



JÉRÔME
BASCHET

Corps et âmes

Une histoire de la personne
au Moyen Âge

Champs histoire

CORPS ET ÂMES

DU MÊME AUTEUR

- Lieu sacré, lieu d'images. Les fresques de Bominaco (Abruzzes, 1263). Thèmes, parcours, fonctions*, Paris-Rome, La Découverte-École française de Rome, 1991.
- Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècle)*, Rome, École française de Rome, 1993 ; édition augmentée, 2014.
- L'Image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval* (co-direction avec J.-C. Schmitt), Paris, Cahiers du Léopard d'Or, 1996.
- Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000 (prix Augustin-Thierry).
- La Rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Denoël, 2002 ; Flammarion, « Champs », 2005 ; réédition en poche en 2019.
- La Civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Aubier, 2004 ; Flammarion, « Champs », 2006 ; réédition avec une postface inédite, 2018.
- La Chrétienté médiévale. Représentations et pratiques sociales*, Paris, La Documentation française, 2005.
- L'Iconographie médiévale*, Paris, Gallimard, « Folio histoire », 2008.
- Enfants de tous les temps, de tous les mondes* (direction), Paris, Gallimard-Jeunesse/Giboulées, 2010 (Pépite d'or du Salon du livre jeunesse de Montreuil).
- Le Monde roman par-delà le Bien et le Mal. Une iconographie du lieu sacré* (avec Jean-Claude Bonne et Pierre-Olivier Dittmar), Paris, Arkhê, 2012.
- Adieux au capitalisme. Autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes*, Paris, La Découverte, 2014 ; réédition en poche 2016.
- Les Images dans l'Occident médiéval* (co-direction avec P.-O. Dittmar), Turnhout, Brepols, 2015.
- Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*, Paris, La Découverte, 2018.
- Basculements. Mondes émergents, possibles désirables*, Paris, La Découverte, 2021.

Jérôme Baschet

CORPS ET ÂMES

Une histoire de la personne
au Moyen Âge

Champshistoire

Ouvrage publié sous la direction scientifique
de Jean-Claude Schmitt

© Aubier Flammarion, 2016.
© Éditions Flammarion, 2022, pour cette édition.
ISBN : 978-2-0802-9052-6

INTRODUCTION

Les lieux communs ont la vie dure. Pour peu qu'on évoque les conceptions de l'être humain en Occident, il y a toute chance que le mot « dualisme » vienne au premier plan. Et que le christianisme et le Moyen Âge soient invoqués comme le noyau constitutif de ce fameux dualisme occidental. Dans les conceptions qu'on leur prête, l'être humain serait partagé entre une âme, tendant vers le ciel et aspirant à rejoindre Dieu, et un corps méprisable, coupable de toutes les tentations et entraînant l'âme pure dans la fange du péché. Même Marshall Sahlins, dont on ne saurait trop dire en quelle haute estime on tient son œuvre et, tout particulièrement, le petit ouvrage ciselé dans lequel il démonte le mythe occidental d'une nature humaine perverse et égoïste, n'échappe pas tout à fait à l'emprise de cette représentation, lorsqu'il affirme : « quoi que la distinction entre le corps et l'âme soit universelle, le fait de considérer qu'une guerre les oppose est bien une particularité de l'Occident¹ ». L'éminent anthropologue n'a pas tout à fait tort, et il peut, à juste titre, invoquer Augustin et plus encore saint Paul, qui a manifesté à quel point l'esprit et la chair ont des aspirations contraires (Gal 5, 16-24). Assurément, le Moyen Âge n'a pas ignoré la lutte de la chair et de l'esprit. Mais ce n'est là que la moitié du problème. Car les clercs médiévaux ont aussi pensé le rapport entre l'âme et le corps comme une union heureuse, une harmonie musicale, une amitié profonde. De ce point de vue, l'anthropologie de l'Occident médiéval s'est plutôt construite *contre* Paul qu'à partir de lui. Contre le dualisme, qu'en lui.

