

RÉSUMÉS

Francesca CALABI, *Vita pratica e vita teoretica in Filone di Alessandria*, p. 19-42.

In sei giorni Dio creò il mondo, il settimo riposò. Guardò ciò che aveva fatto e vide che era bello. Dio è, dunque, modello sia della vita attiva che della contemplativa. Parallelamente, è paradigma della necessità di scandire il tempo secondo un ritmo binario : tempo della vita pratica durante la settimana, tempo della contemplazione il sabato dedicato allo studio, al pensiero, all'analisi del testo sacro e del proprio operato. Dacché questo è la vita contemplativa : non tanto una forma estatica di pura visione di un Dio che, comunque, non può essere visto nella sua essenza, quanto il ripensamento della parola divina e del proprio agire.

Se Dio è archetipo per eccellenza cui adeguare il proprio operato, l'oggetto di una *homoiosis* che porta gli uomini a cercare l'assimilazione con il divino, Esseni e Terapeuti, a un livello inferiore, costituiscono un modello di secondo tipo, un esempio di realizzazione in ambito umano delle indicazioni divine, una sorta di mediazione tra la perfezione divina e la limitatezza umana. Le loro scelte divengono, dunque, un esempio di vita perfetta giustamente scandita.

Anca VASILIU, *La contemplation selon Plutarque et Plotin : (retour sur le lien invisible)*, p. 43-65.

Comparer Plutarque et Plotin sur le thème de la contemplation a un double objectif : montrer la transformation subie par l'héritage platonicien et suggérer certaines conséquences de la critique néoplatonicienne à l'égard du modèle aristotélicien. Pour Plutarque, la contemplation relève d'un acte cognitif de type platonicien – la possibilité de saisir un objet appartient à l'essence de l'objet –, tandis que pour Plotin elle relève d'un processus inversé, à savoir de la nécessité de reconstituer le monde en accord avec ce qui peut être pensé à son égard. Cette réflexion, dont la source est platonicienne bien que l'usage en soit différent, se situe sur un autre terrain que la distinction aristotélicienne entre vie active et vie contemplative, distinction qui est au centre de la critique de Plotin.

Francis GAUTIER, *L'idéal de vie mixte de Grégoire de Nazianze*, p. 67-88.

En un temps où le monachisme, anachorétique et contemplatif, concurrence l'ascétisme antérieur, intégré aux communautés ecclésiales et d'orientation plus «pratique», Grégoire de Nazianze (330-390) défend une philosophie chrétienne

mixte, juste-milieu entre la vie des «migades» et celle des moines. Leur appliquant un vocable et un idéal uniques : ceux, prémonastiques, d'une monotropie et d'une anachorèse tout intérieures, il oppose aux tendances encratiques et messaliennes des moines les exigences de la communauté ecclésiale, de la charité et de l'ascèse sociale – la «pratique», «marchepied de la contemplation». Symétriquement – la relation contemplation-action est dialectique –, il pointe le manque de recueillement et, partant, de lumières contemplatives des migades. Finalement, le bivo du «moine-évêque», appelé par l'Esprit à édifier par ses vertus théologiques *et* pratiques, la charité de son patronage *et* celle, spirituelle, de sa prédication, représente chez lui la philosophie parfaite.

Theo KOBUSCH, *Contemplation intérieure : vers la métaphysique contemplative d'Origène au XII^e siècle*, p. 91-109.

La conception de la vie contemplative, qui a prévalu dans l'Antiquité tardive, et au début du Moyen Âge, n'est liée qu'en apparence à la conception grecque de la *Theoria*. En réalité, elle esquisse un modèle alternatif. On tente ici de le montrer en discutant, dans une première partie, le rapport entre la vie contemplative et le concept de métaphysique nouvellement établi au sein de la chrétienté. La seconde partie cherche à montrer qu'au sujet de la vie contemplative, il faut parler d'une contemplation intérieure. Enfin, on tente de mettre en valeur le caractère pratique de la vie contemplative, en présentant les éléments particuliers qui la constituent.

