

# Miscellanea Mediaevalia

Veröffentlichungen des Thomas-Instituts  
der Universität zu Köln

Herausgegeben  
von Andreas Speer

Band 35

1308

Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit

De Gruyter

1308

# Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit

Herausgegeben  
von Andreas Speer und David Wirmer

De Gruyter

## Vorwort

ISBN 978-3-11-021874-9  
e-ISBN: 978-3-11-021875-6  
ISSN 0544-4128

*Library of Congress Cataloging-in-Publication Data*

1308 : Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit / herausgegeben von  
Andreas Speer und David Wirmer.

p. cm.

Articles chiefly in German; others in English, French, and Italian.  
Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-3-11-021874-9 (hardcover : alk. paper)

ISBN 978-3-11-021875-6 (e-book)

1. Civilization, Medieval—14th century. 2. Europe — Intellectual life —  
To 1500. I. Speer, Andreas. II. Wirmer, David.

CB365.A14 2010

909'.3—dc22

2010024499

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Einbandentwurf: Christopher Schneider, Berlin

Satz: META Systems GmbH, Wustermark

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co GmbH, Göttingen  
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

Am Anfang der Planungen für die 36. Kölner Mediaevistentagung stand die Überlegung, diese Tagung einem der großen Philosophen und Theologen am Ende des 13. und am Beginn des 14. Jahrhunderts zu dessen 700sten Todestag zu widmen: Johannes Duns Scotus, der am 8. November 1308 in Köln verstarb und in der hiesigen Minoritenkirche bestattet ist. Diese Idee hätte sich nahtlos in die Reihe prosopographischer Miscellanea-Bände zu Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Meister Eckhart eingefügt, die alle einen besonderen Bezug zu Köln haben. Doch gab es bereits die Idee zu einer internationalen Quadrupekonferenz, die dann zum Todestag auch in Köln Station machte und die ihre eigene Dokumentation erfahren wird.

So blieb das Jahr 1308 und die Frage, was denn ein historischer Moment ist, wie wir dergleichen Momente wahrnehmen und zum Gegenstand unserer historiographischen Erzählungen machen. Damit war zugleich das Interesse geweckt, die historiographische Problemstellung vom Sein der Dauer, die auf der 35. Kölner Mediaevistentagung viel Zuspruch gefunden hatte, fortzuführen – jedoch nicht in Form metatheoretischer Überlegungen oder in Form einer strikten Mikrogeschichte eines Jahres, sondern als ein Versuch über historische Gleichzeitigkeit, der sich auf die ganze Mannigfaltigkeit der Wissensbestände, Kommunikationskulturen, Sprach- und Kulturräume erstreckt, die das Jahr 1308 auf unterschiedliche Weise durchkreuzen. Überraschend waren für uns die neuen Perspektiven, die sich auftaten, die neuen, unerwarteten Durchblicke, die sich als Folge einer synchronen Lektüre ergeben.

Manche überraschende Perspektiven mögen auch der besonderen Organisation des vorliegenden Bandes geschuldet sein. Er ist nicht nach Themenschwerpunkten organisiert, sondern topographisch. Dieses Organisationsprinzip hatten wir bei der Zusammenstellung der Kurzfassungen bereits während der Mediaevistentagung erprobt. Es erwies sich als ein heuristisch fruchtbarer Kontrast zu dem nach thematischen und lokalen Schwerpunkten aufgebauten Tagungsprogramm. So haben wir uns entschlossen, dieses topographische Organisationsprinzip auch diesem Band der Miscellanea Mediaevalia zugrunde zu legen, der – wie üblich – über die Vorträge der 36. Kölner Mediaevistentagung hinaus noch weitere Beiträge enthält, die das Feld der Evidenzen weiter aufspannen.

Damit führt dieser Band den bei der 36. Kölner Mediaevistentagung begonnenen Versuch einer Topographie historischer Gleichzeitigkeit fort. Ein solcher Versuch kann natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit besitzen. Er hängt

ab von den Orten, an denen ein Reisender in den Welten von 1308 vorbei kommt, wo er Station macht, wen er zu einem bestimmten Zeitpunkt dort trifft

Diese Kontingenz ist Teil der hermeneutischen Programmatik. Der Standpunkt, den wir als Forscher einnehmen, ist nicht der quasi-göttliche Blick auf die Weltgeschichte, sondern eben die Perspektive eines Reisenden, der mitunter neue und überraschende Entdeckungen macht, der aber auch gebunden ist an seine Möglichkeiten, seine Erlebnisse und Erfahrungshorizonte – so wie wir wenn wir uns einen geschichtlichen Überblick verschaffen wollen: über eine Epoche, über eine bestimmte Periode, über ein Jahr. Ein Jahr erscheint gerillt und überschaubar, erst recht, wenn es als ein eher ruhiges Jahr gilt. Doch haben wir eine andere Erfahrung gemacht, je weiter wir in dieses Jahr eingedrungen sind. Und obwohl dieser Band der *Miscellanea Mediaevalia* gegenüber dem Vorgängerband, der mit dem Sein der Dauer gleichsam am anderen Ende unserer Fragestellung ansetzt, fast den doppelten Umfang besitzt, haben wir am Ende immer weniger das Gefühl gehabt, einen wirklichen Überblick über das Jahr 1308 zu besitzen – in der Vielfältigkeit seiner Chronologien, Kulturkreise und Wissensdiskurse.

Der Impuls aber für diesen Band ging – wie bereits gesagt – von der 36. Kölner Mediaevistentagung aus, die vom 9. bis 12. September 2008 stattfand. Ihr Vorgänger – aus gegebenem Anlaß – eine Internationales Kolloquium am 8. September zur Templer-Frage, die durch neue Quellenfunde in den Brennpunkt der Forschung gerückt war. An beiden Veranstaltungen nahmen weit mehr als zweihundert Mediävisten der verschiedensten Disziplinen aus mehr als zwei Dutzend Ländern teil und bestätigten damit die Tradition der Kölner Mediaevistentagung als wichtiger mediävistischer Biennale, die – ebenso wie das ausrichtende Thomas-Institut – im Jahr des Erscheinens dieses Bandes auf sechzig Jahre Bestehens zurückblicken kann.

Dies alles wäre nicht möglich ohne die erneute großzügige Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft sowie der Otto Wolff-Stiftung und Selbsthilfe Pensionskasse der Caritas VvaG. Herzlich gedankt sei ferner dem Rektor der Universität zu Köln, Prof. Dr. Axel Freimuth, der auch bei der 36. Kölner Mediaevistentagung die Teilnehmerinnen und Teilnehmer zu einem angenehmen Empfang bat. Ein besonderer Dank gilt ferner dem Direktor des Thomas-Instituts, Dr. Stefan Kraus, und seinem Team für die Möglichkeit einer gelungenen Vorpremiere.

Die Vorbereitung und die Durchführung der 36. Kölner Mediaevistentagung lagen erneut in den bewährten Händen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Thomas-Instituts. An dieser Stelle sei Frau Petra Abendt, die bereits vielen Jahren das Tagungssekretariat leitet, und Herrn Dipl.-Bibliothekar Werner Klatt, der nicht nur die Bücherausstellung organisiert, einmal besonders herzlich gedankt. Auch bei diesem Mal besonders umfangreichen redaktionellen Arbeiten konnten wir auf die Erfahrungen und den großen Einsatz der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Thomas-Instituts zählen. Ein besonderer Dank gilt Christoph Burdich, Tobias Davids und Daniel Erlemeyer für

Unterstützung bei der Vorbereitung der Manuskripte und Lars Reuke und Stefan Regh für die herkulische Arbeit am umfangreichen Register.

Wie immer gilt der abschließende Dank der Herausgeber dem Verlag De Gruyter, namentlich und immer wieder gerne Frau Dr. Gertrud Grünkorn, ferner Herrn Christoph Schirmer sowie Herrn Manfred Link für die gewohnt gute Zusammenarbeit und für die großzügige Ausstattung des Bandes.

Köln, im Juni 2010

Andreas Speer  
David Wirmser

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	V
Inhaltsverzeichnis . . . . .	IX
ANDREAS SPEER (Köln) 1308: Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit . . . . .	XV
Orientierungen	
ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN (Köln) Anno Domini 1308. Anmerkungen zur Zeitrechnung . . . . .	3
ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN (Köln) Weltbild und Weltkenntnis in der Kartographie um 1308. Die Ebster- fer Weltkarte und die Rundkarte im Portulan-Atlas des Pietro Ves- conte . . . . .	13
Kanarische Inseln	
MARTIAL STAUB (Sheffield) Die ‚Wiederentdeckung‘ der Kanarischen Inseln. Kolonialität und neue Weltsicht . . . . .	27
Iberische Halbinsel	
RAPHAELA AVERKORN (Siegen) Macht und Expansion auf der Iberischen Halbinsel. Aragón, Kastilien und Portugal im Spiegel ihrer auswärtigen Beziehungen um 1308 . .	41
Oxford	
MAREK GENSLEK (Łódź) 1308: Walter Burley’s ‚De Generatione‘ Commentary . . . . .	95
MONIKA MICHAŁOWSKA/ELŻBIETA JUNG (Łódź) Scotistic and Ockhamist Contributions to Kilvington’s Ethical and Theological Views . . . . .	104

Chinon	
BARBARA FRALE (Vatikan)	
1308. Il piano di Clemente V per salvaguardare l'ordine dei Templari	125
MATTHIAS HEIDUK (Göttingen)	
Die Chinon-Charta von 1308 – die Wende im Templerprozeß? Ein archivalischer Fund und sein publizistisches Echo	140
Paris – Ketzerprozesse	
KARL UBL (Tübingen)	
<i>Haeretici relapsi</i> . Jean de Pouilly und die juristischen Grundlagen für die Hinrichtung der Tempelritter	161
WILLIAM J. COURTENAY (Wisconsin)	
The Role of University Masters and Bachelors at Paris in the Templar Affair, 1307–1308	171
JÜRGEN MIETHKE (Heidelberg)	
Philippe le Bel von Frankreich und die Universität von Paris. Zur Rolle der Intellektuellen am Beginn des 14. Jahrhunderts	181
LYDIA WEGENER (Köln)	
Freiheitsdiskurs und Beginenverfolgung um 1308 – der Fall der Marguerite Porete	19
BRIGITTE STARK (Bonn)	
„La Vie de saint Louis“ von Jean de Joinville	23
Paris – Universität	
YOSSEF SCHWARTZ (Tel Aviv)	
Final Phases of Medieval Hebraism: Jews and Christians between Bible Exegesis, Talmud and Maimonidean Philosophy	26
WOUTER GORIS (Amsterdam)	
Wahrheitsspiele. Die Herausbildung der mittelalterlichen Korrespondenztheorie der Wahrheit vom Standpunkt einer antirealistischen Wahrheitstheorie aus betrachtet	28
GUY GULDENTOPS (Köln)	
<i>Durandus modernus?</i> Der Glaube eines (anti)thomistischen Theologen im Jahr 1308	3
THOMAS JESCHKE (Köln)	
Seligkeitsdebatten um 1308	3
HENRIK WELS (Würzburg)	
Durandus de St. Porciano – ein Wendepunkt in der Debatte um die Gleichheit der Seelen?	3

TIZIANA SUAREZ-NANI (Fribourg)	
Une anthropologie dans l'horizon scotiste: François de la Marche	388
CHRISTIAN RODE (Bonn)	
Drei Theorien des Allgemeinen um 1308. Ein historischer Querschnitt	402
Montpellier	
MELITTA WEISS ADAMSON (London, Ontario)	
Bernard de Gordon and Arnald de Villanova: A Tale of Two Regimes	419
Fréjus	
MELANIE BRUNNER (Leeds)	
Zwischen Kurie und Königshof: Jacques Duèse, Bischof von Fréjus, sizilianischer Kanzler und künftiger Papst	439
Köln	
MANFRED GROTEN (Bonn)	
Köln 1308. Erinnerung, Quellen, Konstruktionen	461
CARSTEN SCHLIWSKI (Köln)	
1308 – Kein interessantes Jahr? Das Jahr 1308 in jüdischen Chroniken und seine Bedeutung für die jüdische Geschichte und Geschichtsschreibung	475
GIORGIO PINI (New York)	
Scotus's Legacy	486
ALESSANDRA BECCARISI (Lecce)	
Johannes Picardi von Lichtenberg, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart: Eine Debatte in Deutschland um 1308	516
Königsfelden	
BRIGITTE KURMANN-SCHWARZ (Romont)	
„ <i>Quam diu istud cadaver equitare permitemus?</i> “ Die Ermordung König Albrechts I. im Jahre 1308 und das Kloster Königsfelden	541
HEIKE JOHANNA MIERAU (Stuttgart)	
Zur Diversität bei der Wahrnehmung von Ereignissen: Die Berichte zum Jahr 1308 in den Papst-Kaiser-Chroniken des Spätmittelalters	557

XII	Inhaltsverzeichnis	Inhaltsverzeichnis	XIII
	Norditalien		
BERND ROLING (Münster/Köln)	Ein gutes Jahr: Die körperliche Liebe als Wiederherstellung des Paradieses in der französischen Minneallegorie in medizinischer Theorie und poetischer Praxis . . . . .		
	58		
	Pisa		
ANTHONY BONNER (Palma de Mallorca)	Ramon Llull in 1308: Prison, Shipwreck, Art, and Logic . . . . .		
	6		
	Lucca		
PASQUALE PORRO (Bari)	Tra il ‚Convivio‘ e la ‚Commedia‘: Dante e il ‚forte dubitare‘ intorno al desiderio naturale di conoscere le sostanze separate . . . . .		
	6		
	Siena		
ANTONINA SAHAYDACHNY (New York)	The Madonna Protectress of Siena in the ‚Maestà‘ Altarpiece by Duccio (1308–1311) . . . . .		
	(		
JOHANNES ZAHLTEN (Braunschweig)	1308 – Geburtsjahr der ‚Maestà‘, des monumentalen, politisch akzentuierten Madonnenbildes in Italien . . . . .		
	(		
	Melk		
VALÉRIE CORDONIER (Leuven)	Réussir sans raison(s). Autour du texte et des gloses du <i>Liber De bona fortuna Aristotilis</i> dans le manuscrit de Melk 796 (1308) . . . . .		
	.		
	Böhmen		
MARIE BLÁHOVÁ (Prag)	„ <i>Nepos vindicabit avum.</i> “ Die Ermordung Albrechts I. am 1. Mai 1308 im Bewußtsein der böhmischen Gesellschaft des 14. Jahrhunderts . . . . .		
	.		
IVAN HLAVÁČEK (Prag)	Eine entscheidende Wende, die nicht entscheidend schien. Die Zeit des Niedergangs Böhmens um das Jahr 1308 als Voraussetzung für einen neuen Aufstieg des Landes . . . . .		
	.		
		Bulgarien	
		DANIEL ZIEMANN (Köln)	
		<i>unum imperium magnum per se</i> – Bulgarien 1308 . . . . .	809
		Byzanz	
		JOHN A. DEMETRACOPOULOS (Patras)	
		Demetrius Cydones' Translation of Bernardus Guidonis' List of Thomas Aquinas' Writings and the Historical Roots of Byzantine Thomism . . . . .	829
		Rhodos	
		BODO HECHELHAMMER (Berlin)	
		Die richtungweisende Eroberung der Insel Rhodos durch den Johanniterorden um das Jahr 1308 . . . . .	885
		Moskau	
		JUKKA KORPELA (Joensuu)	
		Die Einsetzung des Metropoliten Petr Moskovskij im Jahre 1308 als ein Momentum in der russischen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Historiographie . . . . .	901
		Islamischer Osten	
		ANNA AKASOY (Oxford)	
		6. Raġab 707 – 17. Raġab 708. Das Jahr 1308 aus islamischer Perspektive . . . . .	923
		China	
		ROBERTO HOFMEISTER PICH (Porto Alegre)	
		Die Missionen des Franziskanischen Ordens um 1308 und Duns Scotus' Franziskanismus . . . . .	939
		Tafelteil . . . . .	975
		Verzeichnis der Handschriften . . . . .	991
		Verzeichnis der Frühdrucke . . . . .	993
		Namenregister . . . . .	995

Melk



Réussir sans raison(s).  
Autour du texte et des gloses du *Liber De bona fortuna Aristotilis*  
dans le manuscrit de Melk 796 (1308)

VALÉRIE CORDONIER (Leuven)

*„De intentione istorum philosophorum, Aristotelis et  
Aucenne: nolo eis imponere absurdiora quam ipsi  
dicant vel quam ex dictis eorum necessario sequantur,  
et ex dictis eorum volo rationabiliorem intellectum  
accipere quem possum.“*

(Duns Scot)<sup>1</sup>

En 1308 a été copié au sud de l'Allemagne, sur un manuscrit maintenant conservé à l'abbaye de Melk, un opuscule alors crucial à plusieurs points de vue, qui y porte le titre de ‚Liber de bona fortuna Aristotilis‘ (fol. 153<sup>v</sup>). Formé par une compilation de deux courtes sections du corpus aristotélicien grec issues des ‚Magna moralia‘ (1206b30–1207b19) et de l'‚Ethique à Eudème‘ (1246b37–1248b11), ce texte a constitué, sous cette forme, un produit exclusif de l'aristotélisme latin. Il traitait de questions pressantes touchant à l'homme et aux principes de son activité, mais aussi et surtout à l'agir divin, à l'ordre du monde ainsi qu'au rapport entre l'un et l'autre – rapport toujours plus perçu comme problématique à partir du milieu du 13<sup>ème</sup> siècle, en particulier dans le contexte de la réception d'Aristote. Dès son arrivée à Paris au milieu des années soixante, le petit texte a donc connu un très vif et large succès auprès des artiens autant que des théologiens; parmi ces derniers, les plus grands noms l'approfondissent et le discutent avec passion dès la fin des années septante et au début de la décennie suivante. Par ces débats surtout, le ‚Liber de bona fortuna‘ a conquis

---

<sup>1</sup> Pour la référence au texte de Scot placé en exergue, cf. nt. 125. Ce travail a été fait dans le cadre d'un programme de recherche (Impulsfinanciering Humane Wetenschappen, Interdisciplinaire Onderzoeks-programma's) intitulé ‚The Legacy of Aristotle's Ethics and Politics‘ et soutenu par la Katholieke Universiteit Leuven: je remercie cette institution ainsi que les promoteurs du projet, les Professeurs Jan Papy et Carlos Steel. Un grand merci aussi aux organisateurs du colloque, M. le Professeur Andreas Speer et M. David Wirmer, à leur équipe ainsi qu'aux participants qui, par les échanges informels accordés, ont enrichi cette recherche: en particulier Guy Guldentops pour ses remarques et Karl Ubl pour le temps pris pour discuter. Merci enfin aux collègues de l'‚Aristoteles Latinus‘, Gijs Coucke, Pieter De Leemans et Carlos Steel, pour leur aide patiente et généreuse au quotidien.

une place durable dans les réflexions de la fin du Moyen Âge sur la causalité et la science divines, sur la cohérence du monde et sur les modalités de l'agir humain; à propos de ces questions, il est régulièrement cité et discuté jusqu'à la Renaissance, par des biais qu'il reste encore à étudier dans le détail mais qui paraissent d'emblée tributaires de sa réception médiévale, thomasiennne surtout. Les 146 copies du petit traité, conservées sur 143 manuscrits, s'étalent elles-mêmes jusqu'au 15<sup>ème</sup> siècle, couvrent des zones géographiques variées et offrent même plusieurs „rédactions“ faites à partir de la version latine originale. Ainsi, aux recensions dites „*Admontensis*“ et „*Panormitana*“ déjà répertoriées par le catalogue de l'Aristote Latin, s'en ajoute une, passée jusqu'ici inaperçue: celle, précisément, qu'on lit dans le manuscrit de Melk.

Mais l'intérêt de ce manuscrit ne se limite pas à la particularité du texte aristotélicien proprement dit: ses marges sont jalonnées de gloses, rédigées après la copie du traité mais vraisemblablement dans la foulée et par la même main. Ces notes anonymes d'un éclectisme assez frappant indiquent, dans leur schématisation un peu sommaire, les questions que pose le petit texte à ses lecteurs à l'aube du 14<sup>ème</sup> siècle. Elles font aussi entendre quelques échos très nets de la ‚*Sentencia super de bona fortuna*‘ écrite plus de trente ans auparavant par Gilles de Rome, une œuvre-clé pour la première réception du texte en contexte universitaire et au-delà. De la part du glossateur de Melk, une telle référence n'étonne guère à une époque où les plus grands auteurs s'adressent à leurs illustres devanciers pour comprendre Aristote; c'est le cas même de Duns Scot qui, dans son dernier ‚*Quodlibet*‘ rédigé à Paris en 1306 ou 1307, aborde le ‚*Liber de bona fortuna*‘ en dialogue rapproché avec Henri de Gand. Et – chose bien moins connue – leur duo est signalé en tant que tel un peu après par l'auteur des ‚*Questiones de bona fortuna*‘ jusqu'ici prêtées à Jean de Jandun, mais qu'il faut attribuer à Francesco Caracciolo de Naples; il en sera brièvement question à la fin de cette contribution. Mais en 1308, l'université de Paris n'a plus le monopole de telles discussions exégétiques et doctrinales: c'est dans un contexte différent que s'inscrivent les lectures du moine Engelbert d'Admont ou d'Henri Bate de Malines, autres contemporains du glossateur de Melk et par rapport auxquels il prend une position bien définie. Car ces notes de copiste, symptomatiques d'une époque, reflètent également les choix d'un lecteur particulier, aux options spécifiques; à condition d'être situées sur l'arrière-fond d'un contexte intellectuel qu'il faudra reconstituer dans ses grandes lignes, elles montrent la variété des lectures qu'a suscitées alors le petit livre.

La présente contribution visera donc à préciser les points d'impact du ‚*Liber de bona fortuna*‘ vers 1308, tant au plan de la transmission matérielle des textes qu'à celui de leur interprétation et des discussions que celle-ci informe voire suscite. Pour constituer cette histoire focalisée sur une année particulière, le codex de Melk sera un fil conducteur privilégié: c'est sur sa trame que seront tissés les renseignements factuels, les renvois textuels, les interprétations et leur réseau complexe. En premier lieu (I), il s'agira de présenter les spécificités de ce codex d'un point de vue philologique et ce, d'abord dans sa façon d'intituler et

de structurer le ‚Liber de bona fortuna‘ (1) puis par la position qu’il occupe au sein de la tradition manuscrite (2) et, en analysant, enfin, ses liens de parenté étroits avec un autre témoin qui offre la même rédaction du ‚Liber de bona fortuna‘ que lui (3). Seront ensuite (II) examinées les gloses du manuscrit de Melk: après une description de leurs propriétés matérielles et graphiques (1), il s’agira d’y glaner des renseignements sur le profil du glossateur (2) puis d’utiliser ses notes pour présenter par leur biais tant le contenu de l’opuscule aristotélicien que les alternatives doctrinales qu’il mobilise pour expliquer la bonne fortune (3). Seront enfin (III) analysées et replacées dans leur contexte historique et sur leur arrière-fond théorique quelques options prises par le glossateur de Melk face au texte qu’il lit: on pourra voir, d’abord, comment sa lecture s’oppose à celle du moine Engelbert d’Admont dans une œuvre contemporaine (1), puis, entre ces deux extrêmes, comment se situent les unes par rapport aux autres quelques lectures plus équilibrées du ‚Liber de bona fortuna‘, proposées par Duns Scot (2), Henri Bate de Malines et Francesco Caracciolo (3). C’est ainsi qu’en allant de Melk au monastère d’Admont puis à Malines et à Paris, on pourra mieux saisir comment et pourquoi, en 1308 ou vers cette année-là, on lit avec tant d’attention le ‚Liber de bona fortuna‘.

## I. Les spécificités textuelles du manuscrit de Melk

### 1. *Position, structure et intitulés des chapitres du ‚Liber de bona fortuna‘*

Le manuscrit de Melk 796 est l’un des 143 témoins encore préservés du ‚Liber de bona fortuna‘<sup>2</sup>. À ce titre, il a déjà été répertorié par les auteurs du Catalogue de l’*Aristoteles Latinus*, mais il a fait aussi, récemment, l’objet d’une description plus complète par Christine Glassner: il s’agit d’un parchemin de 153 folios mesurant 210 × 165 mm et composé de 5 parties distinctes remontant à différentes périodes du 14<sup>ème</sup> siècle mais toutes copiées au Sud de l’Allemagne<sup>3</sup>. En cela le codex indique déjà que le corpus intégrant des traductions nouvelles d’Aristote (*corpus recentius*) et en son sein, ce texte singulier qu’est le ‚Liber de bona fortuna‘, étaient à cette époque copiés et lus dans le Nord de l’Europe; ce

<sup>2</sup> Cf. G. Lacombe [e. a.], *Aristoteles Latinus. Codices, Pars prior*, Rome 1939, no. 62 (sous la cote Melk, *Bibl. Monast.* 732, no. 8), 267 sq.; L. Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus. Supplementa altera*, Bruges – Paris 1961, 54. Certains manuscrits contiennent deux copies du ‚Liber de bona fortuna‘: le ms. Vatican, Borgh. 309 (= AL 1743), au fol. 88<sup>v</sup> puis aux foll. 301<sup>r</sup>–303<sup>r</sup>; le ms. Flor., Laur., Plut. LXXXIV, 12 (= AL 1324), aux foll. 7<sup>v</sup>–8<sup>v</sup>; et 23<sup>r</sup>–24<sup>v</sup> (cf. G. Lacombe [e. a.], *Aristoteles Latinus. Codices, Pars posterior*, Rome 1950, 915 sq. et 1175 sq.); un autre doublet de ce type, quant à lui négligé par le catalogue, est à noter dans le célèbre manuscrit d’Admont 608 (cf. nt. 22 et 89).

<sup>3</sup> Chr. Glassner, *Inventar der Handschriften des Benediktinerstiftes Melk. Teil I: Von den Anfängen bis ca. 1400*, Katalogband unter Mitarbeit von Alois Haidinger, Wien 2000, 325 sqq. Je remercie Mme Christine Glassner pour l’envoi de copies numérisées du manuscrit de Melk puis Mme Kalteis et P. Gottfried pour leur accueil à Melk.

fait n'était d'ailleurs pas rare alors, puisqu'ont été conservées plusieurs autres copies de l'opuscule écrites dans cette région au début du 14<sup>ème</sup> siècle<sup>4</sup>. Parmi celles-ci, le codex de Melk 796 est cependant le seul à être daté exactement de l'an 1308. Cette indication chronologique, se rapportant à la copie des textes occupant les folios 134<sup>r</sup> à 153<sup>v</sup>, intervient sur le dernier d'entre eux: „*anno Domini m<sup>o</sup> cc<sup>o</sup> c* [raclage] *viii libri isti sunt scripti.*“<sup>5</sup> Les livres en question se trouvent être le ‚De ente et essentia‘ de Thomas d'Aquin (fol. 134<sup>r</sup>–139<sup>r</sup>), le ‚De unitate et uno‘ du Pseudo-Boèce (fol. 139<sup>v</sup>–140<sup>r</sup>), puis une série de traités d'Aristote à présent encore classifiés comme ‚Parva naturalia‘, suivis des deux extraits des ‚Magna moralia‘ et de l'‚Ethique à Eudème‘, mentionnés dans le manuscrit de Melk non pas comme deux chapitres d'un même traité mais comme deux ‚livres‘ autonomes:

Thomas, *De ente et essentia* (fol. 134<sup>r</sup>–139<sup>r</sup>)  
 Pseudo-Boethius (= Gundissalinus), *De unitate et uno* (fol. 139<sup>v</sup>–140<sup>r</sup>)  
 Aristote, *De sensu et sensato* (fol. 140<sup>v</sup>–144<sup>v</sup>)  
*De longitudine et brevitatis vitae* (fol. 145<sup>r</sup>–146<sup>r</sup>)  
*De iuventute et senectute* (fol. 146<sup>r</sup>–147<sup>r</sup>)  
*De inspiratione et respiratione* (fol. 147<sup>r</sup>–148<sup>r</sup>)  
*De morte et vita* (fol. 148<sup>v</sup>–150<sup>v</sup>)  
*De memoria et reminiscencia* (fol. 150<sup>v</sup>–152<sup>r</sup>)  
*Liber de felicitate* (fol. 152<sup>r</sup>–152<sup>v</sup>) [= ‚Magna moralia‘ 1206b30–1207b19]  
*Liber de bona fortuna* (fol. 152<sup>v</sup>–153<sup>v</sup>) [= ‚Ethique à Eudème‘ 1246b37–1248b11]

Cette répartition des titres en tant que telle marque déjà l'originalité du codex de Melk: étrangement, le titre de ‚Liber de bona fortuna‘ n'apparaît que pour introduire le second chapitre du traité (tiré de l'‚Ethique à Eudème‘), tandis que le premier (tiré des ‚Magna moralia‘) est ramené à la thématique de la *felicitas* dans l'indication transitoire entre les deux chapitres comme au début du premier, au folio précédent: „*Explicit de felicitate, Incipit Liber de bona fortuna*“ (ms. Melk

<sup>4</sup> Cf. ms. Munich, Bibl. bavaria publica, Clm. 8003 (= AL 1037) qui, en plus du ‚Liber de bona fortuna‘ (fol. 27<sup>v</sup>–28<sup>v</sup>), contient les ‚Physionomiques‘ (fol. 43<sup>v</sup>–48<sup>r</sup>) et les ‚Magna moralia‘ (fol. 48<sup>r</sup>–65<sup>v</sup>), tous deux traduits par Barthélémy de Messine et tôt copiés ensemble, cf. C. Halm/G. Thomas/G. Meyer, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis secundum Andrae Schmelleri Indices*, vol. 1, pars 3, Munich 1968, 215). Relevons aussi, quoiqu'il soit plus tardif, le ms. de Munich, Bibl. bavaria publica, Clm. 9676 (= AL 1043), et dont le corpus, plus hétérogène, intercale le ‚Liber de bona fortuna‘ (p. 53–56) entre le ‚De mineralibus‘ d'Avicenne (p. 49–52) et le ‚De differentia‘ (p. 56–65); cf. C. Halm/G. Meyer, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis secundum Andrae Schmelleri*, vol. 2, pars 1, Munich 1968, 115. Daté à coup sûr du 14<sup>ème</sup> siècle et issu de la bibliothèque de Ratisbonne, le ms. de Munich, Bibl. bavaria publica, Clm. 13056 (= AL 1050) contient tout comme le ms. de Melk une copie du ‚De ente et essentia‘ de Thomas d'Aquin; cf. C. Halm/Fr. Keinz/G. Meyer/G. Thomas, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis secundum Andrae Schmelleri*, vol. 2, pars 2, Munich 1968, 97.

<sup>5</sup> Ms. Melk, Bibl. abbatale, 796, olim 732, n. 8, fol. 153<sup>v</sup>. L'énoncé de ce chiffre est interrompu, avant la mention „*viii*“, par un blanc provoqué par grattage, mais la date donne malgré tout un repère temporel fiable.

796, fol. 152<sup>v</sup>); „*Incipit liber de felicitate*“ (fol. 152<sup>r</sup>). Ainsi, non seulement l'origine des morceaux dans le corpus aristotélicien reste inconnue, mais chacun d'eux est présenté comme un traité autonome et thématiquement distinct de l'autre, par un titre propre<sup>6</sup>. Celui de la première section, *Liber de felicitate*, s'accorde bien avec le contenu du chapitre, qui effectivement débute et s'achève par une évocation de la nécessité des biens de la fortune dans la quête humaine du bonheur (BF I, 1–5 et BF II, 64–66)<sup>7</sup>: au vu de ce double rappel de l'importance des biens extérieurs pour la félicité, le titre imposé à son texte par le copiste de Melk paraît tout naturel. Il reste, toutefois, très rare et marqué dans la copie de Melk, une spécificité d'autant plus frappante qu'il n'est donné qu'à l'un des deux chapitres<sup>8</sup>.

Sur la totalité des manuscrits collationnés, aucun autre que celui de Melk n'intitule les morceaux de cette façon-là. De fait, un certain nombre de témoins comportent, sous forme d'intitulés placés au début du traité, à son terme ainsi qu'entre les deux chapitres, des indications précises sur l'origine de chacun d'eux ou, à tout le moins, du second morceau: ce trait est propre en fait aux meilleures copies de la tradition parisienne, celles qui sont issues du premier des *exemplaria* repérables dans cette branche du *stemma*<sup>9</sup>. Un tel souci „philologique“ semble avoir été le propre des copies de cette tradition: tout porte à croire que ce type d'indication a été apportée par l'érudit ou les autorités universitaires responsables de la constitution de l'*exemplar*<sup>10</sup>. En effet, aucune indication de ce type ne

<sup>6</sup> Et c'est en suivant cette articulation que l'ancien catalogue de l'abbaye de Melk, rédigé avant le travail effectué par les initiateurs de l'Aristote latin, répertoriait sous deux rubriques différentes (no. 15 et 16) les deux sections ensuite seulement reconnues comme parties d'un même ‚Liber de bona fortuna‘; cf. *Catalogus codicum manu scriptorum qui in Bibliotheca monasterii Mellicensis o. s. b. servantur. In memoriam anni ab introductis in hoc monasterium benedictinis octingentesimi a monasterio mellicensi editus*, Vienne 1889, vol. 3 (Codices 708–1822), 1070 sq.

