

---

# PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

---

ANNO XXXII (2018)

NUOVA SERIE

---



PROVINCIA PICENA "S. GIACOMO DELLA MARCA" DEI FRATI MINORI

---



**eum** edizioni università di macerata

---

# PICENUM SERAPHICUM

## RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

---

### **Ente proprietario**

Provincia Picena "San Giacomo della Marca" dei Frati Minori  
via S. Francesco, 52  
60035 Jesi (AN)

### **in convenzione con**

Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia  
corso Cavour, 2  
62100 Macerata

### **Consiglio scientifico**

Felice Accrocca, Giuseppe Avarucci, Francesca Bartolacci, Simonetta Bernardi, Monica Bocchetta, Rosa Marisa Borraccini, Giammario Borri, Vincenzo Brocanelli, Giuseppe Buffon, David Burr, Alvaro Cacciotti, Alberto Cadili, Maela Carletti, Maria Ciotti, Mario Conetti, Jacques Dalarun, Maria Consiglia De Matteis, Carlo Dolcini, Kaspar Elm, Christoph Flüeler, György Galamb, Gábor Győriványi, Robert E. Lerner, Jean Claude Maire-Vigueur, Alfonso Marini, Enrico Menestò, Grado G. Merlo, Jürgen Miethke, Antal Molnár, Massimo Morroni, Lauge O. Nielsen, Roberto Paciocco, Letizia Pellegrini, Luigi Pellegrini, Gian Luca Potestà, Leonardo Sileo, Andrea Tabarroni, Katherine Tachau, Giacomo Todeschini

### **Direttore**

Roberto Lambertini

### **Comitato di Redazione**

Alessandra Baldelli, Francesca Bartolacci, Enrico Bellucci, Monica Bocchetta, p. Marco Buccolini, p. Ferdinando Campana, Laura Calvaresi, Maela Carletti, Annamaria Emili, p. Gabriele Lazzarini, Luca Marcelli, Gioele Marozzi, Claudia Mattioli, Chiara Melatini, p. Valentino Natalini, Annamaria Raia, p. Lorenzo Turchi.

### **Redazione**

Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia  
corso Cavour, 2  
62100 Macerata  
redazione.picenum@unimc.it

### **Direttore responsabile**

p. Ferdinando Campana

### **Editore**

eum edizioni università di macerata  
Centro direzionale, Corso della Repubblica, 51 – 62100 Macerata  
tel (39) 733 258 6081 fax (39) 733 258 6086  
<http://eum.unimc.it>  
[info.ceum@unimc.it](mailto:info.ceum@unimc.it)



**eum** edizioni università di macerata

# Indice

3 Editoriale

## Studi

7 Alice Lamy  
La localisation de l'ange chez Alexandre de Halès

23 Martina Cameli  
Tra diplomatica e storia locale. Alcune lettere collettive di indulgenza dagli archivi ascolani

45 Andrea Nannini  
Metafisica della *notitia intuitiva*: il caso di Giovanni da Ripa. I *Sent.*, *Prologus*, q. 6

67 Roberto Lamponi  
«Dominus contentatur»: l'azione di Francesco Sforza nel territorio fermano e i capitoli di dedizione

97 Gioele Marozzi  
L'Epistolario di padre Candido Mariotti, conservato presso la Biblioteca storico-francescana e picena "S. Giacomo della Marca" di Falconara Marittima

159 Annamaria Raia  
Conventi dei Minori Osservanti della ex Provincia Lauretana: aggiornamento della bibliografia

## Note

175 Valter Laudadio  
"Manuale" per un frate dell'Osservanza

## Schede

193 *Sancti Migdii Legenda. Contesto storico – Testi*, a cura di Valter Laudadio, Fas Editore, Ascoli Piceno 2018 (Bibliotheca capitularis 1.I), 439 pp. (L. Calvaresi); Pietro Messa, *Francesco il misericordioso. La sfida della fraternità*, Edizioni Terra Santa, Milano 2018, 174 pp. (G. Marozzi); *Frate Francesco e i suoi frati lungo i secoli. Dalla prima fraternità alla divisione dell'Ordine con la bolla Ite Vos*,

a cura di A. Czortek, Cittadella Editrice, Assisi 2018 (Itinera Franciscana, 14), 217 pp. (M. Carletti); Damien Ruiz, *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2018 (Medioevo francescano. Opera prima, 2), 498 pp. (R. Lambertini); *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)*, ed. by Jacopo Francesco Falà e Irene Zavattero, Aracne, Canterano (RM), 2018 (Flumen Sapientiae. Studi sul pensiero medievale, 8), 504 pp. (Roberto Lambertini); Marco Arosio, *Bartolomeo da Colle di Val d'Elsa, predicatore dell'Osservanza francescana. Uno studio storico-filosofico*, a cura di Andrea Nannini, prefazione di Irene Zavattero, Aracne editrice, Canterano 2017 (Flumen Sapientiae. Studi sul pensiero medievale, 5), 338 pp. (G. Marozzi); Luca Pezzuto, *Giovanni da Capestrano: Iconografia di un predicatore osservante dalle origini alla canonizzazione (1456-1690)*, Universitalia, Roma 2016, 519 pp. (Letizia Pellegrini).

# La localisation de l'ange chez Alexandre de Halès

Alice Lamy

## *Abstract*

La somme halésienne est un précieux témoignage d'un «proto-aristotélisme» dans les questions angéologiques sur le lieu et le mouvement local. L'angéologie halésienne est marquée par un avicennisme mêlant les attributs ontologiques immatériels de l'ange avec ceux des substances spirituelles cosmologiques mais aussi avec ceux des substances spirituelles de l'être (l'âme, dans ses relations avec le corps). Cet entrelacs doctrinal se nourrit de riches débats patristiques avec Jean Damascène, Augustin mais aussi avec Gennade de Marseille, jusqu'à l'ère carolingienne avec Raban Maur et Bède, jusqu'à Abélard et Bernard de Clairvaux. Le recours à la théorie aristotélicienne du lieu (*Physique* IV) constitue aussi un critère métaphysique qui assigne avec autorité une juste place cosmologique à tous les êtres ordonnés dans l'univers. Le Stagirite et ses théories sur le lieu permettent aux écrits halésiens d'interroger la localisation angélique par la substance et par l'opération, questions cruciales à partir de 1277.

The theological sum of Alexander of Hales is an important evidence of a «proto-aristotelism» in angelological questions about place and local motion. The angelology of the *Irrefragabilis Doctor* is marked out with avicennist thought which combines ontological attributes of immaterial angels, intelligible beings and substances of the human souls. These interlaced doctrines are highly developed from patristic debates with John Damascen, Augustine, but with Gennad Massiliensis too, to the Carolingian Period and hence to Cistercian time. The use of the aristotelian theory of place (*Physic* IV) is a metaphysical criterion for designating a cosmological place to all classified beings in the universe. The Stagirit and his theories on place enable the *Halensian Sum* of questioning angelical place by substance and operation, which are crucial issues from 1277.

## *Introduction*

Alexandre de Halès (ca 1185-mort en 1245) est une des premières figures franciscaines anglaises à enseigner à Paris comme maître séculier<sup>1</sup>. A l'époque où les structures et les programmes d'enseignement ne sont pas encore fixés et connaissent

<sup>1</sup> D. Poirel, *Autour d'Alexandre de Halès*, Projet IRHT 2014-2016, Paris 2016, à paraître.

de fréquentes évolutions sous la pression des censures<sup>2</sup>, la *Somme théologique* du *Doctor Irrefragabilis* qu'il dirigea avec ses disciples les plus proches, Jean de la Rochelle<sup>3</sup>, Bonaventure, Eudes Rigaud, et son commentaire des *Sentences*, spécialement conçu pour la première fois sous un format universitaire en questions méthodiques à l'attention des étudiants, font autorité et présentent une angéologie théologique<sup>4</sup> métissée d'un aristotélisme naissant et d'une culture patristique et carolingienne sur la localisation de l'âme et des créatures séparées<sup>5</sup>.