La démarche qu'on engage ici se caractérise par trois traits au moins. D'abord, il est indispensable de ne pas séparer l'approche du corps et celle de l'âme. Au cours des dernières décennies et pour de bonnes raisons, il a beaucoup été question de l'histoire du corps. Mais il y aurait quelque inconvénient à suivre cette voie en oubliant que l'être humain est, dans les conceptions médiévales, composé d'un corps et d'une âme. Et il serait regrettable que les découpages disciplinaires, ou sous-disciplinaires, renvoyant par exemple le corps vers la médecine et l'âme vers la théologie, fassent obstacle à la considération de la personne dans son entier, selon la logique même de l'anthropologie médiévale. D'importantes avancées ont déjà été accomplies, notamment grâce aux travaux que Peter Brown a consacrés à l'Antiquité tardive². C'est donc bien de la personne dans son entier qu'il sera question ici, avec le souci de mettre l'accent sur les modes d'interaction entre l'âme et le corps.

En second lieu, prenant acte du fait que les conceptions médiévales n'ont rien de simple ni d'homogène, on s'efforcera d'être attentif à leur diversité et aux tendances évolutives qu'il est possible de repérer (même si les limites du présent livre ne permettront pas d'en rendre compte de manière aussi détaillée qu'on pourrait le souhaiter). Non seulement le Moyen Âge est moins dualiste qu'on ne le croit, mais il l'est aussi de moins en moins. De fait, l'une des thèses que l'on s'efforcera de soutenir consistera à faire valoir l'existence d'une *dynamique anti-dualiste* qui pousse à penser de manière toujours plus positive la relation de l'âme et du corps, pour insister sur l'unité psychosomatique de la personne humaine³.

Enfin, pour parvenir à ce résultat, on proposera une clarification notionnelle – apparemment minime mais dont on espère pouvoir mesurer l'efficacité – en distinguant *dualité* et *dualisme*. Une dualité n'est pas nécessairement dualiste : tout dépend du *rapport* établi entre les deux éléments concernés. Selon un paradoxe apparent, une dualité peut même s'avérer moins dualiste qu'une conception ternaire, par exemple. Ainsi, une autre thèse qui sera défendue ici consistera à considérer que les conceptions dominantes de la personne humaine dans l'Occident médiéval – entendues dans leur diversité constitutive – sont *duelles mais non dualistes*.

De quoi parlent l'âme et le corps ? Sans doute de l'idée que l'on se fait de l'être humain, mais pas seulement. On ne compte plus les travaux anthropologiques montrant que les conceptions de la personne constituent l'une des dimensions les plus profondes des systèmes de représentations et qu'ils sont étroitement imbriqués à la logique d'ensemble de la société dont ils sont partie prenante⁴. Cette conviction remonte du reste aux origines de la discipline sociologique. Prompt à faire de l'âme le « principe totémique incarné en chaque individu », Émile Durkheim voyait en elle « la société qui s'organise à l'intérieur de nous-mêmes », incarnant dans l'individu les forces impersonnelles de la collectivité, tandis qu'il attribuait au corps le rôle de « facteur d'individuation⁵ ». Une telle lecture demande à être modulée et rendue plus complexe, notamment pour suggérer que c'est sans doute l'âme et le corps, perçus dans leurs rapports, qu'il convient de mettre en relation avec la structure sociale – et non point l'âme seule, par opposition au corps. Toutefois, on ne perdra pas de vue que les énoncés relatifs à la personne, en dépit de leur déploiement partiellement autonome, mettent volontiers en jeu des homologues et des interactions avec certains aspects majeurs de l'organisation sociale et de ses représentations. Dans l'Occident médiéval, l'union de l'âme et du corps est un modèle de l'unité ecclésiale et nous verrons que la dualité du spirituel et du corporel est un schème omniprésent, permettant de penser non seulement l'être humain mais aussi l'ordre social et l'ordre du monde. De fait, la troisième des thèses défendues ici consiste à établir que la dynamique anti-dualiste qui caractérise les conceptions de la personne est intimement liée à l'affirmation de l'Église comme institution dominante – une institution largement incarnée dans le faste de ses biens et engagée dans les affaires du siècle, mais dont la légitimité ne saurait procéder que du principe spirituel qui l'anime. On verra ainsi à quel point l'articulation positive du spirituel et du matériel constitue un schème efficace, étroitement entrelacé à la dynamique expansive qui anime l'Occident médiéval.