<sup>7</sup> En cours d'article comme dans les notes, les références au ‚Liber de bona fortuna‘ se feront par l'abréviation „BF“, suivie d'un chiffre romain renvoyant au numéro de chapitre, tandis que les chiffres arabes renvoient aux lignes de la transcription proposée ci-dessous dans l'„Annexe“.

<sup>8</sup> En effet, la seule autre occurrence de la mention *De felicitate* apparaît, en ce même début du siècle, dans un autre manuscrit allemand – le ms. Erfurt, Amplon., fol. 16, foll. 49<sup>r</sup>–51<sup>v</sup> (= AL 853) – mais pour désigner l'ensemble des deux chapitres: „*Explicit Liber de bona fortuna ac felicitate*“. Le codex contient aussi, par la même main, une copie des ‚Physionomiques‘ de Barthélémy de Messine, à la suite des ‚Problemata‘ qui, par contre, sont d'une main italienne.

<sup>9</sup> Un exemple-type est le ms. Vat. lat. 2091 (= AL 1848): „*Capitulum Aristotelis de bona fortuna translatum de secundo Magnorum moralium Aristotelis*“ (fol. 300<sup>v</sup>), „*Incipit aliud capitulum Aristotelis de bona fortuna translatum ex octavo Ethicorum Eudimion*“ (fol. 301<sup>r</sup>), „*Explicit capitulum de bona fortuna*“ (fol. 302<sup>r</sup>). Les mêmes indications se lisent dans trois autres témoins du 13<sup>ème</sup> et de tradition universitaire: le ms. Paris, Bibl. nat., 17837, foll. 223<sup>r</sup>–225<sup>r</sup> (= AL 715), le ms. Florence, Laur., S. Crucis, Plut. XV Sin. 9, foll. 15<sup>r</sup>–16<sup>r</sup> (= AL 1377) et le ms. Schaffhouse, Bibl. Ferri, sine num., foll. 29<sup>r</sup>–30<sup>r</sup> (= AL 1933). Cette liste n'est qu'indicative.

<sup>10</sup> Les textes relevant de ce type de tradition textuelle ont bénéficié, pour se reproduire, du système de la *pecia*; cf. P. Destrez, *La Pecia dans les manuscrits universitaires du XIII<sup>ème</sup> et du XIV<sup>ème</sup> siècle*, Paris 1935; L. J. Bataillon (ed.), *La production du livre universitaire au moyen âge. Exemplar et pecia*, Paris 1988; C. Luna, *L'édition léonine de saint Thomas d'Aquin: vers une méthode de critique textuelle et d'ecdotique*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 89 (2005), 31–110; P. De Leemans/P. Beullens, *Aristote à Paris. Le système de la pecia et les*

se rencontre dans les témoins relevant d'un éventuel troisième *exemplar*, ni dans les copies qui se sont, lors de la collation, avérées être issues d'une tradition indépendante: dans ces derniers témoins, le texte est soit exempt de titre, soit introduit comme ‚Liber de bona fortuna‘ mais sans que ses deux chapitres – certes toujours graphiquement marqués par un retour à la ligne –, ne soient jamais présentés comme issus d'œuvres différentes du corpus aristotélicien. Du seul point de vue, donc, du contenu de ses intitulés de début, de milieu et de fin, le manuscrit de Melk ressemble aux textes de la tradition indépendante, lesquels soit ne donnent aucun titre, soit l'indiquent comme ‚Liber de bona fortuna‘ mais sans jamais indiquer l'origine des morceaux: le lecteur de ce type de copies ne peut ainsi savoir qu'il se trouve face à une compilation ni connaître l'origine de ses chapitres.

Contrairement aux titres donnés aux deux morceaux par le codex de Melk, la place même qu'ils y occupent n'est pas si singulière. Sans préjuger encore de la position qu'occupe ce témoin dans la tradition manuscrite, disons seulement que le contenu de son corpus aristotélicien peut de fait s'éclairer par l'agencement de celui-ci dans une certaine tradition universitaire: un bon nombre de copies qui en sont issues placent l'opuscule au terme d'une série hétérogène de ‚Parva naturalia‘, à la différence que la séquence d'œuvres y est généralement plus longue et développée que celle qu'a retenue le copiste de Melk. Pieter De Lee-mans et Pieter Beullens ont en effet montré que, dans le *corpus recentius* des œuvres réputées aristotéliciennes dans le Paris de la fin du 13<sup>ème</sup> siècle, les ‚Parva naturalia‘ englobaient non seulement le ‚De motu animalium‘ et les traités les plus ‚physiologiques‘ d'Aristote, mais aussi certains opuscules (*parvi libelli*) copiés à leurs côtés et dont faisaient partie, notamment, les ‚Physionomiques‘, le ‚De pomo‘, le ‚De nilo‘ et le ‚Liber de bona fortuna‘: c'est à cet ensemble un peu ‚fourre-tout‘ que renverrait l'étiquette ‚*Item de motibus animalium et aliorum parvorum*‘ dans la liste de taxation du stationnaire André de Sens, datée de 1304<sup>11</sup>. Or dans la tradition universitaire, cette série de petits livres se clôt souvent par le ‚Liber de bona fortuna‘, qui en occupe alors la dernière *pecia*: c'est le cas dans les copies issues du premier exemplaire – et dont un bon représentant ancien est le ms. Vat. lat. 2083 (= AL 1842), daté de 1284 – ainsi que dans celles d'un groupe de manuscrits semblant remonter à un troisième exemplaire<sup>12</sup>. Certes, le

---

traductions de Guillaume de Moerbeke, in: Recherches de théologie et philosophie médiévales 75 (2008), 87–135.

<sup>11</sup> Cf. H. Denifle/E. Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis, vol. 2, sectio prior, Paris 1891 [réimpression: Bruxelles 1964], 107, no. 642; G. Murano, Opere diffuse per exemplar e pecia (Textes et études du Moyen Âge 29), Tournai 2005, 120–126. Voir Leemans/Beullens (nt. 10), 108–111, 120–123.

<sup>12</sup> Il s'agit des manuscrits de Graz, bibl. univ., III, 93 = AL 58, Cracovie, bibl. Jag., 506 = AL 1665, Laon, bibl. mun., 434 = AL 485, Nürnberg, bibl. mun., Cent. IV, 1 = AL 1087, Paris, bibl. Maz., 3459 = AL 522, Vatican, bibl. apost., Borgh. 126 = AL 1729 qui comportent un groupe très solide et parlant de fautes communes pointant clairement dans la direction d'un troisième exemplaire parisien. Pour une discussion synthétique concernant ce troisième exemplaire (*P<sup>3</sup>* dans la tradition du ‚De motu animalium‘) voir Leemans/Beullens (nt. 10), 126. Dans

codex de Melk ne calque pas tout son corpus sur cet agencement spécifique à la tradition parisienne: la liste des traités n'y est pas aussi longue, tandis qu'en lieu et place des grandes œuvres aristotéliennes qui ouvraient le „*corpus recentius*“ à Paris, figurent à Melk les œuvres à teneur „métaphysique“ de Thomas d'Aquin („De ente et essentia“) et du Pseudo-Boèce („De unitate et uno“). Mais de l'ordre de lecture suggéré par le corpus universitaire, le manuscrit de Melk conserve néanmoins le lien fort entre le „Liber de bona fortuna“ et les „Parva naturalia“, ainsi que la position privilégiée de l'opuscule, qui couronne les textes de philosophie naturelle aristotélienne ou pseudo-aristotélienne. Cette place de choix au sein d'une sélection de traités indique un intérêt très marqué pour ce texte, qui a dû être assez tôt intégré au cursus universitaire ou, au moins, aux lectures recommandées pour le suivre, étant donné qu'on trouve mentionnée, dans la liste d'André de Sens, la „Sentencia super de bona fortuna“ de Gilles de Rome<sup>13</sup>: cela indique au moins que le traité lui-même devait être alors déjà pris comme texte de référence pour l'enseignement ou pour l'étude d'Aristote.

L'histoire de l'importation de ce texte du Philosophe dans l'université et celle de sa genèse même valent une étude qui leur soit expressément consacrée, et dont on ne donne ici que les résultats principaux. Plusieurs éléments tirés tant de la transmission manuscrite que de l'étude stylistique de la traduction indiquent que les deux parties du „Liber de bona fortuna“ sont l'œuvre de Guillaume de Moerbeke, lequel a traduit non seulement le passage de l'„Ethique à Eudème“ ayant été utilisé pour former l'opuscule („Ethique à Eudème“ 1246b37–1248b11 = „De bona fortuna II“), mais aussi le dernier chapitre de l'ouvrage („Ethique à Eudème“ 1248b12–1249b25), contigu avec l'autre dans le texte grec autant que dans trois des quatre témoins conservés de cette version latine fragmentaire<sup>14</sup>.

---

les copies dérivées du second exemplaire en revanche, le „Liber de bona fortuna“ se trouve au milieu de la série de textes, sur la treizième *pecia*, cf. Leemans/Beullens (nt. 10), 126.

<sup>13</sup> Murano, *Opere diffuse* (nt. 11), 126, no. 148: „*Opera fratris Egidii super philosophiam: – de bona fortuna.*“ On verra plus bas l'intérêt du commentaire de Gilles pour reconstituer l'arrière-fond des gloses du manuscrit de Melk: cf. nt. 51–53, 55, 62, 65, 94, 108, 128, 129.

<sup>14</sup> Il s'agit des mss. Madrid, Bib. Nac., 10053 (= Hh 90, Toletanus, Bibl. Cab., 98–21), Paris, Bibl. nat., Nouvelles acqu. lat., 633 (= AL 720), Salamanque, 2705 (olim Madrid, Pal. 130, = AL 1206) et Séville, Bibl. Columbina 7, 6, 2 (= AL 1185) qui, tous sauf le dernier, donnent ce fragment de l'„Ethique à Eudème“ dans la suite directe du „Liber de bona fortuna“. Les deux meilleurs témoins du texte – ceux de Madrid et de Paris – contiennent une indication qui, pointant sans aucun doute du côté de la tradition grecque, explique pourquoi le traducteur n'a rendu là qu'une partie de l'„Ethique à Eudème“: „*non erat plus in exemplari, de quo ista transtuli.*“ Le ms. de Madrid contient le fragment de Simplicius aux foll. 36<sup>ra</sup>–37<sup>vb</sup> (= Heiberg 492, 25–503, 32), le „Liber de bona fortuna“ aux foll. 38<sup>vb</sup>–39<sup>vb</sup> et le fragment de l'„Ethique à Eudème“ aux foll. 30<sup>vb</sup>–40<sup>ra</sup>. Pour sa description, voir J. M. Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid 1942, 180–202; F. Bossier/G. Guldentops/C. van de Veire (eds.), *Simplicius. Commentaire sur le traité du ciel d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke, vol. 1, Louvain 2004, xxiii–xxiv; F. Bossier/J. Brams, *Quelques additions au catalogue de l'Aristoteles Latinus*, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 25 (1983), 85–96, ici 87 sq.; F. Bossier, *Traductions latines et influences du commentaire „In De caelo“ en Occident (XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> s.)*, in: I. Hadot (ed.), *Simplicius, sa vie, son œuvre*, sa survie, Berlin–New-York 1987, 289–325.

Contrairement au chapitre sur la bonne fortune, ce texte sur la *καλοκαγαθία* a échappé à la tradition universitaire et n'a été transmis que confidentiellement: apparu dans les œuvres d'Albert remontant au début des années soixante, il disparaît dans sa production des années septante au profit d'une utilisation du seul chapitre sur la bonne fortune sur lequel s'était focalisé d'emblée Thomas d'Aquin dès son séjour italien alors qu'au même moment, son maître avait cité indifféremment le chapitre sur la *καλοκαγαθία* autant que celui sur l'*εὐτυχία* (qui l'intéressaient d'ailleurs pour autre chose que pour ce thème)<sup>15</sup>. C'est donc que l'idée de compiler ce dernier chapitre avec l'extrait parallèle des *„Magna moralia“* (1206b30–1207b19) a dû *suivre* l'entreprise de traduction de la seule fin conservée de la première de ces œuvres nouvellement découverte par les Latins. Il est en outre clair que, pour traduire ce passage des *„Magna moralia“*, Moerbeke n'a pas révisé la traduction faite par Barthélémy de Messine vers 1260: la collation des deux morceaux latins ensemble ainsi qu'avec les témoins grecs médiévaux, montre que le premier morceau est une traduction nouvelle, faite sur la base de meilleurs manuscrits grecs que ceux utilisés par Barthélémy pour faire sa version globale<sup>16</sup>.

C'est donc à Moerbeke qu'il faut attribuer la traduction des deux chapitres finaux de l'*„Ethique à Eudème“* ainsi que, une fois relevé le parallélisme entre ces deux chapitres et ceux du second livre des *„Magna moralia“*, celle du chapitre de cette œuvre sur l'*εὐτυχία* pour le combiner avec celui de l'*„Ethique à Eudème“* sur le même thème au détriment du chapitre sur la *καλοκαγαθία*. La sélectivité même de ce geste et l'accent ainsi mis sur une question au potentiel théologique évident – du moins pour qui connaît les débats autour du problème de la providence et de l'action divines à Paris dans la seconde partie du 13<sup>ème</sup> siècle<sup>17</sup> – invitent à se représenter la genèse du *„Liber de bona fortuna“* comme

<sup>15</sup> Voir ci-dessous nt. 18, nt. 98 et nt. 74. Cf. T. Deman, Le *„Liber de bona fortuna“* dans la théologie de St Thomas d'Aquin, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 17 (1928), 38–58; cf. A. Pelzer, Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIII<sup>e</sup> siècle, in: id., *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Louvain 1964, 120–187, ici 123, 125 sq. (article repris et remanié à partir d'un texte paru en 1921); R. A. Gauthier, *Thomas d'Aquin. Somme contre les Gentils, Introduction*, Paris–Bruges 1993, 80–83. Ce dernier auteur (p. 82) pourrait peut-être avoir déduit un peu trop hâtivement qu'en citant séparément et comme tels les deux chapitres formant le *„Liber de bona fortuna“*, dans la *„Somme contre les Gentils“* (ScG III, 89 et 92), c'est déjà à ce texte comme compilation que Thomas se réfère.

<sup>16</sup> Ce point sera démontré en détail dans la préface de l'édition critique. Quant à l'infériorité du grec traduit par Barthélémy de Messine, elle est due à la médiocrité de son modèle, dont je démontre qu'il s'identifie à un seul manuscrit qui permet d'expliquer toutes les fautes de cette version latine: cf. V. Cordonier, *La version latine des „Magna moralia“ par Barthélémy de Messine et son modèle grec: le ms. Vindobonensis*, phil. gr. 315 (V), dans P. De Leemans/B. van den Abeele (ed.), *Bartholomew of Messina and the Cultural Life at the Court of King Manfred of Sicily (Mediaevalia Lovaniensia, Series I)*, Leuven 2010, à paraître.

<sup>17</sup> Cf. V. Cordonier, *Thomas d'Aquin, le dieu d'Aristote et sa providence: une lecture croisée d'Avicenne, d'Averroès, de Maïmonide et d'Alexandre d'Aphrodise chez un théologien latin*, thèse de doctorat à paraître aux Editions Vrin (coll. *Philosophes Médiévaux*).

une entreprise complexe ayant engagé bien plus que le désir d'un traducteur voulant rendre accessible des textes d'Aristote récemment exhumés. En effet, non seulement le rôle joué par Thomas dans la diffusion du traité à la fin des années soixante en théologie puis en faculté des arts, mais l'orientation même qu'il avait *d'emblée* donnée aux textes traduits par Moerbeke au début de cette décennie alors qu'il se trouvait en Italie (en rédigeant la „Somme contre les Gentils“), laissent penser qu'il a joué un rôle dans la *constitution* de la compilation en tant que telle. Car c'est lui qui, alors qu'Albert utilise indifféremment les deux chapitres de l'„Ethique à Eudème“, focalise exclusivement son attention sur celui traitant de la fortune et le lit, dans la „Somme contre les Gentils“, en parallèle avec l'extrait des „Magna moralia“ pour, de retour à Paris, y promouvoir une lecture théologique de l'„Ethique à Eudème“ qui prévaudra ensuite aussi chez Albert. Mais la question de la genèse du „Liber de bona fortuna“ doit être traitée en même temps que sa toute première réception, dans une étude à part<sup>18</sup>. Pour le présent propos, centré sur sa réception tardive, il suffira de retenir le tout début des années soixante comme date probable de la traduction des deux morceaux textuels concernés et les dernières années de cette décennie comme moment de leur diffusion à Paris.

## 2. Le manuscrit de Melk dans la tradition indépendante

Le codex de Melk s'est déjà distingué des témoins relevant de la tradition parisienne par sa façon particulière d'introduire les morceaux formant le „Liber de bona fortuna“ : son originalité se confirme également par les résultats de sa collation avec les autres témoins de l'opuscule. Celle-ci, faite sur la totalité du texte dans ses 146 copies conservées, a permis de mettre en évidence l'existence de deux traditions principales, une tradition universitaire, issue de deux voire trois *exemplaria* distincts dont le ou les derniers ont été faits à partir du premier (ils en comportent toutes les erreurs caractéristiques), et une tradition dite „parallèle“ ou „indépendante“, définie par contraste avec la tradition parisienne à cause de l'absence, en elle, de certaines fautes caractéristiques de l'autre, tous

<sup>18</sup> L'ensemble du dossier – c'est-à-dire l'attribution à Moerbeke des deux versions latines formant le „Liber de bona fortuna“, le problème de la constitution même de l'opuscule comme compilation (dont on peut montrer qu'il a fut l'entreprise d'un latin plutôt que d'avoir été simplement traduit d'une compilation existante alors mais à présent perdue), les étapes de cette entreprise et leur datation probable au vu des formes de la première circulation du texte et, enfin, la question du rôle éventuellement joué par Thomas dans la création de ce „faux“ – est traité dans V. Cordonier, Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du „Liber de bona fortuna“ comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la doctrine aristotélicienne de la providence divine, en préparation pour: L. Bianchi (ed.), *De Aristotile heretico facere catholicum: riletture cristiane dei testi aristotelici fra medioevo e rinascimento*, Atti del convegno di Vercelli („Studia Artistarum“), Brepols.

exemplaires confondus<sup>19</sup>. Or, à l'instar de quelques autres témoins de son genre – copiés au 14<sup>ème</sup> siècle au Nord des Alpes –, le texte du ‚Liber de bona fortuna‘ dans le codex de Melk se trouve remplir exactement les conditions données par P.-M. Gils pour définir ce qu'est un texte indépendant de la tradition universitaire: tout en „charriant un lot de nouvelles fautes qui lui sont propres“, il a pour trait caractéristique de „comblar les lacunes du texte de l'*exemplar* et fournir un certain pourcentage de bonnes leçons qui ne soient pas seulement des corrections plus ou moins faciles de leçons douteuses ou fautives“<sup>20</sup>. Car si les témoins de la tradition universitaire offrent un bon texte, compréhensible et peu accidenté (sauf pour l'éventuel troisième *exemplar*, très fautif), ils se distinguent tous par un certain nombre de lacunes ou de variantes communes qu'on ne peut identifier qu'en comparant le latin au texte d'Aristote, en des endroits où celui-ci est transmis sans aucune divergence dans la tradition grecque. Faisant cette comparaison pour l'ensemble du ‚Liber de bona fortuna‘, il a été possible de mettre en évidence cinq modestes variantes faisant se profiler cependant, par contraste avec la tradition parisienne, non pas une „famille“ indépendante mais un groupe peu homogène de témoins ayant comme principal trait commun d'être exempts de fautes en ces endroits. Pour voir la place du codex de Melk au sein de cette tradition parallèle, seront retenus en son sein une série indicative et non pas exhaustive de témoins. Dans la liste qui suit, leur cote est suivie de la datation et du style d'écriture, tandis qu'entre crochets figure le numéro correspondant dans le catalogue de l'Aristote Latin, qui sera utilisé pour noter les variantes ou, à défaut, sa cote provisoire. L'ordre de cette liste progresse des témoins les plus riches en variantes „indépendantes“ vers ceux qui le sont moins et qui, à la fin de la série en tout cas, pourraient même laisser penser à une contamination avec la tradition universitaire:

- Madrid, Bibl. Nac. 10053, olim Tolède, Bibl. Cap. 98–21, 38<sup>v</sup>–39<sup>v</sup> [= T], fin XIII<sup>e</sup> main ital.  
 Paris, Bibl. Nat., Nlles acqu. lat. 633, 85<sup>v</sup>–86<sup>v</sup> [= AL 720], début XIV<sup>e</sup> main ital.  
 Chantilly, Musée Condé, 280 (1051), 195<sup>v</sup>–198<sup>v</sup> [= AL 462], XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> main ital.  
 Florence, Laur., Conv. Sopp. 95, 202<sup>v</sup>–203<sup>r</sup> [= AL 1334], XIV<sup>e</sup> main ital.  
 Padoue, Anton., Scaff. XVII, 370, 70<sup>v</sup>–72<sup>v</sup> [= AL 1503], début XIV<sup>e</sup> main ital.  
 Florence, Bibl. Nat. Cent., Conv. Sopp. I, V, 7, 165<sup>r</sup>–176<sup>v</sup> [= AL 2154], XIV<sup>e</sup> main ital.  
 Erfurt, Amplon., Qu. 220, 88<sup>r</sup>–90<sup>r</sup> [= AL 896], début XIV<sup>e</sup> main all. (?).

<sup>19</sup> Pour une présentation des différences entre ces deux canaux de transmission, cf. A. Oliva, Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina. Avec l'édition du prologue de son commentaire des Sentences (Bibliothèque thomiste 58), Paris 2006, 19 sqq.

<sup>20</sup> P.-M. Gils, Préface, in: Thomae de Aquino Opera omnia, ed. Leon., vol. 23: Quaestiones disputatae de malo, Rome–Paris 1982, 29\*. Voir aussi R.-A. Gauthier in: Thomae de Aquino Opera omnia, ed. Leon., vol. 45, 1: Sententia libri De anima, Rome–Paris 1984, 89\*. Ces deux textes sont cités par Oliva, Les débuts (nt. 19), 21.

Admont, Bibl. abbatiale, 608, 60<sup>v</sup>–62<sup>v</sup> [= AL 35E]<sup>21</sup>, fin XIII<sup>e</sup> main all.  
 Oxford, Bibl. Coll., 129, 153<sup>v</sup>–155<sup>v</sup> [= AL 282], XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> main ital.  
 Assise, Bibl. Comm., 283, 275<sup>r</sup>–276<sup>r</sup> [= AL 1259], XIV<sup>e</sup> main ital.  
 Vatican, Ottob. lat. 1236, 100<sup>v</sup>–102<sup>r</sup> [= AL 1757], XIV<sup>e</sup> main ital.  
 Florence, Laur., Plut. LXXXIV, 12, 7<sup>v</sup>–8<sup>v</sup> [= AL 1324A]<sup>22</sup>, début XIV<sup>e</sup> main ital.  
 Melk, Bibl. abbatiale, 796, olim 732, n. 8, 152<sup>v</sup>–153<sup>v</sup> [= AL 62], 1308 main all.  
 Admont, Bibl. abbatiale, 608, 23<sup>va</sup>–25<sup>ra</sup> [= AL 35], fin XIII<sup>e</sup> main all.  
 Leipzig, Bibl. Univ., 1338, 163<sup>v</sup>–164<sup>r</sup> [= AL 963], début XIV<sup>e</sup> main all.  
 Munich, Bibl. bavaria publica, Clm. 9676, pp. 53–56 [= AL 1043], début XIV<sup>e</sup> main all.  
 Leipzig, Bibl. Univ., 1438, 187<sup>v</sup>–194<sup>r</sup> [= AL 994], XV<sup>e</sup> écriture cursive.

D'emblée, insistons sur le caractère sélectif de cette liste de témoins indépendants. N'ont été ici retenus que 16 qui, en plus de la copie de Melk, offrent avec elle un point de comparaison et se situent pour la plupart (14 manuscrits) dans la période sur laquelle s'est focalisé le colloque. Les deux premiers manuscrits de la liste sont à retenir comme témoins privilégiés du texte car, malgré le grand nombre de leurs fautes individuelles, ils offrent aussi le maximum de leçons indépendantes, ce qui n'a rien d'étonnant puisqu'ils se sont avérés être aussi les meilleurs témoins pour le fragment de l'*Ethique à Eudème*<sup>3</sup>. Figurent également dans cette liste les deux copies du *Liber de bona fortuna*<sup>4</sup> contenues dans le célèbre manuscrit d'Admont 608, rapporté par le bénédictin Engelbert d'Admont après son séjour d'études en Italie: ce codex contient bien deux copies du traité, la première correspondant à la version dite „*Vulgata*“ (foll. 23<sup>va</sup>–25<sup>ra</sup>)<sup>23</sup>, la seconde étant celle que Martin Grabmann avait nommée „*Admontensis*“ (foll. 60<sup>v</sup>–62<sup>v</sup>)<sup>24</sup>. Or la collation permet d'établir définitivement que cette version n'est pas une nouvelle *recensio* du *Liber de bona fortuna*<sup>4</sup>, mais une adaptation du latin, faite sans consulter le grec et sur la base de la „*Vulgata*“, mais lue dans

<sup>21</sup> La mention „E“ distingue, au sein du même manuscrit d'Admont, la copie de l'opuscule remaniée par Engelbert de celle qu'il s'est contenté de rapporter d'Italie (cf. nt. 2 et nt. 89).

<sup>22</sup> La mention „A“ distingue la copie du *Liber de bona fortuna*<sup>4</sup> qu'on lit aux folios mentionnés, de celle qu'on lit plus loin dans le même codex et qui, pour sa part, relève de la tradition parisienne (cf. nt. 2).

<sup>23</sup> Lacombe [e. a.], *Aristoteles Latinus* (nt. 2), vol. 1, 254 sq. (= AL 35) ont manifestement assimilé cette œuvre à une autre en l'absorbant soit dans les folios 11<sup>r</sup>–28<sup>r</sup> contenant un „*De regimine Principum*“, soit dans les folios 28<sup>v</sup>–42<sup>v</sup> que le catalogue résume sous le titre „*Auctoritates et annotationes de Ethica Aristotilis*“. Pour une description plus détaillée du codex et la transcription d'une partie des sections, cf. G. B. Fowler, *Manuscript Admont 608*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 44 (1977), 149–242; 45 (1978), 225–306; 50 (1983), 195–222. G. B. Fowler a toutefois, à tort, traité les deux chapitres du *Liber de bona fortuna*<sup>4</sup> comme deux morceaux distincts, rapprochant le premier de la version des *Magna moralia*<sup>4</sup> par Barthélémy de Messine (cf. Appendice 8<sup>1</sup>) et considérant le second comme un extrait ou comme un *compendium* de l'*Ethique à Eudème*<sup>3</sup>.

<sup>24</sup> Cf. M. Grabmann, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 17, 5–6), Münster 1916, 219.

un témoin de la tradition indépendante<sup>25</sup>. Cette nouvelle rédaction du texte a vraisemblablement été effectuée par Engelbert lui-même. Le parcours de ce dernier auteur et sa lecture du ‚Liber de bona fortuna‘ seront touchés plus bas: qu’il suffise ici de noter que sa rédaction offre comme les autres témoins répertoriés ici et comme aussi le manuscrit de Melk, un texte indépendant.

Le texte du ‚Liber de bona fortuna‘ offert par ces témoins se distingue donc de celui copié sur les *exemplaria* parisiens par une série de variantes plus fidèles au grec et présentées ci-dessous. Pour chaque variante est donnée, après la référence au texte latin ainsi qu’aux lignes chez Bekker, d’abord la leçon des témoins indépendants avec, entre parenthèses, le grec correspondant, puis la liste des manuscrits contenant cette bonne leçon: ces témoins sont donnés un à un par leur numéro dans l’Aristote Latin. À cette bonne leçon est opposée, de l’autre côté de l’unité critique, la variante offerte par les copies de l’*exemplar* parisien indiquées, sans distinction, comme „*ceff.*“. De ce côté de l’unité critique apparaissent également les numéros de quelques manuscrits indépendants offrant, pour la variante en question, une leçon corrompue qui les fait rejoindre les témoins universitaires: le „+“ vise donc à démarquer ces manuscrits-là des témoins de tradition universitaire, avec lesquels ils ne s’accordent ainsi qu’accidentellement. De tels accidents sont aisément imaginables au vu de la nature des variantes. Celles qui portent les numéros 2 et 3 en tout cas sont assez minimes et interviennent dans des contextes offrant les conditions matérielles d’un oubli par assimilation (*ad adipiscendum* en 2) ou par saut du même au même (*oportet* en 3)<sup>26</sup>. Voici donc la liste des variantes du ‚Liber de bona fortuna‘ où se démarquent ces deux traditions principales du texte:

1. BF II, l. 110–111 (1248a31) existentes (ὄντες) T, 720, 462, 1334, 1503, 2154, 896, 35E, 282, 1259, 1757, 1324A, 62, 35, 1043, 963, 994] existentis *ceff.*
2. BF I, l. 63–64 (1207b16) ad T, 720, 462, 1334, 1503, 2154, 896, 35E, 282, 1259, 1757, 1043, 994] *om. ceff.* + 1324A, 62, 35, 963
3. BF II, l. 65 (1247b24) et quod oportet (καὶ οὐ δεῖ) T, 720, 462, 1334, 1503, 2154, 282, 1259, *pcm* 1757] *om. ceff.* + 896, 35E, 1324A, 62, 35, 1043, 963, 994
4. BF II, l. 71–72 (1247b31) male (κακῶς) T, 720, 462, 1334, 1503, 2154, 896, 35E, 1757, 1324A, 62, 35, *pcsl.* 1043, 963] *om. ceff.* + 282, 1259, 994

<sup>25</sup> L’inscription de cette rédaction d’Admont dans la tradition indépendante explique la présence de leçons plus proches du grec que la version parisienne, prise pour terme de comparaison par les auteurs du catalogue de l’Aristote Latin (cf. Lacombe [e. a.], *Aristoteles Latinus* [nt. 2], vol. 1, 160 sq., où le texte d’Admont est mis en parallèle avec une version de la „*Vulgata*“ basée sur le ms. du Vatican 2083 [= AL 1842], cf. ci-dessus nt. 22). Voilà pourquoi les auteurs du Catalogue avaient laissé ouverte la possibilité que la version d’Admont ait été faite sur la base du grec, éventualité dont on n’a désormais plus besoin.

<sup>26</sup> Prises isolément, toutes ces variantes ne sont pas aussi significatives: seuls les cas 1 et 5 ne peuvent, en tant que tels, s’expliquer que par la dépendance envers un même modèle comportant aussi ces fautes – l’*exemplar* universitaire – tandis que les autres variantes pourraient par contre provenir d’un accident de copie. Dans le cas, cependant, d’un traité aussi bref que le ‚Liber de bona fortuna‘, seul s’est avéré probant le fait de recouper plusieurs variantes peu significatives: une fois celles-ci mises ensemble, elles produisent des résultats convergents et donc probants.

