

Revue des Sciences philosophiques et théologiques
fondée en 1907 par les dominicains de la Province de France

Propriétaire du titre

Province dominicaine de France

Directeur de la publication

Rémi CHÉNO
directeur@rspt.fr

Secrétaire de rédaction

Serge TYVAERT
secretariat@rspt.fr

Comité de rédaction

Camille de BELLOY, Olivier BOULNOIS, Christophe BOUREUX,
Rémi CHÉNO, Guillaume CUCHET, Pascal MARIN,
Marc MILLAIS, Adriano OLIVA, Olivier RIAUDEL

Comité de lecture

Marta BORGIO, Matthieu CASSIN, Iacopo COSTA,
Pascal DAVID, Jacques FANTINO, Jean-Marie GUEULLETTE,
Emmanuel HOUSSET, Laurent LAVAUD, Hervé LEGRAND,
Jean-Christophe de NADAÍ, Jean-Michel POTIN,
Bernard QUELQUEJEU

Adresse de la rédaction

Revue des Sciences philosophiques et théologiques
Le Saulchoir
43 bis, rue de la Glacière, F – 75013 Paris
www.rspt.fr

Éditeur-Diffuseur

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, place de la Sorbonne, F – 75005 Paris
www.vrin.fr

Abonnement annuel

Règlement auprès de la Librairie philosophique J. Vrin
BNP PARIBAS, Agence Sorbonne,
IBAN FR 76 3000 4007 4100 0270 2160328 BIC BNPAFRPPPRG

Prix T.T.C. 2024 : 95 € pour la France
115 € pour tous les autres pays

Prix de ce numéro : 29 €

Revue accessible en version numérique sur **www.Cairn.info**

ISSN numérique : 2118-4445

REVUE
DES
SCIENCES PHILOSOPHIQUES
ET
THÉOLOGIQUES

REVUE TRIMESTRIELLE

Publiée avec le concours du Centre National du Livre

ARTICLES :

- M. Baudroux.** — La pensée grecque ou l'oubli de la chair
selon Michel Henry..... 3
- E. Falque.** — Métaphysique et théologie : une somme
« pour » les gentils..... 37

BULLETIN :

- M. Borgo, M. Millais, K. Mitalaitè, J.-Ch. de Nadaï,
A. Oliva.** — Bulletin d'histoire des doctrines médiévales..... 67
- E. Dumont.** — Bulletin d'homilétique 129

RECENSIONS : 191

P A R I S
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e
2024

d'un point de vue structural ou comme point de départ de sa propre argumentation ; c'est ce qu'on appelle le *modus quaestionis*, que l'on rencontre souvent par rapport aux *Sentences* du Lombard. Il me semble que nous avons ici une idée de la genèse ainsi que du genre littéraire de cette « Auxiliary literature » et de son dépassement.

Avec cette grille, U. Z. fournit une liste très détaillée de commentaires de la *Somme de théologie*, pour passer ensuite à analyser la genèse du genre commentaire dans des aires géographiques précises : Italie du Nord ; Cologne ; Vienne ; Allemagne. Très intéressante est la méthode suivie en cela par U. Z. (p. 130-135), qui aboutit à un « Changing paradigms » dans le genre commentaire, en Italie du Nord et peut-être à Paris (p. 148-150).

L'étude consacrée à Padoue par Matthew GAETANO et les études de cas qui constituent toute la seconde partie de ce recueil, exemplifient bien la première partie et la complètent, contribuant à faire de ce livre un incontournable dans la matière.