*

Il s'agit donc de mieux (re)connaître notre propre tradition, en faisant place à cette part généralement déniée, ou du moins en

partie occultée, de l'histoire occidentale qu'est le millénaire médiéval. En même temps, il s'avère difficile de comprendre pleinement cette tradition si on la considère de manière isolée. Une ouverture comparatiste se révèle nécessaire pour que le regard gagne en perspicacité. Comparer, c'est placer son objet sous une lampe à contrastes qui en fait mieux voir les traits propres (ou, *a contrario*, la banalité). De fait, la vision commune à laquelle on se référerait en commençant ne se contente pas de qualifier l'Occident de dualiste, elle présuppose aussi que « les autres » – non pas *the West* mais *the rest* – ne le seraient pas. La discipline anthropologique a souvent prêté aux sociétés non occidentales des conceptions qui ne sépareraient guère l'âme et le corps, voire pour lesquelles ces notions seraient pour ainsi dire inopérantes, en contraste avec le dualisme des conceptions occidentales dont l'anthropologue aurait l'obligation de se détacher afin de pouvoir approcher les sociétés qu'il lui revient d'étudier. L'âme et le corps seraient-ils donc des inventions de l'Occident ?

D'importants travaux récents, particulièrement ceux de Philippe Descola, invitent à repenser d'une autre manière la singularité de l'Occident⁶. On s'y référera en détail dans la troisième partie de ce livre. Mais l'enjeu peut déjà être précisé. Il est courant d'invoquer une spécificité occidentale, alors même que d'autres la nient farouchement, par souci d'échapper à l'ethnocentrisme⁷. Mais comment fonder ou récuser de tels jugements relatifs à la singularité de l'Occident, tant que manque une véritable analyse comparative, qui ne s'en tienne pas aux clivages trop vite proclamés ou aux images caricaturales des uns et des autres ? L'amplification des approches comparatistes est certainement plus que jamais nécessaire. C'est dans le mouvement de diffusion du comparatisme au sein des travaux historiques, désormais bien engagé, que ce livre voudrait s'inscrire, en prenant pour objet spécifique les conceptions de la personne.

Il s'agira donc d'amorcer une enquête comparative, dans le but de déterminer si les conceptions occidentales de la personne présentent ou non des particularités notables et afin de préciser, le cas échéant, en quoi elles consistent. Situer à leur juste place de telles particularités permettrait de mieux voir et de mieux comprendre ces conceptions mêmes, en faisant ressortir leurs traits les plus remarquables. Cela pourrait également ne pas être tout à fait inutile

pour l'abord des conceptions non occidentales. Car si l'Occident est moins dualiste qu'on le croit, ses « autres » ne seraient-ils pas moins monistes qu'on ne le dit ? Une caractérisation trop tranchée ne serait-elle pas la conséquence d'un désir d'échapper à l'ethnocentrisme qui conduit parfois à repousser les croyances des « autres » à l'extrême opposé d'une tradition occidentale supposée, mais en fait méconnue et réduite à une caricature d'elle-même ? Dépasser à la fois les biais de l'ethnocentrisme et ceux qu'induit l'effort pour s'y arracher suppose de parvenir en même temps à une connaissance suffisante de la tradition occidentale – saisie dans sa multiplicité dynamique – et à une juste évaluation de l'écart qui la sépare des autres trajectoires socio-humaines.

