans le texte: Biblioteca Angelica, ms. lat. 1474, fol. 10r.

blement modelés d'après le schéma habituel de la fuite en Égypte.<sup>94</sup> *Sulphatara* était riche en soufre, précieux adjuvant contre certaines maladies féminines. La miniature va plus loin que le texte se bornant à donner les noms des maladies : parmi les baigneuses, on voit une femme qui, avec sa main, semble essayer la température de l'eau, et dans les rochers s'est planté un bonhomme qui envoie de la fumée sulfuri- que dans les thermes à l'aide d'un soufflet.<sup>95</sup> Ce soufflet ressemble trop à ces méca- nismes que l'on trouve, tout au long du Moyen Âge, dans les scènes du martyre de saint Laurent et des tourments infernaux. Dans le *Sudatorium* qui autrefois provo- quait la noble indignation de Sénèque, nous rencontrons Paschasius, diacre du V siècle, exilé à cause de son refus de se soumettre à l'évêque de Rome, et saint Germain qui prêche pour sa libération.<sup>96</sup> La « source de saint Georges » est juste à côté des « termes de Cicéron ».

On a devant nous un poème didactique, inspiré de la littérature antique et des légendes anciennes non moins que des propriétés curatives des eaux de la Campanie. On sait que, juste avant de partir en Terre Sainte en 1227, l'empereur a profité de Pozzuoli, sans doute en utilisant le *vade mecum* de Pierre d'Eboli qui à l'époque était déjà mort. En admirant les eaux embaumées de la gloire des empereurs, là-bas, et en lisant le *De balneis*, il aurait pu tirer son intérêt pour la nature des eaux salées et dou- ces qui se laisse entrevoir dans les « questions de l'empereur » chez Michel Scot.<sup>97</sup> La bonne connaissance du paysage de Campanie a sans doute influencé la formation, dans l'esprit de Frédéric II, de cette admiration des beautés de la nature qui s'est incarnée dans la fondation des châteaux et des *solatia* qui souvent recevaient les noms symboliques de *Belvédères*,<sup>98</sup> mais aussi dans le *Liber de arte venandi cum avibus*. Cette sensibilité nouvelle, un signe de son temps, a été l'une des raisons de la fonda- tion de l'université à Naples, ville fameuse pour la fertilité de son terrain et la « beau- té de son paysage », l'*amoenitas loci*, pour suivre le diplôme curial.<sup>99</sup> La nouvelle « culture du corps » est inséparable de l'intérêt pour l'héritage antique, de la volonté de comprendre le monde, mais aussi des idées politiques traditionnelles de la *renova- tio imperii*.<sup>100</sup> Pour retrouver ses liens, une fois de plus, je me suis servi d'un manus- crit peint à caractère didactique, remontant à la bibliothèque frédéricienne.

<sup>94</sup> Roma, Biblioteca Angelica 1474, fol. 3r. Seulement la miniature.

<sup>95</sup> *Ibid.*, fol. 2v (le texte), fol. 4r (миниатюра).

<sup>96</sup> *Ibid.*, fol. 1v-2r. Эта история была известна благодаря «Диалогам» св. Григория Великого (*Dialogi*, IV, 40).

<sup>97</sup> MICHAEL SCOTUS, *Liber Particularis*, Oxford, Bodleian Library, ms. Canonicianus Misc. 555, fol. 44v-45r.

<sup>98</sup> O. VOSKOBOINIKOV, *Ars instrumentum regni : the Representation of Frederick II's Power in the Art of South Italy, 1220-1250*, in G. JARITZ (ed.), *Images in Medieval and Early Modern Culture*, Krens 2003, pp. 57-63.

<sup>99</sup> HD, vol. II, pars 1. pp. 447-449.

<sup>100</sup> L'une des sources portait le nom « Soleil et Lune ou la source impériale ». En déplorant la désuétude des meilleurs bains, Pierre exhorte Frédéric II de les restaurer. Mais la pensée symbolique du poète gibelin allait sans doute plus loin. Roma, Biblioteca Angelica, ms. lat. 1474. Fol. 16v-17r.

On arrive à quelques conclusions. Dans l'histoire des « renaissances » médiévales, le XIII<sup>e</sup> siècle reste parfois dans l'ombre, en servant de ligne de démarcation entre Abélard et Pétrarque. Ceux qui cherchent supporter la dignité de ce siècle dans l'histoire de la culture européenne utilisent d'autres mots : le siècle de la scolastique, le siècle encyclopédique, le siècle gothique, le siècle de saint François, de saint Louis, de Frédéric II etc. Je n'ai pas voulu prouver qu'il y a un autre phénomène digne du titre honoraire de « renaissance » et de « renouveau » – Erwin Panofsky, et avant lui Émile Bertaux et Charles Haskins, dans les domaines différents, y avaient déjà attiré l'attention. J'ai voulu montrer, que, au Moyen Âge mûr, un milieu culturel actif, en visant la création du *nouveau*, dirige son regard vers le *passé* et, parfois, vers l'*étranger*, l'*exotique*. La vie culturelle de la cour frédéricienne ne sentait pas de déchirure tragique avec le monde ancien, ni avec le monde étranger du point de vue religieux. Ce sentiment d'unité méditerranéenne, dans la politique comme dans la vie de l'intellect, ne nous abandonne jamais, quand on explore l'héritage artistique et scientifique qui est parvenu jusqu'à nous.