Patrice SICARD, *Du De archa Noe de Hugues au De archa Moysi de Richard de Saint-Victor : action, contemplation et sens scripturaires chez deux théoriciens maquettistes*, p. 111-154.

Le XII^e siècle rend compte bien différemment de la nature des deux vies, active et contemplative, et de leurs rapports mutuels, selon qu'on y fait correspondre la vie contemplative à l'allégorie et la vie active à la tropologie, ou qu'on fait ressortir les deux vies à la seule tropologie. Selon aussi que la pratique comme la théorie de la *divinitas* place l'allégorie avant ou après la tropologie ou encore selon que l'on considère que l'une passe en l'autre ou que l'une est parallèle à l'autre. On étudie ces positions et leurs conséquences, dans le cas de l'école de Saint-Victor et de ses pratiques spécifiques d'enseignement. Elles partagent les abords qu'adopteront respectivement Hugues et Richard de Saint-Victor.

Pasquale PORRO, *La (parziale) rivincita di Marta : vita attiva e vita contemplativa in Enrico di Gand*, p. 155-172.

Enrico di Gand è uno dei pochi maestri scolastici a sostenere la superiorità della vita attiva su quella contemplativa, ribaltando così la gerarchia tradizionale tra le figure di Maria e Marta (o quella tra Rachele e Lia). Questa tesi, esposta

soprattutto nella q. 28 del *Quodl.* XII (1288), non scalfisce il primato assoluto della contemplazione relativa alla fruizione e al fine ultimo della vita umana, e cioè della *contemplatio patriae*, e non riguarda neppure la contemplazione che avrebbe avuto luogo nello stato di innocenza, ma si applica unicamente allo stato della vita presente, e in particolare a quelle azioni che, in questa vita, vengono compiute *propter alium ut propter proximum*, cioè per l'utilità del prossimo (anche se tale modo di agire è pur sempre meritorio, secondo Enrico, solo se procura vantaggio non soltanto al prossimo, ma anche a sé). Le azioni o opere di questo tipo sono quelle proprie dello stato dei prelati, che è in sé più perfetto di quello dei religiosi, a cui appartengono invece come proprie le opere della vita contemplativa. Il primato relativo che Enrico attribuisce alla vita attiva dev'essere così interpretato nel contesto più generale dello scontro tra clero secolare e Ordini Mendicanti riaccessosi in conseguenza del privilegio in materia di confessioni concesso da Martino IV nel 1281 con la bolla *Ad fructus uberes*.

Barbara FAES DE MOTTONI, *Vie active et vie contemplative chez Guillaume d'Auxerre et Roland de Crémone*, p. 173-206.

Cette étude présente la position de Guillaume d'Auxerre et celle du dominicain Roland de Crémone, pour mettre en lumière l'importance théologique accordée à ce thème au début du XIII^e siècle. Elle présente en outre chez Roland de Crémone des significations philosophiques inattendues, qui tirent leur origine principalement d'Aristote et de la tradition arabo-augustinienne. En particulier, la recherche sur Roland – qui accorde au thème une place particulièrement importante – examine la définition de la vie active et de la vie contemplative dans son traité sur la théologie des dons et à la lumière de sa doctrine des puissances de l'âme dans le Livre second, encore inédit. Elle examine entre autres le thème de la supériorité de l'un ou l'autre des genres de vie, en le confrontant avec son traitement chez Guillaume, pour en montrer les points de convergence, mais surtout de désaccord.

Olga LIZZINI, *Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne*, p. 207-239.

Sur la base des deux ouvrages principaux d'Avicenne, la *Métaphysique* et le *De anima* du Livre de la guérison, ce travail offre une enquête autour de l'extension et des limites doctrinales des concepts d'«intellect théorétique» (ou «spéculatif») et d'«intellect pratique» chez Avicenne. Le perfectionnement théorétique de l'âme ne peut se réaliser si le côté pratique n'est pas sain voire s'il n'a pas été réformé. Le monde psychique de l'homme se trouve comme représenté dans le monde angélique là où les concepts essentiels de la relation entre «vie pratique» et «vie théorétique» sont ceux de «l'émanation» et du «retour».