Dans sa répartition des quatre grands « modes d'identification » (ou « ontologies »), établis selon le critère de la différenciation ou non-différenciation entre l'humain et le non-humain, Philippe Descola place l'Occident médiéval parmi les sociétés relevant de ce qu'il dénomme l'analogisme, tout comme la Chine impériale ou les civilisations mésoaméricaines, pour ne mentionner que deux exemples sur lesquels on s'appuiera dans le chapitre 7. Mais c'est seulement en Europe qu'une société dite analogique va opérer le saut qui conduit, en l'occurrence à partir du XVII^e siècle, à la constitution d'une autre ontologie, qualifiée de naturaliste. Voilà bien une question fondamentale, susceptible de conférer un intérêt considérable à l'histoire de l'Occident médiéval : en quoi les siècles qu'étudie le médiéviste peuvent-ils éclairer le processus de transition qui fait passer d'une ontologie analogique à une ontologie naturaliste ? Il s'agit rien moins que de tenter de rendre compte de la singularité de la trajectoire occidentale, en considérant à la fois les particularités de l'analogisme médiéval, par rapport aux autres sociétés analogiques, et la dynamique propre des ruptures constitutives de la modernité. C'est à la construction de cette problématique que l'on souhaiterait apporter quelques éléments utiles, en prenant en examen les conceptions de la personne au cours d'un Moyen Âge quelque peu allongé, selon la suggestion plus que jamais pertinente de Jacques Le Goff⁸.

*

Au seuil de ce livre, un détour conceptuel est nécessaire pour préciser l'usage que l'on fera de la notion de personne. Il est impossible, sur

ce point, de ne pas repartir de l'article fondateur de Marcel Mauss⁹. Soucieux de contrer les attaques du néocartésien Léon Brunschvicg contre la sociologie durkheimienne, Marcel Mauss entend montrer que la notion de « moi », de sujet centré sur la conscience est une construction historique, de surcroît très récente, par différence avec d'autres sociétés qui ont forgé de tout autres conceptions de la personne. Il prétend en somme dénaturer, par l'enquête historico-anthropologique, ce que le philosophe érige en vérité intemporelle. M. Mauss commence, certes, par relever qu'il y a quelque chose d'universel dans les conceptions que les hommes se font d'eux-mêmes : « il n'y a jamais eu d'être humain qui n'ait eu le sens, non seulement de son corps, mais aussi de son individualité spirituelle et corporelle à la fois », affirme-t-il, ajoutant que la capacité à dire « je » est attestée dans toutes les sociétés humaines, ce qui suppose une universalité de la conscience de sa propre existence individuée¹⁰. Même si elle appelle sans doute quelques correctifs, cette affirmation est importante et il faudra s'en souvenir au moment de reprendre la discussion relative à la délicate notion d'individu (chapitre 8). Quoi qu'il en soit, ce n'est pas sur cette observation que M. Mauss fonde sa démarche ; au contraire, cette dimension universelle est écartée de son analyse, dès lors qu'elle a pour objet de faire apparaître l'historicité des conceptions de la personne. À cet effet, il distingue deux grands ensembles : les sociétés traditionnelles, où prévaut la notion de « personnage » et où le statut est fondé sur le rôle social et le rôle rituel (on sait que le sens initial de *persona*, à Rome, se réfère au masque de théâtre) ; la société occidentale où, par un long processus historique dont M. Mauss évoque les étapes, s'affirme la notion de moi, centrée sur la liberté de la conscience.

Non dépourvu d'ambiguïtés, le texte de M. Mauss a donné lieu à des interprétations divergentes. Certains de ses disciples les plus proches ont considéré qu'il convenait d'opposer la notion de *personnage*, associée à la première configuration dessinée par M. Mauss, et celle de *personne*, réservée à la seconde, c'est-à-dire à la société occidentale. C'est ainsi que Maurice Leenhardt a pu proposer un schéma du « personnage » mélanésien (il hésite, en fait, entre personnage et personne) qui l'inscrit à la jonction de multiples relations, mais en fait un lieu vide¹¹. Quant à Ignace Meyerson, organisateur d'un célèbre colloque consacré à la notion de personne, il affirmait, précisément

parce qu'il référerait celle-ci à la conception moderne du moi autonome, que « l'homme archaïque n'avait pas une personne, du moins au sens que nous donnons aujourd'hui à ce terme ¹² ». Pourtant, bien que certaines formules de M. Mauss opposent effectivement personnage et personne ¹³, une autre lecture peut être défendue. En effet, on peut plutôt comprendre qu'il a cherché à faire voir les formes différentes que la notion de personne a pu prendre, à travers la diversité des mondes sociaux ¹⁴. Il s'agirait alors d'opposer deux configurations : l'une où la personne est conçue comme un personnage, l'autre qui la pense comme moi, centré sur la conscience ¹⁵. Dans cette optique, il convient d'admettre que toutes les sociétés humaines ont une conception de la personne, aussi différentes qu'elles puissent être les unes des autres.