Nous souhaiterions ici montrer comment l'angéologie d'Alexandre de Halès<sup>6</sup>, métissée d'augustinisme, d'aristotélisme puis d'avicennisme, s'est principalement inscrite dans l'histoire mouvementée de la localisation angélique, marquée à l'ère thomiste par les censures et l'émergence de nouvelles théories plus adaptées aux exigences papales. Notre étude s'attache d'abord à caractériser la présence d'un proto-aristotélisme dans l'étude halésienne du lieu de l'ange et à définir, dans un second

<sup>2</sup> A Paris, la diffusion de la *Métaphysique* et des *Libri Naturales* de l'Aristote arabe reste encore problématique. L. Bianchi, *Les interdictions relatives aux enseignements d'Aristote au XIII<sup>e</sup> siècle*, in *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle: autour du "Guide de l'étudiant" du ms. Ripoll 109*, actes du colloque international avec un complément d'études et de textes, édités par C. Lafleur, J. Carrier, Turnhout 1997, pp. 109-137.

<sup>3</sup> Il est fort probable que Jean de la Rochelle ait contribué seul à l'écriture d'une grande partie de l'ouvrage. Sur cette question difficile, voir V. Doucet, *Prolegomena in librum III necnon in libros I et II "Summae fratris Alexandri"*, in Alexander Halensis, *Summa theologica*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi, Firenze 1924-1948, vol. IV, ainsi que L. Sileo, *La prima stagione della teologia universitaria (1200-1274)*, in *Storia della Teologia nel Medioevo*, diretta da G. D'Onofrio, Roma 1996, II, p. 579. D'une façon générale, la majeure partie des questions qui composent la *Somme* doit son traitement à l'activité didactico-herméneutique d'Alexandre, et en particulier à sa *Glossa* sur les *Sentences*, aux questions disputées (*antequam* et *postquam esset frater*), ainsi qu'à plusieurs oeuvres de Jean de la Rochelle (dont est issue en particulier l'intégralité du livre III sur les questions éthiques relatives aux lois et aux vertus). La *Somme halésienne* est également enrichie des matériaux et des refontes doctrinales d'autres maîtres séculiers contemporains, tel Philippe le Chancelier.

<sup>4</sup> Alexandre de Halès, *Summa theologica seu sic ab origine dicta summa fratris Alexandri*, studio et cura pp. Collegii S. Bonaventurae, II, Ad Claras Aquas prope Florentiam (Quaracchi) 1928. *Summa theologica, Tractatus secundus: De creatura secundum esse, Inquisitio prima: De creatura in communi, Prima Pars, L. II, Inquisitio I, Qu. II: De creatura secundum quantitatem*, Tit. V: *De localitate creati*, C. 1: «Utrum omnis creatura sit localis», C. 2: «Utrum omnis creatura habeat eandem differentiam localitatis», C. 3: «Utrum creatura possit esse sine localitate». *Inquisitio Secunda: De angelis*, L. II, Inquisitio II, Qu. II: *De potentia motiva angeli*, Tit. III: *De actu potentiae motivae exterioris angeli*, M. 1: *De motu angeli in se, non assumpto corpore*, C. 1: *De localitate angeli*, a. 1: «Utrum angelus sit in aliquo loco corporali», a. 2: «Utrum angelus sit ubique simul et semel», a. 3: «Utrum angelus simul possit esse in pluribus locis», C. 2: *De motu locali angeli*, a.1: «Utrum angelus moveatur localiter», a.2: «Utrum necesse sit angelum moveri per medium», a.3: «Utrum angelus ex se habeat moveri localiter». Halès, *Glossa in IV libros Sententiarum*, studio et cura pp. Collegii s. Bonaventurae, I, Quaracchi 1951-1957. *Glossa in quattuor libros Sententiarum*, L. I, *distinctio XXXVII, De esse Dei in rebus*, «Utrum angeli moventur de loco ad locum», «Utrum angeli sint in loco», «Deinde quid sit locus spiritualis», «Utrum duo angeli possent in eodem loco spirituali».

<sup>5</sup> A. Lamy, *Le lieu selon Alexandre de Halès*, dans *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (xiii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> siècles)*, Colloque international, Fribourg, 12-14 mars 2015, édités par T. Suarez-Villa, Turnhout 2016, pp. 39-55. Ead., *La philosophie naturelle à l'épreuve du secret angélique sur le mouvement local. L'exemple problématique du continu, de Thomas d'Aquin à Grégoire de Rimini*, dans *Secrets and Discovery in the Middle Ages*, V<sup>e</sup> congrès international de la FIDEM, Porto, 25-29 juin 2013, edited by J. Meirinhos, C. López, J. Rebalde, (=«Mediaevalia. Textos e estudos»), 32 [2013], pp.137-153. Ead., *L'être insoumis du mouvant au Moyen Âge. L'exemple du mouvement des anges à l'Université de Paris (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, dans *Penser le mouvement*, colloque de jeunes chercheurs, 15-16 juin 2012, Créteil, <<https://www.fabula.org/colloques/index.php?id=2552>> (publié 06/10/2015).

<sup>6</sup> Bien que le second livre de la *Summa theologica* s'accorde avec les positions authentiques d'Alexandre, nous préférons considérer dans la suite de l'article que les doctrines exposées ici appartiennent à un fonds mutualisé d'écritures franciscaines, plutôt qu'à Alexandre lui-même spécifiquement.

temps, l'usage d'un aristotélisme plus affirmé propre à étayer le mouvement local angélique. Nous tenterons alors d'évaluer l'influence doctrinale de ces théories halésiennes sur les théologiens de l'ère thomiste, aux prises avec les censures à partir de 1277.

*Le recours à la physique aristotélicienne dans la localisation angélique: un fondement doctrinal pour caractériser la corporéité des substances. La culture angéologique halésienne: d'Aristote à Avicenne puis Abélard*

La localisation de la créature, qui introduit la toute première question relative au lieu<sup>7</sup> dans la *Somme halésienne*, n'est pas traitée pour elle-même mais légitime surtout l'introduction de la définition aristotélicienne du lieu en *Physique* IV 212 a 5-6<sup>8</sup>, d'emblée citée comme limite du corps contenant, selon laquelle il est attaché au contenu: le lieu d'un corps A est la limite du corps B qui contient A et qui est en contact avec A:

Que toute créature n'a pas de lieu, voici comment nous le prouvons: 1. Le lieu est la limite d'une chose qui contient une autre chose. Donc si toute créature avait un lieu, n'importe quelle chose aurait à disposition une chose la contenant. S'il en était ainsi, il en irait à l'infini; toute créature n'est donc pas localisable<sup>9</sup>.

Ensuite, après que Damascène est cité<sup>10</sup>, le lieu aristotélicien devient le critère distinctif de ce qui est corporel ou de ce qui ne l'est pas, de ce qui est quantifié ou de ce qui ne l'est pas:

2. De plus, Damascène affirme: «de lieu est la limite corporelle de ce qui est circonscrit». Puisque donc toute créature n'est pas corporelle, toute créature n'a pas de lieu.

3. De plus, la limite n'est pas dite se rapporter en propre à la chose, sauf si elle a une quantité; mais toute créature n'a pas de quantité; donc toute créature n'a pas de lieu. D'ailleurs, le fait qu'une créature n'ait pas de lieu, on le voit clairement dans l'âme, qui n'est pas plus grande dans un plus grand corps ni plus petite dans un plus petit corps<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Halès, *Summa theologica, Tractatus secundus: De creatura secundum esse, Inquisitio prima: De creatura in communi, Prima Pars*, L. II, Inquisitio I, Qu. II: *De creatura secundum quantitatem*, Tit. V: *De localitate creati*, C. 1: «Utrum omnis creatura sit localis», p. 96.