5. BF II, l. 53 (1247b12) indeterminatis (ἄορίστων) T, 720, 462, 1334, 1503, 2154, 896, 35E, 282, *pc* (ab <sup>in</sup>finitis et <sup>in</sup>determ-) 1259, 1324A, 62, 963, 994] determinatis *ett.* + 1757, 35, 1043

Le nombre infime de ces variantes rend toute statistique dérisoire: l'échelle pour étudier la tradition du ‚Liber de bona fortuna‘ est celle du microscope. La nature des variantes pourrait d'ailleurs, pour un texte plus long, les déclasser d'emblée comme des cas philologiquement non significatifs: elle induit donc une haute fréquence d'accidents dans les copies indépendantes (cf. les variantes précédées d'un „+“) comme dans celles de la tradition parisienne (détail qui n'apparaît pas dans cette liste). Car certaines de ces fautes sont faciles à repérer par un scribe attentif et ont donc pu être aisément corrigées. Aussi, dans la tradition universitaire, plusieurs témoins fautifs dans leur texte de base ont-ils été améliorés ou complétés dans leurs marges ou sur les lignes, soit que le copiste ait disposé de copies indépendantes du ‚Liber de bona fortuna‘, soit qu'il ait été capable de corriger lui-même la faute en tenant compte du contexte. On s'explique ainsi que Gilles de Rome, au moment de commenter le passage contenant la variante 5, affirme connaître deux leçons alternatives, „*indeterminatis*“ et „*determinatis*“: il les commente toutes deux et opte pour la bonne leçon. Pour le présent propos, retenons seulement qu'au nombre des témoins indépendants (qui seuls importent ici), il en est de plus ou moins accidentés, comblant dans une plus ou moins grande proportion les fautes de la famille parisienne: la présentation synoptique qui suit permet de marquer, de ce point de vue-là, le rang qu'occupe le codex de Melk (AL 62). Le manuscrit de Florence (AL 1324A), à côté duquel il se place au vu de ces seules variantes, partage en outre avec lui un grand nombre d'écarts qui les signalent comme étant issus d'une même source commune, dont il sera question plus bas.

	T	AL 720	AL 462	AL1334	AL1503	AL 2154	AL 896	AL 35E	AL 282	AL 1259	AL 1757	AL 1324A	AL 62	AL 35	AL 1043	AL 963	AL 994
1	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
2	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	0	0	0	x	0	x
3	x	x	x	x	x	x	0	0*	x	x	<i>pcm</i> x	0	0	0	0	0	0
4	x	x	x	x	x	x	x	x	0	0	x	x	x	x	<i>pcsl</i> x	x	0
5	x	x	x	x	x	x	x	x	x	<i>pc</i> x	0	x	x	0	0	x	x

Légende: 0: leçon fautive; x: bonne leçon, conforme au grec; *pcsl*: variantes (bonnes leçons) obtenues par correction opérée par ajout sur la ligne; *pcm*: variante obtenue par insertion dans la marge; *pc*, variante obtenue par correction dans le texte; \*: variante (faute) non relevante car intervenant dans un passage autrement corrompu.

Même si le *stemma codicum* n'est pas encore achevé dans tous ses recoins, ce premier résultat montre déjà l'intérêt qu'il peut y avoir à collationner non seulement les témoins réputés valables pour l'établissement du texte, mais aussi ceux qui, tardifs et géographiquement latéraux par rapport aux canaux de transmission supposés principaux, suggèrent des voies moins soupçonnées de son influence<sup>27</sup>: parce qu'éditer un texte est davantage qu'œuvrer à la conservation ou à la restitution du patrimoine, certains témoins a priori moins relevant d'un point de vue philologique dessinent dans l'histoire du texte des mouvements qui sont déjà ceux de sa réception. Pour le ‚Liber de bona fortuna‘, l'un de ces mouvements conduit de l'Italie où s'origine le traité, vers le Nord de l'Europe, là où le texte est, très tôt non plus seulement copié mais aussi digéré et adapté. Un exemple en est le travail fait par Engelbert d'Admont qui, né vers 1250 en Styrie et tôt entré au monastère de sa région, a ensuite étudié à Prague la logique et la philosophie naturelle (1271–74)<sup>28</sup>, puis à Bologne et Padoue la médecine et les sciences (1278–86/7), avant d'opter, finalement, pour la théologie enseignée chez les dominicains<sup>29</sup>; une fois regagné son pays pour être abbé du cloître Saint-Pierre à Salzbourg (1287–97), puis du monastère d'Admont pendant plus de trente ans (1297–1331)<sup>30</sup>, Engelbert a pris soin d'étudier ces ‚*originalia*‘ rapportés d'Italie, de les approfondir, calame en main, pour en offrir une nouvelle version: ces travaux ont été consignés dans le codex d'Admont 608<sup>31</sup>. Des deux copies du ‚Liber de bona fortuna‘ qui y sont contenues, l'une reproduit la ‚*Vulgata*‘ mais dans un texte assez médiocre affilié à la tradition universitaire (AL 35), tandis que celle rédigée par Engelbert (AL 35E) corrige en tous les

<sup>27</sup> Le premier volume de l'Aristote Latin à tenir compte de la quasi-totalité des témoins conservés est celui de G. Vuillemin-Diem (ed.), *Meteorologica. Translatio Guillelmi de Morbeka* (Aristoteles Latinus X, 2, 1–2), Bruxelles 2008.

<sup>28</sup> Cf. K. Ubl, Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 37), Vienne–Munich 2000, 12–16. Sauf autre indication, la suite des renseignements biographiques sur Engelbert sont tirés de cet ouvrage.

<sup>29</sup> Cf. K. Ubl, Zur Entstehung der Fürstenspiegel Engelberts von Admont († 1331), in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 55 (1999), 499–548, ici 499 sq.

<sup>30</sup> La date du départ pour l'Italie n'est pas certaine, oscillant entre 1276 et 1278, mais il est assuré que c'est au cours de 1287 qu'Engelbert a pris son poste à Salzbourg, cf. Ubl, Zur Entstehung (nt. 29), 502–509, 534.

<sup>31</sup> Le terme d'*originalia* se lit chez Engelbert, *Epistula ad Ulrichum* (301) et *De corpore Domini* I, c. 1 (41, 101). Sur tout cela, cf. Ubl, Engelbert von Admont. Ein Gelehrter (nt. 28), 16; Ubl, Zur Entstehung (nt. 29), 509–513. Cf. aussi K. Ubl (ed.), Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont, Teil 2: Engelbert von Admont, *Speculum Virtutum* (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores 10, 1, 2), Hannover 2004, 1–12. Selon Fowler, Manuscript Admont 608 (nt. 23), 44 (1977), 154–156, la main d'Engelbert se reconnaît dans les trois dernières lignes de la ‚*Vulgata*‘ (fol. 25<sup>a</sup>); en 156 à propos des rubriques de l'‚*Admontensis*‘, il distingue des ‚rubrics in script of Engelbert‘ (foll. 60<sup>d</sup>–61<sup>f</sup>) et les ‚rubrics in Engelbert's handwriting‘ (foll. 61<sup>b</sup>–62<sup>c</sup>), sans qu'il soit possible de les distinguer paléographiquement. Plusieurs endroits déclarés comme autographes par Fowler ont été déclassés par Ubl, Zur Entstehung (nt. 29), 502, nt. 10, pour des raisons paléographiques.

points le texte parisien<sup>32</sup>. Au travail d'Engelbert est comparable, *mutatis mutandis*, celui du glossateur de Melk: même s'il n'a ni la stature intellectuelle ni la notoriété du moine bénédictin, c'est à un phénomène d'appropriation semblable qu'il nous fait assister, et c'est aussi une version particulière du ‚Liber de bona fortuna‘ qu'il offre à ses lecteurs. Il faut voir à présent comment.

### 3. Liens plus étroits de parenté et forme littéraire d'une rédaction particulière

Du codex de Melk, viennent d'être énumérées les bonnes leçons qui, plus proches du texte grec et absentes de toute la tradition universitaire, le rangent au sein de la tradition indépendante. À l'intérieur de celle-ci il est possible de situer ce manuscrit plus précisément encore, en investiguant ses liens de parenté avec d'autres témoins. Or une parenté très claire apparaît grâce à une longue série de variantes qui, absentes des autres témoins de la tradition parallèle, sont en revanche partagées par le codex de Melk et le manuscrit de Florence, Laur., Plut. LXXXIV, 12, foll. 7<sup>v</sup>–8<sup>v</sup> (= AL 1324A). Dans les lignes qui suivent, ces deux copies seront désignées par la première lettre de leur lieu de conservation. Ainsi F, qui contient des textes issus de mains variées remontant toutes au début du 14<sup>ème</sup> siècle, présente déjà quelques nettes similitudes de corpus avec M<sup>33</sup>. On y lit en effet d'abord une séquence des ‚Parva naturalia‘ qui, comme dans M, précèdent immédiatement la copie du ‚Liber de bona fortuna‘ (*Longit., Iuvent., Resp., Morte*, foll. 1–7<sup>r</sup>; cf. ms. de Melk 796, foll. 145<sup>r</sup>–150<sup>v</sup>)<sup>34</sup>: même si ont disparu dans F, de part et d'autre de la liste, le ‚De sensu et sensato‘ et le ‚De memoria et reminiscentia‘ encadrant ces quatre petits traités dans M (foll. 140<sup>v</sup>–144<sup>v</sup>; foll. 150<sup>v</sup>–152<sup>r</sup>), leur ordre demeuré le même, ainsi que leur situation avant le ‚Liber de bona fortuna‘ représentent des traits communs aux deux témoins, qui suggèrent leur éventuelle parenté. Celle-ci paraît d'autant plus probable étant donné la présence, dans F, de deux œuvres non aristotéliennes également copiées dans M, à savoir le ‚De unitate et uno‘ du Pseudo-Boèce (foll. 10<sup>r</sup>–11<sup>r</sup>) et le ‚De ente et essentia‘ de Thomas d'Aquin (copié seulement sous forme d'extrait au fol. 14<sup>v</sup>)<sup>35</sup>. Contrairement pourtant à M, F comporte non pas une mais deux copies du ‚Liber de bona fortuna‘: leur collation a révélé que seule la première des deux (foll. 7<sup>v</sup>–8<sup>v</sup>) ressortit à la tradition indépendante,

<sup>32</sup> Il faut donc en déduire qu'AL 35 n'a pu constituer la seule base de travail d'Engelbert au moment de remanier le texte du ‚Liber de bona fortuna‘ pour donner lieu à AL 35E (cf. nt. 2 et nt. 22).

<sup>33</sup> Cf. Lacombe [e. a.], *Aristoteles Latinus* (nt. 2), vol. 2, 915 sq.

<sup>34</sup> Cf. ci-dessus, I, 1.

<sup>35</sup> Alors que ces deux œuvres sont dans le manuscrit de Florence séparées par une autre (foll. 11<sup>r</sup>–14<sup>v</sup>: Boèce, ‚De duabus naturis et una persona‘), elles se suivaient directement dans le codex de Melk, foll. 134<sup>r</sup>–140<sup>r</sup>. En général, ce type de récurrence quant à la structure du corpus est, pour les témoins de la tradition indépendante, un indicateur assez fiable de parenté. Celle-ci se confirmera d'ailleurs au vu du texte proprement dit.

tandis que l'autre (foll. 23<sup>r</sup>–24<sup>v</sup>) présente toutes les fautes de la tradition universitaire<sup>36</sup>.

La parenté entre M et F, seulement suggérée par les traits communs de leurs corpus, se confirme aussi par le texte qu'ils offrent pour le ‚Liber de bona fortuna‘. Celui-ci est reproduit ci-dessous dans l'Annexe, où apparaissent clairement cette série de variantes importantes et communes par lesquelles il s'écarte de la ‚Vulgata‘, traditions universitaire et indépendante confondues: ces variantes, nombreuses et spécifiques, seront analysées en détail ci-dessous. Quant aux leçons propres à l'un des deux manuscrits seulement, elles sont trop peu nombreuses et minimales pour permettre une conclusion définitive. Cependant, une éventualité semble assez facile à écarter: le nombre et la nature des fautes propres à M (et en particulier la grosse interversion de BF II, 60–62) empêche qu'il ait servi de modèle à F<sup>37</sup>, sauf à imaginer que le copiste de F ait systématiquement corrigé le texte lu dans M en se servant, simultanément, également de la version ‚Vulgata‘ qu'il pouvait lire dans le manuscrit même où il écrivait, quelques folios plus haut<sup>38</sup>. En d'autres termes, le corollaire de l'hypothèse que F soit copié sur M, serait que F représente le produit d'une contamination systématique entre M et la version ‚Vulgata‘ du ‚Liber de bona fortuna‘: même si ce cas de figure n'est a priori pas absolument impossible, il est peu probable, et offre une explication trop peu économique. Quant à l'hypothèse inverse, faisant de F le modèle utilisé par le copiste de M, elle semble aussi pouvoir s'exclure, du fait de la présence, en M, de quelques bonnes leçons absentes de F qu'on s'expliquerait difficilement si F était le seul modèle de M<sup>39</sup>. Et d'ailleurs, même si M avait copié F, il serait difficile d'expliquer qu'il ait intégré à son texte une bonne partie seulement des corrections apportées par F sur la ligne, mais non pas toutes<sup>40</sup>. Ainsi, parce qu'une telle hypothèse ne serait plausible qu'en imaginant un copiste de Melk très sagace et copiant sur deux modèles en même

<sup>36</sup> Ce cas de copie double du ‚Liber de bona fortuna‘ dans le même codex n'est pas unique: cf. les autres cas relevés ci-dessus, nt. 2.

<sup>37</sup> Cf. les variantes de BF I, 30, 32, 36, 42, 55 et II, 26, 28, 30, 48, 78, 88, 107, 114 et, en particulier, l'importante corruption intervenue en BF II, 60–62: dans tous ces cas, M est bien moins bon que F.

<sup>38</sup> On serait tenté de l'imaginer du fait des corrections introduites sur la ligne par F. Cf. BF I, 41: F donne la leçon de la ‚Vulgata‘ en corps de texte et lui substitue, sur la ligne, la variante propre au ms. de Melk. En BF II, 107, la correction sur la ligne, opérée à l'aide de petites croix, aboutit à la même leçon que M mais dans un cas où celle-ci est identique à celle de la ‚Vulgata‘. Ayant vu le ms. de Florence sur place, il me semble que cette main pourrait être la même que celle qui a copié le texte proprement dit.

<sup>39</sup> En effet, si BF I, 17 peut résulter d'une correction grammaticale aisée à imaginer, la variante de BF I, 1 s'explique difficilement ainsi. Bien sûr, le phénomène de contamination invoqué plus haut à propos de l'éventualité inverse n'est pas non plus à exclure dans celle où M aurait copié son texte sur F.

<sup>40</sup> En BF I, 23 et II, 93 par exemple, on lit en F des corrections supra-linéaires qui n'ont pas été reprises par le copiste de M. L'oubli de corrections supra-linéaires par un copiste n'est pas un argument probant comme tel, mais il me semble gagner en force une fois conjugué avec la remarque faite plus haut (nt. 39).

temps, elle paraît trop compliquée pour être retenue. Dans ces conditions, il semble plus vraisemblable que les similitudes constatées entre M et F s'expliquent plutôt par leur dépendance commune à l'égard d'une même source, perdue, dont F s'avère textuellement plus proche que M.

Il faut à présent examiner plus avant les variantes qui, communes à ces deux manuscrits, les démarquent des autres témoins indépendants. La fréquence de ces variantes, leur importance matérielle mais surtout la nature de la plupart d'entre elles permet d'y voir non pas l'effet d'une copie fautive mais les traces d'un travail conscient de rédaction opéré en vue de rendre le ‚Liber de bona fortuna‘ plus digeste. Un premier type très fréquent de variantes, trouvant plus d'une trentaine d'occurrences sur l'ensemble du texte, consiste en l'ajout d'un verbe *esse* absent des passages correspondants dans la ‚Vulgata‘, tantôt à l'infinitif pour compléter une tournure attributive construite sur une forme conjuguée de *dicere* (BF I, 30, 34, 34, 39) ou de *ponere* (BF II, 48) ou bien pour expliciter une proposition infinitive (BF II, 66; cf. I, 3), tantôt sous une forme conjuguée dans des tournures où la ‚Vulgata‘, servilement calquée sur un grec elliptique criblé de phrases nominales, les laissait seulement sous-entendus (BF I, 11, 15, 21, 27, 28, 45, 55, 57; II, 7, 15, 18, 34, 38, 39, 42, 43, 46, 52, 60, 68, 84, 105, 107, 107, 123). La récurrence et la systémativité de tels ajouts relève clairement d'une tentative d'améliorer la lisibilité du texte en rendant sa grammaire plus fluide que celle sortie de l'atelier de Moerbeke, par endroits aussi rocailleuse que le grec d'Aristote. Le caractère délibéré de ces aménagements est encore plus net en des passages où cette rédaction modifie la ‚Vulgata‘ par de petites précisions apportées au plan syntaxique (BF II, 52: *inquam idem*; II, 103: *respectu*) ou sémantique (BF II, 78: *eos*), voire surtout par l'ajout, plus conséquent, de synonymes ou d'expressions entières et bien plus longues permettant d'assurer du passage en question une intelligence précise et univoque (BF I, 11: *que neque frequenter se habet et indeterminate*; I, 62: *tamen non est propria*; II, 8: *forcus ut*). On note également quelques ajouts, plus incidents, de conjonctions, de prépositions voire de verbes conjugués (BF II, 25: *utique*; II, 37: *aut*; II, 85: *et*; II, 123: *contingit*) apparemment censés également améliorer la lisibilité du texte. De ce même registre des remaniements littéraires relève enfin, tout à la fin du texte, l'omission de la mention ‚*Et cetera*‘ qui, dans tous les autres manuscrits, clôt le second chapitre (BF II, 131) et marque, dans la tradition latine, le lien originel de cette section avec le chapitre contigu de l'Éthique à Eudème également traduit par Moerbeke, mais abandonné au moment de former le ‚Liber de bona fortuna‘<sup>41</sup>.

Plus ambiguës sont, enfin, une série de variantes aussi communes à M et F mais vraisemblablement imputables moins au travail rédactionnel qu'aux vicissitudes de la transmission: au lieu d'améliorer le texte original, ces variantes l'affec-

<sup>41</sup> Aucun des manuscrits restants de la version ‚Vulgata‘ n'omet cette mention finale, qui fait partie intégrante du ‚Liber de bona fortuna‘. Car si la rédaction ‚*Admontensis*‘ est elle aussi exempte de cette mention ‚*etc.*‘, c'est parce qu'elle omet en fait les trois dernières lignes du traité (BF II, 129–131): elle ne constitue donc pas une véritable exception (cf. nt. 14).

tent d'une manière fort peu heureuse (BF I, 3; II, 13) voire le mutilent légèrement (BF I, 18) de façon même, en quelques cas, à en changer notablement le sens (cf. l'omission du „non“ en BF I, 29 et 44); presque toutes pourtant pourraient bien s'expliquer par le contexte immédiat du passage où elles interviennent<sup>42</sup>. Il n'est donc pas très vraisemblable qu'elles remontent au travail rédactionnel original: sauf à imaginer que l'auteur de la rédaction eût à sa disposition une assez mauvaise copie de la „*Vulgata*“ pour travailler le texte, ces variantes doivent être dues à des accidents de copie survenus lors de la transmission du produit d'un tel travail; ce qu'on peut donc tenir pour des „fautes communes“ pointe dès lors vers l'hypothèse d'un même modèle dont descendraient F et M, vraisemblablement directement. Etant donné que ce modèle commun est perdu, la prudence s'impose quant à savoir dans quel contexte s'origine cette rédaction du ‚Liber de bona fortuna‘. Le fait que F, d'écriture italienne, offre de cette version une copie moins corrompue que M peut suggérer que la rédaction ait vu le jour plutôt au Sud qu'au Nord des Alpes, mais il ne s'agit que d'un indice, et non d'une preuve déterminante. Le cas d'Engelbert d'Admont, rapportant d'Italie un texte qu'il révisé une fois rentré chez lui, montre en effet que l'appropriation du ‚Liber de bona fortuna‘ pouvait déjà se faire, durant la dernière décennie du 13<sup>ème</sup> siècle, ailleurs que dans la région où la compilation a vu le jour. Cependant, la dépendance de F et M vis-à-vis d'un ancêtre commun exclut catégoriquement que le copiste de Melk soit lui-même l'auteur de cette rédaction du ‚Liber de bona fortuna‘: il ne fait que reproduire une version qu'il lit ailleurs. Bref, son rôle dans l'histoire de la réception du traité est celui d'un passeur: grâce à lui, une rédaction spécifique du petit texte trouve accès vers le Nord de l'Europe, en 1308 exactement.

## II. Les gloses du manuscrit de Melk et l'enjeu doctrinal du traité aristotélien

### 1. Aspects matériels et graphiques des gloses en marge du ‚Liber de bona fortuna‘

Outre la situation stemmatique et les spécificités littéraires du codex de Melk, l'aspect le plus intéressant de ce document tient aux gloses qui y sont apposées en marge du ‚Liber de bona fortuna‘. La présence de gloses marginales n'est pas continue dans le codex, et se fait même rare dans la section où s'intègre le traité: à part lui, seuls le ‚De ente et essentia‘, le ‚De unitate et uno‘ et le ‚De longitudine

<sup>42</sup> En effet, ce contexte offre les conditions matérielles soit de l'omission en question par saut du même au même (BF I, 18: *dignis distribuat] distribuat*; I, 29: *non in] in*; I, 44: *malum non] malum*), soit d'une mélecture opérée par une confusion graphique favorisée, en outre, par le contexte (BF II, 13 *hii] albi*, dans le voisinage de *glauca*). Le cas de BF I, 55 est plus ambigu puisque, si la variante modifie notablement le texte de la „*Vulgata*“, elle offre un sens au moins envisageable et cohérent, donc également imputable au projet du réviseur.

et *brevitate vitae* en comportent, tandis que le reste des *Parva Naturalia* en est exempt. Ce fait marque déjà en tant que tel une attention particulière portée au *Liber de bona fortuna*, qu'on note aussi, à cette époque et dans cette région, dans plusieurs autres témoins: un codex conservé à Munich et copié en Allemagne et datant du début du 14<sup>ème</sup> siècle, présente d'importantes gloses qui, au vu des premiers sondages, ne sont en tout cas pas directement ni entièrement tirées de la *Sententia super de bona fortuna* de Gilles de Rome<sup>43</sup>. C'est le cas également pour les gloses du manuscrit de Melk, qui présentent quelques réminiscences d'idées déjà lues chez Gilles, mais qui contiennent aussi des notes à caractère plus ponctuel et au contenu moins bien traçable. Comme le texte même du *Liber de bona fortuna*, elles ont vraisemblablement elles aussi été couchées sur le parchemin en 1308 ou, à tout le moins, fort peu après cette année-là. Ce qui porte à le croire, ce sont surtout les particularités de leur mise en page, ainsi que les traits de leur écriture une fois comparée avec celle du *Liber de bona fortuna* proprement dit. Les lignes qui suivent ne prétendent pas donner une description paléographique ni codicologique de l'objet en question, mais présentent le plus soigneusement possible la mise en page des textes et les caractéristiques de leur graphie.

Commençons par le premier point. Matériellement, ces notes occupent une bonne part de l'espace laissé par le texte dans les marges et ce, tout au long du traité, c'est-à-dire sur trois folios – le dernier, occupé seulement par deux lignes de texte avant l'intitulé de fin et la souscription datée de 1308, est le seul à être dépourvu de gloses dans la grande part de parchemin laissée vide<sup>44</sup>. Plusieurs d'entre elles sont quasiment illisibles parce que l'encre en est diluée à l'extrême surtout dans la fin du traité. C'est qu'en effet on note à deux endroits de ces annotations marginales, un changement brusque de la qualité de l'encre, coïncidant avec la séparation entre une glose et une autre voire avec le passage d'un folio à un autre. Une première rupture de ce type intervient au passage entre le recto et le verso du folio 152: en-dessous du début du *Liber de bona fortuna* proprement dit intervient, dans la marge inférieure du fol. 152<sup>r</sup>, une longue note écrite avec la même encre que le traité même – très concentrée et donc d'un noir la rendant très aisée à déchiffrer – et qui occupe ainsi toute cette marge inférieure (elle a même été un peu coupée à la rognure); la même écriture se lit dans la marge supérieure du fol. 152<sup>v</sup>, mais dans une encre plus diluée, produisant toutefois encore assez de contraste entre le texte et le fond pour laisser lire le premier sans peine. Mais sur ce même folio, l'encre dans laquelle sont rédigées

<sup>43</sup> Le ms. Munich, Bibl. bavaria publica, Clm. 14147 (= AL 1053) où d'importantes gloses interviennent dans les marges du *Liber de bona fortuna* et des *Physionomiques*; cf. Halm [e. a.], *Catalogus codicum latinorum*, vol. 2, pars 2 (nt. 4), 136. La transcription et l'analyse de ces gloses doit être laissée pour un éventuel travail ultérieur.

<sup>44</sup> Il est donc difficile de dénombrer exactement les gloses parce que certaines, en particulier dans les marges latérales, constituent des petits paragraphes séparés par un espace mais unis par un lien thématique ou par le fait de porter sur la même partie de l'opuscule: certaines gloses prennent donc la forme de notules très ponctuelles et matériellement limitées.

les gloses change subitement de consistance, devenant beaucoup plus diluée et tranchant, par le jaunâtre un peu rouillé vers lequel elle vire, aussi bien avec les premières gloses de la page qu'avec le texte aristotélicien proprement dit, qui pour sa part garde une encre de même consistance jusqu'à la fin de ce folio et des autres, aussi bien pour la partie écrite en noir que pour les signes de paragraphe ou les lettrines – en rouge, comme les rubriques elles-mêmes. En d'autres termes, tandis que le traité proprement dit semble avoir été rédigé d'une traite et avec une encre de même dilution, il en va à l'inverse pour les gloses.

Du point de vue strictement paléographique en revanche, aucune caractéristique ne permet d'identifier dans le texte des marges un changement d'écriture. En effet, même si l'écriture diminue un peu de taille et que le trait devient plus gras et plus négligent au fur et à mesure que la couleur de l'encre s'éclaircit, cette évolution se fait sans solution de continuité, tandis que le tracé fondamental des lettres ne varie pas. Il s'agit, tout au long de l'annotation marginale, d'une écriture de type cursive, d'allure très courante dès la fin du 13<sup>ème</sup> siècle et donc assez difficile à caractériser sans exemples visuels à l'appui: régulière, elle ne penche ni à droite ni à gauche, a été fort peu corrigée en cours de rédaction, mais présente en revanche beaucoup d'abréviations, également courantes pour l'époque. Les caractères eux-mêmes ne présentent pas de particularité saillante, sauf peut-être la casse assez disproportionnée qu'ont les ‚a‘ (ouverts) et les ‚s‘ en comparaison avec le corps des autres lettres, ainsi que la proximité graphique apparente des ‚e‘ (ouverts) avec les ‚c‘, à la seule différence que l'arrondi des premiers est cassé par un petit angle alors que les seconds gardent leur courbe dans la même trajectoire; le tracé des ‚p‘, enfin, n'est pas constant: ils sont effectués parfois en deux temps et parfois en trois, les deux cas de figure se rencontrant aussi bien dans le texte que dans les gloses)<sup>45</sup>. En outre et surtout, une analyse systématique de chaque lettre, dans les gloses ainsi que dans le texte proprement dit du ‚Liber de bona fortuna‘, permet de faire correspondre à chaque graphie repérée dans les gloses une occurrence identique dans le traité.

Dans ces conditions, et même si l'écriture est très commune pour l'époque et la région, on peut estimer que c'est la même main, caractérisée par un même *ductus*, qui a écrit les gloses et le ‚Liber de bona fortuna‘. Dès lors, et parce que l'encre utilisée pour la première glose est quasiment la même que celle du traité

---

<sup>45</sup> En plus des caractérisations peut-être trop abstraites, voici quelques exemples documentés de tracés quasiment identiques: les ‚d‘, les ‚p‘, les ‚s‘, les ‚v‘ et les ‚x‘ du manuscrit de Melk sont très proches de ceux du manuscrit reproduit chez A. Derolez, *The Palaeography of Gothic Manuscripts Books: From the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Cambridge 2003, pl. 94. Les tracés des ‚a‘, des ‚g‘ et des ‚r‘ ont en revanche dans ce document des formes très différentes de celles qu'on trouve dans le manuscrit de Melk: dans ce dernier, le tracé de ces trois lettres sont par contre quasiment identiques à celui qu'on trouve dans la pl. 81 du même ouvrage. Je tiens à remercier Adriano Oliva, qui m'a aidée au moment de me familiariser avec le manuscrit et son écriture, ainsi que Dragos Calma, Monica Calma, Gijs Coucke, Pieter De Leemans et Carlos Steel, qui m'ont aidée ponctuellement au déchiffrement de passages problématiques et à l'analyse des graphies.

(quoiqu'un peu plus noire), il est vraisemblable que la rédaction des gloses ait intervenu directement après la copie du texte proprement dit, et soit issue d'une même main: celle d'un copiste qu'on peut imaginer s'être réalimenté en encre avant de rédiger les gloses. Cet auteur serait donc, dans un tel scénario, responsable autant de la reproduction du texte que de son explicitation dans les marges, à la différence qu'il aurait, en accomplissant la seconde tâche, fini par manquer d'encre ou par diluer trop ce qui lui en restait<sup>46</sup>. Il n'est pas exclu que l'acteur en question soit le propriétaire du volume, Godefroid de Sulz pach dont le nom suit immédiatement l'explicit du ‚De ente et essentia‘ thomasien (fol. 139<sup>r</sup>)<sup>47</sup>. Mais puisqu'il est impossible de l'établir certainement, les lignes qui suivent s'y référeront toujours comme à un anonyme, en parlant selon les contextes de l'Anonyme ou bien du Glossateur de Melk.

En conclusion de ces remarques touchant à la présentation des gloses du codex de Melk, disons que leur datation de 1308 relève d'un scénario très plausible au vu du matériel à disposition, mais non pas démontré absolument. Car si la datation de la copie du ‚Liber de bona fortuna‘ dans ce codex est établie fiablement grâce à la date donnée par le copiste, celle de la rédaction des gloses ne peut être que supposée contemporaine à cette époque, au vu d'une probabilité et d'une vraisemblance que suggèrent fortement l'identité des deux graphies. Que ces gloses, enfin, soient bien l'œuvre du glossateur plutôt que copiées par lui d'un autre document qu'on aurait ensuite perdu, ne peut pas non plus être démontré, mais relève d'un scénario adopté pour des raisons d'économie autant que de plausibilité: la facture, l'agencement et le contenu même des gloses donne l'impression de notes prises par le copiste lui-même après avoir reproduit le texte, c'est-à-dire soit en le relisant, soit en l'étudiant à des fins d'apprentissage personnel, soit même pour le ‚lire‘ (l'enseigner) à d'autres. Dans les pages qui suivent, ce scénario ainsi que l'identité supposée entre le copiste et le glossateur, serviront donc d'hypothèse de travail, voire de prétexte historiographique pour entrer plus avant dans la question de savoir quelles formes pouvait prendre au début du 14<sup>ème</sup> siècle la lecture du ‚Liber de bona fortuna‘, chez le glossateur de Melk puis chez ses contemporains directs. Mais au préalable, les gloses donneront quelques renseignements épars sur le profil de leur auteur.

## 2. Indications tirées des gloses quant au profil intellectuel et culturel de leur auteur

En raison des caractéristiques matérielles dites plus haut et de la qualité toujours plus mauvaise de l'encre vers la fin du codex, les passages contenant des

<sup>46</sup> Dans cette hypothèse, cette unique main aurait écrit dans un premier temps le texte aristotélicien, dans une encre très noire et hautement – i.e. normalement – concentrée; dans la même encre et peut-être directement après avoir terminé sa copie, l'écrivain aurait inscrit les remarques dans les marges: d'abord avec la même encre que celle avec laquelle il avait écrit le traité (fol. 152<sup>r</sup>, marge inférieure); puis avec une encre un peu plus diluée (fol. 152<sup>v</sup>, marge supérieure) et, enfin, avec une encre beaucoup plus diluée (fol. 152<sup>v</sup>, marges de gauche et de droite, et foll. suivants jusqu'à la fin).