J'adopterai ici cette lecture, qui universalise la notion de personne. Je la crois préférable, car elle écarte le risque d'une approche normative qui ferait des conceptions occidentales un aboutissement et scruterait les autres en fonction de ce qu'elles ne sont pas. Il y a une seconde raison à ce choix, qui tient plus spécifiquement aux impératifs de la démarche comparatiste. Celle-ci a l'obligation de forger ses propres outils, aussi adaptés que possible à la construction de ses procédures. Au sein de cet outillage, on doit prêter une attention particulière aux notions utilisées, à commencer par celles qui définissent les objets que l'opération comparatiste vise à rapprocher et à confronter. En l'occurrence, celle de personne. Or il est évident qu'il y aurait quelque préjudice à inclure dans la définition même de cet objet des conceptions qui seraient propres à l'une des sociétés comparées (la nôtre, en l'occurrence) et non aux autres. Ce serait le plus sûr moyen d'introduire, dès le départ, un biais irrémédiable. Il convient, au contraire, d'adopter une définition aussi peu normative et aussi peu spécifique que possible. Définir les objets de comparaison impose de construire des notions aussi génériques que possible, qui s'appliquent *également* à l'ensemble des sociétés prises en compte. La notion de personne, dans la mesure où elle concerne aussi bien la première que la seconde des configurations distinguées par M. Mauss (la personne comme personnage *et* la personne comme moi, centré sur la conscience), est précisément l'un de ces outils pertinents pour la démarche comparative qu'on entreprend ici.

Il faudrait, si l'on ne craignait de lasser le lecteur avant même qu'il ne franchisse le seuil de ce livre, évoquer les élaborations postérieures auxquelles la notion de personne a donné lieu dans les diverses disciplines des sciences sociales¹⁶. On se contentera donc de proposer la définition suivante, aussi minimale que possible : on entendra ici par personne l'être socialement constitué dans son existence individuée, ou, pour être plus synthétique encore, l'être social individué¹⁷. Il va de soi que cette définition ne dit rien encore de l'objet spécifique du présent livre – les conceptions médiévales de la personne –, ni de celles qu'ont développées les autres sociétés auxquelles on se référera également¹⁸. Pour les raisons déjà indiquées, ce qu'on s'est efforcé d'élaborer est une *définition* de la notion de personne, aussi générale que possible, et qui, pour cela même, n'entend rendre compte d'aucune *conception* spécifique, socialement construite, de la personne. Nous avons besoin d'une telle définition générique comme outil pour comparer entre elles des conceptions particulières de la personne.

*

L'inspiration anthropologique peut aussi nous apporter une aide décisive pour cerner ce qu'il convient d'appeler une conception relationnelle de la personne. Cette notion est tout particulièrement attachée au nom de Marilyn Strathern qui, dans ses travaux sur les sociétés mélanésiennes, a montré que la personne ne saurait être conçue comme un point – le « moi » occidental, défini en lui-même et par lui-même – mais bien plutôt comme un microcosme de relations¹⁹. Elle analyse ainsi les relations établies au cours de la vie, par exemple celles qui permettent de quitter l'état androgyne dans lequel chacun naît, et de fixer l'identité sexuée, lors des rituels d'initiation. Chez certaines populations de Nouvelle-Guinée, l'ensemble des relations qui constituent la personne au cours de la vie sont synthétisées dans des objets dotés d'une ornementation très sophistiquée, les objets *malangaan*, qui, s'ils incluent des motifs caractéristiques du clan, expriment aussi les liens spécifiquement noués par l'individu ; ces objets, réalisés avec un soin extrême, sont destinés à être détruits lors des rites funéraires, afin de disperser et de recomposer les relations qui avaient constitué la personne, en

revitalisant certaines d'entre elles et en restituant les autres à la puissance du clan²⁰. Ainsi, une conception relationnelle de la personne n'exclut nullement la singularisation des individus, puisque ces objets témoignent à la fois des inscriptions collectives et des configurations relationnelles distinctives de chaque personne.