A. O.

L'humilité et ses représentations. — Un remarquable recueil sur les représentations de l'humilité et des humbles entre Moyen Âge et Époque moderne est récemment paru par les soins de Silvia NEGRI [S. N.], à laquelle on doit aussi les pages introductives au volume, très éclairantes et stimulantes³⁴. S. N. y explique l'origine des douze chapitres

34. Silvia NEGRI (éd.), *Representations of Humility and the Humble*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo (coll. « Micrologus Library » 108), 2021 ; 21 × 14,5, XX + 348 p., 64 € (disponible aussi en PDF : 50,99 €). ISBN : 978-88-9290-121-6. Sommaire : « Contents », p. v-vi. — S. Negri, « Introduction », p. vii-xix. — [1] Delphine CONZELMANN, « *Humilitas* — An intellectual program. William of St. Thierry's commentary on Romans and his evaluation of emerging Scholasticism », p. 3-23. — [2] Pietro MARANESI, « Humility in Francis of Assisi and Bonaventure of Bagnoregio. Evolutionary processes of an identical term », p. 25-62. — [3] Carla CASAGRANDE, « *In humilitate superiores sibi invicem arbitrantur* (Phil. 2: 3-4). Humility toward the others between theology and pastoral care (13th C.) », p. 63-81. — [4] Sergi SANCHO FIBLA, « Ascending to God, descending through the lineage. The tree of humility in the *Mirouer des simples ames* », p. 83-122. — [5] Nadia BRAY, « *Per modum removentis prohibens*. The Thomistic doctrine of humility according to Meister Eckhart », p. 123-139. — [6] Irene ZAVATTERO, « *Omnis magnanimus est humilis*. The doctrine of humility in Gerald Odonis' commentary on the *Nicomachean Ethics* », p. 141-171. — [7] Maria Giuseppina MUZZARELLI, « *D'umiltà vestuta*? Women with covered heads and suitable dress in the Late Middle Ages », p. 173-186. — [8] Annette KEHNEL, « Who is afraid of a little lamb? Medieval humility and the gap between 'us and them' in the social and cognitive sciences », p. 187-216. — [9] Isabel IRIBARREN, « Meanings and functions of "humility" in Jean Gerson's works », p. 217-234. — [10] Nikolaus EGEL, « Almsdeeds and prayer. The renaissance of Skepticism from the spirit of humility : from Savonarola, Giovanni Pico, and Gianfrancesco Pico della Mirandola to Descartes », p. 235-252. — [11] Anne POR, Herman PAUL, « Humility and

composant l'ouvrage : sauf quelques exceptions, ils ont été présentés et discutés à l'occasion d'une conférence internationale, qui a eu lieu à l'Albert-Ludwigs-Universität de Fribourg-en-Brigau en novembre 2019. Ce volume s'inscrit plus généralement parmi les aboutissements du projet pluriannuel « Medieval Representations of Humility », basé initialement à l'université de Fribourg-en-Brigau et ensuite de Zurich, et dont S. N. est la chercheuse principale. Une grande partie du travail de réélaboration et recueil des contributions a été assurée en pleine pandémie, période pendant laquelle une redécouverte forcée de l'humilité a eu lieu, sous différents aspects, notamment en tant qu'« antidote contre l'égoïsme et le dogmatisme » (p. VIII, ici et ci-dessous je traduis de l'anglais). Ce livre approche ainsi un thème de grande actualité et il parvient avec succès à offrir au débat contemporain de nombreuses pistes de réflexion.

Comme annoncé dans le titre, le but de ce volume est moins de définir ce qu'est l'humilité que d'en analyser ce qu'elle implique et pour qui, à savoir la perception que l'on en a et la signification qu'on lui attribue dans différents contextes et périodes. Ainsi délimité le thème s'avère multidimensionnel (p. XIV) et il se prête à un examen multidisciplinaire (p. VII). Des multiples facettes des représentations de l'humilité sont saisies par les contributeurs, qui se consacrent à l'examen de récits d'humilité et sur l'humilité, ainsi qu'à l'interprétation d'images la refigurant visuellement ou littérairement, conçus par divers agents ayant des enjeux différents (p. XIII). Cet effort collectif vient ainsi se situer au croisement d'une pluralité de disciplines historiques *large loquendo*, de l'histoire intellectuelle et culturelle, à l'histoire de la philosophie et de la théologie, non sans attention pour la dimension théorique et les aspects politiques et sociaux. Il s'inscrit notamment de manière originale dans la littérature scientifique au sujet de l'humilité et cela pour deux raisons en particulier. D'un côté, ce livre comble un vide dans la mesure où il porte un regard renouvelé sur l'humilité, au prisme de ses représentations justement. Il y est par exemple montré que la manière de concevoir l'humilité nous dit beaucoup sur la conception anthropologique ou épistémologique d'un certain auteur ; la manière de l'extérioriser sur la manière de concevoir les rapports interpersonnels d'une société. De l'autre, la contribution historiographique apportée par ce livre est novatrice et cela du fait que la complexité de la pensée et les différences y sont surtout valorisées au-