<sup>47</sup> Ms. Melk 796, fol. 153<sup>r</sup>: ‚Liber est iste Gotefridi de Sulz pach‘. Cf. Glassner (nt. 3), 326.

indications éventuellement précieuses pour connaître la culture du copiste sont aussi ceux qui se lisent le plus mal: il faudra donc presser au maximum les données déchiffrables pour définir le profil intellectuel du glossateur de Melk et ses options exégétiques<sup>48</sup>. Quelques gloses, voire quelques passages déchiffrables de celles-ci contiennent toutefois des éléments utiles. Il y a, en premier lieu, l'écho d'un enseignement théologique, donné ou simplement suivi, que le copiste rappelle à deux occasions. Une première fois, il le fait en convoquant, dans une note relative à la „*concupiscencia recta*“ débouchant pour Aristote sur la bonne fortune (BF II, 59–62; cf. 78–81), la figure biblique du roi concupiscent par excellence: „*sicut legitur in theologia de Salomone, qui deceptus fuit (...) circa malas operationes existunt.*“<sup>49</sup> Même si elle ne se laisse pas déchiffrer en entier, cette explication renvoie vraisemblablement au premier livre des Rois, où l'on apprend que le commerce du fils de David avec les femmes de nations impures et, à travers elles, avec les idoles d'autres nations, lui a valu d'être destitué de son royaume par Dieu lui-même, qui lui suscita des ennemis (1R 11,6–13). La seconde fois que le glossateur de Melk renvoie à un cours théologique, c'est, dans la même marge, pour éclairer plus directement une distinction lue dans l'opuscule (BF II, 114–117) et qui oppose la fortune „issue de l'expérience“ („*ab experientia*“) à celle qui viendrait de l'habitude („*a consuetudine*“). À ce couple incident chez Aristote, l'Anonyme donne un contenu précis: l'expérience vient d'une imitation de l'exemple reçu par les parents, tandis que l'habitude serait issue d'un enseignement moral reçu par un autre biais. Et c'est pour justifier cette seconde voie d'acquisition de la fortune qu'intervient le contenu d'une leçon en théologie:

„*Fortuna aliquando est ab experientia antiquorum, ut si aliquis ab ancestoribus suis uidit bonam operationem et recte operari et illam consapiatur, ille dicitur fortunatus esse ab experientia. Fortuna etiam est a consuetudine, ut sunt scientie et uirtutes que sunt percepte, a quibus uirtus, et etiam boni actus [1 v.n.l.] scis [dub.], sicut legitur in theologia. Et <cum> dicit Philosophus: ‚Particulariter,*

<sup>48</sup> Mais même pour les gloses les moins lisibles dans leur ensemble (par lesquelles il faudra commencer), les bribes ici transcrites sans signe particulier ne font aucun doute paléographiquement; dans les cas contraires, cela est signalé expressément: toutes les parties de textes étant un tant soit peu douteuses sont signalées par une mention ‚*dub.*‘ donnée entre des crochets droits ‚[...]‘ placés après le mot douteux; les parties de texte étant entièrement illisibles n'ont pas été reconstituées, mais sont signalées, toujours entre crochets droits, par la mention ‚*v.n.l.*‘ (*verbum/verba non legitur/non leguntur*), précédée d'un chiffre arabe correspondant au nombre de mots dans ce cas. La mention ‚...‘ signale, quant à elle, des passages sautés par la transcription soit parce qu'illisibles soit parce que traités ailleurs, tandis que sont mises entre crochets pointus ‚<...>‘ les parties de mots absentes du manuscrit mais complétées en raison de la vraisemblance soit grammaticale soit sémantique; lorsqu'il y a lieu, on place entre crochets droits les mots latins du manuscrit superflus ou gênants grammaticalement. Enfin, la ponctuation a été ajoutée en fonction de considérations sémantiques et d'une syntaxe latine moderne.

<sup>49</sup> Anonyme, Gloses au Liber de bona fortuna, ms. Melk 796, fol. 153<sup>r</sup>, marge de droite: „*Sicut dicitur inferius, [2 v.n.l.] est [1 v.n.l.] et [2 v.n.l.] faciunt sapientes a posteritate [dub.], sicut legitur in theologia de Salomone, qui deceptus fuit per mulierem [dub.] et filium ipsum uni<cum> facie [2 v.n.l.] quia inebriarent [dub.] et circa malas operationes existunt.*“

*reducit hunc librum ad libros Ethicorum, idest ad maiores libros morales, quibus tractatus annexus est, quia sine rebus exterioribus nullum contingit esse felicem.*<sup>50</sup>

La fin de cette note montre, quant à elle, la place que le glossateur donne au ‚Liber de bona fortuna‘ dans le corpus éthique (et non pas dans la séquence des ‚Parva naturalia‘ comme c’est pourtant le cas dans le manuscrit de Melk). Le lemme ‚*particulariter*‘ ici rappelé renvoie en effet à la fin du traité, où Aristote résume l’acquis de ses réflexions sur la bonne fortune et les situe dans son étude plus générale des vertus (BF II, 128–131). Pour commenter ce passage, le glossateur propose sous une forme condensée une réflexion qu’on lit déjà dans le prologue de la ‚Sententia super de bona fortuna‘ de Gilles de Rome, voulant qu’au sein du corpus éthique d’Aristote, l’opuscule soit annexé soit à l’‚Ethique à Nicomaque‘ soit aux ‚Magna moralia‘<sup>51</sup>; au lieu pourtant de ces deux références données par Gilles, le copiste mentionne en un bloc et sans titre les ‚livres d’éthique‘ (‚*libri morales*‘), très vraisemblablement parce qu’il ne connaît pas les ‚Magna moralia‘ comme telles. Cette ignorance de sa part n’aurait rien de très surprenant à cette époque. En effet, les meilleurs auteurs semblent alors ignorer comme lui tant le caractère compilatoire du traité et l’origine respective des deux morceaux, que le contenu – et parfois l’existence même – d’une œuvre aristotélicienne intitulée ‚Magna moralia‘. Même Gilles de Rome ne

<sup>50</sup> Anonyme, Gloses au Liber de bona fortuna, ms. Melk 796, fol. 153<sup>r</sup>, marge de droite.

<sup>51</sup> Gilles de Rome, Sententia super de bona fortuna: ‚*Hiis autem sic praelibatis, de levi patere potest cui parti philosophiae iste libellus obsequatur, et cui libro annecti debeat. Nam si bona fortuna est aliquid annexum felicitati, libellus iste annecti debet libro Ethicorum vel Magnis moralibus ubi de felicitate tractatur.*‘ Pour la datation de ce texte, entre 1275 et 1278, cf. S. Donati, Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano, I: Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici (parte II), in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 1, 1 (1990), 1–111, en particulier 10, 23, 26 et surtout 71; ead., Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano I. Le opere prima del 1285 – I commenti aristotelici, in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 2, 1 (1991), 1–74, surtout 53 sq. Cette ‚Sententia super de bona fortuna‘ a été conservée, entièrement ou sous forme d’extraits, dans 32 manuscrits. Sera citée de ce texte une version provisoire, établie sur la base d’une sélection de huit témoins qui se sont avérés fiables sur quinze préalablement collationnés sur cinq échantillons choisis au début, à la fin et au fil du texte. Voici les huit témoins ainsi retenus: Bruges, Bibl. de la ville, 496, 35<sup>v</sup>–47<sup>v</sup> (13<sup>ème</sup>/14<sup>ème</sup> s.); Oxford, Bodl. Libr., Digby 150, 114<sup>r</sup>–(132<sup>v</sup>) (13<sup>ème</sup> s.); Milan, Ambros., R. 36 Sup., 39<sup>r</sup>–54<sup>r</sup> (14<sup>ème</sup> s.); Paris, Bibl. nat., lat. 14568, 26<sup>tb</sup>–37<sup>vb</sup> (début 14<sup>ème</sup> s.); Paris, Bibl. nat., lat. 16158, 134<sup>va</sup>–145<sup>va</sup> (14<sup>ème</sup> s.); Vatican, Barber. lat. 309, 61<sup>va</sup>–69<sup>va</sup> (14<sup>ème</sup> s.); Vatican, Borgh. 114, 157<sup>va</sup>–164<sup>vb</sup> (13<sup>ème</sup>/14<sup>ème</sup> s.); Cambridge, Peterhouse, 82, foll. 1–(13) (13<sup>ème</sup> s.). Le manuscrit d’Oxford contient une autre rédaction que les autres, qui se distingue par une organisation systématiquement différente des renvois aux lemmes commentés (ceux-ci y sont moins clairs que dans les autres manuscrits, qui explicitent davantage le plan, et qui font précéder chaque ‚*lectio*‘ du début du lemme commenté), et par un style moins explicite et souvent moins clair; enfin, la présence dans ce manuscrit d’Oxford d’une note savante mais un peu aberrante concernant un mot rare lu dans le second chapitre du ‚Liber de bona fortuna‘ et qu’on ne lit pas dans les autres témoins, laisse penser qu’il contient le texte sorti des mains de son auteur, avant qu’il n’ait été aménagé et mis au point pour les besoins de l’édition ou de l’enseignement. Dans ces conditions et en attendant d’étudier plus en détail toute la tradition manuscrite, on cite ici le texte de la version policée, la plus courante.

connaît, au moment de composer sa ‚Sententia super de bona fortuna‘, que l'existence d'une ‚Grande morale‘ aristotélicienne, et absolument pas son contenu: il ne la cite jamais au cours du commentaire proprement dit (qui fait par contre un large usage des autres œuvres du corpus éthique), et n'en fait mention que dans le prologue, à propos d'une rubrique introductive donnant – comme c'était le cas dans certains manuscrits parisiens – son origine dans les ‚Magna moralia‘<sup>52</sup>. De cette indication, Gilles donne une interprétation doctrinale et non philologique: pour lui, elle n'implique pas pour le ‚Liber de bona fortuna‘ une structure composite, mais dit que l'opuscule fut écrit par Aristote pour être annexé aux ‚Magna moralia‘, lesquels ne feraient que résumer le contenu des Éthiques<sup>53</sup>. Cela semble donc indiquer qu'au moment de commenter l'opuscule, Gilles ne connaît pas les ‚Magna moralia‘ autrement que par ouï-dire.

À l'époque du glossateur de Melk non plus, les ‚Magna moralia‘ ne sont de loin pas une œuvre-phare, mais apparaissent incidemment dans quelques thèmes consacrés de la littérature théologique, comme on le note par exemple vers 1308 chez Jacques de Thérines<sup>54</sup>. C'est que la traduction globale de cet ouvrage par Barthélémy de Messine a connu une diffusion moins massive et surtout une réception moins marquante que le ‚Liber de bona fortuna‘: quoi qu'elle figurât dans l'*exemplar* universitaire, eût été transmise via le système de la *pecia* et fût donc assez bien relayée (il en subsiste près d'une cinquantaine de copies), son écho n'a pas été comparable à celui de l'opuscule, qui semble l'avoir éclipsée dès la fin des années soixante. On pourrait donc difficilement attendre des auteurs postérieurs à Gilles qu'ils soient mieux que lui renseignés sur l'origine et la structure du ‚Liber de bona fortuna‘: l'ignorance du glossateur de Melk quant à la nature du traité et à l'origine de ses parties, est commune en son

<sup>52</sup> Gilles de Rome, *Sententia super de bona fortuna* (nt. 51): „*Convenit huic libello rubrica quaedam praeposita, quod incipit liber de bona fortuna translatus vel acceptus de secundo libro Magnorum Moralium*.“ Cette rubrique, Gilles la lit très vraisemblablement dans un texte de tradition parisienne (cf. nt. 9).

<sup>53</sup> Gilles de Rome, *Sententia super de bona fortuna* (nt. 51): „*Videntur enim Magna moralia esse recapitulatio quaedam eorum que traduntur in Ethicis*.“ Cette appréciation est philologiquement moins pertinente que celle donnée vers 1262 par Albert, In *Ethic.*, l. I, tract. I, c. VII., ed. Borgnet, vol. 7, 16a = ed. J. Müller (Natürliche Moral und Philosophische Ethik bei Albertus Magnus, [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalter, Neue Folge Bd. 59], Münster: Aschendorff Verlag 2001), 357, 12–22: „*Scriptis autem et librum qui dicitur Magna Moralia, non ideo quod scriptura plus contineat, sed quia de pluribus tractat, sicut de concordia, benignitate, bonitate, et quibusdam aliis, de quibus hic nullam facit mentionem. Sed de quibus hic tractat, perfectius determinat et prolucius quam in libro Magnorum Moralium*.“

<sup>54</sup> Jacques de Thérines, *Quodlibet I*, q. 9 (*utrum prudentia praestituit finem virtutibus moralibus*), in: Jacques de Thérines, *Quodlibets I et II*. Jean Lesage, *Quodlibet I*. Texte critique avec introduction, notes et tables, ed. P. Glorieux (Textes philosophiques du Moyen Âge 7), Paris 1958, 135–138. Ce moine cistercien que Glorieux qualifie de „sans grand relief“ est *magister regens* en théologie à Paris dès 1305–1306 et ses *Quodlibets* auraient été disputés de 1306 à 1308 (cf. Glorieux, op. cit., 13). Sa souscription dans le procès des Templiers (25 mars 1308) et dans celui de Marguerite Porrette (11 avril 1309) montre qu'il était encore là à cette date.

temps. Qu'il ait connu le commentaire de Gilles est, en revanche, suggéré non seulement par la note qu'on vient de lire (laquelle pourrait tout aussi bien relever d'une déduction faite par le glossateur), mais aussi par la profusion, dans les gloses de Melk, d'éléments déjà trouvés chez Gilles et qui, pour leur part, ne pourraient être que difficilement prêtées à l'inventivité du glossateur. Notons d'emblée cependant qu'il s'agit bien plutôt de vagues réminiscences d'idées lues dans la ‚Sententia super de bona fortuna‘, et surtout qu'elles se mêlent, dans les marges du codex de Melk, à d'autres informations assez hétérogènes dont l'ensemble reflète en somme une culture très générale, chariant des idées et des *auctoritates* assez classiques pour l'époque et sans doute reçues via l'enseignement.

De ce mélange d'éléments divers, un exemple concerne la notion de *prudencia* souvent évoquée dans le ‚Liber de bona fortuna‘ en contraste avec la fortune. Pour l'expliquer, le glossateur appose deux petites notes ponctuelles se suivant de près suite à la glose étudiée ci-dessus. La première, touchant au début du second chapitre (BF II, 1–3) contient une explication assez remarquable de l'*eupraxia*. Lisant ce dernier mot dans l'opuscule également, le glossateur y a manifestement lu non pas une translittération du grec, mais un mot arabe, auquel il donne toutefois une explication correcte du point de vue étymologique: celle donnée par Gilles au tout début de son Prologue en convoquant un parallèle dans la ‚Rhétorique‘<sup>55</sup>. La note qui suit cela dans le codex de Melk exploite, quant à elle et cette fois sans aucun lien avec Gilles, un lieu commun: „*Seneca dicit: prudentes et sapientes sunt aliorum domini et rectores.*“<sup>56</sup> Ce moto relève d'une conception commune encore au début du 14<sup>ème</sup> siècle et voulant que seuls les sages soient dignes du pouvoir politique et d'avoir la suprématie sur les autres: depuis les années soixante du siècle précédent et en particulier chez les artiens parisiens, cet élitisme est non seulement courant<sup>57</sup>, mais fréquemment appuyé par l'autorité de Sénèque<sup>58</sup>. L'adage cité par le glossateur de Melk correspond

<sup>55</sup> Anonyme, Gloses au Liber de bona fortuna, ms. Melk 796, fol. 152<sup>v</sup>, marge de gauche: „*Eupraxia est bona operacio et est nomen arabicum, et dictum ab eo quod est bona, et praxis, quod est operacio, quoniam bona operacio.*“ Cf. Gilles de Rome, Sententia super de bona fortuna (nt. 51): „*Quidam ordinavit in idem bonam fortunam felicitati, ut vult Philosophus primo Ethicorum, qui non omnino irrationabiliter locutus est, nam ut dicitur primo Rethoricae in tractatu de negotio deliberativo, felicitas est eupraxia' (idest bona operatio), cum virtute, vel est per se sufficientia vitae.*“

<sup>56</sup> Anonyme, Gloses au Liber de bona fortuna, ms. Melk 796, fol. 152<sup>v</sup>, marge de gauche.

<sup>57</sup> Cf., vers 1280, Jean de Dacie, Divisio scientie, in: *Johannis Daci Opera*, vol. 1, 1, ed. A. Otto (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi 1), Haunia 1955, 3, 1–12: „*Humana natura multipliciter est ancilla, ut scribitur primo Metaphysicae. Hoc autem contingit propter imperfectionem eius tam ex parte animae quam ex parte corporis. Et ad hanc imperfectionem advertens philosophus primo Politicorum dicit, quod homines vigentes intellectu et virtutibus intellectualibus naturaliter debent esse aliorum rectores et domini, qui vero bonis intellectualibus non vigent, sed robusti et fortes sunt corpore, hii debent aliorum esse servi et subditi. Et sicut aliquis non vigens intellectu propter sui imperfectionem naturaliter est servus, sic etiam propter imperfectionem et defectum a parte corporis, puta propter defectum divitiarum tam naturalium quam artificialium, multi servi fiunt et facti sunt.*“

<sup>58</sup> Cf. L. Bianchi, La felicità intellettuale come professione nelle Parigi del Duecento, in: *Rivista di Filosofia* 78 (1987), 181–199, ici 190 sq.; id., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990, 157, nt. 60.

donc à des idées fréquemment lues chez cet auteur, même si celles-ci sont tournées d'une façon qui ne trouve aucun correspondant littéral dans l'œuvre même de Sénèque<sup>59</sup>. Vraisemblablement, la lettre de la citation doit être issue, éventuellement via une mémoire défaillante ou déformante, de quelque commentaire à Aristote voire d'un manuel comme celui des ‚Auctoritates Aristotelis‘ sous la rubrique consacrée aux passages de la ‚Politique‘<sup>60</sup>. De ce dernier texte, le glossateur n'a en tout cas pas une connaissance approfondie, car s'il l'avait fréquenté d'assez près, il serait étonnant qu'il ne l'ait pas cité du tout dans sa note pourtant bien développée concernant les divers sens de la noblesse. Il s'agit là d'une glose apposée au passage du traité (BF I, 34–36) convoquant le ‚nobilis‘ pour illustrer ce que sont les biens extérieurs issus de la fortune. Voici comment le glossateur distingue deux acceptions possibles de la noblesse:

„Nobilis multis modis dicitur. Uno modo nobilis est qui ex nobili propagine, ut ille est ex nobili propagine, idest [1 v.n.l.]. Alio modo nobilis est qui ex subtili sanguine et semine [et] puro, idest qui est ex bonis moribus, ille dicitur habere subtilem sanguinem, et propterea ipsi rustici non sunt nobiles, idest subtilis non sunt sanguinis, in suis moribus et uirtutibus propter sanguinem ipsorum ingrossatum et inspissatum, et hec grossicies et spissitudo contingunt ex forti labore quem habent et sustinunt. Alio modo dicitur nobilis qui est ex antiquis diuiciis, ut si quis diuicias et multas possessiones filio suo relinquit, et magnam hereditatem tunc ipso filio illas possessiones possidente et sub sua potestate tenente, dicitur esse nobilis, idest ex antiquis diuitibus circumdatus.“<sup>61</sup>

La seconde signification du terme ‚nobilis‘, associée à des richesses anciennes reçues des parents, remonte bien à la ‚Politique‘ d'Aristote, mais vraisemblablement pas directement<sup>62</sup>. Et même la mention pourtant expresse du ‚De anima‘

<sup>59</sup> Un même cas de citation faussement attribuée à Sénèque (en l'occurrence tirée des ‚Lettres‘ d'Ambroise de Milan) se lit dans l'introduction à la philosophie ‚Ut ait Tullius‘ (G. Dahan, Une introduction à l'étude de la philosophie: Ut ait Tullius, in: Cl. Lafleur [ed.], L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>ème</sup> siècle. Autour du ‚Guide de l'étudiant‘ du ms. Ripoll 109. Actes du colloque international édités, avec un complément d'études et de textes, Turnhout 1997, 40 et nt. 33): „Quinto est [philosophia] appetenda, quia seruum facit liberum, unde Seneca: omnis stultus <seruus est> et per oppositum omnis sapiens liber.“

<sup>60</sup> Cf. J. Hamesse, Les ‚Auctoritates Aristotelis‘. Un florilège médiéval, étude historique et édition critique (Philosophes Médiévaux 17), Louvain–Paris 1974, 252: „Homines ratione ac intellectu vigentes naturaliter aliorum domini sunt et rectores.“ On trouve un usage de cette auctoritas dans Thomae Aquinatis In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, ed. Marietti, Turin–Rome 1950, 1: „Sicut enim, ut in libro praedicto Philosophus dicit, homines intellectu vigentes, naturaliter aliorum rectores et domini sunt.“

<sup>61</sup> Anonyme, Gloses au Liber de bona fortuna, ms. Melk 796, fol. 152<sup>v</sup>, marge supérieure.

<sup>62</sup> En oubliant de la définition aristotélicienne de la noblesse la *virtus* pour n'en retenir que la possession de richesses, le glossateur rejoint une tradition ancienne et reflétée notamment dans le commentaire du même lemme proposé par Gilles de Rome, Sentencia super de bona fortuna (nt. 51): „Nobilitas secundum unum modum accipiendi idem est quod antiquatae diuitiae.“ Cf. Aristote, Politique, V, 2, 1301b1–5 (Aristotelis Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Morbekka, ed. F. Susemihl, Leipzig 1872, 497, 3–7): „Sunt autem quidam, qui secundum genus excellentes non dignificant aequalibus se ipsos propter inaequalitatem hanc: nobiles enim esse videntur, quibus existunt progenitorum virtus et diuitiae“; IV, 8, 1294a19–25 (ed. cit., 409, 8–410, 2): „ingenuitas enim est virtus et diuitiae antiquae.“

dans une glose ultérieure ne semble pas présupposer une lecture très assidue du texte et en donne plutôt une paraphrase assez vague<sup>63</sup>. Ainsi, la plupart des réminiscences aristotéliennes transpirant de ces notes de copiste ne sont vraisemblablement pas dues à une lecture directe du corpus aristotélien. Même si le glossateur de Melk reste ‚à la page‘ en citant Aristote et Sénèque, sa culture est très générale. Elle est, en somme, tout aussi indépendante par rapport au milieu universitaire parisien que s'est avérée l'être la copie du ‚Liber de bona fortuna‘ dans ce codex: rien dans ce qu'il déverse dans les marges de ce texte ne semble devoir s'expliquer par une fréquentation de la Rive Gauche de la Seine. Plus vraisemblablement, c'est dans le Nord de l'Europe qu'il a fait ses classes, dans un centre de formation du genre de ceux qu'on trouve, par exemple, le long du Rhin<sup>64</sup>. Même les réminiscences possibles de la ‚Sententia super de bona fortuna‘ de Gilles de Rome peuvent s'expliquer en dehors même du cadre universitaire parisien, où ce texte a pourtant vu le jour.

D'une part en effet, les idées issues de Gilles sur le ‚Liber de bona fortuna‘ ont pu devenir au début du 14<sup>ème</sup> siècle une monnaie courante, échangée comme autant de ‚topoi‘ véhiculés soit par oral soit même par écrit. Par ce dernier canal, rien n'interdit de croire que le modèle sur lequel l'Anonyme de Melk copie le ‚Liber de bona fortuna‘ comportait dans ses marges soit des extraits soit la totalité du commentaire de Gilles de Rome: on serait même autorisé à le penser étant donné que le frère ou cousin du codex de Melk qu'est le manuscrit de Florence étudié plus haut (F), comporte dans les marges de l'une de ses copies de l'opuscule deux notes pour leur part directement calquées sur des explications de Gilles, qui mettent l'accent sur la propension du Philosophe à identifier la cause ultime de la bonne fortune à la nature de l'être qui en bénéficie<sup>65</sup>. La

<sup>63</sup> Cf. nt. 84.

<sup>64</sup> Cf. A. Zumkeller, Das Kölner Augustinerkloster und sein Generalstudium im 14. Jahrhundert – Eine Keimzelle der theologischen Fakultät der neuen Universität, in: A. Zimmermann/G. Vuillemin-Diem (eds.), Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und Soziale Wirklichkeit (Miscellanea Mediaevalia 20), Berlin–New-York 1989, 357–365; W. Senner, Die Rheinischen ‚Studia‘ der Dominikanern im Mittelalter: Alternative und Vorläufer der ‚Universitates Studiorum‘, in: M. J. F. M. Hoenen/L. Cesalli/N. Germann (eds.), University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhine (1300–1550). Acts of the XII<sup>th</sup> International colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Freiburg-im-Breisgau, 27–29 October 2004 (Rencontres de philosophie médiévale 13), Tournai 2007, 3–45.

<sup>65</sup> Les marges du ms. Flor., Laur., Plut. LXXXIV, 12 (= AL 1324), fol. 23<sup>ra</sup> contiennent en effet, à propos de BF I, 5–7, les deux notes que voici qu'on lit littéralement chez Gilles: ‚*Notandum, quod philosophus hic loquitur dubitando, non veritatem determinando, nam ut infra patebit, Philosophus consentit bonam fortunam esse naturam quamdam, ubi ait quod bona fortuna est sine ratione natura. [...] Vis huius rationis, s. bona fortuna vel est natura quaedam, vel benivolentia divina, vel ratio aut intellectus. Non est benivolentia divina nec ratio nec intellectus, ergo conuenientissimum est ipsam esse naturam quemdam. Venata est itaque una particula ponenda in diffinitione fortunae, videlicet quod sit natura quaedam.*“ Noter cependant que ces gloses sont faites sur la seconde copie du ‚Liber de bona fortuna‘ contenue par ce manuscrit (foll. 23<sup>r</sup>–24<sup>v</sup>), affiliée à la tradition parisienne (cf. nt. 2). Dans ces folios, on lit en outre un autre type de notes, interlinéaires et marginales, qui couvrent seulement la première partie de l'opuscule (BF I, 1–53) et consistent en des ajouts à caractère textuel, par lesquelles le copiste explicite certains termes du texte ou des passages à la syntaxe ambiguë.

tendance naturaliste de l'interprétation donnée par Gilles au *Liber de bona fortuna* lui avait cependant valu, dans les années quatre-vingt, les invectives de son collègue Henri de Gand: de ce différend qu'il resterait encore à analyser dans le détail, le début du 14<sup>ème</sup> siècle a conservé des traces tangibles, qu'on peut même deviner dans les marges du codex de Melk. C'est ce qu'on pourra voir dans les lignes qui suivent, où les gloses de ce manuscrit, qui ont livré tout ce qu'elles pouvaient sur leur auteur, serviront de lorgnette pour analyser le *Liber de bona fortuna*, puis pour en repérer les lignes d'interprétation vers 1308.

3. *L'enjeu du traité selon l'Anonyme: la fortune, intelligence, nature ou influx divin?*

La première glose à propos du *Liber de bona fortuna* est celle qui, au bas du folio 152<sup>r</sup>, porte sur le début du traité où, une fois établie l'importance de la bonne fortune pour l'acquisition de biens extérieurs réputés nécessaires à la vie bienheureuse en ce monde (BF I, 1–5), Aristote se fixe pour objet de déterminer qui est le bien fortuné, en quoi il l'est et à propos de quoi (BF I, 5–7). Cette partie du texte aristotélicien suscite de la part de l'Anonyme une ample remarque qui, même si elle se laisse entièrement déchiffrer, sera ici citée d'abord seulement en son début, parce que celui-ci offre une excellente porte d'entrée au contenu du *Liber de bona fortuna*: „*Quidam dixerunt et dicunt quod bona fortuna sit natura; quidam autem dicunt quod sic ipsa non sit intellectus; quidam autem dicunt quod sit diuina causa [...]*“<sup>66</sup> L'opuscule peut, en effet, se comprendre comme une investigation de ces trois candidatures au statut de cause de la bonne fortune, chacun des deux chapitres envisageant cette dernière tour à tour comme étant le résultat possible de la nature, d'un acte posé par l'intelligence ou d'une inspiration divine. Parmi ces trois explications possibles de la fortune, le glossateur a bien compris que la deuxième était la moins probable puisqu'il l'affecte d'emblée d'une négation („*non sit intellectus*“): c'est un fait qu'Aristote lui-même la déclassa très vite et ne la réexamine pas autant que les deux autres, qui seules conservent leur crédit tout au long du *Liber de bona fortuna*. Voyons alors comment se poursuit à leur propos l'enquête en question.

Au début du traité, l'hypothèse envisagée d'abord par Aristote pour expliquer la fortune consiste à l'identifier à la nature, comme le suggère une idée répandue voulant que certains soient, plus que d'autres, naturellement doués en bonne fortune (BF I, 7–12)<sup>67</sup>. Mais loin d'examiner en détail cette idée courante,

<sup>66</sup> Anonyme, Gloses au *Liber de bona fortuna*, ms. Melk 796, fol. 152<sup>r</sup>, marge inférieure. La suite de la glose sera analysée ci-dessous, nt. 81.

<sup>67</sup> Cf. P.-L. Donini, *L'Ética dei Magna Moralia*, Torino 1965, 79 sqq., et, plus ancien mais toujours valable pour ses analyses doctrinales, R. Walzer, *Magna Moralia und Aristotelische Ethik*, Berlin 1929. L'étude fouillée de Donini est très convaincante, notamment s'agissant d'établir avec beaucoup de probabilité un point qui a été discuté depuis plus d'un siècle, à savoir la non-authenticité aristotélicienne des *Magna moralia*. Une étude détaillée des premières attestations de ce traité dans la littérature impériale reste à faire, tout comme d'ailleurs celle de sa réception au Moyen âge et à la Renaissance.

Aristote la refuse d'emblée car, tandis que la nature est un principe d'ordre et de régularité rendant ses effets prévisibles, la fortune doit provoquer des événements impossibles à anticiper car exceptionnels (BF I, 9–12); pour la même raison, la fortune n'est pas identique à l'intelligence ni causée par elle puisque, comme la nature, l'intelligence produit des effets réguliers et constants, tandis que la fortune fonctionne en proportion inverse de l'intelligence déployée par l'homme pour évaluer les résultats de son action (BF I, 12–15)<sup>68</sup>. L'explication de la fortune par un principe soit naturel soit intellectuel ayant donc échoué, Aristote envisage une troisième idée: la bonne fortune ne serait-elle pas plutôt l'effet du soin qu'une divinité prendrait de nous (BF I, 16: „*cura quedam Dei*“)? Cette solution aussi se trouve assez tôt abandonnée: il serait indigne, explique-t-il, d'attribuer à (un) dieu le souci de ces êtres abjects ou mauvais qui, parfois pourtant, s'avèrent être bien fortunés (BF I, 16–22).

Ces trois alternatives ayant abouti de la sorte à des conclusions inacceptables, on pourrait être tenté d'en chercher une quatrième, mais la suite du texte insiste sur l'exhaustivité de la distinction initiale entre trois hypothèses, et sur la difficulté réelle que présentent les deux dernières (BF I, 22–27): dans ces conditions, Aristote propose alors de revenir au point de départ pour examiner à nouveaux frais la première des trois, ramenant la fortune à une causalité naturelle<sup>69</sup>. Cette idée paraît en effet vraisemblable du moment que la fortune semble concerner des choses qui ne dépendent pas de nous et ne sont pas en notre pouvoir: car de fait, on ne dit jamais d'un juste qu'il est en cela fortuné, ni du vertueux non plus puisque l'un et l'autre ont le choix de développer ou non ces qualités (BF I, 28–34)<sup>70</sup>; on qualifie en revanche de fortuné celui qui, pour des raisons qui ne dépendent pas de lui, possède ces biens extérieurs réputés nécessaires à l'exercice de la vertu, comme par exemple cette condition sociale privilégiée qu'est la noblesse (BF I, 34–35). Mais, remarque Aristote, cette acception commune de la bonne fortune ne recouvre pas le sens principal et propre du terme, car ce qu'on veut ici définir, c'est la condition favorable issue non des circonstances extérieures mais provoquée par l'action même de celui qui obtient finalement un résultat heureux pour lui mais qu'il n'avait pas visé au départ (BF I, 36–39).

<sup>68</sup> Cette idée d'une fortune étant fonction inverse à l'intelligence de l'homme qui en bénéficie est très souvent signalée par les copistes les plus anciens du traité par un *nota bene* apposé dans la marge de ce passage. L'anonyme de Melk ne manque pas de la rappeler, dans un passage ici cité seulement en partie parce que le reste n'a pas pu être mieux déchiffré. Cf. Anonyme, Gloses au Liber de bona fortuna, ms. Melk 796, fol. 153<sup>r</sup>, marge supérieure: „(...) *Non est eciam sciencia secundum premeditationes, que unum preuidunt. Quare? Quia uidemus aliquos esse scientes et prudentes, hoc autem non est fortuna, quia sciencia contingit ex preuisione, ipsa autem bona fortuna non, ut superius reprobatum est, quia: „ubi plurimus intellectus, ibi minima fortuna, et ubi maxima fortuna, ibi minimus intellectus“.*“

<sup>69</sup> Cf. Donini, L'Etica dei Magna Moralia (nt. 67), 82 sq.

<sup>70</sup> En cet endroit du texte, l'omission d'un *non* en BF I, 29 rend le passage assez peu cohérent puisque la version lue par l'anonyme de Melk contient ainsi à cette ligne une assertion clairement contradictoire avec ce qui est dit plus loin. Cette faute, aussi présente dans F, s'explique vraisemblablement par un accident de copie ayant eu lieu chez un ancêtre commun de F et M (cf. nt. 42), mais qu'aucun des deux copistes ne semble pourtant avoir identifié.