Il faut bien s'entendre sur ce que signifie l'idée de conception relationnelle de la personne. Il serait réducteur de considérer qu'elle se réfère principalement aux relations interpersonnelles que chaque personne établit au cours de son existence. Il s'agit de plus que cela : « Durant sa vie, une personne singulière existe comme partie intégrante de ces relations, si on souhaite l'exprimer ainsi ; mais cela est vrai aussi au sens où chaque partie est faite du même matériau que le tout. Les relations apparaissent aussi comme partie intégrante des personnes²¹. » Et M. Strathern de souligner avec force qu'il n'y a pas d'abord la personne, puis les relations qu'elle entretient avec d'autres entités. Il faut comprendre que les relations précèdent la personne et la *constituent*. C'est en ce sens que les relations sont partie intégrante de la personne, ce que l'on peut radicaliser en affirmant que « les personnes sont intégralement constituées par leurs relations²² ». Insistons bien, car ce point est décisif : la conception relationnelle de la personne ne pense pas les relations comme un supplément ajouté à un être préalablement individué ; elle oblige à penser la constitution de la personne *par* les relations au sein desquelles elle se trouve engagée – et ce, avant même de voir le jour, puisque ces relations impliquent les multiples instances, humaines ou non, qui interviennent dans sa procréation et sa formation, tout autant que la configuration des relations socialement établies qui lui attribue une place²³.

D'autres apports complètent celui de M. Strathern. Lorsque Roy Wagner parle de « personne fractale », il se réfère au sens trivial de « fraction » pour suggérer que la personne est moins qu'une unité : « une personne fractale n'est jamais une unité qui est en relation avec un agrégat, ou un agrégat qui est en relation avec une unité, mais toujours une entité avec la relationnalité intégralement impliquée²⁴ ». Il prolonge ainsi les analyses de M. Strathern, en soulignant que si la personne n'est pas complète par elle-même, c'est précisément parce qu'elle est constituée relationnellement. Étudiant un groupe jivaro d'Amazonie, Anne-Christine Taylor indique

qu'« être une personne n'est pas un état défini en tant que tel, mais un arrangement de configurations relationnelles²⁵ ». S'intéressant à la production des singularités individuelles, elle établit que la personne est, pour les Achuar, la fusion d'une image corporelle générique et de la perception que les autres ont de celle-ci, qui, ainsi, devient unique et personnelle²⁶.

Si l'on veut prendre en compte ces apports, on ne pourra s'en tenir à une approche de la personne comme somme d'entités constitutives (une âme et un corps, plusieurs entités animiques et plusieurs constituants somatiques, ou toute autre formule de ce genre). Il faudra donc aller au-delà des discours explicites et considérer que ce n'est pas la somme de ses constituants qui fait la personne, mais, au minimum, le réseau de relations que ceux-ci dessinent autour d'elle et en elle. Toutefois, dépasser une analyse en termes d'entités n'implique pas qu'il soit nécessaire d'écarter cette notion (au profit de celle d'instance, par exemple), du moins si elle a quelque pertinence pour rendre compte des conceptions attestées dans la société concernée. Car, précisément, le recours à la relationnalité transforme le statut des notions de substance ou d'entité et permet d'échapper à l'enfermement ontologique auquel elles pourraient exposer²⁷. Ici, comme en bien d'autres occasions, on plaidera pour une pensée relationnelle – et processuelle –, contre un substantialisme qu'on ne définira pas comme le fait de postuler l'existence d'entités, mais comme le fait de penser que celles-ci existent par elles-mêmes et en elles-mêmes.