<sup>8</sup> Aristote, *Physique*, Ed. L. Couloubaritsis, Paris 1991.

<sup>9</sup> Halès, *Summa theologica*, p. 96: «Quod non omnis creatura sit localis, sic habetur: 1. Locus est terminus rei continentis aliam rem [Aristote, *Physique* IV 212 a5 6 a]. Si ergo omnis creatura esset localis, quaelibet res haberet rem continentem ipsam; quod si esset, in infinitum esset progressus; non ergo omnis creatura est localis».

<sup>10</sup> Damascène, *De fide orthodoxa*, I, c. 13, versio Burgundionis, Ed. E. M. Buytaert, St. Bonaventure, N.Y. - Louvain - Paderborn 1955, «Le lieu de Dieu et que le divin seul ne peut être circonscrit», p. 213.

<sup>11</sup> Halès, *Summa theologica*, p. 96: «2. Item, Damascenus [De fide orthodoxa, I, C. 13]: «Locus est finis corporalis ejus quod circumscibitur». Cum ergo non omnis creatura sit corporalis, non omnis creatura est localis. 3. Item, terminus non dicitur proprie rei nisi habentis quantitatem; sed non omnis creatura habet quantitatem; ergo non omnis creatura est localis. Quod autem aliqua creatura non habeat quantitatem, patet in anima, quae non est in maiori corpore major nec minori minor».

La *Somme halésienne* confronte ainsi l'appartenance de la limite à la quantité avec la localisation de l'âme humaine et des créatures spirituelles, qui ne répondent pas aux mesures du corps. Trois principales citations font l'objet de compilations: celle de Bernard de Clairvaux<sup>12</sup>, de l'ouvrage apocryphe pseudo-augustinien du *De anima et spiritu*<sup>13</sup> et de Jérôme<sup>14</sup> pour définir un lieu propre, une détermination ontologique à toutes les créatures, corporelles ou spirituelles, pour finalement caractériser le lieu angélique. Se référant à la position d'Augustin issue de son traité *De quantitate animae*<sup>15</sup>, les auteurs de la *Somme* entendent surtout distinguer la quantité dimensionnelle comme limite des corps et la quantité virtuelle, seulement applicable aux substances spirituelles: il identifie plus précisément ces dernières aux anges, en suivant le propos de Damascène, qui admet une localisation par opération.

Dès lors, le recours à la théorie aristotélicienne du lieu (*Physique* IV) détermine le départ entre les êtres corporels et les êtres incorporels, la localisation soutenant toute l'investigation sur la corporéité des êtres. Le lieu aristotélicien constitue aussi un critère métaphysique qui assigne avec autorité une juste place cosmologique à tous les êtres ordonnés dans l'univers. L'introduction de la physique aristotélicienne sur le lieu vient structurer un entrelacs de quatre sources doctrinales majeures, qui interrogent l'ontologie comparée des substances matérielles et immatérielles à partir de leur localisation<sup>16</sup>: i) un avicennisme<sup>17</sup> mêlant les attributs ontologiques immatériels de l'ange avec ceux des substances spirituelles cosmologiques mais aussi avec ceux des substances spirituelles de l'être (l'âme, dans ses relations avec le corps), ii) de riches débats patristiques avec Jean Damascène, Augustin, sans oublier Gennade de Marseille, iii) Raban Maur et Bède, à l'ère carolingienne<sup>18</sup>, iv) jusqu'à Abélard et

<sup>12</sup> Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le cantique*, Ed. P. Verdeyen, R. Fassetta, Paris 1996, 6 homilia (Num. 1, PL, 183, 803).

<sup>13</sup> *De spiritu et anima liber unus*, PL 40, Der Pseudo-augustinische Traktat: *De spiritu et anima*, Philosophische Dissertation, München 1924, Köln-Bochum 1971, cap. 18 (inter opp. Augustini), 793.

<sup>14</sup> Jérôme, *Traité du Saint-Esprit*, Ed. L. Doutreleau, Paris 1992, P.L. 23, *De spiritu Sancto*, 99-134.

<sup>15</sup> Augustin, *La dimension de l'âme*, Ed. L. Jephagnon, Paris 2000.

<sup>16</sup> L'omniprésence de Jean Damascène, qui figure déjà dans les quelques questions disputées rédigées par Halès, avant qu'il n'intègre l'ordre des franciscains en 1236, dans les questions sur le lieu, témoigne de cette forte culture cosmologique proclienne (même si, à l'époque de Halès, le *Liber de Causis* est encore attribué à Aristote), où la cohérence de l'univers consiste en cette contenance absolue qui intègre, de façon ordonnée et chacun à sa place, les corps et les esprits.

<sup>17</sup> Selon Avicenne, le ciel est animé par des principes intellectuels, qui peuplent le monde intermédiaire céleste, et qu'Avicenne assimile aux anges: les anges qui ont une intelligence, sont des Intelligences séparées, les anges qui ont une âme renvoient aux Âmes célestes; chez Avicenne, comme dans le corpus halésien, il y a une identification récurrente des intelligences et des anges. Ces substances séparées forment ainsi une pièce maîtresse cosmologique, pour ordonner et accomplir la finalité de l'univers. Ce rapprochement alternatif, qui tantôt les assimile, tantôt les distingue, est dominant dans le corpus halésien. T. Suarez-Villa, *Substances séparées, intelligences et anges chez Thierry de Freiberg*, dans *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, herausgegeben von K.-H. Kandler, B. Mojsisch, F.-B. Stammkötterin, Amsterdam 1999, pp. 49-67. Ead., *Les anges et la philosophie: subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 2002. Article *Angéologie*, dans *Dictionnaire de Philosophie*, Paris 2002, pp. 56-59.

<sup>18</sup> Tout au long de ses développements sur la localisation angélique et dans sa question inaugurale en particulier, Halès s'appuie sur les données anthropologiques et cosmologiques de l'ouvrage apocryphe du *De*

Bernard de Clairvaux. Le proto-aristotélisme principalement manifeste dans la philosophie naturelle du lieu scelle ainsi étroitement la localisation et la corporéité angéliques, dans un cadre traditionnel naturaliste à dépasser, de la théologie à la physique puis à la métaphysique.

*Glossaire synthétique des principales notions sur le lieu à partir des trois premières questions du second livre de la 'Somme théologique' et des 'Sentences'*<sup>19</sup>

De façon générale, la *Somme* entrelace trois registres lexicaux sur le lieu, qui peuvent se distinguer selon trois contextes culturels. Les notions de contenance (*contineo*), de limite corporelle ou de terme naturel se rattachent plus particulièrement à la physique du lieu, tandis que la circonscription, la fin corporelle, la limite propre relèvent plutôt des approches métaphysiques et du domaine anthropologique du lieu. On trouve une occurrence d'un lieu intellectuel et spirituel selon la substance dans les contextes des *Sentences* plus proprement théologiques.