Deux traits distinguent donc l'εὐτυχία de la τυχή: d'une part le fait que la première résulte d'un acte posé par celui qui en bénéficie tandis que l'autre résulte du seul concours des circonstances extérieures, d'autre part le fait que cet heureux hasard se produise de façon récurrente en faveur du même bénéficiaire.

Ce résultat provisoire aussi devra être nuancé par Aristote, car il masque encore les ambiguïtés d'une notion de bonne fortune que la suite du texte s'attache à dissiper, en distinguant les cas où l'agent en question obtient un bien, de celui où il évite simplement un mal: ce dernier cas de figure relèverait de la fortune par accident, alors que le fait d'obtenir un bien recouvre la fortune à proprement parler (BF I, 40–45)<sup>71</sup>. Mais au-delà de cette nuance sémantique occasionnant l'introduction du terme εὐτύχημα (BF I, 44: „*enfortunium*“), la distinction la plus importante acquise dans cette partie du traité est celle entre la pure τυχή (*fortuna = casus*) et l'εὐτυχία (*bona fortuna*), la première étant entendue au sens, courant, d'une cause extérieure, facteur d'indétermination valant ponctuellement à l'homme une série de conditions favorables à sa vie bonne, tandis que la seconde résulterait non d'une conjonction de facteurs extérieurs mais d'une action posée par l'homme lui-même et débouchant, à son insu, sur des conséquences bénéfiques pour lui. Car la fortune dont le ‚Liber de bona fortuna‘ fait sa spécialité consiste dans le fait, pour un homme, d'aboutir plusieurs fois à des résultats qu'il n'avait pas attendus et que n'auraient pas laissé prévoir une évaluation rationnelle des conséquences des actes pour lesquels il a opté: c'est précisément à titre de fondement intérieur et subjectif d'une action de ce type que l'auteur des ‚Magna moralia‘ fait valoir la „nature“ comme cause de l'événement bien fortuné. Ce faisant, il fait échapper cette fortune à la contingence de la fortune tout court (celle qui revient à un *casus*); tandis que la nature dont elle résulte a, elle aussi, ceci de propre que, contrairement à la nature tout court (celle qui meut les réalités extérieures), elle cause des résultats moins réguliers et moins prévisibles car ne se réalisant que souvent voire quelquefois<sup>72</sup>. Bref, la bonne fortune n'est ni cette pure contingence du *casus*, ni la nécessité qu'on voit pointer derrière la *natura*, mais recouvre un type particulier de régularité due à certains traits propres à l'individu qui en bénéficie<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Ici comme en BF I, 29 (cf. nt. 70), l'omission d'un *non* présente autant dans M que dans F et vraisemblablement causée par un accident de copie rend la distinction en question assez peu intelligible. Cf. BF I, 57–62. Cette corruption n'ayant manifestement eu aucune incidence sur le contenu des gloses au manuscrit de Melk, l'exégèse ici faite porte sur la version non fautive.

<sup>72</sup> Cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, troisième édition, revue et augmentée, Paris 1963, 72. Il est d'ailleurs à cet égard très significatif que la ‚Physique‘ ne mette jamais en jeu ce concept-là d'εὐτυχία mais se limite à traiter de τυχή (le terme εὐτυχία intervient une fois, mais sans le contenu psychologique que lui donnent les deux ‚Ethiques‘). Cf. aussi K. Johnson, *Luck and Good Fortune in the Eudemean Ethics*, in: *Ancient Philosophy* 17 (1997), 85–102.

<sup>73</sup> Pour cette raison, elle n'est pas non plus assimilable à la *fortuna* romaine, connue depuis longtemps des médiévaux grâce à Boèce. Cette fortune-là, plus traditionnelle et populaire, relève moins de la contingence que du destin et est souvent représentée comme une figure aveugle, irrationnelle et volatile, qui ferait alterner dans la carrière des hommes les phases heureuses et malheureuses. Cf. J. Wirth, *L'iconographie médiévale de la roue de la fortune*, in: Y. Foehr-

Pour expliquer ce mode très spécifique de régularité que représente la *bona fortuna*, Aristote invoque dans le traité une „nature sans raison“ interne et propre à l'homme qui en bénéficie (BF I, 45–46: „*sine ratione natura*“) et responsable, en lui, d'un mouvement irrationnel vers le bien (BF I, 46: „*sine ratione habens impetum ad bona*“, cf. 48–49). Et qu'on vienne à demander à un tel homme pourquoi il agit de cette manière-là, il ne pourra alors indiquer, en guise de réponse, que sa préférence affective et spontanée pour ce comportement (BF I, 49–51). Cette description quasi-phénoménologique de l'état propre au bien fortuné, qui marque une importante nouveauté de la doctrine du ‚Liber de bona fortuna‘ par rapport aux autres textes éthiques ou physiques d'Aristote, a très vite constitué le point focal des discussions autour de l'opuscule<sup>74</sup>. Les lecteurs médiévaux ont bien cerné que c'est dans cette étape de l'argumentation que s'instaure une tension conceptuelle qui marquera toute la suite du texte et qui fera discussion à son propos: celle qui, à l'intérieur d'une idée de *natura sine ratione*, fait jouer l'idée d'un dieu inspireur. Certes, l'hypothèse d'une inspiration divine, ici subtilement combinée avec celle d'une bonne fortune naturelle, ne joue encore qu'en sourdine: si dans le second chapitre de l'opuscule, l'hypothèse théologique finira par prendre le dessus, elle n'est encore introduite ici que comme terme de comparaison, en tant que le mode irrationnel sur lequel la fortune advient à l'homme la rend semblable à cet instinct naturel le portant spontanément vers son bien. Tel est l'état, plutôt aporétique, de la question, à la fin du premier chapitre du ‚Liber de bona fortuna‘<sup>75</sup>.

Cette analyse de la figure du *bene fortunatus* laisserait le lecteur sur sa faim si ce chapitre n'était complété par le second chapitre du ‚Liber de bona fortuna‘,

---

Janssens/E. Métry (eds.), *La fortune, thèmes, représentations, discours* (Publications de la Faculté des Lettres de Genève 19), Genève 2003, 105–128. Bref, la bonne fortune d'Aristote n'a pas grand chose à voir avec la roue de la fortune, et si certains manuscrits du ‚Liber de bona Fortuna‘ comportent, dans leurs initiales ornées, des représentations de telles roues, c'est par assimilation approximative.

<sup>74</sup> Cf. déjà Alberti Magni Opera omnia, ed. A. Borgnet, vol. 8: *Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis*, Paris 1891, 67<sup>b</sup>: „*Et hujus causa est, sicut ipse dicit in VI Ethicorum, quod ‚ars est factivum principium cum ratione‘: de fortuitis autem dicit in capitulo de fortuna, quod est pars Ethicae et pertinet ad primum Ethicorum, quod ‚fortuna est natura praeter rationem faciens impetum.‘*“ Cette mention ne peut pas s'expliquer autrement que par une connaissance, si ce n'est du ‚Liber de bona fortuna‘, au moins de l'un des deux morceaux qui allaient le constituer (ou le constituaient déjà?); cf. BF I, 45–47: „*bene fortunatus est enim sine ratione habens impetum ad bona*“; BF II, 64–65: „*bene nati sunt et sine ratione impetum faciunt, secundum quod natura apta nata est, et concupiscunt et hoc et tunc et sic ut oportet et quod oportet*“; BF II, 110–111: „*bene fortunati uocantur qui si impetum faciunt, dirigunt sine ratione existentes, et consilium non expedit ipsis*.“

<sup>75</sup> Les lignes qui suivent introduisent une série de distinctions sémantiques ne modifiant guère ce premier résultat: dans la fin du texte, Aristote distingue la fortune comme cause d'un effet donné et celle dont on parle pour en désigner l'effet proprement dit, souvent confondu avec sa cause dans le langage ordinaire (BF I, 53–58); est ensuite rappelée la distinction, déjà introduite plus haut, entre fortune par soi et fortune par accident, avant que ne soit soulignée à nouveau, comme au début du texte, l'importance de cette fortune dans l'acquisition de la félicité (BF I, 59–64). Ces distinctions n'apportent pas grand chose à la discussion principale.

une section parallèle mais plus développée et tirée, cette fois, de l'Éthique à Eudème<sup>76</sup>, judicieusement apposée par le compilateur au texte des *„Magna moralia“*: c'est dans ce savant assemblage que s'installera, pour mieux se déployer, une tension entre l'hypothèse de la fortune naturelle et celle de l'inspiration divine<sup>76</sup>. L'argumentation de ce second chapitre étant plus complexe, il faut ici la résumer à gros traits. Tout comme le premier chapitre, celui-ci s'organise en fonction de trois candidatures possibles au statut de cause de la bonne fortune: la nature, l'industrie humaine et l'inspiration divine. Mais Aristote approfondit ici davantage les chances de chacun de ces trois candidats, et brosse ainsi un portrait plus nuancé de l'homme bien fortuné, qui donnera aux médiévaux plusieurs fils à retordre. Une première spécificité de ce chapitre est, en effet, qu'au lieu d'être traitées distinctement, les trois hypothèses déjà envisagées par le premier chapitre interviennent ici de manière plus libre au point parfois de s'entrechoquer, ou de jouer ensemble, sans qu'on voie toujours où Aristote veut en venir. Ensuite et surtout, dans ce chapitre plus que dans l'autre, l'explication de la fortune par une forme d'intelligence est éliminée avec d'autant plus d'assurance que l'irrationnalité, reconnue comme un trait spécifique de l'action bien fortunée, s'accroît jusqu'à l'extrême: pour mériter le titre de *bene fortunatus* il faut être, et dans le domaine même où l'on réussit souvent, totalement imprudent, inexpérimenté voire complètement stupide. Car la bonne fortune s'avère d'autant plus efficace lorsqu'elle intervient au terme d'actes posés par totale inadvertance dans des domaines où, justement, serait requise une technique (BF II, 6–8).

Dans ces conditions, fait valoir Aristote, il semble préférable d'expliquer la fortune de certains par une nature plutôt que par une aptitude acquise (BF II, 9–10). D'où la nécessité, pour la suite du texte, d'explicitier encore un peu en quoi pourrait consister cette nature propre à l'homme bien fortuné: on y apprend alors qu'il s'agirait d'une aptitude reçue à la naissance et qui nous rendrait plus ou moins doués en bonne fortune (BF II, 11–15). Dans cette hypothèse, la bonne fortune serait de l'ordre des choses dues non pas aux qualités acquises par exercice ou par habitude, mais de celles qui, innées et donc forcément mal distribuées, permettent à tel homme seul de réussir fréquemment comme on aurait la vue perçante à cause de la couleur déterminée des yeux, bonne ou mauvaise vue: ceux qui ont la chance d'avoir ce don pour la fortune se montrent

<sup>76</sup> En ceci, la combinaison des deux chapitres aristotéliens par le compilateur a quelque chose de génial: tout porte à croire que le premier chapitre, issu des *„Magna moralia“* et de facture plus schématique et scolaire que le second, ait été placé là pour introduire les notions principales qui seront travaillées plus à fond et de façon plus complexe dans le second chapitre, tiré d'un passage de l'Éthique à Eudème<sup>76</sup>. On peut même imaginer Moerbeke, rebuté par un grec engageant ses lecteurs sur le terrain non pas des conjectures mais de la divination – cf. D. Harlfinger, *Die Überlieferungsgeschichte der Eudemischen Ethik*, in: D. Harlfinger (ed.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin 1971, 29: „Die Hauptarbeit bei der constitutio textus dieser so korrupten Schrift obliegt letzten Endes doch der divination“! –, ait cherché dans le passage parallèle et plus compréhensible des *„Magna moralia“* de quoi „exercer“ ses lecteurs à la doctrine aristotélienne de la fortune afin de mieux comprendre l'autre extrait.

donc, contrairement aux prudents, incapables de donner raison de leurs choix pourtant avérés finalement judicieux (BF II, 15–17)<sup>77</sup>. Et, poursuit Aristote, cette compétence en matière de fortune sera forcément spécifique, circonscrite à un domaine précis comme l'était, pour Hippocrate, sa capacité pour les sciences, inutile cependant pour l'aider à protéger ses biens en haute mer; aussi, et malgré son injustice criarde, l'apparente mauvaise distribution des biens de cette fortune-là n'est-elle pas due à une pure contingence, car elle n'est pas plus hasardeuse que ne l'est la victoire régulière de tel joueur fréquemment favorisé par le sort grâce à une certaine nature le prédisposant à gagner la partie (BF II, 18–23).

Contrairement à ce qui se passe dans les ‚Magna moralia‘, il faut voir ici la peine d'Aristote à maintenir seule l'hypothèse d'une nature sans la combiner d'emblée avec celle d'une inspiration divine. Car même si l'hypothèse d'une fortune naturelle a été posée d'abord comme exclusive des autres explications (BF II, 4–5), dans ce chapitre du ‚Liber de bona fortuna‘ plus encore que dans le premier, la perspective théologique vient compléter l'équation entre *bene fortunatus* et *bene natus*, d'emblée perçue comme insuffisante<sup>78</sup>. La suite du chapitre insiste en effet, à partir de l'exemple de la navigation conjugué à celui du jeu de dés, sur l'insuffisance des compétences acquises en ces domaines où peut être déterminante non seulement la part jouée par le hasard, mais plus encore et comme derrière lui, celle d'une main invisible et divine orientant les choix de l'homme (BF II, 23–29)<sup>79</sup>. Comme dans le premier chapitre du ‚Liber de bona fortuna‘, l'hypothèse théologique ici ajoutée à l'explication naturaliste est vite confrontée aux difficultés qu'elle induit quant à notre façon de penser Dieu: puisqu'il n'est pas convenable („*inconueniens*“) de lui prêter l'injustice consistant à favoriser les méchants, il semble préférable de le laisser en dehors de cela et d'imputer la bonne fortune de certains hommes à leur seule nature (BF II, 29–33). À la différence, pourtant, de ce qui se produisait dans le premier chapitre, le modèle d'une possession du bien fortuné par un dieu inspirateur n'est plus introduit comme simple terme de comparaison ni comme hypothèse effleurée au passage, mais comme une autre explication possible de la bonne fortune, valable de plein droit et comme alternative à l'explication de la fortune par la nature seule. Et de fait, cette explication théologique aura pratiquement le dernier mot à la fin du traité où Aristote, résumant ce second chapitre, distinguera

<sup>77</sup> Cette remarque est le pendant d'un passage expliqué, dans les ‚Magna moralia‘, de manière encore plus didactique par ce fameux dialogue rapporté en nt. 74.

<sup>78</sup> Cf. W. J. Verdenius, *Human Reason and God in the Eudemean Ethics*, in: D. Harlfinger (ed.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin 1971, 285–299; J. Dudley, *The Love of God in Aristotle's Ethics*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 25 (1983), 131–133. En cela également, la combinaison opérée par le compilateur entre les deux morceaux est excellente.

<sup>79</sup> L'omission du „*a deo*“ en BF II, 26, présente seulement en M et pas en F, enlève au texte lu par l'Anonyme de Melk une indication essentielle, qui ne l'empêche pas pourtant, comme on le verra, de donner constamment sa préférence à l'hypothèse théologique.

deux types de fortunes, l'une étant naturelle tandis que l'autre, tout aussi irrationnelle que l'autre, s'obtient par une inspiration divine et se révèle avoir été le point de mire de toute la réflexion qui précède (BF II, 123–127). On voit donc mieux pourquoi cet opuscule a fasciné les médiévaux. Il reste à voir comment.

### III. Le manuscrit de Melk dans le contexte de la réception du ‚Liber de bona fortuna‘

#### 1. ‚Deus sive natura‘: les options du glossateur de Melk et d'Engelbert d'Admont

Pour les lecteurs du ‚Liber de bona fortuna‘, le principal problème a consisté depuis Thomas d'Aquin à préciser les relations entre la fortune naturelle et celle issue d'une inspiration divine: l'hypothèse théologique recouvre-t-elle un modèle explicatif alternatif entrant en concurrence avec l'idée d'une bonne fortune naturelle? Ne peut-elle pas être, au contraire, combinée avec l'explication de la fortune par des qualités naturellement inhérentes au sujet qui en bénéficie? Si oui, comment articuler sans contradiction les deux explications, et quel poids donner à chacune? L'enjeu exégétique du ‚Liber de bona fortuna‘ tient à ces questions. À celles-ci s'est ajoutée, dès les années quatre-vingt du 13<sup>ème</sup> siècle, une alternative introduite par Thomas d'Aquin dans la ‚Somme contre les Gentils‘ mais laissée en suspens, avant de constituer le cheval de bataille d'Henri de Gand contre Gilles de Rome: le ‚Deus ex machina‘ invoqué au second chapitre apporte-t-il au bien fortuné cet instinct divin via des mécanismes naturels, ou bien le communique-t-il immédiatement, c'est-à-dire sans passer par les médiations causales habituelles<sup>80</sup>? Répondre à ces questions suppose, pour un lecteur médiéval du ‚Liber de bona fortuna‘, d'opérer au sein des énoncés de ce traité si ce n'est un choix exclusif, au moins une hiérarchisation consciente. Cela suppose aussi, à l'arrière-plan, une certaine idée de ce qu'un philosophe (le Philosophe) est capable d'entrevoir de la divinité. Or, en 1308 et aux environs, on note des options très diverses.

Le glossateur de Melk n'entre pas de plain-pied dans les subtiles polémiques qui ont hanté ses devanciers et ne formule aucune *determinatio* expresse quant au sens à donner à l'opuscule. Mais les accents qu'il porte à plusieurs passages du texte montrent qu'il tend à privilégier l'inspiration divine au détriment d'une lecture naturaliste dont on va voir qu'elle est de fait toujours menaçante en son temps. Les options principales du glossateur se voient dans la façon dont il

<sup>80</sup> Cf. Henrici de Gandavo Quodlibet VI, ed. G. A. Wilson (Opera omnia 10), Leuven 1987, 87–127. Cette excellente édition passe pourtant sous silence tout le débat d'Henri avec Gilles de Rome, décisif pour la lecture que le premier propose du ‚Liber de bona fortuna‘ et pour la critique qu'il lui adresse. Cf. V. Cordonier, Henri de Gand lecteur du ‚Liber de bona fortuna‘: aspects textuels, littéraires et doctrinaux d'une exégèse en dialogue avec Gilles de Rome et Thomas d'Aquin (Quodlibet VI, 10), en préparation.

expose le second chapitre et, plus particulièrement, dans le sens qu'il donne à un passage où Aristote réenvisage l'équation entre fortune et nature. Pour voir ce qu'en fait l'Anonyme, résumons ce passage particulièrement tortueux et donc susceptible d'interprétations très variables. D'abord, dit Aristote, la nature est cause de ce qui se présente de la même façon toujours, ou au moins la plupart du temps tandis que pour la fortune, il en va autrement (BF II, 37–40); ensuite et de ce fait, dire qu'on est fortuné par nature semble contradictoire puisque, si c'est la nature qui causait la fortune, il vaudrait mieux appeler un tel homme „bien né“ plutôt que de le dire „bien fortuné“ (BF II, 35–37). À ce stade de la réflexion, l'hypothèse d'une fortune issue de la bonne nature de l'homme qui en bénéficie semble donc sérieusement compromise: cette étape de la réflexion se solde par une conclusion prônant l'abandon de l'équation entre fortune et nature (BF II, 40–42). À cette conclusion, le glossateur de Melk donne une portée radicale et définitive. De ces difficultés provisoirement impliquées par l'identification hypothétique entre fortune et nature, il se prévaut pour en déduire, une fois pour toutes, l'impossibilité d'une telle hypothèse. Aussi introduit-il, directement à la suite du sommaire doxographique cité plus haut, un développement aboutissant moins à une modalisation de l'équation entre fortune et nature qu'à sa ruine définitive:

*„Ad cuius ueritatem, rationem Philosophus dicit infra, et eiam secundo Physicorum, quod natura sit ut semper et ut frequenter, quia in omnibus rebus generabilibus natura habet se frequenter et semper, ut si in yndya uel in aliis omnibus partibus homo generetur, tunc ibi generatur simili modo sicut et apud nos, quia homo generat hominem et sol, et sic ipsa natura recipitur in diuersis et ut in pluribus eodem modo; fortuna autem non recipitur in pluribus et in diuersis, sed recipitur in quantum in paucioribus, quia si recipiretur uniformiter, tunc omnes homines essent fortunati, sicut natura in diuersis inuenitur. Ipsa fortuna non est eiam ratio neque intellectus. Quare? Quia ratio et intellectus ordinate et determinate habent se ad unumquodque, ipsa autem fortuna indeterminate et inordinate habet se ut (...).“<sup>81</sup>*

Concentrons-nous sur la première partie de l'argument, la seule préservée entière par la rognure du manuscrit et qui concerne l'équation entre fortune et nature. La difficulté que le glossateur relève à son propos a été identifiée depuis Thomas d'Aquin déjà et avait suscité chez lui puis chez les théologiens ultérieurs des distinctions soigneuses entre diverses acceptions du mot nature suivant qu'on y entend ce qui est propre à tel individu ou bien commun à tous les membres de l'espèce. Prenant le contrepied de ces tentatives de rendre l'équation

<sup>81</sup> Anonyme, Gloses au Liber de bona fortuna, ms. Melk 796, fol. 152<sup>r</sup>, marge inférieure, c'est la suite du texte donné en nt. 66. À l'endroit où la transcription indique des parenthèses, le texte continuait dans le codex, mais la rognure du folio en a coupé une partie. Le nerf de cette paraphrase – sauf bien sûr l'exemple trivial des modalités de la génération humaine – est topique et la référence au second livre de la ‚Physique‘ également. Cf. Richard de Mediavilla, Quodl. III, q. 7, ed. Brescia 1591, 94B: „Contra, Physicorum 2 Physicorum: „Que a natura sunt in pluribus sunt, que autem a fortuna in paucioribus.“ Ce qui est par contre spécifique à l'approche du glossateur est la portée radicale qu'il donne à l'opposition entre nature et fortune et l'acception fixiste qu'il associe à la première.

entre nature et fortune compatible avec la contingence associée à la seconde de ces notions, le glossateur de Melk ne retient au contraire que le sens collectif et déterministe de la nature, pour en déduire qu'elle présente un mode d'action diamétralement opposé à ce qu'on entend habituellement par la ‚fortune‘. Pour éviter la conséquence que les hommes bien fortunés le soient sans exception, il juge donc requis d'abandonner l'équation entre nature et fortune. Nulle place dès lors, dans son texte, pour une acception plus restreinte et plus nuancée du terme *natura*, comme le suggère pourtant Aristote dans la suite de son investigation. Du second chapitre, le glossateur ne retiendra en conséquence que les indications plaidant pour l'abandon de l'équation entre fortune et nature, tandis que des passages où Aristote semble redonner sa place à la nature comme cause de la bonne fortune, il propose une lecture très orientée. En effet Aristote, après un détour tortueux au plan grammatical aussi bien que logique (BF II, 43–38), reprend l'équation mais en la traduisant cette fois par le biais d'un concept d'*impetus* rendant l'hypothèse en question à la fois plus claire et plus acceptable: n'y a-t-il pas, dit-il, dans l'âme deux sortes d'impulsions, les unes issues de la raison et les autres venues de l'appétit seul (BF II, 59–61)<sup>82</sup>? Et, poursuit Aristote, puisque l'appétit porte l'homme vers son bien sans qu'intervienne un quelconque raisonnement, n'est-ce donc pas la clé de la solution recherchée? La véritable cause de la bonne fortune pourrait être, en effet, ce don naturel reçu à sa naissance par celui qui, étant bien né (BF II, 63: „bene natus“) pour discerner ce qui convient, désirerait alors au moment adéquat ce qu'il faut désirer et le ferait exactement comme il le faut (BF II, 62–69).

Si la suite du ‚Liber de bona fortuna‘ s'attache à distinguer différents sens de la fortune parmi lesquels la nature aura toute sa place (BF II, 69: *Aut multipliciter dicitur bona fortuna*), le glossateur de Melk néglige ces explications, pour s'en tenir aux apories rencontrées juste avant par l'hypothèse d'une nature bien fortunée. En lisant ce passage, il fait en sorte d'éliminer définitivement toute équation possible entre fortune et nature: en marge du texte, il propose du résultat en question une traduction très aporétique qui neutralise la notion aristotélicienne de nature et évacue la figure du „bene natus“. On peut s'interroger, explique-t-il en effet, sur la nature de cet appétit invoqué par Aristote pour expliquer la bonne fortune (BF II, 59–61). Dans le ‚De anima‘, le Philosophe distingue deux types d'appétit, sensitifs et intellectifs, dont la candidature s'impose donc au statut de cause naturelle et interne de la bonne fortune. Or, fait valoir ici l'Anonyme, il suffit d'investiguer plus avant chacune de ces deux significations du terme *appetitus* pour voir que toutes deux entraînent en réalité une conséquence inacceptable. Comprendre en effet la bonne fortune comme l'effet d'un appétit sensitif est intenable, puisque on la ramènerait alors à la nature, consé-

<sup>82</sup> Toute cette partie du second chapitre doit être lue en parallèle avec le passage correspondant du premier chapitre, qui présente les mêmes arguments mais d'une manière plus scolaire et schématique, cf. BF I, 45–51.

quence précédemment jugée impossible<sup>83</sup>. Mais d'autre part également, cet *appetit* n'est pas non plus celui d'une faculté intellectuelle puisqu'autant l'activité raisonnante („*raciocinacio*“) que la faculté même de vouloir („*uoluntas*“) anticipent, chacune à sa façon, les effets qu'elles visent, alors qu'au contraire on attend du bien fortuné qu'il ignore l'issue heureuse de son entreprise<sup>84</sup>. Cette glose impose donc d'oublier l'hypothèse d'une fortune atteinte par notre appétit naturel puisque la bonne fortune ne saurait être causée par aucune des facultés proprement humaines de celui qui en bénéficie. Bref, pour l'Anonyme, la nature de l'homme n'aurait aucune part dans le mécanisme rendant un tel plus fortuné qu'un autre. Aussi, seule la troisième explication envisagée par Aristote s'avère-t-elle finalement valable, celle qui invoque l'initiative d'une cause divine intervenant de l'extérieur en faveur de l'homme qui bénéficiera de ce privilège: „*Fortuna que est sine racione est inmissa a diuino instinctu, et hec fortuna dicitur esse continua. Alia est fortuna sine racione, et est discontinua.*“<sup>85</sup>

Cette opposition entre fortune continue et discontinue est classique: les lecteurs du traité en discutent au moins depuis Gilles de Rome, à la suite d'Aristote lui-même qui l'a formulée à la fin du texte (BF II, 123–127), pour distinguer définitivement l'*εὐτυχία* (*bona fortuna*), propre à l'opuscule, de la simple *τυχή* (*fortuna/casus*) traitée aussi dans la ‚Physique‘. L'expression d'„*instinctus diuinus*“ non plus, n'est pas une invention du glossateur, puisqu'elle se lit dans la version de Moerbeke pour traduire l'*ἐνθουσιασμόν* introduit par Aristote pour décrire l'état particulier de ces personnes agissant sous une impulsion irrationnelle semblant relever d'une cause divine (BF II, 112–119) donnant à l'âme le principe même de son mouvement (BF II, 104–105). Mais aux alentours de 1308, cette notion d'instinct peut justement être interprétée de façons très diverses. Depuis plusieurs décennies en effet, le ‚Liber de bona fortuna‘ a fait son chemin non seulement chez les théologiens mais également en faculté des arts, où les spécialistes de la nature ont retenu surtout de ce passage l'évocation des pratiques divinatoires (BF II, 115 et 120): c'est en rapport avec ces dernières que vers 1290, un artien comme Jean Vath invoque l'*instinctus* pour expliquer comment les coqs plus que les hommes anticipent l'arrivée du matin ou bien, plus largement, pourquoi les entrailles des volatiles portent les signes interprétables d'évène-

<sup>83</sup> Il est ici vraisemblablement fait référence à la glose qu'on vient de lire (cf. nt. 81); cf. aussi Anonyme, Gloses au Liber de bona fortuna, ms. Melk 796, fol. 153<sup>r</sup>, marge supérieure.

<sup>84</sup> Anonyme, Gloses au Liber de bona fortuna, ms. Melk 796, fol. 153<sup>r</sup>, marge de gauche: „*Dubitatur utrum bona fortuna sit appetitus sensitivus aut intellectivus. Non est sensitivus, quia per ipsum appetitum sensitivum apprehendimus incontineniam, et elec<ciones> et alia similia peccata multa perpetramus que sunt secundum naturam, bona autem fortuna non fit a natura, ut prius sepe probatum est, ergo etc. Non est etiam appetitus intellectivus, siue uoluntas, siue raciocinacio, que omnia unum <preui>dunt, quia uidemus quod preter omnem racionem et scienciam aliquos fortunate agere [sic], ergo etc. Et ergo dicitur in 3<sup>o</sup> de Anima quod duplex est appetitus, alius sensitivus et alius speculativus siue intellectualis, ut iam uisum est.*“ Cf. Anonyme, Gloses au Liber de bona fortuna, ms. Melk 796, fol. 153<sup>r</sup>, marge supérieure.

<sup>85</sup> Anonyme, Gloses au Liber de bona fortuna, ms. Melk 796, fol. 153<sup>r</sup>, marge inférieure.

ments futurs<sup>86</sup>. Un tel usage du ‚Liber de bona fortuna‘ dans le contexte des réflexions sur la divination et les pratiques occultes, inauguré par l’usage de l’opuscule dans le ‚De sortibus‘ de Thomas d’Aquin, perdurera jusqu’à l’époque d’Oresme au moins<sup>87</sup>.

Si on ne lit aucune réflexion de ce type chez le glossateur de Melk, ce n’est pas qu’il ait négligé le passage en question (BF II, 114–123): la suite de la glose citée précédemment montre au contraire qu’il l’a lu attentivement. Simplement, il en dégage bien autre chose que les artiens: laissant tomber le problème de la divination, il se concentre sur la question plus prosaïque et moins périlleuse théologiquement, consistant à savoir pourquoi les aveugles ont une mémoire plus vigoureuse que ceux qui voient<sup>88</sup>. Ainsi, dans cette glose pas davantage que dans les autres, le manuscrit de Melk ne semble contenir aucune trace des spéculations artiennes sur la divination ou sur l’influence des astres sur la constitution des vivants. Pour le glossateur, les explications d’Aristote sur la mémoire n’ont aucun lien direct avec la question principale du traité: elles représentent un excursus, traitant une question plutôt incidente de philosophie naturelle, dé-

<sup>86</sup> Iohannes Vath, *Quest. Quodlib.*, Paris, Bibl. nat., lat. 16089, fol. 54<sup>rb</sup>: „*Alia questio habet locum supra librum De animalibus: est questio quare aliqua animalia sicut gallus etc. magis percipiunt horas diei vel noctis quam homo. Hoc enim supponunt astronomi et magi, qui de talibus futuris pronosticant, et causa huius est, [quia] sicut dicitur in libro de bona fortuna, quod ista animalia recipiunt aliquos instinctus a corporibus celestibus et sic alterantur. Unde bene percipiunt alterationes istas, quia non moventur aliis multis operationibus nobilioribus, sc. uelle et intelligere, et per has occupatus non potest percipere illas alterationes modicas in horis.*“ Cette transcription est mienne et diffère sensiblement de celle que proposait M. Grabmann, *Die Aristoteleskommentare des Heinrich von Brüssel und der Einfluß Alberts des Großen auf die mittelalterliche Aristotelesklärung* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung 1943, 10), München 1944, 17–28. Cf., récemment, L. Cova, *Le questioni di Giovanni Vath sul „De generatione animalium“*, in: *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 59 (1992), 200–287.