modesty in the early Modern German university : Student instruction at Halle around 1700 », p. 253-272. – [12] Dan O'BRIEN, « Hume on humility », p. 273-298. – « Bibliography », p. 299-329. – « Index of persons and place names », p. 333-346. – « Index of manuscripts », p. 347.

delà des traits de continuité sur la période analysée (XII^e-XVIII^e siècle). L'image d'un Moyen Âge monolithique, comme d'« un laboratoire assez homogène de théories de l'humilité à connotation positive » (p. IX), s'opposant diamétralement à celle, pareillement monolithique, de l'Époque moderne comme âge de la théorisation de l'humilité comme qualité dérisoire des faibles et des soumis, est ainsi nuancée chapitre après chapitre, et elle en sort globalement transformée. Première des vertus selon une éthique chrétienne et une eschatologie christologique, inconnue aux païens, le statut de l'humilité est fortement remis en question au cours du temps, et cela surtout à la lumière de valeurs véhiculées par l'éthique aristotélicienne, où la magnanimité, dangereusement proche de l'orgueil des chrétiens, occupe une place de choix. Si le rôle de l'humilité comme fondement et racine par rapport à toute autre vertu est relativisé par certains penseurs à partir du XIII^e siècle, le statut même de vertu lui est complètement retiré par d'autres, et cela par une série de transformations qui ne sont ni linéaires ni irréversibles. D'où l'intérêt de se demander, comme le souligne S. N. (p. XII) « si, où et pourquoi des vues concurrentes concernant le rôle de l'humilité par rapport à d'autres valeurs ont coexisté ou sont entrées en collision, quand et pourquoi l'une a prévalu sur les autres ». Dans un tel cadre, que la pratique de l'humilité soit un trait caractéristique, sinon exclusif du christianisme considéré en bloc devient une thèse difficilement tenable. Si l'enquête est menée sur la base des seules sources « européennes » prémodernes, latines et vulgaires, qui sont de fait imprégnées de culture, sinon de valeurs chrétiennes, elle se configure comme une étude de cas, sans aucune prétention « normative ». S. N. espère que des études plus vastes, sur des aires géographiques moins limitées pourront être entreprises à la suite de cette expérience, s'appuyant sur la même présupposition que celle-ci, à savoir que tout « procès de construction identitaire » comporte, au Moyen Âge, la mobilisation « de *topoi* plus ou moins codifiés et de jugements de l'humilité », les représentations de l'humilité étant « l'endroit où les prémodernes exprimaient et/ou affirmaient ce qu'ils considéraient leur propre identité morale, culturelle ou religieuse » (p. XVII).