	Aristote	Ligne franciscaine Patristique/Damascène XII <sup>e</sup> siècle	<i>De Anima et Spiritu</i> Apocryphe (Pseudo- Augustin). Débats patristiques carolingiens	Augustin <i>De quantitate animae</i>
Physique du lieu	Caput 1 ( <i>Physique</i> IV) -Terminus -Contines -Locus/localis -Terminus non dicitur proprie rei nisi habentis quantitatem	Caput 1 ( <i>Physique</i> IV) -Finis/locus corporalis -Contineantur -corpora localia -circumscribens	Caput 1 -Corporalis quantitas -corporalis dimensio -corporalis circumscriptio	Caput 1 -Terminus naturalis -terminus quantitatis dimensivae

*spiritu et anima*, dont il reproduit de larges extraits littéraires qui intègrent les citations de Damascène, récurrentes dans la *Somme halésienne*. L'angéologie de Halès s'inscrit dans l'entrelacs ontologique avicennien des substances immatérielles, anges et âmes, mais aussi dans les incertitudes relatives à la corporéité ou non de l'ange et de l'âme. Les textes bibliques ne se prononçant pas sur l'incorporéité ou non de l'ange, les sources patristiques s'ouvrent à plusieurs interprétations. Dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, de façon générale, les anges sont considérés comme corporels (Bernard, Rupert de Deutz, Honorius Augustodunensis). Abélard seul soutient l'incorporéité de l'ange, tout en cherchant à définir sa localisation. Quant à la corporéité et à la localisation de l'âme, elles sont envisagées par Cassien et Gennade, selon lesquels l'âme est corporelle et soumise à la localisation, puis discutées à l'époque carolingienne. E.-H. Weber, *La personne humaine au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1991, p. 25 et sq. B. Faes de Mottoni, *Discussioni sul corpo dell' angelo nel secolo XII*, in *Parva naturalia. Studi per Maria Elena Reina*, Trieste 1993, pp. 1-42. Marenbon, *Abelard on Angels*, in *Angels in Medieval Philosophical Inquiry* cit., pp. 63-72, p. 65 et sq.

<sup>19</sup> Halès, *Summa theologica*, L. II, Inquisitio I, Qu. II: *De creatura secundum quantitatem*, Tit. V: *De localitate creati*. C. 1: «Utrum omnis creatura sit localis». C. 2: «Utrum omnis creatura habeat eandem differentiam localitatis», C. 3: «Utrum creatura possit esse sine localitate», p. 96.

	Caput 3 Locus aut situs	Caput 2 ( <i>Categorías</i> 6) -tres dimensiones (1 occ.)  <i>Glossa in quattuor libros Sententiarum</i> , -I, XXXVII Locus, principium generationis		
Anthropologie du lieu (dualisme médiéval)  -Finitude ontologique comme fondement de la localisation		Caput 1 -Localitas/localis -Finis corporalis Circumscribitur Corporalis/localis Spiritus localis (Bernard) -Creatura circumscripta certis limitibus -Substantia circumscripta (Jérôme) Circumscriptio (Jérôme)  Caput 3 -Propria terminatio	Caput 1 -Loco circumscribuntur -Corporalis dimensio -Circumscriptio (principium, medium, finis)	Caput 1 -Quantitas
Localisation angélique et spirituelle		<i>Glossa in quattuor libros Sententiarum</i> , -I, XXXVII locus intellectualis -II, VIII locus spiritualis secundum substantiam		Caput 1 -Quantitas virtualis

Voyons à présent comment la tradition aristotélicienne du lieu, dans sa réception médiévale, interroge aussi dans les investigations angélogiques, le lieu immatériel sans dimensions, l'infinité, autant que la contenance.

*Les deux définitions aristotéliciennes du lieu à l'épreuve de l'angélogie: de la contenance à l'immersion infinie immatérielle*

Aristote attribue au lieu la capacité de conserver le corps en vertu de la proximité de nature entre le corps contenant et le corps contenu. En 212 a 30, Aristote affirme

que «le lieu est en même temps que la chose»; en 212 a 31<sup>20</sup>, le Stagirite soutient que le lieu existe pour le corps, il est fait pour que le corps ait sa limite et sa contenance.

Dès lors, les auteurs de la *Somme* intègrent pleinement la théorie du lieu de *Physique* IV: le lieu d'un corps A est la limite du corps B qui contient A et qui est en contact avec lui. Ce proto-aristotélisme angéologique n'inclut pas encore les interrogations plus scolaires des années ultérieures sur l'immobilité du lieu, ou le lieu des sphères célestes.

Cet usage de la physique questionne cependant l'usage possible par la *Somme* *balésienne* de l'autre définition aristotélicienne du lieu<sup>21</sup>, présente dans les *Catégories*. Les auteurs ont-ils pu, comme bon nombre de leurs successeurs dans les années 1250 à Paris et à Oxford, faire coexister, de façon contradictoire, les définitions de *Physique* IV et de *Catégories* 6, 5 8-14<sup>22</sup>, où les parties d'un corps occupent un lieu, et où la notion immersive est privilégiée, plus que celle de la surface, comme c'est le cas dans *Physique* IV<sup>23</sup>? Contrairement à sa définition de *Physique* IV, Aristote soutient, en effet, que le lieu correspond à une extension tridimensionnelle coextensive avec celle du corps logé. Le texte, citant Damascène, soutient que les substances intellectuelles ne sont pas figurées selon leur nature ni n'ont trois dimensions, parce qu'elles sont présentes intellectuellement. Le lieu des corps ne renvoie donc pas à la même raison de localité que les substances intellectuelles.

Mais voici comment nous pouvons prouver le contraire: 1. On dit que ce qui occupe un lieu, a une figure, comme le dit Jean Damascène dans son chapitre «comment il faut comprendre le corporel» et ailleurs: «des substances intellectuelles ne sont pas figurées selon la nature ni elles ne présentent trois dimensions, parce qu'elles s'appréhendent pas l'intellect» et ainsi elles ne relèvent pas des corps; donc ce qui a un lieu dans ce contexte ne s'exprime pas selon la raison de la localisation, mais selon une raison

<sup>20</sup> Aristote, *Physique*, Ed. L. Couloubaritsis, Paris 1991. Halès a pu surtout connaître la *Physique* IV d'Aristote par Damascène, qui lui-même les cite de Nemenius, *De natura hominis* 3, une source majeure du platonisme de Calcidius.

<sup>21</sup> Aristote présente deux définitions contradictoires du lieu. Dans les *Catégories*, il cite le lieu dans la liste des quantités continues telles que la ligne, la surface, le corps et même le temps. Dans son livre IV de la *Physique*, le lieu est la limite du corps contenant. Dans le premier cas, le lieu est vu comme une capacité réceptive d'un corps et ses parties, dont la caractéristique est d'occuper un lieu. Dans le deuxième cas, Aristote nie que des parties du corps distinctes du corps, occuperaient un lieu par elles-mêmes. De plus, les parties d'un corps continu ne correspondent pas à la nature des parties qui pourraient être dans un lieu, c'est-à-dire des parties strictement séparées de ce qui fait leur contour. Dans la première définition du lieu comme espèce de la quantité, le lieu possède l'extension tridimensionnelle du corps logé. Cette interprétation est remise en cause dans la *Physique*. La définition aristotélicienne du lieu d'un corps est finalement basée sur quatre paramètres: le lieu n'est pas une partie du corps logé mais il a une capacité de contenance de ce corps, le lieu est aux justes dimensions du corps logé, le lieu est séparable du corps logé puisque ce dernier peut changer de lieu, le lieu propre se distingue du haut et du bas. Dans l'étude aristotélicienne sur la nature du lieu, sont envisagées quatre possibilités dont seule la dernière est véritablement retenue, puisqu'elle remplit les quatre conditions exposées plus haut dans sa définition: il s'agit de la surface du corps contenant. Aristote rejette les trois autres, le lieu comme forme, comme matière et comme extension ou espace séparé entre les surfaces du corps contenant.

<sup>22</sup> Aristote, *Catégories*, Ed. R. Bodéüs, Paris 2001.

<sup>23</sup> C. Triflogli, *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250-1270). Motion, Infinity, Place and Time*, Leiden 2000.

différente; on peut donc en conclure que la localisation spirituelle désigne autre chose que la localisation corporelle<sup>24</sup>.

L'évocation de l'extension tridimensionnelle constitue une référence unique dans le corpus halésien et pourrait être un critère de localisation implicite associé à la corporéité, comme dans les *Catégories*.