Jörn MÜLLER, *La vie humaine comme tout hiérarchique: félicité contemplative et vie active chez Albert le Grand*, p. 241-263.

Cet article explore deux conceptions du bonheur qu'Albert développe dans ses commentaires à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, ainsi que leurs relations mutuelles. Albert s'attache à l'idée que le bonheur est une activité, identifiant la prudence comme élément essentiel de la *felicitas civilis* et décrivant la *felicitas contemplativa* comme activité de l'intellect humain. Sa compréhension néoplatonicienne de l'idéal aristotélicien du bonheur le conduit finalement à une subordination explicite de la vie civile aux exigences de la contemplation dans le cadre global d'un ordre hiérarchique entre les activités humaines.

Jacopo COSTA, *La doctrine de Godefroid de Fontaines sur la vie active et la vie contemplative*, p. 265-288.

Cette étude est consacrée à l'enseignement de Godefroid de Fontaines sur la vie active et la vie contemplative à la lumière de sa conception de la théologie comme science et de ses positions sur le problème du rapport entre le clergé séculier et le clergé mendiant. On étudie ainsi le rapport de la doctrine de Godefroid avec les doctrines de certains théologiens qui l'ont précédé, notamment Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Henri de Gand. On analyse aussi la contribution que certaines doctrines morales aristotéliciennes ont apportée aux idées de Godefroid, notamment l'idéal de la vie parfaite et la vertu héroïque.

Christian TROTTMANN, *Vie active et vie contemplative dans le commentaire de Benoît XII sur l'Évangile de Matthieu*, p. 291-316.

Le pape Benoît XII, commentant les versets de Mt. 5, 29-30 où le Christ conseille d'arracher son œil droit ou sa main droite s'ils sont occasion de chute, propose une exégèse prudente qui permet une description détaillée de la structure médiévale des genres de vie, et il suggère d'en changer en cas de risque de chute. L'œil droit symbolise la vie contemplative tournée vers les réalités invisibles, la main droite, la vie active. Mais il y a place aussi pour une contemplation des choses terrestres, sagesse pratique et acquisition des vertus (œil gauche) et la main gauche renvoie aux œuvres de charité envers les corps : nourrir les pauvres, guérir les malades.

Bruno PINCHARD, *Dante, une éthique de l'exil*, p. 317-329.

Cette contribution montre que les différentes assertions de Dante sur les rapports entre l'action et la contemplation demandent à être unifiées dans un primat du «per noi» qui présente des sources indiscutables chez Albert et Avicenne. Cependant, la mise en œuvre de ce point de vue humain par Dante lui donne une tout autre portée car il n'est compréhensible qu'à partir de la rencontre d'une femme, Béatrice, et d'une épreuve, l'exil sur fond de la ruine des

espérances impériales. Ainsi les distinctions scolastiques doivent-elles s'effacer ou être reformulées pour laisser la parole à une affirmation de liberté qui renouvelle les principes de l'ontologie dès lors qu'elle reconnaît sa source dans l'amour. Les affirmations les plus surprenantes de Dante, qui soutient la supériorité de la Philosophie morale sur la Métaphysique, peuvent alors prendre toute leur portée.

Pierre CAYE, *Le silence ou le sens de l'ascèse chez Pétrarque*, p. 331-345.