Parmi les douze chapitres du livre, rédigés par treize auteurs, nous prenons ici la liberté d'en signaler sept en particulier, qui nous semblent relever à plus fort titre des champs d'intérêts de ce bulletin. Delphine CONZELMANN [D. C.] aborde la question de l'humilité dans une perspective épistémologique. Elle se concentre notamment sur l'« éthique du travail théologique » (p. 4) de Guillaume de Saint-Thierry, s'interrogeant sur le rôle que, d'après lui, joue l'humilité dans la connaissance humaine de Dieu. La *Disputatio adversus Petrum Abaelardum* étant examinée pour saisir les critiques que Guillaume avance contre une

connaissance purement intellectuelle de Dieu et de la Trinité, son commentaire à l'*Épître aux Romains* est utilisé par D. C. pour présenter quelques thèses cruciales du cistercien, qui propose saint Paul comme modèle d'une approche théologique humble. Adversaire de la philosophie comme voie d'accès au divin, Guillaume condamne la curiosité comme moteur de l'enquête théologique et incite à se faire simples récipiends de la science que Dieu seulement peut nous accorder. Cela n'entraîne pas, comme l'explique D. C., un renoncement à toute ambition intellectuelle de la part de Guillaume, mais davantage une refondation de la théologie sur l'humilité, cette dernière constituant une condition nécessaire à la réalisation de toute recherche et à l'obtention de tout savoir.

Pietro MARANESI [P. M.] montre comment l'humilité vient à se décliner de manières sensiblement différentes au sein d'un même ordre et dans une période relativement courte. Il compare notamment la conception bonaventurienne de l'humilité à celle de François d'Assise, à partir d'un examen de leurs sources respectives. Alors que François valorise la notion évangélique d'humilité, la mettant en relation stricte avec les vertus de patience et de charité dans les relations fraternelles d'un côté, avec la pauvreté de l'autre, Bonaventure se greffe davantage sur un paradigme monastique d'humilité et fait ainsi porter l'accent plutôt sur le lien entre humilité et obéissance. P. M. explique cette évolution comme relevant des situations concrètes différentes auxquelles François et Bonaventure font respectivement face. Alors que François poursuivait un double objectif, « d'établir une fraternité de service mutuel basée sur la patience et la charité entre frères et de partager la marginalisation et la pauvreté » des plus petits dans la société (p. 61-62), Bonaventure se pose la question de l'humilité dans une perspective qui est celle d'une communauté fraternelle considérablement agrandie et désormais pleinement ecclésiastique. Dans ses mains l'humilité devient donc un véritable outil pour garantir le bon fonctionnement d'un système hiérarchique bien défini et de plus en plus articulé.

Carla CASAGRANDE [C. C.] examine la notion d'humilité envers le prochain, qui trouve ses racines dans les évangiles et se configure comme une extension de l'humilité envers Dieu. Suivant le modèle du Christ, tout être humain est en effet appelé à reconnaître son infériorité par rapport à n'importe quel autre être humain, et à s'y soumettre volontairement. Ainsi conçue, l'humilité envers le prochain implique un réseau de relations et dynamiques interpersonnelles qui, en termes d'universalité et réciprocité, rappelle de près celui sur lequel se fonde la charité. Afin de préciser en quoi l'humilité se distingue de la charité, C. C. approfondit la notion d'humilité fraternelle dans des textes théologiques et pastoraux du XIII^e siècle, phase cruciale dans l'histoire de l'humilité en général, dans laquelle on voit naître des ordres religieux

axés sur l'idéal évangélique d'une vie humble et s'accroître l'intérêt pour l'éthique païenne, suite à la redécouverte d'Aristote – pour qui l'humilité n'a pourtant pas statut de vertu. C. C. soulève tout d'abord la question de la véridicité de l'humilité fraternelle : comment peut-on conjuguer l'universalité de l'humilité avec sa sincérité ? Parmi d'autres réponses possibles, C. C. s'attarde sur la thèse, d'origine anselmienne, selon laquelle « pour se croire véridiquement et infiniment inférieur aux autres, il convient de comparer ce qu'il y a de bon en autrui non pas avec ce qu'il y a de bon en nous, qui ne nous appartient même pas car cela nous vient de Dieu, mais plutôt avec nos propres fautes, dont nous sommes seuls responsables » (p. 73). Se reconnaître pécheurs devant Dieu s'avère donc une condition préalable à une pratique universelle et véridique de l'humilité fraternelle, qui – pour le dire avec l'Aquinate – se configure comme soumission à autrui sous l'image du Christ qui réside en lui. Par rapport à cette image nous liant à Dieu, en effet, ce qui appartient à l'homme en tant qu'homme ne peut qu'être véritablement inférieur. C. C. essaie ensuite de situer l'humilité fraternelle par rapport à la perception négative qu'on peut en avoir parfois, par exemple dans le cas d'une autorité ecclésiastique qui se montre humble envers ses fidèles. En effet, une telle attitude envers ses propres sujets hiérarchiques risque de compromettre la dignité du prélat. Il est ainsi précisé que le précepte de l'humilité fraternelle relève du domaine spirituel seulement, où l'on juge de sa propre infériorité par rapport à Dieu seul.