Quelques lignes plus loin, il est précisé que la contenance n'implique pas seulement le lieu, mais aussi le temps et la parole. Dès lors, l'immersion des corps, dotés aussi de leurs dimensions quantitatives au plus profond du temps, ajouterait à la définition du lieu comme contenance, la notion d'infinité.

Les auteurs de la *Somme* se demandent enfin si le lieu naturel angélique est l'Empyrée : ils évoquent ainsi un lieu naturel et métaphysique, dans lequel le corps de la créature spirituelle serait créée.

On dit encore que les anges ne sont pas dans un lieu corporel selon la nature, et pourtant les anges eux-mêmes disposent d'un lieu naturel, c'est-à-dire l'Empyrée, dans lequel ils ont été créés [...]. Ainsi, comme on dit que le lieu naturel du corps dans lequel il a été créé est le corps lui-même car ce lieu est le principe de sa génération, de la même façon, on affirme que l'Empyrée est le lieu naturel de l'ange lui-même<sup>25</sup>.

Le texte souligne ainsi, dans la question disputée sur la localisation des âmes après la mort, que le ciel de l'Empyrée est le corps originaire des anges : «*celum empyreum corpus est*». Le contenu présente une dépendance à son contenant, parce que la raison du lieu est le salut.

Les enveloppements théologiques, le *topos noëtos* de Damascène I, 13, «là où la nature est enveloppée non de façon corporelle mais intelligible, car elle est dépourvue de contour par lequel elle serait enveloppée de manière corporelle» donnent la lecture convergente d'un lieu corporel d'immersion infinie, où la catégorie de l'*ubi* et la définition physique du lieu coexistent: la localisation *circumscriptive*, applicable aux corps, éclairerait par analogie la localisation *definitive* des substances séparées en s'intégrant à la définition immersive des *Catégories*, qui désigne moins un lieu, qu'un *ubi*, un «là où» infini, capable d'accueillir âmes et anges.

<sup>24</sup> Halès, *Summa theologica seu sic ab origine dicta summa fratris Alexandri*, L. II, Qu. II: *De creatura secundum quantitatem*, Tit. V: *De localitate creati*, C. 2: «Utrum omnis creatura habeat eandem differentiam localitatis», p. 97: «[Sed contrarium sic ostenditur]: 1. Locale enim dicitur quod figuram habet, sicut dicit Ioannes Damascenus [*De fide orthodoxa*, I, 13] «ut corporaliter comprehendatur» et alibi «Non secundum naturam figurantur substantiae intellectuales nec tres habent dimensiones, quia intellectualiter adsunt» sed non sic est de corporibus; ergo locale non dicitur secundum eandem rationem localitatis, sed differentem; restat ergo quod aliter dicitur spiritus localis et aliter corpus».

<sup>25</sup> Halès, *Glossa in quattuor libros Sententiarum*, L. I, *distinctio XXXVII, De esse Dei in rebus*, «Utrum angeli sint in loco», p. 379: «Adhuc etiam dicitur quod angeli non sunt in loco corporali naturaliter, et tamen locus naturalis dicitur ipsorum angelorum, scilicet caelum empyreum, in quo sunt creati [...]. Quoniam, sicut dicitur aliquis locus naturalis corporis in quo creatum est ipsum corpus nam ille locus est principium generationis, sic dicitur caelum empyreum locus naturalis ipsius angel».

*Un aristotélisme plus maîtrisé: le mouvement local de l'ange*

La *Somme halésienne* souligne que le lieu n'est rien sans le mouvement local<sup>26</sup>.

Lieu et mouvement sont des objets théologiques liés à la question de la corporéité des substances spirituelles. Bernard de Clairvaux affirme ainsi, sermon 5, 227: « Pour ce qui est des esprits célestes, ils ont aussi besoin de corps», [...] Comment peuvent-ils accomplir leur ministère sans se servir de corps, surtout auprès de ceux qui vivent dans un corps? Enfin, il n'appartient qu'aux corps de courir çà et là et de passer d'un lieu à l'autre. [...] Les anges le font souvent. De là vient qu'ils sont apparus aux Anciens. [...] Ainsi, les esprits du dernier ordre et ceux du premier ont besoin d'un corps qui leur soit propre [...] pour aider les autres».

La pensée franciscaine de la *Somme*, nourrie de ces débats, suit encore Jean Damascène qui affirme dans son *De fide orthodoxa* II, 3, chapitre consacré aux anges, qu'un ange est perpétuellement en mouvement, il est mobile à volonté, susceptible de changement, sans limitation spatiale : en I, 13, Damascène affirme encore: «l'ange certes par sa rapidité naturelle et sa capacité de déplacement aisé, c'est-à-dire rapide, opère en divers lieux».

Le mouvement des corps glorifiés témoigne en effet de leur perfection et non de leur indigence. Nous concédons que l'ange se meut d'un lieu à un autre<sup>28</sup>.

Le texte fait ainsi coïncider l'ordre de la perfection du lieu angélique et du mouvement<sup>29</sup>.

Dans ce contexte, Aristote fait l'objet de références plus suivies pour décrire le phénomène du mouvement local que pour le lieu, et fait autorité au côté de Damascène.

Bien que l'argumentaire rappelle sans insister la nature inachevée du mouvement (*Physique* III 201 b-202 a), il va procéder à de plus longs exposés s'appuyant sur la *Physique* VIII 262 b1-263 b1c. 9 et sur le *De Caelo* I, 9<sup>30</sup>, pour procéder à de nouvelles comparaisons entre le lieu des corps matériels et celui des substances immatérielles<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Halès, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, Ed. V. Doucet, P.P. del Collegio S. Bonaventura, 3 voll., Quaracchi 1960, q. LXV *De modo essendi Dei in rebus*: «locus sine motu non est». T. Suarez-Nani, *Conceptions médiévales de l'espace et du lieu: les éléments d'une trajectoire*, dans *Généalogie de la pensée moderne. Volume d'hommages à Ingeborg Schüssler*, ed. par M. Esfeld - J.M. Tétaz, Frankfurt 2004, pp. 97-114.

<sup>27</sup> *Sermons sur le cantique*, Ed. P. Verdeyen - R. Fassetta, Paris 1996.

<sup>28</sup> Halès, *Summa theologica seu sic ab origine dicta summa fratris Alexandri*, II, Inq. II, Qu. II: *De potentia motiva angeli*, Tit. III: *De actu potentiae motivae exterioris angeli*, C. 2, a. 1.: «Utrum angelus moveatur localiter», p. 234: «[...] Motus corporum glorificatorum attestatur perfectioni et non indigentiae. [...] Concedimus quod angelus movetur de loco ad locum».

<sup>29</sup> Voir aussi Halès, *Glossa in quattuor libros Sententiarum*, L. I, *distinctio* XXXVII, dans sa question sur le mouvement local de l'ange.

<sup>30</sup> Aristote, *Traité du Ciel*, éd. C. Dalimier - P. Pellegrin, Paris 2004.

<sup>31</sup> Halès, *Summa theologica seu sic ab origine dicta summa fratris Alexandri*, II, Inq. II, Qu. II: *De potentia motiva angeli*, Tit. III: *De actu potentiae motivae exterioris angeli*, C. 2, a. 2, «Utrum necesse sit angelum moveri per medium», p. 235: «Quod videtur: a. Quoniam mobile ratione sui motus non potest comparari nisi ad terminum a quo et ad terminum ad quem aut ad spatium intermedium [Aristote, *Physique* v, 229 b 15]. [...] b. Ad idem: Motus localis et

Si l'ange se meut, il ne peut pas être situé dans le terminus *a quo* pas plus que dans le terminus *ad quem* car il n'est pas contenu par le lieu, il n'a pas de parties, on voit la postérité de ce mouvement local, où les anges se meuvent d'un extrême à un autre, en se trouvant soit dans le milieu, soit dans les extrêmes, d'un mouvement continu ou discontinu. Cet argument reçoit un étayage physique et il est important théologiquement, parce qu'il justifie l'opération angélique qui n'aboutit pas à sa perfection dans les intervalles des structures continues traversées, mais là où est la substance de l'ange (lieu de définition).