Il existe, certes, plusieurs réponses à la crise de la providence que traduit l'émergence de la Fortuna à la Renaissance, et plusieurs façons de concevoir la *virtus* en mesure de la surmonter. Chaque grand penseur propose une réponse originale à ce défi qui remet en cause la place légitime de l'homme dans le monde : réponse artistique d'Alberti, politique de Machiavel, littéraire, pour ne pas dire, égotiste, de Montaigne. Mais il faut mettre Pétrarque à part, et souligner sa différence radicale par rapport au reste de l'humanisme stoïcisant, car celui qui symbolise au premier chef les noces de l'humanisme et du stoïcisme nous propose une réponse très éloignée de celle des autres grandes figures de la réforme humaniste du stoïcisme, et presque opposée, en ce sens que, là où les autres mettent en place les dispositifs de la civilisation sous les diverses expressions de l'esprit humain, Pétrarque nous enjoint au silence : un silence aussi civilisateur, sinon plus, que la prolixité de notre culture.

Maria Cecilia BERTOLANI, *Petrarca tra otium e contemplazione*, p. 347-353.

Prendendo le mosse da un Petrarca che assume ed innova alcuni temi tipici della poesia cortese, questo saggio evidenzia la differenza consapevolmente orchestrata dal poeta rispetto al Convivio dantesco e al tentativo, ampiamente dibattuto nel XIII secolo, di ritrovare nella filosofia la possibilità consolante di una felicità mentale. Per Petrarca la beatitudine del filosofo non sarebbe altro che un'analogia con la contemplazione del volto dell'amata, unica felicità possibile e sperimentabile in questo mondo. Ma v'è di più : la contemplazione non sarebbe più una prerogativa esclusiva del monaco o del filosofo, e la varietà di tipologie di contemplativi nel *De vita solitaria* basta ad attestarlo. Tuttavia il poeta di Laura è consapevole della fugacità e dell'insufficienza di ogni contemplazione mondana, sia essa amorosa o artistica. La visione beatifica, come prova anche il sonetto 191, si configura pertanto come la sola aspirazione ultima e stabilmente felicitante dell'uomo. Anche per questa via si mostra l'impatto della disputa sulla visione beatifica sulla poesia e sulla riflessione petrarchesca.

Jean LECLERCO, *Bernard de Clairvaux : philosophie de l'action et pratique de la contemplation au prisme de la considération*, p. 355-369.

Le couple notionnel «action–contemplation» n'a jamais fait l'objet d'une thématization rigoureuse et systématique dans le corpus bernardin, dans la mesure où Bernard écrit le plus souvent selon les circonstances. La contribution montre que l'articulation – à laquelle Bernard adjoint la notion décisive de

«*consideratio*» – est posée dans le cadre de la recherche d'une théologie monastique, considérant que la «vraie philosophie» est la prudence chrétienne et la connaissance du Christ crucifié en sa chair, le seul homme qui, de fait, a connu cette expérience essentielle de la finitude humaine qu'est la mort dont, cependant, il est revenu, si bien que le «philosophe», au sens où Bernard l'entend, est essentiellement un «*monachum agere*» où, comme le dit ce propos des *Sermons sur le Cantique des cantiques* (9,3), l'intelligence est là «pour saisir» et «la sagesse pour goûter ce que l'intelligence aura compris.

François-Xavier PUTALLAZ, *Thomas d'Aquin, Pierre Olivi : figures enseignantes de la vie contemplative*, p. 371-384.

Curieusement, alors que le seul portrait qu'on possède de lui le représente enseignant, le franciscain Pierre de Jean Olivi est réputé pour avoir critiqué fermement le trop grand développement de l'étude pour les religieux. N'appartenant pas à un ordre contemplatif, il juge qu'un troisième genre de vie, la vie mixte, s'avère préférable. Pour Thomas d'Aquin en revanche, il n'y a que deux genres de vie, et l'enseignement appartient à la vie active, mais prend sa source dans la contemplation. Une comparaison entre les deux auteurs est plus qu'instructive.

Marc VIAL, *La vie mixte selon Jean Gerson*, p. 385-400.

Sur la base d'une étude des sources de la doctrine gersonienne de la vie mixte (Thomas d'Aquin lu et critiqué par Henri de Gand), cet article analyse les raisons pour lesquelles le chancelier la tient pour supérieure à la vie simplement active ou exclusivement contemplative et montre que sa théorie des protagonistes de la vie mixte est dans une large mesure déterminée par la querelle ecclésiologique qui, depuis le XIII^e siècle, oppose les séculiers aux mendiants.