<sup>87</sup> Cf. Thomas d’Aquin, *De sortibus*, c. 4, éd. léon. t. XLIII, p. 235, l. 259–260: „*Aristoteles enim in libro de bona fortuna sic dicit: rationis principium non ratio, sed aliquid melius. Quid igitur erit melius scientia et intellectu, nisi Deus?*“ Il faut noter que ce passage est le seul où Thomas fait référence à un ‚Liber de bona fortuna‘, les autres citations se présentant comme tirées d’un ‚chapitre de l’Ethique à Eudème“ ou d’un ‚chapitre sur la bonne fortune“. Dès lors, et tandis que d’autres citations artiennes adoptent ces dernières étiquettes (cf. nt. 120), le fait que Vath parle du ‚Liber de bona fortuna‘ pourrait indiquer que la source de sa citation est le traité de Thomas sur les sorts plutôt que l’opuscule même. Un tel usage se prolonge jusque chez Nicole Oresme, *Livre de Divinations*, c. 10 (G. W. Coopland [ed.], *Nicole Oresme and the Astrologers. A Study of his ‚Livre de Divinations‘*, Liverpool 1952, 80–84): „Car selon Aristote, fortune est une inclination naturelle a bonnes aventures qui aviennent sans conseil si ce est bonne fortune, ou au contraire se c’est male fortune. Et ceste inclination ne pouons nous savoir avant les effects. Et pose que elle fust sceue, si ne puet on savoir les particuliers effects avenir. [...] Or dit Aristote en Ethiques que se les autres choses sont pareille, la ou il a plus de passions il y a mains de raisons [sic]; et il dit ou livre de Bonne Fortune que la ou il a mains de raison il a plus de fortune, et la ou il a plus de fortune, la ou raison deust estre, il y a plus de peril et de male fortune, sicomme il appert du gouvernement d’une nef.“

<sup>88</sup> Anonyme, *Gloses au Liber de bona fortuna*, ms. Melk 796, fol. 153<sup>r</sup>, marge inférieure: „*Quare ipsi ceci magis memorati sunt quam uisui [sic]? Quia (...) Et propterea meliorem memoriam habent ceci quam uisui.*“

veloppée ici pour donner un cas seulement lointainement analogue à celui de la bonne fortune, sans lien essentiel avec elle. Car cette dernière s'explique, pour sa part, par une inspiration divine, interprétée dans un sens théologique et non naturaliste, comme si l'action de Dieu pouvait intervenir immédiatement en faveur de n'importe quel homme, qu'il soit bien né ou pas, c'est-à-dire favorisé des astres ou non.

L'option du glossateur de Melk n'est pas la seule possible vers 1308, même pour un théologien. Bien au contraire, en ces années-là même, l'histoire a conservé les traces d'une lecture très différente de l'opuscule, pratiquée par un moine assez singulier: il s'agit du bénédictin Engelbert d'Admont, qui cite l'opuscule dans un texte à peu près contemporain, le *Speculum virtutum*<sup>89</sup>. Dans cette œuvre d'éthique générale entamée au début du siècle et vraisemblablement achevée en 1310<sup>90</sup>, Engelbert propose du traité aristotélicien une lecture résolument naturaliste, conséquente avec la formation médicale acquise dans sa jeunesse en Italie<sup>91</sup>. Il convoque en effet le *Liber de bona fortuna* à propos du problème de l'origine des changements physiques intervenant chez les différentes espèces animales ou végétales pour leur faire exhiber des mœurs autres que celles que laisserait attendre leur âge: après avoir montré dans un chapitre entier comment un tel comportement spécial indique, chez les individus, une plus ou moins grande longévité (*„De mutationibus morum et anticipationibus eorum“*)<sup>92</sup>, Engelbert développe au chapitre suivant toutes les conséquences de cette thèse en présentant ces changements de mœurs comme étant, pour les jeunes, non seulement signes mais aussi causes de fortunes diverses (*„Quod mutationes morum sunt causae et signa fortunarum circa iuvenes“*), conformément à ce qu'indiquerait, dit-il, le Philosophe dans le *Liber de bona fortuna*:

*„Similiter tales fortunam habebunt vel multum prosperam vel multum adversam, quod sic patet, quia secundum Philosophum in libro De bona fortuna duplex est fortuna. Est enim fortuna, quae adtenditur in successu bono vel malo ex hiis, quae aguntur a nobis, ita quod eorum principium est in nobis; et haec fortuna consequitur impetum seu habitum quendam naturae nobis innatum a principis generationis, secundum quem modum plures hominum habent bonos vel malos successus in hiis, quae sine ratiocinatione agunt a proposito, eo quod inest eis naturalis impetus ad bonum plus et frequentius quam ad malum vel econverso; sicut taxillus frequentius cadit super longius latus suum, licet etiam aliquando cadat super oppositum. Et huius fortunae bonae vel malae causa est natura a principis nativitatibus hominum sic disposita secundum illud Oratii: „Format enim natura prius nos intus ad omnem fortunarum habitum“. Dicitur etiam fortuna alio modo, scilicet quae adtenditur in eventu bono vel malo circa ea, quae nobis extra accidentaliter occurrunt; quae consideratur magis circa ea, quae patimur extra, quam quae agimus. Et haec fortuna bona vel mala consistit in solo casu.“*<sup>93</sup>

<sup>89</sup> Cet auteur connaît bien le *Liber de bona fortuna* puisqu'à partir du texte qu'il a connu et copié en Italie, il a fait une nouvelle rédaction qui n'est autre que le texte répertorié, depuis Martin Grabmann, comme *„recensio Admontensis“*. Ce dossier-là, ainsi que la spécificité de l'usage que fait Engelbert de l'opuscule, sont traités dans une étude à part; cf. nt. 2, 22, 23 et 25.

<sup>90</sup> Ubl, Engelbert von Admont. Ein Gelehrter (nt. 28), 22 sq.

<sup>91</sup> Cf. Ubl, Zur Entstehung (nt. 29), 499–500 et ci-dessus, nt. 29–33.

<sup>92</sup> Cf. Engelbert d'Admont, *Speculum virtutum*, II, 7, in: Ubl, Die Schriften (nt. 31), 126 sq.

<sup>93</sup> Engelbert d'Admont, *Speculum virtutum*, II, 8, in: op. cit., 127 sq.

Même si les adjectifs *continua* et *discontinua* lisibles dans les gloses de Melk et dans le ‚Liber de bona fortuna‘ (BF II, 123–127) sont ici absents, ce sont eux que recouvre la distinction ici posée par Engelbert entre deux types de fortune (*duplex fortuna*): la première, équivalente à celle qu’Aristote dit continue, relèverait d’un principe intérieur à l’homme tandis que l’autre, discontinue et assimilable au pur hasard (*casus*) traité dans la ‚Physique‘, relève d’une cause extérieure et purement accidentelle. Cette distinction en tant que telle, traditionnelle depuis Gilles de Rome, est commune à Engelbert et au glossateur de Melk. Leurs options divergent cependant lorsqu’il s’agit de préciser l’origine du premier type de fortune, spécifique au ‚Liber de bona fortuna‘. Si le glossateur y voit l’effet d’une intervention divine seulement, le moine bénédictin la rattache en revanche, mais avec la même exclusivité, à une causalité naturelle ou plus précisément astrale. Reprenant à son compte une analogie établie par Gilles entre le tempérament physique reçu à la naissance et la configuration d’un dé dont une face, plus large que les autres, le ferait tomber plus fréquemment sur celle-ci<sup>94</sup>, Engelbert fait de ce modèle le dernier mot de la bonne fortune propre à l’opuscule: celle-ci s’alignerait sur une certaine disposition naturelle reçue à la naissance et donnant, à qui en bénéficie, l’aptitude à opter pour des comportements qui, au cours de l’existence, débouchent plus fréquemment et davantage sur des résultats bénéfiques ou, dans le cas d’une *mala fortuna*, sur des effets néfastes. Suivant le bénédictin, la doctrine du ‚Liber de bona fortuna‘ concerne donc tous les vivants, bêtes comprises, et ne doit rien de particulier à la providence accordée par le Dieu bienveillant des catholiques ou le premier moteur aristotélien: la fortune se calculera plutôt en stricte fonction de la nature propre impartie à chacun à la naissance.

Ainsi, suivant une tradition encore bien vivante au 14<sup>ème</sup> siècle et qui remonte à Thomas d’Aquin et Albert de Cologne<sup>95</sup>, Engelbert interprète l’*appetitus* et

<sup>94</sup> Cf. Gilles de Rome, *Sententia super de bona fortuna* (nt. 51): „*Sed ut dictum est, quasi simile est de fortuna sicut de casu taxillorum. Nam etsi aliqui taxilli de se sunt apti ut magis cadant in uno puncto quam in alio, tamen — quia illa aptitudo non sufficit ad hoc quod semper veniat ille punctus, sed oportet ibi concurrere determinatus situs taxilli et determinatus impulsus — cum huiusmodi impulsus sit per accidens, casus taxillorum (nisi quis maliciose ludat) est casualis et a fortuna. Sic quia non sufficit motus naturalis quod habemus ad bonum ad hoc quod consequamur bonum et simus bene fortunati — sed oportet percipere illum impetum et agere secundum ipsum — et quia omnia hic concurrere, ut dicebatur supra, est a fortuna, ideo boni fortunii fortuna est causa, et bene fortunatus, secundum quod huiusmodi, magis debet dici bene fortunatus quam bene naturatus.*“

<sup>95</sup> Cf. Albert, *In Ethic.* (nt. 53), 116<sup>a</sup>: „*Adhuc autem diversae in quolibet circulo sunt partes fortunae: propter quae omnia necesse est fortunam esse valde variabilem. Sicut enim diximus, fortuna est qualitas adhaerens nato ex omni causarum incomplexione a proprio movente usque ad ultimum moti. [...] Et hoc modo accepta fortuna quidam sub fortuna felicitatem esse ponebant: et ideo dicebant fortunam esse trabentem, sed necessitatem non imponere animis.*“ *Ibid.*, 130<sup>b</sup>: „*Sic igitur differentiae fortunarum sunt multae et infinitae et omnimodae ad omnes homines relatae, de quibus omnibus tractare longum esset. Sed de his tractare habet astronomus secundum eam partem quae scientia nativitatum vocatur.*“ Il peut être intéressant de noter que la prégnance de l’acception astrologique de la *fortuna* est bien plus forte dans ce commentaire tardif (*per modum scripti*) que dans celui, antérieur, déjà édité à Cologne (*per modum commenti*). Or ce n’est que dans le second texte qu’Albert commence à utiliser les textes à partir desquels a été (ensuite) formé le ‚Liber de bona fortuna‘.

*l'impetus* de l'anthropologie aristotélicienne à partir de doctrines astrologiques faisant de telles dispositions le produit de la conjonction particulière qu'avait le ciel au moment où est né (ou a été formé) le vivant considéré – c'est d'ailleurs un sens du mot ‚*fortuna*‘ courant au moins depuis Michel Scot<sup>96</sup>. Sur cet arrière-fond, l'originalité du moine tient au primat qu'il accorde à ce conditionnement astrologique ainsi qu'à l'absence de toute évocation de la providence ou de la grâce dans son exégèse du ‚*Liber de bona fortuna*‘<sup>97</sup>. Pour Engelbert d'Admont, la bonne fortune n'a donc rien à voir avec l'influx divin qu'évoquait le glossateur de Melk en commentant le même traité, mais est l'effet de causes naturelles qu'il faut investiguer en physicien. Le moine ne donne aucune place à l'intervention directe de Dieu, et analyse la fortune en la plaçant du côté de la seule *natura*, investiguée sans le recours à des causes divines autres que les corps célestes: ceux-ci impriment à la naissance la destinée des organismes qu'ils déterminent alors une fois pour toutes. Bref, tout comme le glossateur de Melk, Engelbert dissocie nettement l'explication de la fortune par la nature et celle qui ferait intervenir (un) dieu. Comme lui également, il conçoit la nature comme une puissance déterminante imposant à l'homme et au monde des lois inéluctables. Mais sur la base d'une séparation méthodique des disciplines à laquelle ils tiennent tous deux, chacun utilise le ‚*Liber de bona fortuna*‘ dans un champ limité du savoir, pour y faire jouer une conclusion précise: au ‚*Deus sine natura*‘ de l'Anonyme fait donc écho, mais en inversant les deux termes du couple exclusif, le choix d'Engelbert pour une ‚*natura*‘ envisageable ‚*sine Deo*‘.

## 2. Fortune, nature et aristotélisme chez le dernier Duns Scot

Entre les options extrêmes et exclusives d'Engelbert d'Admont et du glossateur de Melk face au ‚*Liber de bona fortuna*‘, il y a place encore, vers l'an 1308, pour une interprétation plus conciliante des deux explications finalement admises par Aristote, théologique et naturelle. Déjà Thomas d'Aquin avait cherché, au moment de citer pour la première fois l'opuscule au cours du troisième livre de la ‚*Somme contre les Gentils*‘, à rendre compte tout à la fois des conditionnements naturels de la bonne fortune et de l'intervention divine sans laquelle elle ne saurait se réaliser. C'est ainsi qu'il avait distingué, pour expliquer comment on est bien fortuné, trois niveaux de causalité, articulés dans une vision cohé-

<sup>96</sup> Engelbert d'Admont, *Speculum virtutum*, II, 8, in: Ubl, *Die Schriften* (nt. 31), 128: „*Natura igitur bene disponens hominem ex ipsis principiis generationis et nativitatis suae, ut dicitur in scientia astrologiae et ut habetur in scientia naturali de causis et signis phisionomiae, est causa bonae fortunae in hiis, quae agimus a proposito sine ratiocinatione, quia ratiocinatio aliquando persuadet contrarium motui et impetui naturae; natura vero male disposita secundum principia generationis et nativitatis est causa malae fortunae.*“

<sup>97</sup> On ne trouve en tout cas aucune référence à l'opuscule dans le pourtant monumental ‚*De providencia Dei*‘, cf. Engelbert d'Admont, *De providencia Dei*, in: Bernardi Pezii... *Bibliotheca ascetica antiquo-nova*, vol. 6, Regensburg 1724, 50–150; pour la datation de ce traité, vers 1313, cf. Ubl, Engelbert von Admont. *Ein Gelehrter* (nt. 28), 24.

rente où Dieu interviendrait sur les destinées individuelles par trois voies différentes selon les aspects de la ‚personnalité‘ qu’il touche via des médiations bien distinctes: l’homme étant ordonné par son corps aux sphères et aux astres célestes, par son intellect aux anges et par sa volonté à Dieu lui-même („*ordinatus secundum corpus sub corporibus caelestibus, secundum intellectum vero sub angelis, secundum voluntatem autem sub Deo*“), il peut lui arriver quelque chose qui, indépendamment de sa volonté propre, suit la détermination qui lui est impartie par l’un des trois principes moteurs ici distingués (lesquels peuvent certes *opérer* indépendamment les uns des autres, mais visent ultimement des objectifs forcément convergents, du moment qu’ils relèvent tous les trois d’un seul et même ordre providentiel). Et bien que parmi ces trois facteurs, Dieu seul est capable de mouvoir directement la volonté humaine, l’ange peut orienter son choix en éclairant et „persuadant“ son intelligence, tandis que le corps céleste, en imprimant dans l’organisme à la naissance une disposition plus ou moins favorable, inscrit dès sa naissance dans tel homme une tendance à telle ou telle option („*corporales impressiones caelestium corporum in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones*“)<sup>98</sup>.

C’est dans la continuité d’une telle approche que s’inscrit Jean Duns Scot lorsqu’il aborde le ‚Liber de bona fortuna‘ dans la dernière des questions formant son unique ‚Quodlibet‘, disputé à Paris à Noël 1306 ou à Pâques 1307<sup>99</sup>. Ce texte, entièrement consacré à l’opuscule aristotélicien, est suscité par une question qu’avait soulevée Henri de Gand à son propos: „*utrum ponens mundi aeternitatem possit sustinere aliquem esse universaliter bene fortunatum*.“<sup>100</sup> Le principal obstacle qu’Henri avait vu dans la conciliation entre la doctrine du ‚Liber de bona fortuna‘ et celle du huitième livre de la ‚Physique‘ était que, tandis que suivant ce dernier texte le Premier moteur n’est censé agir que par le truchement d’intermédiaires causaux, l’opuscule au contraire semble impliquer, pour le Dieu inspirateur finalement responsable de la fortune, la possibilité d’agir directement sur l’âme de tel homme, sans passer par aucun intermédiaire; or pour Henri, cette dernière idée va à l’encontre du nécessitarisme toujours médiatisé de type

<sup>98</sup> Thomae Aquinatis Opera omnia, ed. Leon., vol. 14, 3: Summa contra Gentiles, Liber tertius, Rome 1926, 279 (c. 92).

<sup>99</sup> Cf. F. Alluntis/A. B. Wolter, John Duns Scotus, God and Creatures. The Quodlibetal Questions, Princeton–London 1975, xxiv–xxxii; T. B. Noone/H. Francie Roberts, John Duns Scotus’ Quodlibet. A Brief Study of the Manuscripts and an edition of question 16, in: C. Schabel (ed.), Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century (Brill’s Companions to the Christian Tradition 7), Leiden–Boston 2007, 131–159. De cette ultime question, le texte révisé par l’auteur n’a été conservé qu’au début, le reste ayant été transmis à partir d’une *reportatio*, comme l’indique le ms. Munich, Bibl. bavaria publica, Clm. 8717, fol. 85<sup>vb</sup>: „*Finis. Quodlibet repertum in suis quaternis. Quod sequitur est de reportatione*“; cf. F. Alluntis, Cuestiones cuodlibetales (Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, edicion bilingüe), Madrid 1968, xiv–xviii; Alluntis/Wolter, John Duns Scotus, xxxi–xxxiii.

<sup>100</sup> Cf. Henrici de Gandavo Quodlibet VI (nt. 80), 87–127. De Scot, sera ici citée l’édition d’Alluntis, Cuestiones cuodlibetales (nt. 99), 748–767, reprise de Wadding (cf. ed. Vivès, Paris 1891–95, voll. 25 et 26), avec les numéros de Wadding. Une traduction anglaise légèrement annotée de ce ‚Quodlibet‘ est donnée par Alluntis/Wolter, John Duns Scotus (nt. 99), 469–484.

avicénien auquel il s'évertue à réduire la doctrine aristotélicienne<sup>101</sup>. Afin de lever cette contradiction soulevée par Henri en faisant jouer contre Aristote la distinction héritée de Thomas entre action médiate et immédiate de Dieu, Scot prend à son compte les deux lectures du traité distinguées par Henri mais pour montrer, contrairement à lui, qu'elles sont défendables et possibles toutes deux du point de vue de l'aristotélisme même: la première, disant que la fortune divine est communiquée par Dieu via la médiation des astres, ne pose évidemment aucun problème tandis que la seconde, admettant la possibilité pour lui d'agir sans leur concours et de communiquer directement son influx à l'âme d'un tel bien fortuné, n'a rien d'absolument contraire à l'aristotélisme puisque le Philosophe lui-même admet, de par sa doctrine de la génération de l'âme survenue sur un composé vivant (cf. *De generatione animalium*, II. 3, 736b28), que Dieu crée ainsi et immédiatement un effet nouveau dans le temps<sup>102</sup>. Or une fois admise cette dépendance directe de notre intellect à l'égard du principe divin, il n'y a plus d'obstacle à accepter la possibilité d'une inspiration divine communiquée au cours de l'existence.

Ainsi, l'ensemble du dernier ‚Quodlibet‘ de Duns Scot vise à soutenir la compatibilité possible entre le principe ‚péripatéticien‘ d'une action divine toujours médiatisée par des relais causaux subalternes, et la doctrine spécifique à l'opuscule, suivant laquelle Dieu pourrait intervenir dans le destin des hommes immédiatement pour y créer, sans intermédiaire aucun, des effets nouveaux dans le temps. Ce dossier des rapports entre Henri et Duns Scot, déjà balisé par Wilson, mériterait une attention plus soignée aux présupposés épistémiques informant ces deux lectures opposées du traité<sup>103</sup>. Car en-deçà des deux réponses, opposées, données par Henri et Duns Scot à la question de la cohérence du système aristotélicien, c'est leur lecture du ‚Liber de bona fortuna‘ qui s'avère en dernière analyse irréductible et, en-deçà, leur appréciation respective des limites de l'aristotélisme. Tandis que le séculier finit par réduire le contenu du petit traité au naturalisme imprégnant son chapitre premier et pointant encore dans le second, le franciscain s'attache, dès le début de son ‚Quodlibet‘, à articuler l'un à l'autre deux niveaux d'explication que son devancier avait systématiquement opposés: pour Scot, la définition que donne Aristote de la bonne fortune ne se limite pas à cette notion d'*impetus* ni même, avec lui, à cette idée d'un attrait naturel pour le bien; elle appelle surtout non seulement l'action d'un Dieu des philosophes

<sup>101</sup> L'essentiel de l'argument d'Henri est résumé dans l'unique *sed contra* de Duns Scot, Quodl. I, 21, ed. Alluntis, *Cuestiones quodlibetales* (nt. 99), no. 2, 748 sq.: ‚*Contra: ponens mundi aeternitatem negat Deum posse aliquid immediate influere in animas nostras [...]. Sed ponens bonam fortunam habet ponere Deum immediate in animas nostras influere [...]. Vult ibi expresse quod isti immediate moventur a Deo.*“

<sup>102</sup> Duns Scot, Quodl. I, 21, ed. Alluntis, *Cuestiones quodlibetales* (nt. 99), no. 45, 765 sq.

<sup>103</sup> Cf. G. A. Wilson, *Good Fortune and the Eternity of the World: Henry of Ghent and John Duns Scotus*, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 65 (1998), 40–51, ici 49 sqq.; id., *Henry of Ghent's Critique of Aristotle's Conception of Good Fortune*, in: *Franziskanische Studien* 65 (1983), 241–251; R. Macken, *Heinrich von Gent im Gespräch mit seinen Zeitgenossen über die menschliche Freiheit*, in: *Franziskanische Studien* 59 (1977), 125–182.

venant organiser le concours des causes extérieures pour placer un tel homme dans une position favorable, mais aussi – chose que refusait Henri – l'intervention d'un Dieu capable d'agir immédiatement sur ses facultés pour orienter son choix vers l'option qui le rendra bien fortuné. Bref, tandis qu'Henri n'admettait la notion d'*instinctus divinus* et l'hypothèse d'une action directe de Dieu que pour mieux faire jouer Aristote contre lui-même et montrer son incohérence, Duns Scot concède au Philosophe l'idée d'une inspiration par laquelle un Dieu provident interviendrait directement dans le cours même des vies pour pousser tel homme en particulier vers sa bonne fortune. Ce faisant, le Docteur Subtil réarticule les deux pôles caractéristiques du ‚Liber de bona fortuna‘ – naturaliste et théologique – dissociés par Henri à des fins polémiques.

Le mode de cette articulation ne sera ici que résumé à très gros traits<sup>104</sup>. Comme Thomas d'Aquin, comme Gilles de Rome et comme Henri de Gand lui-même, Duns Scot distingue pour expliquer la bonne fortune des causes extrinsèques et intrinsèques. Du premier point de vue, ce phénomène provient, pour lui comme pour ses devanciers, de l'intervention providente d'un Dieu omniscient capable d'organiser différentes séries causales en la faveur d'un tel („*hoc accidit sibi ex concursu causarum extrinsecarum, qui potest esse ex Deo disponente*“) <sup>105</sup>. Comme eux aussi, Scot insiste sur la nécessité d'expliquer que c'est un tel homme et non un autre qui trouve en creusant son trou l'or caché là; or pour qu'un tel trouve un trésor tandis qu'un autre tombe sur un serpent, il faut croire que le premier a été, davantage que le second, réceptif à l'influence, pourtant uniformément communiquée, de la cause universelle: „*ipse est magis dispositus ut causa universalis moveat ipsum ad hunc locum magis quam ad alium*.“ <sup>106</sup> Intervient alors ce qui – au vu du moins des textes connus jusqu'à présent – apparaît comme une innovation: „*ergo illud intrinsecum est impetus a natura proveniens; ideo dicit bene fortunatum bene natum, quia in eo est dispositio qua a superiore motore impellitur ad propositum, secundum quod eveniunt sibi commoda*.“ <sup>107</sup>

Chez Scot, la *bona nativitas* devient donc la condition requise pour que tel homme soit plus réceptif que d'autres aux impulsions bénéfiques venues d'en haut. Même un Gilles de Rome n'a pas osé donner à l'idiosyncrasie causée dans l'organisme à la naissance par l'état du ciel un contenu aussi précis et une charge aussi „naturaliste“: ce que Duns Scot présente ici comme l'effet de la *bona nativitas* des individus, Gilles en faisait plutôt le résultat d'une démarche ascétique rendant certains hommes d'autant plus réceptifs à l'influx divin qu'ils se seraient,

<sup>104</sup> Plus de détail est donné dans une étude à paraître in: A. A. Robiglio (ed.), *The Question of Nobility. Aspects of the Medieval and Renaissance Conceptualization of Man* (Studies on the Interaction of Art, Thought and Power 5), Leiden–New York.

<sup>105</sup> Duns Scot, *Quodl. I*, 21, ed. Alluntis, *Cuestiones cuodlibetales* (nt. 99), no. 20, 757.

<sup>106</sup> Op. cit., no. 20, 757: „*sicut si aurum sit ibi et aliquis intendens fodere ipsum inueniat, hoc est [es Alluntis] ex concursu causarum extrinsecarum, et non est alia causa nisi ipse est magis dispositus ut causa uniuersalis moveat ipsum ad hunc locum magis quam ad alium*.“

<sup>107</sup> Op. cit., no. 23, 758; cf. Wilson, *Good Fortune* (nt. 103), 48.

par elle, éloignés des perceptions sensorielles<sup>108</sup>. L'analyse du débat entre Gilles de Rome et Henri de Gand révèle que c'est en fait chez ce dernier que Scot reprend l'idée de donner cette fonction au bon tempérament, mais qu'il le fait dans le cadre d'une appréciation autrement positive de l'aristotélisme, qui le rapproche plutôt de Thomas. Contentons-nous de souligner ici que le fait de voir dans la figure aristotélicienne du *bene natus* un digne candidat à recevoir cet instinct divin communicable par Dieu immédiatement, semble être une nouveauté due à Duns Scot. Mais bien évidemment, on se méprendrait à voir dans cette innovation le trait d'une lecture plus ‚naturaliste‘ du ‚Liber de bona fortuna‘. Car si le Docteur Subtil peut se permettre d'accentuer autant le naturalisme aristotélicien latent dans le traité, c'est parce qu'il a enfin de quoi le dépasser autrement qu'en le rejetant d'un bloc: son Dieu à lui, qu'ont même parfois entrevu les philosophes de la tradition péripatéticienne, n'a rien à craindre d'une nature donnée à l'homme à la naissance via les astres, puisqu'il peut en tout temps en modifier les lois et y intervenir comme il l'entend, c'est-à-dire selon sa volonté.

### 3. Avant et après Scot: d'Henri Bate de Malines à Francesco Caracciolo

L'innovation de Scot n'est pas passée inaperçue de ses premiers lecteurs. En effet, l'idée qu'on vient de voir articulée chez lui quant au rôle que joue la *bona nativitas* se lit dans un texte de peu postérieur à ce ‚Quodlibet‘, les ‚Quaestiones de bona fortuna‘, traditionnellement éditées à la suite des questions sur les ‚Parva naturalia‘ de Jean de Jandun<sup>109</sup>, mais plus vraisemblablement attribuables à Francesco Caracciolo de Naples, comme invite à l'admettre la souscription donnée par l'un des deux témoins manuscrits conservés outre les éditions renaissantes: „*Expliciunt quaestiones supra libris de motibus animalium. Incipiunt quaestiones de bona fortuna domini Francisci de Neapoli.*“<sup>110</sup> Pour le présent propos, il suffira de dire que ces ‚*Quaestiones*‘, qu'elles soient de Jean de Jandun ou de ce maître italien

<sup>108</sup> Gilles de Rome, *Super Rhet.*, ed. Venise 1515, fol. 23<sup>a</sup>: „*Nullus est ergo bene fortunatus simpliciter, nisi habeat deum ductorem sui, et tanto magis huiusmodi influxum divinum percipimus, quanto magis sumus a sensibilibus remoti.*“

<sup>109</sup> Cf. Iohanni Gandavensis, *Philosophi Acutissimi Quaestiones Super Parvis naturalibus, cum Marci Antonii Zimarae de Movente et moto, ad Aristotelis et Averrois intentionem, absolutissima quaestione*, apud H. Scotum, Venise 1570, foll. 132<sup>r</sup>–150<sup>r</sup>; Ioannis de Ianduno *Philosophi acutissimi Quaestiones Super Parvis naturalibus, cum Marci Antonii Zimarae de Movente et moto, ad Aristotelis et Averrois intentionem, absolutissima quaestione*, Venise 1589, foll. 71<sup>v</sup>–79<sup>v</sup>.

<sup>110</sup> Ms. Sevilla, Bibl. Colomb., 7–7–19, fol. 145<sup>v</sup> (les ‚*Quaestiones de bona fortuna*‘ se lisent aux foll. 145<sup>v</sup>–160<sup>r</sup>). Cf. P. O. Kristeller, *Iter Italicum. Accedunt alia itinera. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*, vol. 4: Great Britain to Spain, Leiden 1989, 629. La question de l'attribution devra être discutée dans une autre étude.

venu à Paris vers 1300 pour ses études et mort en 1316<sup>111</sup> après avoir acquis en 1308 sa *venia legendi* en théologie<sup>112</sup>, doivent en tous les cas remonter aux alentours de cette année puisque – certainement postérieures au ‚Quodlibet‘ de Scot auquel elles font clairement référence – leur attribution à ce maître en théologie les placerait en ces années-là tandis que celle à Jean de Jandun les situerait à la même époque, étant donné que de là dateraient ses ‚Quaestiones super Parva naturalia‘ transmises avec celles sur ‚Liber de bona fortuna‘<sup>113</sup>. Or s’agissant de définir l’*impetus* poussant tel homme à des choix bénéfiques, l’auteur précise qu’un tel appétit n’est pas naturel mais divin, même s’il faut, pour y être réceptif, une bonne disposition physique „qui n’est autre, peut-être, que la *bona nativitas*“:

„Sed quia bona fortuna, ut credo, non est ille impetus, ut in sequentibus apparebit, neque impetus qui ad bonam fortunam concurrat est naturalis, sed a Deo immisus potius, ut plane dicit Philosophus – licet ad huius impetus immisi perceptionem requiratur naturalis quaedam dispositio ex parte subjecti consequens corporis compositionem, quae forte non est aliud nisi bona naturalitas –, dico quod scientia de bona fortuna est practica simpliciter et non speculativa, ut magis ex sequenti quaestione patebit, quia scientia moralis est de ipsa, quae practica est, licet de ipsa sit non tanquam de aliquo per se intento.“<sup>114</sup>

D’autres pages de ces ‚Quaestiones de bona fortuna‘ qu’on traitera ailleurs attestent que l’auteur connaît le dernier ‚Quodlibet‘ de Scot, ainsi que son débat avec Henri quant au sens à donner au ‚Liber de bona fortuna‘: à deux endroits au moins, il met en scène leur opposition à ce sujet. C’est donc très vraisemblablement de son devancier le plus proche qu’il reprend cette interprétation novatrice du rôle et du statut de la *bona nativitas*. Une telle stratégie pour conjuguer l’apport naturaliste et théologique de l’opuscule les oppose tous deux au glossateur de Melk qui, pour sa part, laissait à l’abandon la question des conditionnements naturels de la bonne fortune et, sans souffler mot de la *bona nativitas*,

<sup>111</sup> En fait U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du Moyen Âge. Bio-bibliographie, vol. 1, Paris 1905 [réimpression: New-York 1960], 1575, mentionne trois personnages sous le nom de „Franciscus de Neapoli“ au 14<sup>ème</sup> siècle, le premier étant celui dont parle Glorieux et les deux autres ayant été, respectivement, un secrétaire pontifical et un franciscain (mort en 1358). Il n’est pas absolument exclu que le François en question soit l’un de ceux-ci; mais la première candidature semble plus probable. Voir encore G. Gröber, Übersicht über die lateinische Literatur von der Mitte des VI. Jahrhundert bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts (Grundriß der romanischen Philologie 2), Neue Ausgabe, München 1963, 207.

<sup>112</sup> Cf. P. Glorieux, François Caracciolo, chancelier de l’Université de Paris, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 33 (1966), 115–138, ici 122 sq.

<sup>113</sup> Cf. ms. Vatican, lat. 6768, fol. 147<sup>ra</sup>: „Explicitunt questiones supra librum de sompno et uigilia scripte per Johannem de Ganduno et ad hunc ordinem quem habent reducte anno Christi 1309“, cf. P. O. Kristeller, Iter Italicum. Accedunt alia itinera. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries, vol. 2: Italy, Orvieto to Volterra, Leiden 1967, 381. Cette souscription pose des problèmes d’interprétation qu’il faudrait étudier ailleurs.