Il faut ajouter que, puisque l'ange se meut localement, il se meut par une structure continue intermédiaire. Il faut cependant préciser que le mouvement par le continu s'entend en deux sens: au premier sens, une seule partie du mobile est dans une seule partie du lieu et l'autre, dans une autre partie du lieu; c'est le cas du mouvement qui présente la même mesure et la même grandeur que le mobile: en ce premier sens, l'ange n'est pas dit se mouvoir par un milieu intermédiaire, ce mouvement concerne seulement le corps, puisque l'ange n'a pas de parties, et il ne se mesure pas à l'aune des parties du lieu comme le corps; il faut entendre le mouvement dans une structure continue intermédiaire en un second sens, parce qu'il n'est pas possible qu'une partie du mobile se trouve au point de départ tandis qu'une autre partie se trouve au point d'arrivée et ainsi, on ne parle pas d'un mouvement qui se mesure à l'aune du mobile et de son lieu ou de sa grandeur; pourtant, c'est un mouvement qui s'envisage à la fois selon le point de départ et le terme d'arrivée: c'est en ce sens que l'ange est dit se mouvoir par le milieu; par conséquent, alors qu'il se trouve dans cette structure continue, l'ange ne se trouve pas dans le lieu d'où il s'éloigne ni dans le lieu vers lequel il tend, mais il entretient une relation avec les deux termes en même temps, c'est-à-dire qu'il n'y a pas une partie de lui dans un terme et l'autre, dans l'autre terme<sup>32</sup>.

«Jean Damascène soutient dans son premier livre sur le lieu: «l'ange est dit être dans un lieu parce qu'il y est présent et y est circonscrit par l'intellect, il y opère par une force. C'est pourquoi, il ne peut pas faire son office dans des lieux différents». Et il semble que la créature spirituelle se meut non seulement à travers le temps mais aussi à travers le lieu. -Voici ma réponse: on dit que l'ange est mû non par le lieu, parce

locus sese consequuntur, ita quod quidquid dicitur esse in loco dicitur moveri localiter, et ideo dicit Philosophus [*Physique* iv, 4, 211 a 15-20] quod nisi esset motus, non quaereretur locus; sed locus comparatur ad locatum aut sicut ipsum circumscribens aut sicut salvans aut sicut terminans aut sicut in quo locatum quiescit. [*Physique* IV, 4, 212 a 5] Sed constat quod locus angeli essentialis non comparatur ad ipsum sicut circumscribens, quoniam iste modus essendi in loco solum corporibus competit. [...] sed constat quod spiritus angelus adhuc in nobiliore conditione participat motum localem quam etiam corpus quodcumque; quare si unum est corpus quod movetur pertranseundo medium et dividendo, aliud quod etsi pertranseundo non tamen ipsum dividendo sed quasi repente et in tempore imperceptibili fit mutatio in medio et extremo: videtur quod spiritus angelicus moveatur de loco ad locum non pertranseundo medium».

<sup>32</sup> Halès, *Summa theologica seu sic ab origine dicta summa fratris Alexandri*, II, Inq. II, Qu. II: *De potentia motiva angeli*, Tit. III: *De actu potentiae motivae exterioris angeli*, C. 2, a.2: «Utrum necesse sit angelum moveri per medium», p. 236: «Ad quod dicendum quod, cum angelus movetur localiter, movetur per medium. Notandum tamen quod moveri per medium dicitur dupliciter: uno modo quando una pars eius quod movetur est in una parte loci et alia in alia parte; sic fit motus per commensurationem mobilis et magnitudinis, et sic angelus non dicitur moveri per medium, sed solummodo corpus, cum angelus non habeat partem et partem nec commetiatur se partibus loci sicut corpus; alio modo dicitur moveri per medium quod, licet non sit secundum unam partem sui in termino a quo, secundum aliam in terminum ad quem, nec sit motus per commensurationem mobilis et loci sive magnitudinis, respicit tamen et terminum a quo et terminum ad quem: et hoc modo dicitur angelus moveri per medium; unde, cum est in illo medio spatio, non est in illo loco a quo recedit nec in illo ad quem tendit, sed habet relationem ad utrumque terminum, licet pars eius non sit in uno termino et pars in alio».

que ce qui se meut en propre par le lieu présente des parties dont l'une est au point de départ du mouvement tandis que l'autre se trouve dans un autre terme du mouvement. Par conséquent, puisque l'ange est simple, on ne dit pas qu'il se meut par le lieu; pourtant, il se meut tout de même d'un lieu à un autre. 'A travers' en effet concerne le milieu en ce qu'il a été traversé; 'Depuis' et 'Vers' concernent les termes du mouvement»<sup>33</sup>.

Enfin, le *Doctor Irrefragabilis* et ses disciples associent pleinement le lieu, le mouvement mais aussi le temps<sup>34</sup>.

Le fait qu'Aristote soit considéré comme l'auteur du *Liber de Causis* favorise aussi cette conception de l'angéologie halésienne. C'est dans la notion d'opération et de mouvement *subito* que se problématiseront ensuite les divisions du continu en parties indivisibles.

*L'angéologie halésienne: un creuset doctrinal originaire des principales problématiques sur la localisation de l'ange à l'ère des censures. La postérité de l'angéologie franciscaine: des inflexions provoquées par la censure de 1277*

La localisation des anges s'inscrit dans la distinction de Jean Damascène (présente aussi chez Anselme et Hugues de Saint Victor), traditionnellement reprise par Pierre Lombard (*Sentences* I, XXXVII) entre la localisation *circumscriptive*, qui caractérise les corps circonscrits dans les dimensions de l'espace, et la localisation *definitive*, qui caractérise le lieu propre aux créatures séparées. Cette distinction *circumscriptive/definitive* définit une localisation de l'ange par opération: l'ange agit sur les corps,

<sup>33</sup> Halès, *Glossa in quattuor libros Sententiarum*, L. I, *distinctio* XXXVII, *De esse Dei in rebus*, «Utrum angeli moventur de loco ad locum», p. 377: «Ioannes Damascenus [...], libro I, *De loco*: «Angelus dicitur esse in loco, quia adest et circumscribitur intelligibiliter ut operatur. Non enim potest secundum idem in diversis locis operari». Ex hoc videtur quod spiritualis creatura non tantum movetur per tempus sed etiam per locum. – Respondeo: dicitur moveri non per locum, quia illud proprie per locum movetur, quod habet partes quarum una est in eo a quo, altera vero in eo ad quod. Unde, cum angelis sit simplex, non dicitur moveri per locum; nihilominus tamen de loco ad locum movetur. 'Per' enim respicit medium ut pertransitum est; 'de' et 'ad' respiciunt terminos».

<sup>34</sup> Halès, *Glossa in quattuor libros Sententiarum*, L. I, *distinctio* XXXVII, *De esse Dei in rebus*, «Utrum angeli moventur de loco ad locum», p. 385: «Sit A instans in quo est in C loco, et B instans in quo est in D loco, et inter A et B est tempus et in illo tempore alicubi erit angelus. Non in C vel in D: quare in intermedio spatio, et ita movebitur non tantum per tempus, sed etiam per locum. Quod autem movetur per tempus, videtur: nam in quibus est velocitas, in illis est tempus. Ioannes Damascenus: «Angelus velocitate naturae, et quia cito transit, operatur in diversis locis». [...] nulla operatio est perficienda in intermedio; ergo numquam erunt in intermedio, cum ibi sit substantia angeli, ubi est eius operatio [...] Non autem moventur in tempore secundum propriam rationem temporis: possunt enim subito de loco ad locum moveri. Unde Aristoteles [*Liber de Causis*, § 30]: «Inter rem cuius substantia et operatio est in momento aeternitatis».

conformément à la ligne franciscaine reprise par Thomas d'Aquin, Gilles de Rome<sup>35</sup> et Godefroid de Fontaines<sup>36</sup>.