Sergi SANCHO FIBLA [S. S. F.] se concentre sur la représentation de l'humilité véhiculée par le *Mirouer des simples ames*, ouvrage auquel Marguerite Porete, son auteur, attache une fonction non simplement didactique mais strictement performative : par la lecture ou l'écoute, le destinataire du texte est amené à annihiler sa propre volonté d'abord, et à parcourir ensuite la voie qui amène à la déification (p. 89), culminant en l'éradication complète de la volonté des vertus et en sa réimplantation dans la Trinité (p. 120). Comme le souligne S. S. F., si Marguerite recourt à l'image de l'arbre pour situer le rôle de pivot de l'humilité dans un tel parcours, ce qui n'est pas original, elle s'en sert d'une manière qui s'avère assez novatrice. De fait, elle conçoit une telle image en s'inspirant de divers modèles, tous arborescents quant à la forme – arbres généalogiques, arbres de vertus et vices, arbres de vie, cartes mentales – mais impliquant chacun une logique interprétative différente, tantôt ascendante, tantôt descendante, tantôt horizontale, que Marguerite essaie de faire confluer dans la même représentation. Comme d'autres à son époque, elle distingue deux types d'humilité, l'une en amont et l'autre en aval, pour ainsi dire, des autres vertus : l'une imparfaite, qui les fonde, l'autre parfaite, qui en présuppose l'affranchissement définitif, qu'elle essaie de situer respectivement horizontalement, au même niveau des

autres vertus, et verticalement, au-dessus des autres vertus. À travers la comparaison du *Mirouer* avec d'autres ouvrages de l'époque, S. S. F. explique comment, à partir de différents modèles arborescents, Marguerite parvient à concevoir une représentation complexe mais unitaire des deux types d'humilité, à travers une image qui finit par signifier plus largement le parcours d'union spirituelle à Dieu par la connaissance affective et non intellectuelle du Christ, dont il est question dans l'ensemble de l'ouvrage.

Dans les contributions de Nadia BRAY [N. B.] et Irene ZAVATTERO [I. Z.] sont analysées deux conceptions post-thomistes de l'humilité, comportant chacune à sa manière une appropriation de la doctrine de l'Aquinat – qui en fait quelque peu le contrepoids nécessaire à la magnanimité –, et son dépassement. N. B. s'occupe notamment de la critique avancée par Maître Eckhart contre la solution théologique conciliatrice de Thomas ; I. Z. porte son attention sur l'interprétation théologico-philosophique que Guiral Ot, premier commentateur franciscain de l'*Éthique* d'Aristote, donne du quatrième livre de l'ouvrage, dans une série de questions qu'il soulève au sujet de la magnanimité.