ENRICO ARTIFONI, *Tra etica e professionalità politica : la riflessione sulle forme di vita in alcuni intellettuali pragmatici del Duecento italiano*, p. 403-423.

La cultura comunale del secolo XIII in Italia fu influenzata dalla forma di governo podestarile. Gli intellettuali elaborarono programmi di educazione dei cittadini funzionali a una struttura che promuoveva la partecipazione, e costruirono un'etica della professione politica. La letteratura didattica si mosse secondo questa doppia prospettiva. Da un lato fornì con materiali antichi una riflessione originale sulle forme di vita : il dotto come maestro della «costumanza», l'uomo della Prudenza, l'esperto del consiglio nelle situazioni di dubbio. D'altra parte, con Brunetto Latini, pervenne a indicare nella professione politica la più nobile espressione delle facoltà umane, il luogo di una felicità laica e urbana.

Patrick GILLI, *Vie active, vie contemplative chez les humanistes italiens du XV^e siècle : du retrait volontaire à la retraite forcée*, p. 425-442.

L'exaltation de la vie active a souvent été présentée comme la marque de fabrique de l'humanisme florentin du XV^e siècle. L'examen des sources, depuis Salutati jusqu'à Landino, permet d'entrer dans les nuances du discours. Progressivement, une nouvelle figure de la contemplation se fait jour qui est assimilée moins à la pratique de l'ascèse monastique qu'à l'activité de l'intellectuel. Toute une littérature largement désenchantée illustre cette nouvelle dimension de l'activité lettrée qui perd de la mission exaltante que lui assignaient encore les intellectuels italiens de l'époque communale. La présente communication examine les inflexions du discours, notamment chez Le Pogge et chez Alberti.

Thierry GONTIER, *Intellect spéculatif et intellect opératif dans la conception des fins de l'homme de Pietro Pomponazzi : remarques sur la comparaison organiciste du ch. XIV du De immortalitate animæ*, p. 443-471.

Pomponazzi place-t-il la félicité la plus haute de l'homme dans la vie contemplative ou dans la vie active? Nous répondons ici aux arguments de Luca Bianchi, qui rattache Pomponazzi à l'aristotélisme séculier intellectualiste d'inspiration averroïsante, pour lequel, si la perfection contemplative est au-delà du pouvoir des hommes du commun, elle reste à la portée, en cette vie même, des hommes au sens propre du terme, c'est-à-dire des philosophes. La thèse pomponazienne de la mortalité de l'âme se double en réalité d'une dévalorisation radicale, aux accents sceptiques, de la puissance cognitive de l'intellect humain. Il en résulte que la référence à la structure organiciste de la société humaine au début du chapitre XIV du *De immortalitate animæ* ne saurait être comprise à travers le schéma d'un élitisme intellectualiste. Les vrais hommes sont ceux dont la félicité réside dans la vie pratique : ceux qui sont métaphysiciens ne le sont pas en tant qu'hommes, mais en plus d'être des hommes. S'il y a un élitisme dans le *De immortalitate animæ* de Pomponazzi, il s'agit d'un élitisme moral, opposant à ceux qui obéissent aux lois par la contrainte, ceux qui voient dans la vertu la fin dernière de l'homme.

Daniel Russo, *La figure de saint Jérôme et les genres de vie dans la peinture florentine au début du XV^e siècle : le moine au lion*, p. 473-481.