L'ange n'étant contenu dans aucun espace physique, son rapport au lieu ne se détermine qu'à partir de son agir, et donc aussi de son mouvement (car il est le ministre du mouvement local délégué par Dieu, un mouvement local tout en extériorité de lui-même, c'est un mouvement au service de l'ordre des choses<sup>37</sup>). Sa présence sans localisation<sup>38</sup> est conférée par l'effet de sa vertu et de son opération:

Un grand corps ne peut néanmoins pas se mouvoir et se trouver dans une unique partie seulement; la vertu et l'opération de l'ange au contraire s'étendent à chaque partie, de sorte qu'il est dit être présent à chacune de ses parties, par l'effet de son opération. En ce sens, on peut comprendre ce que dit Damascène: «l'ange se trouve là où il opère». Cela ne voudrait pas dire que l'ange est par essence dans chacune des parties où il opère, mais qu'il est seulement par l'effet de son opération, selon lequel sa vertu est capable de lui procurer l'étendue<sup>39</sup>.

L'effet de l'opération de l'ange fonde sa présence dans n'importe quelle partie du continu sur lequel il se meut. La *Somme halésienne* se conforme ainsi pleinement au *De fide orthodoxa* I, 13 de Damascène: «l'ange n'est pas corporellement enveloppé dans un lieu au point d'avoir figure et forme. On dit néanmoins qu'il est dans un lieu, parce qu'il y est présent en esprit, qu'il y opère suivant sa nature propre et n'est pas ailleurs mais qu'il se laisse circonscrire intelligiblement là où il agit»<sup>40</sup>.

Le lieu angélique halésien se définit conjointement par l'essence, la substance de l'être spirituel mais aussi par son opération. Dans l'histoire angéologique après Thomas d'Aquin, cette large assimilation franciscaine du lieu aristotélien avec l'essence et l'opération angéliques tend à se rompre et esquisse une ligne de fragmentation (entre localisation par essence et localisation par opération), que les censures ont contribué à accentuer.

Une forme de continuité entre Halès et ses disciples, Thomas d'Aquin et même Gilles de Rome pourrait s'établir dans la localisation par opération: si l'on ne relève

<sup>35</sup> B. Faes de Mottoni, *Mensura im Werk De mensura angelorum des Aegidius Romanns*, in *Mensura, Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, éd. Par A. Zimmermann, Berlin et New York 1983, pp. 86-102.

<sup>36</sup> T. Suarez-Nani, *Tommaso d'Aquino e l'angeologia: ipotesi sul suo significato storico e la sua rilevanza filosofica*, dans, *Tommaso d'Aquino. Letture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi, Cantieri aperti*, a cura di A. Ghisalberti, Torino 2006, pp. 11-29. B. Faes de Mottoni, *Enuntiatores divini silentii: Tommaso d'Aquino e il linguaggio degli angeli*, «Medioevo», 12, 1986, pp. 197-228.

<sup>37</sup> T. Suarez-Nani, B. Faes de Mottoni, *Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Les anges et la magie au Moyen Age*, éd. par H. Bresc - B. Grévin, «Mélanges de l'école Française de Rome», 114 (2002) 2, pp. 717-751. Ead., *Les anges et la cosmologie au Moyen Age*, dans *Connaissance des Religions : Anges et esprits médiateurs*, Paris 2004, pp. 103-115.

<sup>38</sup> *Au-delà du lieu, l'ange, l'espace et le point*, dans *Représentation et conceptions de l'espace dans la culture médiévale*, ed. by T. Suarez-Nani, M. Rohde, Berlin/Boston 2011, pp. 121-146.

<sup>39</sup> Halès, *Summa theologica*, II, Inq. II, Qu. II, Tit. III, C. 1, a. 3: «Utrum angelus simul possit esse in pluribus locis», p. 232: «[...] Nihilominus tamen potest movere quoddam corpus magnum et tamen in unica parte esse sed eius virtus et operatio extendit se ad quamlibet partem eius, ut cuilibet parti dicatur praesens per effectum suae operationis. Secundum hoc potest intelligi quod dicit Damascenus quod «ibi est ubi operatur», non quod oporteat ipsum esse per essentiam in quacumque parte operatur, sed solum per effectum suae operationis, secundum quod sua virtus potest esse extendere».

<sup>40</sup> Jean Damascène, *De fide orthodoxa*.

pas la notion thomiste de contact (*contactum virtutis*) dans la *Somme halésienne*, la vertu et son opération sont souvent réunies dans l'expression verbale *extendere*, une extension de l'action angélique qui toucherait aux parties des corps. De la *Somme halésienne* à Thomas d'Aquin, il y aurait donc une évolution du verbe *extendere* au nom *contactus*. De plus, la distinction thomiste (*Summa theologiae* I, qu. 52, a. 1) entre le corps dans un lieu par contact de la quantité dimensionnelle et l'ange, porté vers un lieu par vertu et opération, *via* la quantité virtuelle, pourrait partager avec la *Somme halésienne* un foyer lexical originaire issu de l'augustinisme du *De quantitate animae* cité dans le texte. Il y aurait là un jalon jusqu'à Thomas d'Aquin, posée par la tradition d'une cosmologie avicennienne basée sur des êtres intermédiaires intelligibles (âmes séparées et anges).

Dès lors, le corpus angéologique halésien, en établissant conjointement avec Aristote et Damascène une localisation par l'agir et le mouvement, en identifiant le fondement métaphysique des êtres et la substance angélique avec la raison de leur localisation, semble préparer des cadres doctrinaux pour Thomas d'Aquin et Gilles de Rome et donc des sources privilégiées de censure<sup>41</sup>: les interprétations thomistes puis égidiennes d'une localisation angélique par opération sont en effet remises en cause par l'autorité papale: chez Thomas d'Aquin, la volonté angélique demeure le fondement des principes quantitatifs angéliques et garantit la localisation de l'ange par un contact et des opérations extérieures. Elle permet à l'ange un nombre infini de mouvements locaux sans le doter d'ubiquité, exclusivement réservée à la toute-puissance divine. Gilles de Rome, à sa suite, contourne le problème de l'ubiquité en affirmant que les anges ne se localisent pas toujours par leurs opérations. La localisation constitue une détermination permanente de l'ange car le contact virtuel des substances séparées avec le monde est permanent. Cette application de la vertu angélique n'entraîne cependant pas nécessairement le mouvement. Les anges sont toujours logés (car sinon ils seraient doués d'ubiquité) mais la localisation ou l'aboutissement dans un lieu ne sont pas toujours connus ou compris des êtres terrestres.

Après 1277, Henri de Gand, Jean Duns Scot, Pierre Auriol, François de la Marche<sup>42</sup> dissocient progressivement la localisation aristotélicienne des critères de la corporéité en philosophie naturelle. Duns Scot<sup>43</sup>, par exemple, recourt à la localisation

<sup>41</sup> Les exigences et les contraintes doctrinales imposées par Etienne Tempier et les commissions de condamnations appellent à un approfondissement de la doctrine du mouvement local angélique sans précédent. Les anges doivent être localisés, sans opérations ou raisons d'être de leur substance, sans que cette place soit leur lieu naturel, sans qu'ils soient doués d'ubiquité. La substance ne peut en effet constituer l'ultime fondation de leur localisation, puisque, selon leur substance incorporelle et indivisible, les anges ne sont nulle part. Enfin, les censures refusent la décision intellectuelle angélique d'agir instantanément à tel ou tel endroit, car ce pouvoir rivalise, comme l'ubiquité, avec l'omnipotence divine. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie* cit., pp. 109-120. Wels, *Late Medieval Debates on the Location of Angels after the Condamnation of 1277*, dans *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*. cit., pp. 113-127.