<sup>114</sup> Francesco Caracciolo (?), Quaestiones de bona fortuna, ed. Venise 1570, fol.147<sup>v</sup>B. Cette édition fera ici foi de préférence aux témoins manuscrits, du moment qu’une collation de trois échantillons représentatifs a montré qu’ils sont textuellement bien inférieurs à la version imprimée.

misait tout sur l'intervention divine, comme si celle-ci suffisait à pallier entièrement aux défauts de la nature. Mais n'est-ce pas là une interprétation légitime de la notion de grâce? Le glossateur de Melk n'est en tout cas pas seul sur cette voie en 1308. Quelques années auparavant (entre fin 1302 et 1305), on la trouve esquissée dans le ‚Speculum divinorum‘ composé par Henri Bate de Malines à la demande d'un de ses anciens élèves du nom de Guy d'Avesnes et récemment promu au siège épiscopal d'Utrecht<sup>115</sup>. En référence aux mêmes passages que Scot, Thomas et Henri de Gand, son ‚Speculum‘ fait en effet intervenir tant les formulations explicitement providentialistes du second chapitre du ‚Liber de bona fortuna‘<sup>116</sup>, que la définition naturaliste de la bonne fortune comme *impetus* dans le premier chapitre<sup>117</sup>. Mais ce faisant, Bate a soin d'insister sur le fait que la nature en question dans le ‚Liber‘ n'est pas en notre pouvoir et ne relève même pas des caractères spécifiques, mais est issue de l'initiative divine, qui rend un tel bien fortuné comme en dépit des possibilités de sa nature<sup>118</sup>: au lieu, donc, de refuser celle-ci au profit de la seule initiative divine comme le fait le glossateur, Bate suppose Dieu capable de nous donner une seconde nature. Bref, le souci de concilier l'apport naturaliste et la solution plus théologique du ‚Liber de bona fortuna‘ est présent chez lui autant que chez Duns Scot. Mais loin de déboucher, comme chez le Docteur Subtil, sur une valorisation de la *bona nativitas* comme capacité à percevoir l'influx divin, il se fait chez Bate simplement sur le mode d'une connexion directe entre cette nature individuelle et l'initiative du créateur, dont il lui importe apparemment fort peu de savoir s'il agit médiatement ou immédiatement. C'est que, très vraisemblablement, Bate lit le traité aristotélicien moins sous l'angle des distinctions pointilleuses héritées d'Henri de Gand qu'à travers la lorgnette thomasiennne, c'est-à-dire dans un cadre unificateur censé rallier, par principe, tant la doctrine catholique de Dieu que les approches des philosophes, Aristote et Platon en tête.

Un autre point soulevé par Henri Bate reflète en revanche directement les débats universitaires entourant l'opuscule depuis quelques décennies, et permet en outre de préciser un autre trait original de Scot: c'est l'accent fort que porte le ‚Speculum‘ sur le caractère volontaire des actions ‚inspirées‘ par le Dieu dispensateur de bonne fortune. Au moment, en effet, de citer le célèbre passage

<sup>115</sup> Pour une présentation de l'œuvre, cf. Henricus Bate, *Speculum divinorum et quorundam naturalium*, vol. 1: Introduction, Littera dedicatoria, tabula capitulorum, Prooemium, Pars I, ed. E. Van de Vyver, Leuven – Paris 1960, xii – xxv.

<sup>116</sup> Henricus Bate, *Speculum divinorum et quorundam naturalium*, Pars XIII – XVI: On Thinking and Happiness, ed. G. Guldentops (*Ancient and Medieval Philosophy* 21), Leuven 2002, 264, ll. 122 – 126 cite BF II, 104 – 109. La même citation se lit aussi dans le chapitre ‚*De legibus et iuribus fatalibus*‘ de la Pars XI – XII: Henricus Bate, *Speculum divinorum et quorundam naturalium*, Pars XI – XII: On Platonic Philosophy, ed. H. Boese (*Ancient and Medieval Philosophy* 12), Leuven 1990, 214, ll. 39 – 43, insérée entre des textes de Platon, Calcidius, Philopon et Avicenne.

<sup>117</sup> Henricus Bate, *Speculum*, Pars XIII – XVI (nt. 116), 272, ll. 94 – 102, qui cite BF I, 45 – 51.

<sup>118</sup> *Ibid.*, ll. 92 – 94: „*non in nobis existit, secundum communem scilicet hominis naturam, sed per aliquam divinam causam, ut vere bene fortunatus existit.*“

final du ‚Liber de bona fortuna‘ sur l’instinct hérité de Dieu, Bate insiste plusieurs fois sur le fait que l’influence divine se fait sans préjudice pour le caractère volontaire des actes humains<sup>119</sup>. Cet accent fait écho aux débats qu’avaient suscités au siècle précédent tant la lecture thomasiennne du ‚Liber de bona fortuna‘ que sa reprise en faculté des arts. En effet cette idée d’une influence de Dieu sur les choix humains avait été mise au point par Thomas et rappelée fréquemment durant son second séjour parisien pour exprimer rien moins que le concept de grâce infuse; tôt relayée chez les artiens<sup>120</sup>, la thèse avait retenu l’attention d’Henri de Gand au détour d’un autre ‚Quodlibet‘: „*Et dicunt aliqui, secundum quod determinat Anselmus et videtur sentire Philosophus in De bona fortuna, quod primus motus voluntatis non potest esse a seipsa, sed a Deo.*“<sup>121</sup> Aussi, le fait que Scot et Bate admettent, et au nom même de l’aristotélisme, la possibilité d’une influence divine exercée immédiatement sur les choix ponctuels du bien fortuné et sans annihiler pourtant le libre arbitre, apparaît-il aussi comme une façon de renouer avec un motif thomasiennne en-deçà même de sa critique par Henri de Gand. Certes, pour Scot autant que pour Bate, l’idée d’une influence directe de Dieu sur nos choix comporte le danger de ruiner l’autonomie de la volonté<sup>122</sup>. Mais en restituant cette idée à Aristote sans le réduire pour autant au déterminisme, ils dégagent l’aristotélisme de la grille néecessitariste dans laquelle l’avaient enfer-

<sup>119</sup> Op. cit., 261, ll. 30 sq.: „*utique voluntarium est*“; 263, l. 102: „*utique uoluntarie sunt.*“

<sup>120</sup> La thèse se lit par exemple dans la réponse à la 20<sup>ème</sup> question („*Utrum habens habitum scientiae consideret cum uoluerit*“) du commentaire anonyme sur le ‚Traité de l’âme‘, dit ‚de Giele‘, portant sur la question du fondement de la volonté (M. Giele/F. Van Steenberghen/B. Bazán, Trois commentaires anonymes sur le Traité de l’âme d’Aristote [Philosophes médiévaux 11], Louvain–Paris 1971, 232): „*Unde Aristoteles, capitulo De bona fortuna, actionem voluntatis reducit in aliquem intellectu primo*“. Attribuée à Siger, à Boèce ou à un autre artien anonyme, cette série de questions devrait être datée d’après 1269 selon Van Steenberghen (op. cit., „Introduction“, 128–132); mais d’autres critères – montrés par C. Luna, Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l’unité de l’intellect, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 83 (1999), 649–684 – invitent à les situer avant la fin de 1270. La même thèse se lit aussi dans la 27<sup>ème</sup> des questions anonymes sur la ‚Physique‘, jadis attribuées à Siger de Brabant par F. Van Steenberghen, Siger de Brabant d’après ses œuvres inédites, 2 vols. (Les Philosophes Belges. Textes et études 12), Louvain 1931–1932, ainsi que par leur éditeur Ph. Delhaye, Siger de Brabant. Questions sur la Physique d’Aristote (Les Philosophes Belges. Textes et études 15), Louvain 1941, cf. *ibid.* 120 (q. 22): „*Et quid movet tunc istam voluntatem ad hoc volendum? Non videtur nisi intellectus, et istum intellectum alia voluntas, et fit processus in infinitum, quousque fiat deventus ad intellectum primum, qui primo movet, ut dicit Aristoteles in Capitulo de Bona Fortuna.*“ La paternité sigérienne de ces questions a été remise en question, au profit de l’autorité de Pierre d’Auvergne, cf. W. Dunphy, The Similarity between Certain Questions of Peter of Auvergne’s Commentary on the Metaphysics and the Anonymous Commentary on the Physics Attributed to Siger of Brabant, in: *Medieval Studies* 15 (1953), 159–168.

<sup>121</sup> Henrici de Gandavo Quodlibet IX, ed. R. Macken (Opera omnia 13), Leuven 1983, 120, 14–16 (q. 5). Cette dispute aurait eu lieu au temps de Pâques 1286, cf. R. J. Teske, Henry of Ghent, Quodlibetal Questions on Free Will, Translated from Latin, Marquette 1993, 9–18.

<sup>122</sup> Wilson, Henry of Ghent’s Critique (nt. 103), 243–246 et *id.*, Good Fortune (nt. 103), 40–41 insiste énormément sur ce point, au détriment de questions théologiques à mon avis plus cruciales dans ce débat.

mée en 1277 l'évêque et le séculier et, levant ainsi l'hypothèque jetée sur la théologie du ‚Liber de bona fortuna‘, ils renouent avec l'une des intuitions les plus fondamentales de la pensée thomasienne, celle d'une „immanence de la causalité divine dans les événements humains“ (Cornelio Fabro)<sup>123</sup>.

Comme Thomas, Duns Scot accentue donc ce qui, dans le ‚Liber de bona fortuna‘, irait dans le sens de la foi catholique. Ce n'est alors pas par inadvertance que la notion même de ‚miraculum‘, pourtant réservée par l'‚Ordinatio‘ au Dieu de la théologie révélée, se voit utilisée par le Docteur Subtil au moment d'exposer, dans son ‚Quodlibet‘, le contenu de l'opuscule aristotélicien<sup>124</sup>: admettre, avec le second chapitre de l'opuscule, un Dieu capable d'opérer sans l'intermédiaire des causes secondes une action qui normalement les requiert pour être accomplie, ne revient en effet rien moins qu'à accorder à Aristote la capacité de rendre compte des miracles. Bref, l'exégèse que Scot réserve au Philosophe dans son dernier ‚Quodlibet‘ s'avère en somme plus généreuse qu'elle ne l'était dans son ‚Ordinatio‘. Avec lui, on est très loin du naturalisme d'Engelbert et de l'option exclusivement théologique prise par le glossateur de Melk: sa lecture de l'opuscule se situe plutôt à mi-chemin entre ces deux extrêmes, dans cette perspective autrement ambitieuse du fait de n'introduire aucune opposition foncière là où les choses peuvent encore être conciliées<sup>125</sup>. Cela montre que, vers 1308, l'affrontement entre la théologie révélée et celle d'Aristote n'est plus aussi tranché qu'il ne l'était dans les dernières décennies du siècle précédent, où prévalait encore largement, dans l'exégèse du Philosophe, la stricte distinction de points de vue qu'avait prescrite Albert entre philosophie et théologie révélée. Un très discret indice de ce changement se laisse encore repérer au détour d'une question apparemment anodine traitée dans les gloses de Melk. Il s'agit d'un passage où, rebondissant sur les endroits du ‚Liber de bona fortuna‘ où Aristote rappelle l'importance des biens extérieurs pour la *felicitas*, le copiste distingue deux acceptions possibles de cette dernière notion, suivant le type de vertu qu'elle couronne:

*„Duplices sunt in nobis felicitates sive virtutes. Una felicitas est que versatur circa virtutes morales et politicas, ut qui scit bene cum siliari et operari bene circa res exteriores, et ille attingit summam*

<sup>123</sup> C. Fabro, Le Liber de bona fortuna de l'Ethique à Eudème d'Aristote et la dialectique de la divine providence chez saint Thomas, in: Revue thomiste 88 (1988), 556–572, ici 559.

<sup>124</sup> Duns Scot, Quodl. I, 21, ed. Alluntis, Cuestiones quodlibetales (nt. 99), no. 15–17, 754 sq.: „[...] neutrum enim istorum semper accidit sine miraculo speciali; et hoc non solum intelligendo universaliter absolute, verum etiam in tali actu puta militari vel negotiativo, et hoc sive de bono eventu simili, puta victoria vel lucro, sive dissimili, puta hoc vel illo annexo casualiter; nullo quidem istorum modorum diceret Philosophus aliquem esse bene fortunatum, sicut nec ratio probabilis persuadet. [...] Et credo quod neutro modo aliquis dicitur universaliter bene fortunatus sine miraculo speciali [...], nisi Deus faceret ex miraculo concursum causarum specialem ad hoc.“

<sup>125</sup> À ce titre, la déclaration d'intention placée en exergue du présent article a quelque chose de programmatique, tirée de Duns Scot, Ordin. I, dist. 8, pars 2, q. unica, in: Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti Opera omnia, iussu et auctoritate A. Sępinski, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praeside C. Balić, vol. 4, Rome 1956, no. 250, 294, ll. 5–8.

*uirtutem moralium que est prudentia, et hec est felicitas politica et moralis. Alia est felicitas speculatiua et intellectiua, ut qui sibi soli est, et non habet communitatem nec polliciam cum aliis, sed speculatur et contemplatur semper ipsum deum et substancias separatas, et ille attingit supremam felicitatem intellectualem et speculatiuam.*<sup>126</sup>

Comme beaucoup d'explications dans le codex de Melk, cette distinction entre deux types distincts de félicité est un *topos* de la littérature éthique médiévale. Elle fut mise en place chez les lecteurs de l'Éthique à Nicomaque<sup>127</sup> et surtout chez Albert qui, plus décidément que ses devanciers, avait rapporté la formule aristotélicienne définissant le bonheur humain comme „activité de l'âme suivant la vertu“ (1098a16 – 18) à la félicité civile et morale plutôt qu'à la félicité intellectuelle<sup>127</sup>. Dans cette veine, Gilles de Rome aussi avait rappelé cette distinction en lisant le Liber de bona fortuna: il y a, d'une part, la „*felicitas politica*“ qui, tributaire de la réalisation des biens extérieurs et dépendante du „bon conseil“, s'accomplit dans la vertu de prudence („*esse prudentem et scire consilium*“) tandis que, d'autre part, la „*felicitas speculatiua*“ culminerait, pour l'homme resté à l'écart de la cité et sur son quant-à-soi, dans une activité intellectuelle n'engageant rien que lui<sup>128</sup>. Or, contrairement au glossateur qui s'en tient à ces deux types de félicité, Gilles en introduisait un troisième, „incomparablement plus élevée que les deux autres“ („*incomparabiliter excellentior istis*“), et consistant en l'amour de Dieu, dont les philosophes n'ont touché mot puisqu'ils se sont limités aux deux autres types de bonheur<sup>129</sup>. L'absence de ce troisième type de félicité chez le glossateur de Melk ne vient ni d'une négligence ni même d'un souci de lire le Philosophe sans renvoi à la foi: elle semble être bien plutôt due au fait que, de

<sup>126</sup> Anonyme, Gloses au Liber de bona fortuna, ms. Melk 796, fol. 152<sup>r</sup>, marge de gauche. C'est dans le passage à cette glose que l'encre, auparavant plus noire sur le même folio, devient plus diluée pour le rester jusqu'à la fin du texte (cf. nt. 46).

<sup>127</sup> Cf. J. Müller, *Felicitas civilis und felicitas contemplatiua: Zur Verhältnisbestimmung der beiden aristotelischen Glücksformen in den Ethikkommentaren des Albertus Magnus*, in: L. Honnefelder/H. Möhle/S. Bullido del Barrio (ed.), *Via Alberti, Texte-Quellen-Interpretationen* (Subsidia Albertina 2), Münster 2009, 296 – 322.

<sup>128</sup> Gilles de Rome, *Sententia super de bona fortuna* (nt. 51): „*Dicendum est quod felicitas est operatio animae secundum virtutem perfectam, ut vult philosophus primo Ethicorum. In omni enim genere virtutum est dare aliquam virtutem excellentiorem et perfectam, in cuius operatione philosophi posuerunt esse felicitatem. Quare cum duplex sit virtus – hoc quidem moralis, hoc quidem intellectualis – ut dicitur secundo Ethicorum, tam in genere virtutum moralium quam in genere intellectualium est dare aliquam virtutem excellentiorem aliis, ut respectu virtutum moralium est dare prudentiam quae dirigit omnes illas, in cuius operatione consistit felicitas politica. Nam secundum philosophorum sententiam, nihil aliud esse felicem politice, nisi esse prudentem et scire consilium et providere bona sibi et aliis. Sic etiam inter scientias philosophicas quas philosophi appellaverunt virtutes speculativas, est dare unam excellentiorem aliis, ut sapientiam vel metaphysicam, in cuius operatione secundum philosophos consistit felicitas speculativa. Nam secundum ipsum esse felicem speculative nihil est aliud quam scire bene considerare, et bene speculari secundum sapientiam siue secundum metaphysicam.*“

<sup>129</sup> Gilles de Rome, *Sententia super de bona fortuna* (nt. 51): „*Est autem alia felicitas incomparabiliter excellentior istis, quae principaliter consistit in dei dilectione, sed de hac philosophi nihil aliquid modicum tractaverunt, praedictae autem felicitates a philosophis positae, quarum una dicitur politica – consistens in actu prudentiae –, et alia speculativa – consistens in consideratione sapientiae et in speculatione causarum –, quae tunc fiunt famosae apud eos ut et poetae in suis versibus de hiis duabus felicitatibus mentionem facerent.*“

son point de vue, la félicité chrétienne est déjà contenue dans le second type distingué à partir d'Aristote, c'est-à-dire dans ce bonheur intellectuel „suprême“ puisqu'il nous fait contempler Dieu lui-même éternellement (*contemplatur semper ipsum Deum*). Bref, à l'inverse de Gilles et des autres héritiers d'Albert sur ce point-là, le glossateur de Melk ne semble avoir aucun problème à admettre que le Philosophe ait parlé d'une béatitude cadrant avec celle qu'annonce l'Évangile: pour lui comme naguère pour Thomas et comme aussi pour le dernier Duns Scot, il n'y a pas d'opposition insurmontable entre le donné de la foi et la doctrine d'Aristote.

#### IV. Conclusion: lire le ‚Liber de bona fortuna‘ en l'an 1308

La présence d'un ‚*Liber de bona fortuna Aristotilis*“ dans la partie du codex de Melk copiée en 1308 ainsi que, plus encore, le contenu des gloses apposées en marge du texte par le copiste, sont significatives d'un moment très riche dans l'histoire de la réception de ce traité. Elles indiquent d'abord, comme d'autres copies de ce temps et de ce milieu, l'existence d'un transfert de savoirs et de textes opéré depuis l'Italie vers le Nord des Alpes sans passer par Paris. Car même si le copiste du manuscrit de Melk n'est pas l'auteur de cette rédaction du ‚Liber de bona fortuna‘ mais ne fait que la copier, il tient lieu de passeur pour sa diffusion, et montre ainsi à l'historien l'intérêt qu'il peut y avoir, dans la perspective d'une étude de la réception d'un texte, à collationner tous les témoins conservés: cette option a permis de déceler, dans le manuscrit de Melk et dans son parent de Florence, les copies d'une ‚version“ jusqu'ici inconnue de l'opuscule. Quant aux gloses, elles indiquent les points d'impact d'un traité minuscule qui, à l'aube du 14<sup>ème</sup> siècle, noue à lui seul une série de difficultés majeures touchant à quasiment tous les domaines du nouvel aristotélisme, depuis le problème, éthique, du statut et de l'importance des biens extérieurs pour l'accomplissement de la vie morale et l'accès à la félicité, jusqu'à celui, psychologique, du fondement ultime des actes volontaires ou non, en passant par les graves questions, théologiques, concernant le degré d'autonomie du créé et le mode d'intervention de Dieu dans un univers qu'il est censé, aux yeux d'un catholique, régir et conserver autant qu'il lui a donné l'être. Bref, le ‚Liber de bona fortuna‘ non seulement travaille la plupart des thèmes à propos desquels Étienne Tempier et sa commission ont en 1270 et 1277 mis l'aristotélisme en cause, mais il articule surtout le problème théologique qui était au cœur de cette interdiction et qui concernait les médiations de l'action divine ‚*ad extra*“.

Si dans la configuration théorique tracée par le ‚Liber de bona fortuna‘ chaque auteur élit des questions et choisit une approche conforme à ses préoccupations, une première interrogation se retrouve chez tous les lecteurs du traité au début du 14<sup>ème</sup> siècle, qu'avait inaugurée Thomas d'Aquin: comment y interpréter la quasi-définition de la bonne fortune comme ‚nature sans raison‘ (*natura sine ratione*) et quelle place donner, en somme, à cette solution? Derrière cette for-

mule, tous les auteurs s'accordent à reconnaître un processus particulier, constaté seulement dans le cas d'actions posées dans un but précis finalement manqué et remplacé par un effet inattendu mais bénéfique et donc „bien fortuné“: en caractérisant cette fortune comme „nature sans raison“, Aristote fait dépendre ce processus d'un mouvement irrationnel de l'âme (*impetus*) qui pousserait tels agents à accomplir, de manière répétée quoique sans réflexion préalable, des actions débouchant avec une certaine constance sur des effets heureux non visés au départ. Si cette compréhension du mécanisme de la bonne fortune est le dénominateur commun à tous les auteurs, différentes options se dessinent lorsqu'il s'agit de préciser l'origine de cet *impetus* et sa place dans l'économie des facultés du vivant, son statut causal exact et, surtout, les limites de son application, c'est-à-dire le rôle que joue ce facteur dans l'ensemble du processus à l'origine de la bonne fortune et la façon dont il s'inscrit au sein des facultés humaines autant que dans les rouages du cosmos et dans ceux, plus mystérieux encore, de l'agir divin.

Parce que ces questions touchent à des domaines aussi divers que la théologie naturelle ou révélée, la théorie des actes du vivant et la philosophie naturelle en ses parties médicale, astrologique et bien sûr cosmologique, la réponse qu'on leur donnera implique forcément une représentation donnée des relations qu'ont entre eux tous ces savoirs. Dans le ‚Speculum divinatorum‘ d'Henri Bate, où ces disciplines coexistent sans heurt, se trouve convoquée autant la définition naturaliste de la bonne fortune comme *impetus* que les formulations plus explicitement providentialistes du ‚Liber de bona fortuna‘ expliquant la fortune par l'initiative d'un moteur divin et primordial animant les actions humaines jusqu'à informer nos actes mêmes de volonté, sans que ces passages du traité ne soient jamais perçus comme incompatibles ou en tension; de fait, même la question de savoir si le Dieu d'Aristote agit uniquement par des intermédiaires ou s'il est également capable d'inspirer directement son *instinctus* à l'homme, n'est pas posée. Car sans expressément articuler grâce et nature, Bate les suppose déjà harmonisées et, savant compilateur plus que théologien spéculatif, il se contente d'activer dans des contextes et à propos de problématiques idoines les passages du traité aristotélicien plutôt que d'en produire une interprétation globale. Cet éclectisme de type encyclopédique se situe donc, sur ce point précis, un peu en retrait par rapport aux débats opposant les théologiens du début du 14<sup>ème</sup> siècle à propos du ‚Liber de bona fortuna‘ et prolongeant un différend qui s'est fait jour entre Henri de Gand et Gilles de Rome. Car en 1308, même des gloses aussi modestes que celles de l'Anonyme du Melk montrent assez bien qu'alors, un théologien ne peut pas, sans justification et sans élaboration théorique détaillée, soutenir ensemble l'hypothèse d'une bonne fortune naturelle et celle d'une inspiration communiquée par un *instinctus divinus*.

C'est que, depuis l'époque des interdictions promulguées par l'évêque Tempier, le ‚Liber de bona fortuna‘ avait été lesté d'une charge nécessitariste qui avait durablement infléchi sa trajectoire: cette lecture prévalente chez Gilles de Rome avait conduit Henri de Gand à rejeter en bloc la doctrine de l'opuscule

au nom du décalage entre l'ordre de la grâce et celui de la nature, ne laissant au Philosophe que le plus strict naturalisme et, avec lui, un inévitable déterminisme vidant la notion même de „fortune“ de toute signification possible. Telle est, en somme et paradoxalement, l'option que prennent certains artiens qui, à la fin du 13<sup>ème</sup> siècle, mobilisent le concept d'*impetus naturalis* pour expliciter leurs spéculations sur la divination (tel un Jean Vath); c'est aussi celle d'un Engelbert d'Admont qui, de retour d'Italie où il a étudié de près le ‚Liber de bona fortuna‘, ne semble en avoir retenu que l'idée médico-astrologique de fortune, indissociable de cette *bona nativitas* réputée par la plupart des théologiens nécessaire mais non suffisante à la bonne fortune, tandis qu'elle est jugée, par le bénédictin, satisfaisante pour expliquer cette fortune particulière qu'est la longévité. Aucune trace donc, chez ce partisan d'une séparation nette des disciplines, de cette fortune englobée par une providence bienveillante, et encore moins d'un Dieu informant la volition. Ou en tout cas n'est-il pour Engelbert pas interdit d'analyser les causes propres et intrinsèques d'une nature dont on reconnaît certes, par principe, qu'elle est produite et gouvernée par Dieu, mais qu'on peut bien envisager en faisant abstraction d'une telle influence et qui, dès lors, répondra à des lois déterminées voire déterministes.

Au-delà cependant des options exclusives d'Engelbert et de l'Anonyme de Melk, Duns Scot défend une lecture équilibrée du traité, où s'articulent, autour de la notion d'*impetus* précisément, l'explication théologique de la bonne fortune et la nécessité, pour que celle-ci se réalise, de conditionnements naturels de la part du sujet qui en bénéficiera. Sans du tout réprimer le potentiel naturaliste du ‚Liber de bona fortuna‘, Scot au contraire l'exprime de façon à l'intégrer, comme Thomas d'Aquin, à une conception ambitieuse de la providence divine développée non pas contre Aristote, mais avec son appui, même si le Philosophe n'a pu entrevoir qu'indistinctement le Dieu des catholiques. Par souci d'exploiter toutes les ressources de l'aristotélisme et, en l'occurrence, de légitimer les deux lectures possibles de l'opuscule, Scot démontre, contre Henri de Gand, le bien-fondé d'une interprétation où le dieu d'Aristote viendrait informer directement les choix de l'homme bien fortuné; cependant, et afin d'éviter que cette vue enlève à la fortune son caractère de contingence, Scot insiste sur l'étanchéité radicale de la volition tandis que, par ailleurs, il valorise encore davantage que ses devanciers la notion de *bona nativitas*, qui devient avec lui expressément une capacité, plus ou moins grande selon les individus, à percevoir l'influence issue directement de Dieu. Ainsi pour le Docteur Subtil comme pour l'auteur des ‚Quaestiones de bona fortuna‘ rédigées à Paris quelques années après son ‚Quodlibet‘, les qualités reçues par l'organisme à la naissance rendent tel ou tel homme plus réceptif à l'*instinctus divinus*, c'est-à-dire à ce que Thomas n'avait pas hésité à assimiler à la grâce infuse: on n'aurait pu mieux faire pour redonner à Aristote le crédit théologique perdu quelques décennies auparavant.

Pour les auteurs du début du 14<sup>ème</sup> siècle, le ‚Liber de bona fortuna‘ est donc moins un ouvrage éthique qu'un traité de théologie mettant en œuvre une difficulté qui avait occupé les chrétiens depuis l'époque patristique mais qui, dès la

seconde partie du 13<sup>ème</sup> siècle, a trouvé dans cet opuscule une formulation inédite: elle concerne le mode d'articulation entre le régime propre à l'action divine et la régularité de l'ordre naturel ou bien, pour le dire en des termes plus aristotéliens, les modalités d'application de l'action du premier moteur dans l'univers sublunaire et son rapport aux autres types de causalité, subordonnés à la puissance divine d'une façon qu'il fallait préciser. Contrairement au problème des biens extérieurs ou des principes de l'action humaine, cette difficulté a été moins aiguësée ou réveillée par le ‚Liber de bona fortuna‘ que véritablement suscitée par ce traité, dans la mesure où il articulait, en des termes pour la première fois spécifiquement „aristotéliens“, un problème qui venait d'être débattu par Avicenne et Averroès face aux théologiens du *kalām* mais dans le cadre de discussions que les Latins avaient presque intégralement manquées – à l'exception notable de Thomas d'Aquin dans sa ‚Somme contre les Gentils‘ –. Ce fut donc sous le signe d'une exégèse d'Aristote faite du point de vue de la cohérence interne de ce système autant que de celui de sa compatibilité avec les notions chrétiennes de providence et de grâce divines que le débat a été repris par les théologiens latins, sans référence aucune aux discussions ‚arabes‘ à ce sujet. Parce que, malgré ses dimensions modestes, le ‚Liber de bona fortuna‘ mettait en perspective des propositions pouvant alimenter le plus irréductible pélagianisme (dans le premier chapitre) ou semblant, au contraire, avoir été écrites par Augustin même (à la fin du second chapitre), il a pu servir de matrice à la réactivation mais aussi à la transformation de débats théologiques anciens et jouer, sur ce mode, un rôle décisif dans les développements qui, à Paris et ailleurs, auront contribué à forger une nouvelle idée de la nature et de ses rapports avec le ‚surnaturel‘. À ce titre-là au moins, et parce qu'il a ainsi œuvré à la formidable mise sous tension d'un système aristotélien qui a fini par implorer, le ‚Liber de bona fortuna‘ mérite désormais une place de choix dans les histoires de la pensée médiévale autant qu'il en méritait une dans celle des débats qui ont marqué les environs de l'an 1308.

## Annexe: le texte du ‚Liber de bona fortuna‘ dans le ms. de Melk 796

La première ligne donne le ‚Liber de bona fortuna‘ lu dans le ms. de Melk, Bibl. abb., 796, foll. 152<sup>v</sup>–153<sup>v</sup> (= AL 62). Il est à noter que la ponctuation y a un rôle syntaxique précis, le point ayant une fonction différente selon qu’il est ou non suivi, dans le début de la période suivante, par un signe lunaire rouge du type de celui qu’utilisent les manuscrits du 13<sup>ème</sup> siècle pour marquer les débuts de paragraphes: la transcription marque cette différence en traduisant le dernier cas de figure par un point final tandis que le simple point est rendu par une virgule. Les seules exceptions à ce système sont les cas où un *enim* oblige à introduire dans la transcription une ponctuation forte là où le manuscrit n’en introduit soit pas du tout, soit une faible (sans signe lunaire); pour des raisons analogues, la présence d’un *autem* conduit dans certains cas à introduire une virgule absente dans le document. Sinon, la ponctuation est toujours reproduite telle quelle. L’orthographe également respecte autant que possible les graphies lues dans le manuscrit, c’est-à-dire qu’elle utilise des ‚u‘ de préférence aux ‚v‘, même si elle uniformise en ‚-cio‘ les terminaisons en ‚-tio‘. En revanche, ne sont bien sûr pas maintenues telles quelles les abréviations: elles sont ici toujours explicitées, sauf dans quelques cas où leur graphie était ambiguë et pouvait donc prêter à des variantes important pour la collation (ces cas sont signalés dans l’apparat en notes). Les seuls cas où l’ambiguïté possible d’une abréviation n’a pas été prise en compte sont, dans le ms. de Florence, Laur., Plut. LXXXIV, 12, foll. 7<sup>v</sup>–8<sup>v</sup> (= AL 1324A), les occurrences d’une graphie pouvant être lue tant comme *autem* que comme *aut*: toutes ces occurrences ont été interprétées suivant la leçon du ms. de Melk, plus systématique sur ce point. Toutes les autres variantes du ms. de Florence sont données dans les notes, suivant un système dont voici la légende:

- abbr.* = *abbreviat, abbreviant*  
*add.* = *addit, addunt*  
*cett.* = *ceteri codices*  
*corr.* = *corrigit, corrigunt* (la leçon précédant la mention est celle introduite par correction)  
*codd.* = *codices*  
*coni.* = *conici*  
*fort.* = *fortasse*  
*in mg.* = *in margine habet*  
*om.* = *omittit, omittunt*  
*p. c.* = *post correctionem*  
*s. l.* = *supra lineam*

La seconde ligne de texte offre, comme point de comparaison avec cette rédaction de Melk-Florence, la recension dite ‚*Vulgata*‘, ici donnée suivant une copie du premier *exemplar* parisien, lue dans le ms. Vatican, lat. 2083, foll. 300<sup>v</sup>–302<sup>r</sup> (= AL 1842), mais reproduite avec ponctuation moderne. La supériorité ponctuelle des manuscrits de Melk et de Florence, indépendants, sur cette ver-

sion parisienne, est mise en évidence par l'usage de capitales pour les cinq leçons où la tradition parallèle est meilleure que la tradition universitaire (pour cela, cf. point I, 2). Ne sont pas reproduits les intitulés de début, de fin, ni de transition entre les deux chapitres du traité: absents du codex de Florence et particuliers dans le codex de Melk, ils sont commentés ci-dessus (au point I, 1). La numérotation des lignes permet de renvoyer plus aisément, dans l'article proprement dit, aux passages discutés du traité; elle respecte à quelques mots près l'organisation des lignes du grec correspondant chez Bekker, si bien que le lecteur pourra s'y retrouver sans peine. Voici enfin le système de sigles:

- F = Florence, Laur., Plut. LXXXIV, 12, foll. 7<sup>v</sup>–8<sup>v</sup>, daté de 1308 (AL 1324A)  
 M = Melk, Bibl. abbatiale, 796, foll. 152<sup>v</sup>–153<sup>v</sup>, début du 14<sup>ème</sup> siècle (AL 62)

(BF I)

1. Habitum est autem dicere utique hiis, quoniam de felicitate  
 Habitum autem utique erit hiis dicere, quoniam de felicitate
2. est sermo, de bona fortuna. Putant enim multi  
 est sermo, de bona fortuna. Putant enim multi
3. felicem uitam eam que bona fortuna est aut non sine bona fortuna esse.  
 felicem uitam eam que bona fortuna esse aut non sine bona fortuna,
4. Et recte forte. Sine enim hiis<sup>130</sup> bonis exterioribus quorum  
 et recte forte. Sine enim exterioribus bonis, quorum
5. fortuna est domina non contingit hominem esse felicem. Determinandum igitur  
 fortuna est domina, non contingit felicem esse. Determinandum igitur
6. de bona et simpliciter fortunatus quis est et  
 de bona fortuna, et simpliciter bene fortunatus quis est et
7. quibus et circa quid. Primum quidem super hec aliquis adueniens  
 quibus et circa quid. Primum quidem igitur super hec utique quis ueniens
8. et considerans dubitabit, neque utique dicit quis fortunam<sup>131</sup>  
 et considerans dubitabit. Neque enim utique dicit quis fortunam quod est
9. natura. Natura enim cuius est causa huiusmodi  
 natura. Natura enim semper cuius est causa, huius
10. ut in pluribus aut simpliciter<sup>132</sup> factiua, fortuna autem numquam sed inordinate et  
 ut accidit,  
 ut in pluribus aut similiter factiua est, fortuna autem numquam sed inordinate et ut  
 accidit.
11. propter quod fortuna in talibus est, que neque frequenter se habent et indeterminate.  
 Propter quod fortuna in talibus.
12. Neque enim utique intellectum quandam aut rationem. Et  
 Neque utique intellectum quandam aut rationem rectam. Et

<sup>130</sup> Hiis M] *om.* F.