Si nous constatons qu'ici on a à faire à une culture ouverte au dialogue, nous devons nous rappeler ce que Jury Lotman avait souligné : « Les interventions textuelles de l'extérieure ... ne changent pas la dynamique intérieure d'une culture », elles la libèrent de l'entropie, elles en découvrent « la potentialité intrinsèque ». <sup>101</sup> Pour cette raison, Frédéric II invitait de loin les interprètes, les théologiens, les fauconniers, les astrologues, les médecins : de l'Écosse et Tolède jusqu'à Mossoul et Damas. Il discutait. Pour cette raison, il collectionnait les manuscrits anciens et il en commandait de nouveaux, faisait emmener dans ses châteaux les sculptures classiques et offrait comme souvenirs des camées copiés des spécimens antiques avec une précision sans pareille. Lotman écrivait encore que « le flux des textes extérieurs est toujours moins important que l'énergie de la réponse ». Utiliser cette métaphore sémiotique à notre recherche voudrait dire juger le degré de l'originalité de cette culture. Chaque médiéviste connaît les difficultés d'un jugement sur les *innovations* de tel ou tel auteur ou artiste. C'était une époque de citations, même si on se moquait d'Abélard ou de Thierry de Chartres parce qu'il disait des choses « neuves », « inouïes ». Mais il s'agit de citations *médiévales*, rappelons-le. Michel Scot compilait, Zotorus empruntait à l'astrologie arabe, Pierre d'Eboli, pourquoi pas, aurait pu copier les inscriptions et les fresques. Mais, en se plongeant dans toutes ces sources d'inspirations, ces gens-là faisaient une place dans la tradition millénaire qui leur paraissait digne de tout respect. Le fameux abbé de Saint Denis, intronisé par l'éloquence de Panofsky comme fondateur du gothique, <sup>102</sup> ne visait que l'« agrandissement » du vieil édifice,

<sup>101</sup> М. ЛОТМАН Ю., *Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении* ; ID., *История и типология русской культуры* (Ju. M. LOTMAN, *Le problème de l'influence byzantine sur la culture russe : une approche typologique* ; ID., *Histoire et typologie de la culture russe*), Saint-Petersbourg 2002, p. 55.

<sup>102</sup> Ce *topos* historiographique, utile et commode, mais aussi tranquillisant, a droit de cité dans la littérature contemporaine qui s'est forgé la tâche de commenter à l'infini l'essai classique d'Erwin Panofsky « L'abbé Suger, Saint Denis et ses trésors artistiques », paru en anglais au 1946 pour ac-

devenu trop petit pour les foules des fidèles.<sup>103</sup> Dans son célèbre chœur, les anciennes colonnes carolingiennes (qui faisaient la gloire de l'abbaye pendant des siècles !) ont été exposées, sans aucune fonction portante, tels des objets de musée ou, pour parler un langage médiéval, des reliques. Charlemagne lui-même, avec d'énormes difficultés, faisait transporter à Aix-la-Chapelle les colonnes et d'autres *spolia* romains. Mais personne ne dira que Saint-Denis et le complexe d'Aix-la-Chapelle ne soient pas de grandes réussites architecturales. Suger qui dans ses écrits ne parle jamais de l'architecte de sa basilique n'a pas eu peur de s'approprier le titre de grande responsabilité pour un homme médiéval : *auctor*.<sup>104</sup>

Toutes ces « reliques » – architecturales, artistiques, scientifiques – possédaient un trait d'énorme importance pour l'homme médiéval: *auctoritas* et *vetustas*. On peut discuter si elles étaient employées pour leur valeur personnelle, ou si elles n'étaient mises en valeur qu'une fois insérées dans un espace nouveau, que ce soit une statue antique dans un château de chasse, l'*Aratea* dans le *Liber introductorius* ou les termes de Baia dans le poème de Pierre d'Eboli. Frédéric II, législateur, a voulu donner une nouvelle organisation à son royaume, une nouvelle dignité humaine à ses nobles, et, pour ce faire, il restaure le vieux bon droit de ses ancêtres : non seulement des normands et des empereurs germaniques, mais aussi de Justinien. Ainsi, dans la renaissance, la restauration, la citation, le commentaire, la compilation et la collection, se faisait la route le trait essentiel de la culture de l'Italie du Sud de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle : la soif du renouveau.

compagner un commentaire et l'édition des textes de SUGER, *Abbot Suger on the Abbey Church of St.-Denis and its Art Treasures*, Princeton 1946, pp. 1-37. Le beau livre de Georges Duby en est un bon exemple : G. DUBY, *Le temps des cathédrales. L'art et la société, 980-1420*, Paris 1976, pp. 121-162.

<sup>103</sup> SUGER, *Scriptum consecrationis ecclesiae sancti Dionysii*, 2, dans *Suger, Oeuvres*, ed. F. Gasparri, t. I. Paris 1996, p. 10 : *Sola Dei omnipotentis ineffabili misericordia, prefate molestie correctioni, sanctorum martirum dominorum nostrorum suffragio raptus, ad augmentationem prefati loci toto animo, tota mentis affectione accelerare proposuimus : qui nunquam, si tanta, tam necessaria, tam utilis et honesta non exigeret opportunitas, manum supponere vel cogitare presumeremus.*

<sup>104</sup> *Ibid.*, 3, p. 12 : *Conferebam de minimis ad maxima, non plus Salomonianas opes templo quam nostras huic operi sufficere copiose prepararet. Identitas auctoris et operis sufficientiam facit operantis.*