<sup>42</sup> T. Suarez-Nani, *Francesco di Appignano e la localizzazione degli angeli*, dans *Atti del III convegno internazionale su Francesco di Appignano*, a cura di D. Priori, Appignano 2006, pp. 155-181.

<sup>43</sup> Suarez-Nani, *Angels, Space and Place* cit., pp. 89-111. Ead., *Angels, Space and Place: the Location of Separate Substances according to John Duns Scotus*, dans *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, edited by I. Irribaren, M. Lenz Aldershot 2008, pp. 89-111. O. Boulnois, *Du lieu cosmique à l'espace continu? La*

des substances séparées: l'ange pourrait être créé par Dieu indépendamment des réalités corporelles ou être créé hors du monde, ce qui éviterait le rapport au lieu physique. Ce rapport subsisterait en vertu d'une puissance passive par laquelle l'ange peut être dans un lieu (*in angelo est potentia passiva, qua potest esse in loco*)<sup>44</sup>.

Pour Halès et ses disciples, les critères de comparaison entre esprits et corps sont mobilisés en les associant aux principes de la physique aristotélicienne:

Pourtant, l'esprit et le corps sont dans un lieu corporel en un sens différent, car le corps se trouve dans un lieu corporel selon la puissance passive et l'esprit, selon la puissance active. Voilà ce que signifient les autorités de Jean Damascène. L'une en effet dit que «le lieu est la limite corporelle de ce qui est contenu» et cela se rapporte aux corps; une autre autorité affirme que «l'ange est présent et circonscrit là où il opère»; et l'opération concerne la puissance active, tandis que le fait d'être contenu concerne la puissance passive<sup>45</sup>.

Tandis que la *Somme halésienne* réserve la puissance active à l'opération angélique et la puissance passive, à sa contenance dans le lieu de l'opération, Duns Scot se doit de couper court à toute identification entre puissance et localisation, à toute localisation par opération. Il renouvelle donc le sens de la puissance passive angélique franciscaine, en lui conférant un mode d'acception actif (comme raison d'être de l'ange, apte à effectuer le mouvement et à se localiser) et passif (comme raison d'être qui aboutit à une localisation *definitive*). Dans son acception passive, la puissance s'apparente par analogie à la quantité des corps terrestres sans contrevenir à l'essence de l'ange; elle se distingue de la volonté pour faire office d'action localisante. Le lieu est ainsi conçu comme une finalité mais pas comme une nécessité. Chaque ange se trouve toujours et déjà présent dans un lieu, même si sa localisation ne représente pas plus que sa possibilité dans son ordre ontologique.

Quant à Matthieu d'Aquasparta, il réaffirme la localisation angélique *per se* et soumet la localisation aux exigences de la définition halésienne de la substance angélique («la raison de la détermination et de la définition est la limitation propre, sa mesure et sa modalité, la substance spirituelle, la substance présente, parce qu'elle est assignée à un lieu et y est définie»<sup>46</sup>).

*représentation de l'espace selon Duns Scot et les condamnations de 1277, Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, herausgegeben von Jan A. Aertsen und Andreas Speer, Berlin-New York 1998, pp. 314-334.

<sup>44</sup> Jean Duns Scot, *Ordinatio. Liber secundus. A distinctione quarta ad quadragesimam quartam, Doctoris subtilis et mariani b. Ioannis Duns Scoti... opera omnia*, Ed. B. Hechich, Civitas Vaticana 2001, *Ordinatio* II, dist. 2, qu. 1-2, pp. 278-350.

<sup>45</sup> Halès, *Glossa in quattuor libros Sententiarum*, L. I, *distinctio* XXXVII, *De esse Dei in rebus*, «Utrum angeli sint in loco», p. 379: «Sed differenter tamen spiritus et corpus sunt in loco corporali, nam corpus est in loco corporali secundum potentiam passivam et spiritus secundum potentiam activam. Et hoc significant auctoritates Ioannis Damasceni. Una enim dicit quod «ocus est finis corporalis eius quod continetur» et hoc retorquetur ad corpora; alia auctoritas dicit quod «angelus adest et intelligibiliter circumscibitur ubi operatur»; et operatio ad activam potentiam pertinet, contineri vero ad passivam».

<sup>46</sup> Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus*, Ed. PP. Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi (Florence) 1959, q. II: «ratio autem determinationis et definitionis est propria limitatio, mensura et modus, substantia spiritualis, praesens, quod ad locum aliquem determinatur et definitur».

Nous disons que l'ange est uniquement dans un lieu divisible, selon que nous le posons lui-même dans le lieu par la raison de son essence<sup>47</sup>.

De la *Somme halésienne* aux bouleversements provoqués par la censure de 1277, la ligne franciscaine de l'angéologie connaît des inflexions dans sa continuité, sans renoncer à son naturalisme aristotélicien, dont l'usage révèle une évolution des doctrines angéologiques franciscaines en chiasme : en 1235, la culture angéologique évolue des substances spirituelles et angéliques avicenniennes et patristiques à des localisations métaphysiques et physiques, qu'Aristote a toutes deux étayées. Dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, la *Physique* d'Aristote connaît une diffusion et un succès de grande ampleur, au point de légitimer, par ses fondements philosophiques, toute l'angéologie théologique. Cette apogée se heurte à la censure de 1277 et l'angéologie doit renouer en un certain sens avec les données originaires halésiennes, qui permettent aux successeurs de réexplorer les compatibilités ontologiques entre la substance de l'ange et sa localisation, tout en abandonnant la notion d'opération. La présence doctrinale de l'aristotélisme semble ainsi ponctuer les grandes étapes critiques de l'angéologie philosophique, de son émergence à son rejet et à sa réinvention.

Les doctrines angéologiques regagnent une situation problématique d'origine théologique, dont l'usage naissant d'Aristote a éclairé les enjeux. La censure d'Etienne Tempier rend étrangement hommage à l'aristotélisme, car cette philosophie reste une pensée de référence pour ajuster les attributs philosophiques pertinents aux contraintes de l'ontologie angéologique.

## Conclusion

Le lieu de l'ange selon les auteurs de la *Somme halésienne* honore toutes les exigences conceptuelles et philosophiques pour décrire les enjeux ontologiques de séparation et de contenance de toutes les créatures de l'univers créé. L'ouvrage s'avère être ainsi un précieux témoignage d'un «proto-aristotélisme» dans les questions angéologiques sur le lieu et le mouvement local. Le naturalisme aristotélicien constitue aussi un critère métaphysique qui assigne avec autorité une juste place cosmologique à tous les êtres ordonnés dans l'univers.

Dès lors, l'angéologie halésienne, traversée par un avicennisme mêlant les ontologies de l'ange avec celles des substances intelligibles cosmologiques et par les questionnements patristiques et médiévaux sur la corporéité de l'ange et de l'âme, se

<sup>47</sup> Halès, *Summa theologica seu sic ab origine dicta summa fratris Alexandri*, II, Inq. II, Qu. II: *De potentia motiva angeli*, Tit. III: *De actu potentiae motivae exterioris angeli*, C. 1, a. 3: «Utrum angelus simul possit esse in pluribus locis», p. 232: «Dicimus quod angelus non est nisi in uno loco partibili, secundum quod ipsum ponimus in loco ratione suae essentiae».

structure progressivement par la physique du lieu. Les deux définitions aristotéliennes sont peut-être mises conjointement à contribution pour traduire la contenance et l'immersion de la localisation angélique. Le Stagirite et ses apports permettent ainsi aux écrits halésiens de mettre à disposition des successeurs les ressources doctrinales de la localisation angélique par la substance et par l'opération, qu'ils seront contraints d'approfondir et d'enrichir à partir de 1277.