<sup>131</sup> Fortunam M] quod est *add.* F.

<sup>132</sup> Simpliciter M] est *add.* F.

13. enim hic non minus est ordinatum et quod sic similiter<sup>133</sup>,  
enim hic non minus est ordinatum et quod semper similiter,
14. fortuna autem non, propter quod et ubi plurimus intellectus et ratio ibi  
fortuna autem non. Propter quod et ubi plurimus intellectus et ratio, ibi
15. minima fortuna, ubi autem est plurima fortuna, ibi minimus intellectus.  
minima fortuna, ubi autem plurima fortuna, ibi minimus intellectus.
16. Sed forte quidem bona fortuna ut cura quedam dei, aut hoc  
Sed forte quidem bona fortuna est ut cura quedam dei. Aut hoc
17. utique non uidebitur. **152<sup>v</sup>** Deum enim dignificamus dominum existentem talem<sup>134</sup>  
non utique uidebitur. Deum enim dignificamus dominum existentem talium
18. ut distribuat bona et mala,  
ut dignis distribuat et bona et mala,
19. fortuna autem et que a fortuna ut uere uelud utique contingit fiunt.  
fortuna autem et que a fortuna ut uere uelut utique contingit fiunt
20. Si autem deo tale quidem attribuimus ipsum quidem prauum  
Si autem deo tale attribuimus, prauum ipsum
21. iudicem faciemus uel<sup>135</sup> non iustum est<sup>136</sup> et hoc conueniens non est  
iudicem faciemus uel non iustum. Et hoc non conueniens est
22. deo. Sed quidem tamen extra hoc in nichil aliud utique quis fortunam  
deo. Sed tamen extra quidem hoc in nichil aliud fortunam utique quis
23. iudicabit<sup>137</sup>. Itaque manifestum quod utique bonum aliquid erit. Intellectus utique<sup>138</sup> et  
ordinabit. Itaque manifestum quod horum utique aliquid erit. Intellectus quidem  
utique et
24. ratio et sciencia extraneum aliquid uidetur esse omnino.  
ratio et sciencia omnino extraneum quid uidetur esse.
25. At uero neque cura neque beniuolencia que a deo  
At uero neque cura et beniuolentia que a deo
26. utique uidebitur bonum esse<sup>139</sup>. Fortuna eo quod prauis eueniat.  
uidebitur utique esse bona fortuna eo quod prauis eueniat.
27. Deum enim prauorum non uerisimile est curam habere. Restat  
Deum enim prauorum non uerisimile curam habere. Restat
28. igitur et conuenientissimum est bone fortune esse quemdam naturam. Est autem  
igitur et conuenientissimum bone fortune est natura. Est autem
29. bona fortuna et sciencia<sup>140</sup> in hiis que in nobis existunt. Non autem quorum  
bona fortuna et fortuna in hiis que non in nobis existunt, non autem quorum

---

<sup>133</sup> Similiter M] *s<sup>i</sup> abbr.* F.

<sup>134</sup> Talem M] tale F.

<sup>135</sup> Uel M] ut F.

<sup>136</sup> Est M] *om.* F.

<sup>137</sup> Iudicabit M] ordinabit *corr. s. l.* F.

<sup>138</sup> Utique M] *om.* F.

<sup>139</sup> Bonum esse M] esse bona *cum signo post* F.

<sup>140</sup> Sciencia M] *add. s. l.* F.

30. ipsi enim<sup>141</sup> sumus et potentes operari, propter quod iustum, secundum quod ipsi domini sumus et potentes operari. Propter quod iustum, secundum quod
31. iustum nullus dicet esse bene fortunatum, neque fortem<sup>142</sup> neque totaliter eorum iustum, nullus dicet bene fortunatum, neque fortem, neque totaliter eorum
32. que secundum uirtutem nullas. In nobis est enim<sup>143</sup> hec habere et qui secundum uirtutem nullum. In nobis enim est hec et habere et
33. non habere. Sed iam et in talibus conuenientissime fortunam sumus dicere. non habere. Sed iam et in talibus conuenientissime bonam fortunam
34. Dicemus enim nobilem bene fortunatum esse dicemus. Nobilem enim bene fortunatum dicimus, et totaliter
35. cui bonorum talia existunt quorum non ipse dominus cui talia bonorum existunt, quorum non ipse dominus
36. est. Sed tamen neque utique hic principaliter bonam fortunam<sup>144</sup> esse dicitur. est. Sed tamen neque hic utique principaliter bona fortuna dicitur.
37. Est enim et multipliciter bene fortunatus dictus. Et enim cui<sup>145</sup> preter Est autem et multipliciter bene fortunatus dictus. Et enim cui preter
38. cogitationem suam accideret aliquod bonum operari, bene fortunatum cogitationem suam acciderit aliquod bonum operari, bene fortunatum
39. esse dicemus.  
aimus.
40. Est ergo bona fortuna in eo quod bonum  
Est igitur bona fortuna in eo quod bonum
41. aliquod existit preter cogitationem<sup>146</sup>, et etiam in eo quod est malum non sumere talem<sup>147</sup>.  
aliquod existit preter rationem et in eo quod est malum non sumere rationabile.
42. Sed magis et conuenientius bona fortuna utique uidebitur<sup>148</sup>  
Sed magis et conuenientius bona fortuna utique uidebitur esse
43. in eo quod est bonum sumere in eo quod  
in eo quod est bonum sumere. Quod
44. secundum se ipsum uidebitur esse eufortunium. In eo autem quod est malum sumere et secundum se ipsum uidetur eufortunium esse. In eo autem quod est malum non sumere
45. per accidens est eufortunium. Est igitur bona fortuna sine ratione per accidens eufortunium. Est igitur bona fortuna sine ratione
46. natura et enim bene fortunatus sine ratione habens impetus<sup>149</sup> ad bona natura. Bene fortunatus est enim sine ratione habens impetum

---

<sup>141</sup> Enim *fort.* M] domini *fort.* F.

<sup>142</sup> fortem] fortu<sup>tem</sup> M, for<sup>tem</sup> F.

<sup>143</sup> Est enim M] -n. est F.

<sup>144</sup> Bonam fortunam M] bona fortuna *abbr.* F.

<sup>145</sup> Cui F] cuio M.

<sup>146</sup> Cogitationem M] rationem, *sed cogitationem corr. s. l.* F.

<sup>147</sup> Talem M] ro<sup>n</sup>le F.

<sup>148</sup> Videbitur M] esse *add.* F.

<sup>149</sup> Impetus M] inclinacionem *add. s. l.* F.

47. et hec bona<sup>150</sup> adipiscens, hoc autem est natura.  
ad bona, et hec adipiscens, hoc autem est nature.
48. In anima enim natura est tale quo impetu ferimur sine ratione  
In anima enim inest natura tale quo impetu ferimur sine ratione
49. ad que utique bene habebimus. Et si quis interroget sic  
ad que utique bene habebimus. Et si quis interroget sic
50. habentem propter quid hoc placet nescio inquit  
habentem, propter quid hoc placet tibi operari. – Nescio, inquit,
51. sed placet michi. Simile autem<sup>151</sup> paciens hiis que a deo aguntur.  
sed placet michi, simile patiens hiis qui a deo aguntur.
52. Et enim a deo uecti sine ratione impetum habent ad  
Et enim a deo uecti sine ratione impetum habent ad
53. bene operari aliquid, bonam autem fortunam non habemus conuenienti et proprio  
operari aliquid. Bonam autem fortunam non habemus conuenienti et proprio
54. nomine appellare sed causam frequenter  
nomine appellare, sed causam frequenter aimus esse
55. ipsam alius<sup>152</sup>. Causa enim alienum est ab effectu. Causa enim et  
ipsam. Causa autem alienum a nomine: causa enim et
56. cuius est causa aliud est. Et sine impetu adipiscente  
cuius est causa aliud est, et sine impetu adipiscente
57. bona causa est dicta puta aut malum non sumendi  
bona causa dicta, puta aut malum non sumendi
58. aut iterum existimans bonum non accipere contingit<sup>153</sup> bonum sumere  
aut iterum non existimans bonum accipere bonum sumere.
59. est ergo talis bona fortuna differens ab illa. Et uidetur  
Est igitur talis bona fortuna differens ab illa, et uidetur
60. hoc ex rerum euentu fieri et  
hoc ex rerum euentu fieri, et
61. secundum accidens bona fortuna, itaque et si talis est  
secundum accidens bona fortuna. Itaque et si talis est
62. bona fortuna tamen non est propria sed ad felicitatem utique  
bona fortuna, sed ad felicitatem talis utique
63. erit talis magis propria in proprio cuius principium est impetus  
erit bona fortuna magis propria, cuius in ipso principium impetus est
64. adipiscendum bona. Quoniam ergo felicitas non est  
adipiscendum bona. Quoniam igitur est felicitas non
65. sine exterioribus bonis, hec autem ex bona fortuna fiunt  
sine exterioribus bonis, hec autem fiunt ex bona fortuna,
66. sicut diximus, cooperatiua utique erit felicitas,  
sicut satis diximus, cooperatiua utique erit felicitati.

---

<sup>150</sup> Bona M] *add. s.l.* F.

<sup>151</sup> Autem M] *om.* F.

<sup>152</sup> Alius M] *ai?* F.

<sup>153</sup> Contingit M] *co<sup>t</sup> M, c<sup>t</sup> abbr.* F.

67. de bona fortuna quidem hec dicta sunt.  
De bona quidem igitur fortuna dicta sunt hec.

(BF II)

1. Quoniam autem non solum prudentia facit eupraxiam et  
Quoniam autem non solum prudentia facit eupragiam et
2. uirtutem sed dicimus etiam bene fortunatos bene operari tamquam  
uirtutem, sed dicimus et bene fortunatos bene operari tamquam
3. bona fortuna bene faciente eupraxiam et eadem sciencie.  
fortuna bene faciente eupragiam et eadem scientie,
4. Considerandum est nunc utrum natura hic quidem bene fortunatus hic autem infortu-  
tunatus  
considerandum est utrum est natura hic quidem bene fortunatus, hic autem infortu-  
natus,
5. an non et quomodo se habet de hiis. Quod quidem sunt  
autem non, et quomodo se habet de hiis. Quod quidem enim sunt
6. quidam bene fortunati. Insipientes enim existentes uidemus quia multa dirigunt bene  
quidam bene fortunati, uidemus: insipientes enim existentes dirigunt multa,
7. in quibus bona fortuna est domina. Si autem et in quibus ars est multo  
in quibus fortuna domina. Si autem et in quibus ars est, multo
8. forcius ut magis inerit fortuna puta militari et in gubernatiua.  
magis et fortuna inerit, puta in militari et gubernatiua,
9. Utrum igitur ab aliquo habitu isti sunt, aut a natura quod  
utrum igitur ab aliquo habitu isti sunt, aut non eo quod
10. ipsi<sup>154</sup> eo quales dicunt operacionem eorum que bone fortune.  
ipsi quales quidam sunt operatiui sunt eorum que bone fortune?
11. Nunc quidam<sup>155</sup> quidem enim sic putant quod natura quibusdam existentibus.  
Nunc quidem enim sic putant ut, natura quibusdam existentibus,
12. Natura autem quales quosdam facit et confestim a natiuitate differunt  
natura autem quales quosdam facit, et confestim a natiuitate differunt,
13. quemadmodum albi quidem et glauci hii autem nigrorum oculorum eo quod  
quemadmodum hii quidem glauci, hii autem nigrorum oculorum eo quod
14. tale secundum esse tale oportet habere si etiam bene fortunati et infortunati  
tale secundum esse tale oportet et habere, sic et bene fortunati et infortunati.
15. quod quidem enim non prudentia dirigunt manifestum est. Non enim sine ratione  
est  
Quod quidem enim non prudentia dirigunt, manifestum: non enim sine ratione
16. prudentia sed habet rationem propter quid suscipere, hii autem  
prudentia, sed habet rationem propter quid sic operetur, hii autem
17. non habebunt dicere utique propter quid dirigunt. Artis enim utique est dirigere.  
Amplius  
non habebunt utique dicere propter quid dirigunt (ars enim utique esset). Amplius

<sup>154</sup> Quod ipsi MJ] *add. s. l.*, *sed inter eo et quales transpos.* F.

<sup>155</sup> Quidam MJ] *in mg.* F

18. enim insipientes existentes est manifestum non quia circa omnia sed circa aliqua hoc quidem  
enim manifestum insipientes existentes, non quia circa alia – hoc quidem enim
19. nichil inconueniens uelud ypocras geometricus existens. Sed circa alia nichil inconueniens (uelut ipocras geometricus existens, sed circa alia
20. negligens et insipiens erat et multum aurum  
negligens et insipiens erat, et multum aurum
21. nauigans perdidit ab hiis qui in bisanico<sup>156</sup> quingentorum talentorum  
nauigans perdidit ab hiis qui in bisancio quingentorum talentorum
22. per stultitiam ut dixerunt sed quidam in quibus fortunate agunt  
propter stultitiam, ut dixerunt) – sed quod et in quibus fortunate agunt
23. insipientes, circa naucleriam enim non maxime industrii sunt  
insipientes. Circa naucleriam enim non maxime industrii
24. bene fortunati. Sed quemadmodum in taxillorum casu hic quidem nichil, alius  
bene fortunati, sed quemadmodum in taxillorum casu hic quidem nichil, alius
25. autem utique iacit ex eo quod naturam habet fortunatam. Aut eo quod ametur  
autem iacit ex eo quod naturam habet bene fortunatam, aut eo quod ametur,
26. ut aiunt quidam<sup>157</sup> et extrinsecum aliquid sit dirigens  
ut aiunt, a deo, et extrinsecum aliquid sit dirigens
27. ut puta nauis male regibilis melius frequenter  
(ut puta nauis male regibilis melius frequenter
28. nauigat, sed non propter se ipsam, sed quia habet gubernatorem bonum<sup>158</sup>  
nauigat, sed non propter se ipsam, sed quia habet gubernatorem bonum), sed
29. sic quod bene fortunatum deydamonem habet gubernatorem,  
sic quod bene fortunatum daimonem habet gubernatorem
30. Sed inconueniens est deum aut deydamona<sup>159</sup> diligere talem,  
Sed inconueniens deum aut daimona diligere talem,
31. sed non optimum et prudentissimum. Si itaque necesse aut  
sed non optimum et prudentissimum. Si itaque necesse aut
32. natura aut intellectum aut cura quadam dirigentia, AUT non  
natura aut intellectu aut cura quadam dirigentia aut non
33. sic. Natura itaque erunt fortunati, at uero natura  
sunt, natura utique erunt bene fortunati. At uero natura quidem
34. causa eius aut quod est semper et similiter aut eius quod est ut in pluribus fortuna  
autem  
causa aut eius quod est semper similiter aut eius quod ut in pluribus, fortuna autem
35. contrarium. Siquidem igitur quod preter rationem<sup>160</sup> adipiscitur fortune  
contrarium. Si quidem igitur quod preter rationem adipiscitur fortune
36. uidetur esse. Quia autem propter fortunam bene fortunatus, non uidebitur talis  
uidetur esse (qui autem propter fortunam bene fortunatus), non utique uidebitur talis

---

<sup>156</sup> Bisanico MJ] bisancio F.

<sup>157</sup> Quidam MJ] quidam *s. l.* F a deo *add.* F

<sup>158</sup> Bonum MJ] sed *add.* F.

<sup>159</sup> Deydamona] dey<sup>da</sup>mo<sup>na</sup> *abbr.* M, F.

<sup>160</sup> Rationem MJ] rationem *s. l. p. c.* F.

37. causa esse semper eiusdem aut in pluribus. Adhuc autem esse causa semper eiusdem aut ut in pluribus. Adhuc
38. si quia talis est oportet hoc accidere sicut quia glaucus si, quia talis, oportet accidere sicut, quia glaucus,
39. non acute uidet non fortuna causa est, sed natura. Non ergo bene fortunatus non acute, non fortuna causa, sed natura; non igitur est bene fortunatus,
40. sed bene naturatus. Quare hoc utique erit dicendum quia quos dicimus sed uelut bene naturatus. Quare hoc utique erit dicendum, quia quos dicimus
41. bene fortunatos non propter naturam sunt, nec igitur bene sunt fortunati bene fortunatos, non propter fortunam sunt. Non igitur sunt bene fortunati.
42. quorumcumque causa est natura bonorum.  
Fortunati enim, quorumcumque causa fortuna bona bonorum.
43. Si autem sic est utrum aut erit omnino fortuna bona **fol. 153<sup>r</sup>** aut erit quidem, sed non  
Si autem sic, utrum aut erit fortuna omnino, aut erit quidem, sed non
44. amplius. Sed necesse est esse et causam esse, erit ergo autem amplius. Sed necesse et esse, et causam esse. Erit igitur et
45. bonorum aliquibus causa aut malorum. Si autem omnino segregandum et nec bonorum aliquibus causa, aut malorum. Si autem omnino segregandum et nichil
46. a fortuna dicendum est fieri. Sed nos alia existente causa et a fortuna dicendum fieri, sed nos, alia existente causa,
47. propter non uidere fortunam esse aimus propter quod et ipsi diffinientes propter non uidere fortunam esse aimus causam – propter quod et diffinientes
48. fortunam ponunt esse causam sine ratione humanae rationi<sup>161</sup>  
fortunam ponunt causam sine ratione humanae ratiocinationi,
49. tamquam existente quadam natura. Hoc quidem ergo ad problema tamquam existente quadam natura –, hoc quidem igitur aliud problema
50. erit utique, quoniam autem uidemus quosdam semel bene fortunate agentes propter utique erit. Quoniam autem uidemus quosdam semel bene fortunate agentes, propter
51. quid et non iterum.  
quid non et iterum? Sed propter idem dirigere unum, et iterum –
52. Eiusdem enim inquam idem eadem est causa. Natura igitur erit fortune hoc sed eiusdem enim eadem causa –. Non igitur erit fortune hoc, sed
53. cum idem euenerit ab infinitis et INdeterminatis erit quidem cum idem euenerit ab infinitis et determinatis, erit quidem
54. aut bonum aut malum. Scientia autem non erit ipsius, aut propter experientiam quod bonum aut malum, scientia autem non erit ipsius; aut propter experientiam
55. quia didicissent utique bene fortunati aut etiam omnes (quoniam didicissent utique quidam bene fortunati), aut et utique omnes
56. scientie quemadmodum Socrates ait eufortunaciones essent. Quid igitur scientie, quemadmodum inquit Socrates, eufortunacio essent. Quid igitur
57. prohibet alicui accidere talia deinceps multotiens non prohibet accidere alicui deinceps talia multotiens, non

---

<sup>161</sup> Rationi M] ratiocinationi F.

58. quia oportet hos sed quale utique erit tubos semper longa iacere.  
quia hos oportet, sed quale utique erit tubos semper longa iacere.
59. Numquid igitur non sunt impetus in anima, hii quidem  
Numquid, igitur non sunt impetus in anima, hii quidem
60. a ratione, hii autem ab appetitu sunt  
a racionacione, hii autem ab appetitu, et primi ipsi sunt
61. natura quidem si propter concupiscentiam delectat et appetitus.  
natura quidem? Si propter concupiscentiam delectabilis et appetitus,
62. Natura quidem<sup>162</sup> et primum primi ipsi<sup>163</sup> ad bonum<sup>164</sup> tendet semper. Si itaque  
quidam  
natura quidem ad bonum tendet semper. Si itaque quidam
63. bene sunt nati quemadmodum indocti non scientes que oportet quia sic  
sunt bene nati (quemadmodum indocti non scientes que oportet), sic
64. bene nati sunt, et sine ratione impetum faciunt secundum quod natura apta nata est, et  
bene nati sunt et sine ratione impetum faciunt, secundum quod natura apta nata est, et
65. concupiscunt ex hoc et tunc et sic et ut oportet  
concupiscunt et hoc et tunc et sic ut oportet
66. ut isti dirigunt et si contingit insipientes esse existentes, et sine ratione  
et quando isti dirigunt, et si contingat insipientes existentes et sine ratione
67. quemadmodum et bene erunt non dociles existentes. Tales autem  
(quemadmodum et bene erunt non docibiles existentes), tales autem
68. bene fortunati sunt quicumque sine ratione dirigunt ut in  
bene fortunati, quicumque sine ratione dirigunt ut in
69. pluribus. Natura igitur bene fortunati erunt utique. Aut multipliciter dicitur  
pluribus. Natura igitur bene fortunati erunt utique. Aut multipliciter dicitur
70. bona fortuna hec quidem enim operantur ab impetu  
bona fortuna: hec quidem enim operantur ab impetu
71. et preeligitibus operari, hec autem non sed contrarie. Et in  
et preeligitibus operari, hec autem non, sed contrarie. Et in
72. illis in quibus male racionasse uidentur dirigunt et  
illis, in quibus racionasse uidentur, dirigunt et
73. bene fortunate egisse aimus. Et iterum in hiis si uoluissent utique secundum quod  
bene fortunate egisse aimus, et iterum in hiis, si uoluissent utique secundum quod
74. minus sumpsissent bonum illos quidem igitur fortunate agere propter  
minus sumpsissent bonum —, illos quidem igitur bene fortunate agere propter
75. naturam contingit. Impetus enim existens cuius oportet  
naturam contingit (impetus enim et appetitus existens cuius oportet
76. dirigunt<sup>165</sup>. Racionacio autem insipiens et eos quidem qui hic  
direxit, racionacio autem insipiens), et eos quidem qui hic,

<sup>162</sup> Natura quidem M] quidem natura F.

<sup>163</sup> Et primum primi ipsi M] *recte in BF II, 60 post sunt transpos.* F.

<sup>164</sup> Bonum *fort.*] ho<sup>m</sup> *abbr.* M, F.

<sup>165</sup> Dirigunt] *ro add.* M.

77. quando quidem racionacio non recta est uisa fortuna autem  
quando quidem racionacio non uisa recta esse, fortuna autem
78. ipsius causa existens et concupiscentia ipsa recte<sup>166</sup> existente saluauit eos. Sed si  
propter  
ipsius causa existens, concupiscentia ipsa recta existente saluauit. Sed est quando  
propter
79. concupiscentiam quando racionatus uerumtamen et infortunate egit. In  
concupiscentiam racionatus est, uerumtamen sic et infortunate egit. In
80. aliis itaque quomodo erit bona fortuna secundum eufiam appetitus et  
aliis itaque quomodo erit bona fortuna secundum eufyam appetitus et
81. concupiscentie. At uero si hic bona fortuna et fortuna duplex, bona  
concupiscentie? At uero si hic bona fortuna, et fortuna duplex,
82. et ibi eadem aut plures sunt bone fortune. Quoniam autem uidemus  
et ibi eadem, aut plures bone fortune. Quoniam autem uidemus
83. preter omnem racionem et scienciam recte  
preter omnem scientiam et racionacionem recte
84. bene fortunate agentes quosdam manifestum est quia altera erit utique causa aliqua  
bene fortunate agentes quosdam, manifestum quia altera utique aliqua erit causa
85. bone fortune, illa autem utrum bona fortuna, aut non est aut que concupiscit  
bone fortune. Illa autem utrum bona fortuna est aut non est, que concupiuit
86. que oportuit et quando oportuit. Racio quidem humana non  
que oportuit et quando oportuit (racionacio quidem humana non
87. huius quidem erit causa. Non enim omnino sine racione, neque naturalis  
utique huius erit causa)? Non enim utique omnino sine racione hoc, neque naturalis
88. concupiscentia, si concupiscentia corrumpitur ab aliquo bene fortunate. Videtur igitur<sup>167</sup> agere  
est concupiscentia, sed corrumpitur ab aliquo. Bene fortunate quidem igitur agere  
uidetur,
89. fortuna, que preter racionem causa,  
quia fortuna eorum que preter racionem causa,
90. hoc autem preter racionem et scienciam, et quod  
hoc autem preter racionem (preter scientiam enim et quod
91. uniuersaliter, aliter uidetur autem et<sup>168</sup> non a fortuna, sed tamen uidetur propter  
uniuersaliter). Aliter uidetur non a fortuna, sed uidetur propter
92. hoc. Itaque iste sermo non ostendit quod natura bene fortunate agatur,  
hoc. Itaque iste quidem sermo non ostendit quod natura bene fortunate agatur,
93. sed quod non omnes qui uidentur bene fortunate agere dirigunt<sup>169</sup> propter fortunam.  
sed quod non omnes qui uidentur bene fortunate agere propter fortunam dirigunt

---

<sup>166</sup> Recte M] recta F.

<sup>167</sup> Videtur igitur M] igitur uidetur F.

<sup>168</sup> Autem et] *fort.* M, F.

<sup>169</sup> Dirigunt M] agunt *add. s.l.* F.

94. Sed etiam propter naturam neque quod sit fortuna causa  
sed propter naturam; neque quod non sit fortuna causa
95. nullius est<sup>170</sup>. Sed non omnia quorum uidetur. Hoc quidem  
nullius ostendit, sed non omnium quorum uidetur. Hoc quidem
96. utique aliquis dubitabit utrum fortuna sit causa illius quod concupiscere  
utique dubitabit aliquis, utrum fortuna causa huius istius quod est concupiscere
97. quod oportet quomodo<sup>171</sup> et quando oportet. Aut siquidem omnium erit causa et  
quod oportet et quando oportet. Aut sic quidem omnium erit? Et enim
98. eius quod est intelligere et consiliari? Non enim consiliabatur consilians  
eius quod est intelligere et consiliari? Non enim consiliabatur consilians
99. antequam consiliaretur sed est principium aliud quoddam  
et antequam consiliaretur, sed est principium quoddam,
100. neque intellexit intellectum prius quam intelligeret et hoc in infinitum. Nec  
neque intellexit intelligens priusquam intelligeret, et hoc in infinitum. Non
101. igitur eius quod est intelligere intellectus principium neque consiliandi consilium.  
igitur eius quod est intelligere intellectus principium, neque consiliandi consilium.
102. Quare ergo aliud quam fortuna, itaque omnia a fortuna sunt. Aut  
Quid igitur aliud quam fortuna? Itaque a fortuna omnia sunt. Aut
103. est principium quidem aliquod respectu cuius non est aliud extra ipsum quod  
est aliquod principium cuius non est aliud extra, ipsum autem quia
104. tale secundum esse tale potest facere. Quod autem queritur  
tale secundum esse tale potest facere. Quod autem queritur
105. hoc est quid igitur motus principium est in anima palam  
hoc est, quid motus principium in anima. Palam
106. quemadmodum in toto deus et omne illud. Mouet enim etiam aliquo  
quemadmodum in toto deus, et omne illud: mouet enim aliquo
107. modo natura<sup>172</sup> quod in nobis est diuinum. Rationis autem<sup>173</sup> principium non est  
ratio  
modo omnia quod in nobis diuinum. Rationis autem principium non ratio,
108. sed aliquid melius, quid ergo erit melius et scientia et  
sed aliquid melius. Quid igitur utique erit melius et scientia et
109. intellectu nisi deus. Uirtus enim intellectiua organum. Et propter hoc  
intellectu nisi deus? Uirtus enim intellectus organum. Et propter hoc,
110. quod olim dicebatur bene fortunati uocantur qui si impetum faciant dirigunt  
quod olim dicebatur, bene fortunati uocantur qui si impetum faciant, dirigunt
111. sine ratione existent<sup>ES</sup>, et consiliari non expedit ipsis.  
sine ratione existentis, et consiliari non expedit ipsis:
112. Habent enim principium tale quod melius intellectu et consilio.  
habent enim principium tale quod melius intellectu et consilio

<sup>170</sup> Est] e<sup>s</sup> abbr. M, F.

<sup>171</sup> Quomodo] qo abbr. M, ppo abbr. F.

<sup>172</sup> Natura M] omnia F.

<sup>173</sup> Rationis autem] autem rationis F primo, sed deinde cum crucibus intervertit F.

113. Qui autem rationem, hoc autem non habent sed neque diuinos instinctus hoc (qui autem rationem, hoc autem non habent) neque diuinos instinctus, hoc
114. non possunt. Sine autem<sup>174</sup> ratione existentes adipiscuntur et horum non possunt. Sine ratione enim existentes adipiscuntur. Et horum
115. prudentium et sapientium uelocem diuinacionem, et prudentium et sapientium uelocem esse diuinatiuam, et
116. solorum non enim causam oportet que a ratione suscipere, alii quidem propter solorum non eam que a ratione oportet suscipere, alii quidem propter
117. experientiam hii autem per consuetudinem in considerando uti. experientiam, hii autem propter consuetudinem in considerando uti
118. Deo autem per se hoc et bene uidet et futurum et deo autem per se. Hoc et bene uidet et futurum et
119. presens et quorum ratio perit, propter quod melancolici presens, et quorum perit ratio sic. Propter quod melancolici
120. et ratione diuinantes. Uidetur enim principium amissa et recte diuinantes (uidetur enim principium, amissa
121. ratione ualere magis et quemadmodum ceci memorantur ratione, ualere magis) et quemadmodum ceci memorantur
122. magis amissis hiis qui ad uisibilia et uirtuosius esse magis amissis que hiis qui ad uisibilia, uirtuosius esse
123. contingit quod memoratur, manifestum itaque est. Quoniam due sunt species bone fortune quod memoratur. Manifestum itaque quoniam due sunt species bone fortune,
124. et hec quidem diuina propter quod uidentur bene fortunati dirigere propter deum. hec quidem diuina (propter quod et uidentur bene fortunati propter deum dirigere).
125. Ille autem est qui secundum impetum directiuus, alius autem qui Iste autem est qui secundum impetum directiuus, alius autem qui
126. preter impetum et sine ratione quidem ambo, et hec quidem bona preter impetum; sine ratione autem ambo. Et hec quidem continua bona
127. fortuna continua magis hec autem non continua. fortuna magis, hec autem non continua.
128. Particulariter quidem ergo de unaquaque **fol. 153<sup>v</sup>** uirtute dictum est prius. Particulariter quidem igitur de unaquaque uirtute dictum est prius;
129. Quoniam autem segregare uolumus et potencias ipsarum, et de quoniam autem segregare uolumus potentiam ipsarum, et de
130. uirtute articulatum tractando ea que ex hiis quam uocamus uirtute articulatum tractandum ea que ex hiis, quam uocamus
131. kalocathyam<sup>175</sup>. kalokagathiam. Et cetera.

---

<sup>174</sup> Autem M] enim F.

<sup>175</sup> Kalocathyam M] kalocathia F.