Entre 1380 et 1420, sous les effets conjugués du grand chantier du dôme et du baptistère Saint-Jean à Florence, notamment du concours lancé par l'*Arte di Calimala* pour la décoration des vantaux de la porte orientale, et la rivalité qui s'ensuit entre Filippo Brunelleschi et Lorenzo Ghiberti, le motif antique du *Spinario*, du Tireur d'épine, était thématiqué dans toute une série de réalisations à thèmes religieux pour les milieux de l'Observance. Dans cette conjoncture très

dense en inventions formelles comme en reprises iconographiques, la figure de saint Jérôme remportait un franc succès, moins sous l'aspect de l'austère cardinal Père de l'Église latine, que sous celui, plus original, du *moine au lion* ayant extrait de dessous la patte gauche de l'animal l'épine qui s'y trouvait fichée. Sous la nouvelle thématization d'un épisode de l'iconographie hiéronymienne était synthétisée la force d'un idéal civique qui faisait se rencontrer vie contemplative et vie active : la figure du *moine au lion* rejoignait alors l'actualité la plus contemporaine au sein de la cité.

Cécile CABY, *À propos du De seculo et religione : Coluccio Salutati et Santa Maria degli Angeli*, p. 483-529.

À partir d'une relecture, à la lumière de documents de la pratique provenant des fonds camaldules des archives d'État de Florence, de l'opuscule *De seculo et religione* et des lettres adressées par le chancelier florentin Coluccio Salutati († 1406) aux ermites camaldules de Santa Maria degli Angeli (Florence) ou en leur défense, cette contribution tente de reconstituer le contexte politique et social de la prise de position insolite du chancelier humaniste en faveur de la vie solitaire, afin de rendre au *De seculo et religione* toute sa place dans l'itinéraire complexe de Salutati.

Kent EMERY, *Une réduction de la vie active à la vie contemplative : Denis le Chartreux à propos du mariage et des « états de vie » laïcs de la société chrétienne*, p. 531-549.

Denys le Chartreux (1402-1471) a passé la quasi-totalité de sa vie adulte dans la Chartreuse de Ruremonde et fut probablement l'auteur le plus prolifique du Moyen Âge. Il a rédigé des commentaires de chacun des livres de l'Écriture ainsi que de nombreux traités et commentaires en philosophie, en théologie scolastique et mystique, tous dirigés vers la contemplation, vocation propre d'un moine chartreux. Mais il a aussi écrit un vaste corpus d'écrits moraux et pastoraux, parmi lesquels 900 sermons, mais aussi des *Vitae* destinées à tous les états de vie de la société chrétienne. Tous devant participer de la vie contemplative, prélude à la béatitude éternelle, Denys leur compose un jeu approprié de règles morales. Même le mariage, vocation à la vie active la plus éloignée en apparence de la contemplative fait l'objet de prescriptions centrées sur le domaine sexuel plus sévères que celles avancées par les papes les plus récents.

Laurent GERBIER, *Usare la bestia : le troisième genre de vie chez Machiavel*, p. 551-562.

Dans un passage célèbre du chapitre XVIII du *Prince*, Machiavel recommande au Prince de «savoir bien user de la bête», c'est-à-dire de savoir se comporter au besoin comme un renard ou comme un lion. Ce conseil nous rappelle qu'outre l'opposition entre la vie active et la vie contemplative, les Anciens distinguaient

un troisième genre de vie, la vie voluptueuse ou sensuelle, commune aux hommes et aux bêtes. À travers la conception aristotélicienne de ce troisième genre de vie, et les commentaires scolastiques (en particulier par Thomas d'Aquin et Gilles de Rome) des principaux *loci* aristotéliens concernés, on peut montrer que l'innocente métaphore machiavélienne porte en réalité le projet d'une inversion délibérée de la hiérarchie que l'École avait établie entre les genres de vie.

Pierre MAGNARD, *La vie de l'esprit selon Charles de Bovelles*, p. 563-569.

La solitude, chez Bovelles, n'est pas retrait du monde, mais condition du libre jeu, en chaque esprit de la trinité qui le constitue. Ce libre jeu de la mémoire, de l'entendement et de la volonté permet à cet esprit de participer au mystère de la création et d'ouvrir en lui l'espace de la représentation où, par un déplacement drastique, l'univers sensible vient chercher son lieu et trouver ordre, nombre et mesure. En l'homme s'accomplit ainsi *l'opus divinum*.