N. B. se focalise surtout sur le rôle de *removens prohibens* que Thomas confère à l'humilité par rapport à l'orgueil. S'il en souligne en effet la nécessité pour que l'homme s'ouvre à la grâce, il en relativise la valeur absolue, car une humilité non contrebalancée par la magnanimité risque de conduire le sujet la pratiquant au désespoir et à l'annihilation de soi-même. La critique d'Eckhart vise justement cette manière d'entendre le rôle de l'humilité et, au fond, d'entendre l'orgueil – une fausse croyance, d'après lui, une illusion d'exister en tant que substances. Selon Eckhart, l'annihilation est le but propre de l'humilité. De plus, l'humilité ainsi conçue annule de fait toute raison d'être de la magnanimité. Une fois que l'orgueil est éradiqué, et cela par l'action de l'humilité, l'homme n'est plus un *ego* : il devient pure matière passive dans laquelle Dieu seulement peut agir, se faisant ainsi paradoxalement égal à l'homme et divinisant par conséquent ce dernier. Au modèle éthique aristotélicien, Eckhart oppose l'idéal du sage stoïcien. L'humble n'est plus, comme pour Thomas, l'homme capable de maîtriser ses passions, mais celui qui les annule par l'effacement de soi-même. N. B. mentionne, en concluant, l'inanité de la prière dans un tel cadre : en annulant ses désirs en Dieu et ne voulant par-là que l'accomplissement de la volonté de Dieu, la volonté de l'homme parfaitement humble est systématiquement satisfaite, sans besoin d'invoquer Dieu afin de voir ses propres désirs accomplis.

En ouverture de son chapitre, I. Z. donne quelques repères historico-lexicaux, qui s'avèrent utiles non seulement pour la compréhension de son étude, mais plus généralement de certaines questions récurrentes dans le reste du volume, à propos notamment des raisons pourquoi et de

la manière dont, à partir du XIII^e siècle, le débat chrétien sur l'humilité parvient à se greffer sur le débat philosophique, d'inspiration aristotélicienne, touchant la magnanimité, et à fusionner définitivement avec lui. Parmi d'autres, s'impose alors la question du statut de la magnanimité et de l'humilité : est-ce que les deux sont des vertus, et d'un même niveau d'importance ? ou l'une des deux est-elle plutôt un vice ? Après avoir rappelé la solution conciliatrice élaborée par Albert le Grand et Thomas d'Aquin en théologiens – d'après qui la magnanimité et l'humilité sont des vertus et sont complémentaires, nous amenant l'une à valoriser nos capacités humaines par l'engagement dans des actions humaines excellentes, l'autre à comprendre qu'une telle excellence nous vient foncièrement de Dieu –, I. Z. passe à examiner les réactions suscitées par une telle solution harmonisante. Elle distingue ainsi l'exégèse philosophique que proposent d'Aristote certains maîtres ès arts pendant le dernier quart du XIII^e siècle, de l'exégèse « théologisante » caractéristique de la première moitié du XIV^e siècle, quand « une série de sujets strictement théologiques sont importés » par des théologiens « au cœur du discours d'Aristote » (p. 155) ; et cela sous l'inspiration de la *Secunda Pars*, qui est revalorisée en tant que paradigme d'importation de l'éthique aristotélicienne dans un cadre de théologie morale (p. 155-156). D'après I. Z., Guiral Ot s'inscrit dans cette ligne d'exégèse et sa discussion sur l'*Éthique* du Philosophe débouche de fait sur une conception non-aristotélicienne de la magnanimité. En l'opposant totalement à la *superbia*, Guiral conçoit la magnanimité non simplement comme une vertu complémentaire par rapport à l'humilité, qu'à son tour il dissocie définitivement de la pusillanimité ; d'après lui la magnanimité coïncide même avec l'humilité, cette dernière consistant en la possession des vertus du Christ. *Omnis magnanimus est humilis* : selon I. Z., cette position reflète bien plus qu'un retour à l'Aquinat de la part de Guiral Ot, dont la conception de la magnanimité, comme d'une grandeur d'âme pour laquelle l'homme remercie Dieu (p. 165), s'avère finalement bonaventurienne.

Isabel IRIBARREN [I. I.] consacre ses pages à la conception gersonienne de l'humilité. Unitaire et cohérente, elle peut être présentée comme s'articulant en trois volets principaux, suivant la distinction, tracée dans différents écrits de Jean, entre trois sens du mot 'humilité' et autant de manifestations d'orgueil que l'humilité est censée éradiquer. I. I. commence par examiner le sens moral d'humilité comme « soumission volontaire à une volonté plus élevée, résultant d'un sentiment de sa propre docilité » (p. 217-221). La fonction d'une telle humilité est de vaincre la *vana curiositas*, racine malsaine de la spéculation scientifique pratiquée en milieu scolastique. Gerson y oppose la pratique vertueuse d'une théologie affective. Quant au deuxième sens d'humilité, I. I.

l'introduit en tant que théologique et le caractérise comme « un gage », voire une monnaie, « de valeur spirituelle » (p. 221). Ainsi comprise, l'humilité devient notamment un critère pour discerner les faux visionnaires, dont les âmes ne sont plus à l'image du Christ. I. I. porte enfin son attention sur le sens spirituel d'humilité, en tant que « voie royale vers la contemplation » (p. 227). I. I. compare à ce propos la position de Gerson avec celles de Marguerite Porete et Eckhart. Contre ce dernier, Jean soutient « une conception de l'union mystique apte à préserver la spécificité du sujet de l'expérience unitive » (p. 229). Quant à Marguerite, il n'en partage pas l'idée selon laquelle l'âme, se divinisant, tombe dans une complète passivité morale et spirituelle. D'après Gerson, il est propre à l'humilité de garantir qu'une connaissance affective de Dieu puisse avoir lieu sans impliquer aucune transformation essentielle du sujet connaissant et aucune identification de celui-ci avec la substance divine (p. 231).

Spécialiste ou simple curieux, on lira avec profit et plaisir ce recueil d'études réunies par les soins de S. N., que ce soit sélectivement ou d'un bout à l'autre. Pour le haut niveau scientifique des contributions ainsi que pour la grande cohérence du livre dans son ensemble, on peut considérer ce volume comme un projet réussi.

M. B.

Les sciences au Moyen Âge. — À la faveur de ce centième numéro de la collection « Micrologus », les maîtres d'œuvre ont voulu parcourir l'ensemble d'un domaine cultivé depuis plus de trente ans selon une entreprise dont Agostino PARAVICINI BAGLIANI retrace les grandes lignes et les principaux acquis dans l'introduction (« 'Micrologus' et les sciences au Moyen Âge »), tandis que Danielle JACQUART dégage en conclusion (« Les sciences médiévales dans leur environnement ») les lignes communes par quoi les vingt-six études recueillies dans ce volume³⁵ peuvent être mises en perspective : prise en compte de

35. Danielle JACQUART et Agostino PARAVICINI BAGLIANI (dir.), *Le Moyen Âge et les sciences*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo (coll. « Micrologus library » 100), 2021 ; 14 × 21, XXIV + 691 p., 95 €. ISBN : 978-88-9290-129-2. Sommaire : – A. PARAVICINI BAGLIANI, « "Micrologus" et les sciences au Moyen Âge », p. VII-XXIV. – Barbara OBRIST, « La périphérie de l'univers dans la cosmologie du XII^e au début du XIII^e siècle », p. 3-20. – Patrick GAUTIER DALCHÉ, « Les représentations de l'espace géographique », p. 21-40. – Jean WIRTH, « Les artistes médiévaux face à la culture scientifique », p. 41-54. – Michel PASTOUREAU, « À la recherche de la couleur », p. 55-80. – Michela PEREIRA, « *Ars, scientia, donum Dei*. Complessità dell'alchimia », p. 81-95. – Chiara CRISCIANI, « Vecchiaia, morte e lunga vita », p. 97-108. – Laurence MOULINIER-BROGI, « La fleur de l'âge de l'histoire du corps », p. 109-132. – Oleg VOSKOBOYNIKOV, « L'éloquence du corps », p. 133-158. – Agostino PARAVICINI BAGLIANI, « Les dédicaces scientifiques à la cour pontificale.