La notion de personne relationnelle a d'autres vertus encore. Elle peut nous aider à mettre à distance notre propre héritage civilisationnel. En élaborant, à partir du XVII^e siècle, la pensée d'un sujet autonome n'ayant d'autre fondement que sa propre conscience, l'Occident, alors en passe de basculer de l'analogisme au naturalisme, s'est employé à défaire l'idée même d'une constitution relationnelle de la personne. Il a élaboré son idéal de liberté individuelle sur la base d'un déni des interdépendances constitutives de la personne. L'Occident moderne a ainsi produit une conception de la personne atypique, à nulle autre pareille, dont il convient de se démarquer dès lors qu'on tente d'approcher d'autres univers culturels. Et il y a peut-être aussi – mais c'est là une autre affaire – quelque pertinence à vouloir s'en détacher, si l'on a le

souci d'échapper à un triste présent qui agonise au milieu des ruines de la modernité. Peut-être qu'une conception relationnelle de la personne pourrait alors constituer – non point un modèle – mais du moins un salutaire point d'appui pour penser une liberté désireuse de se frayer son chemin dans la pleine reconnaissance des liens qui nous constituent.

*

Fort de ces précisions et de ces apports, on peut maintenant aborder les conceptions médiévales, avec le souci d'analyser les configurations relationnelles instaurées, pour chaque être individué, par les modalités de sa conception et de sa venue au monde, puis au cours des étapes de la vie, sans oublier cette part essentielle de la destinée individuelle qui, pour l'homme médiéval, se prolonge par-delà la mort²⁸.

Ainsi, la première partie tentera d'élaborer les fondements des représentations anthropologiques médiévales, en se centrant d'abord sur la constitution de la personne et sur l'articulation de l'âme et du corps (chapitre 1), puis sur les implications sociales et ecclésiales de la conjonction du spirituel et du corporel (chapitre 2) et, enfin, en croisant la dualité de l'âme et du corps avec celle du masculin et du féminin (chapitre 3).

La seconde partie abordera plus en détail les enjeux relatifs au devenir de la personne dans l'au-delà, en abordant des questions liées à la temporalité (chapitre 6) autant qu'à la spatialité (chapitre 5) ; on y analysera aussi les modes de représentation de l'âme dans les images médiévales, qui relancent à leur manière les paradoxes associés à la corporéisation du spirituel (chapitre 4).

Enfin, dans la troisième partie, on fera retour à des questions plus générales, pour engager la démarche comparatiste évoquée plus haut (chapitre 7), puis pour tenter de cerner la trajectoire occidentale depuis le Moyen Âge jusqu'aux ruptures associées à l'émergence des conceptions modernes de la personne, notamment avec Descartes (chapitre 8). Ce sera l'occasion d'en venir à la question de l'individu, que la notion de personne nous aura permis de suspendre provisoirement.

PREMIÈRE PARTIE

ÂME ET CORPS : UNE DUALITÉ NON DUALISTE

Il n'y aurait guère de sens à traiter séparément du corps et de l'âme, car c'est leur relation qui définit la constitution de l'humain. Envisagées sous cet angle, les conceptions médiévales de l'être humain se révèlent moins simples et univoques qu'on aurait pu le croire. En restituer la logique et les transformations au fil des siècles exige donc un certain effort, même si on se limite, comme ce sera le cas dans ce chapitre, aux élaborations doctrinales des clercs. C'est là un passage obligé, dès lors que la théologie est le lieu où se formulent les fondements idéologiques d'une société structurée par l'Église – ce qui ne signifie nullement que la doctrine soit unifiée et immuable, ni qu'elle détermine l'ensemble des représentations socialement partagées¹.

La constitution de l'humain implique d'emblée des relations externes à la personne. Elle oblige à saisir non seulement le rapport entre l'âme et le corps, mais aussi l'homme dans sa différenciation vis-à-vis de Dieu et de l'ange, comme de l'animal. On connaît la célèbre définition d'Augustin qui fait de l'homme un « animal rationnel et mortel » – formule dont la première caractérisation vise à le distinguer de l'animal et la seconde des anges². Mais ce moyen terme n'a rien de fixe et les conceptions médiévales ouvrent vers une image instable et fortement ambivalente de l'être humain, qui peut soit tendre vers l'animal, soit se rapprocher de l'ange, voire bénéficier d'une dynamique de *déification*³. Si l'on ajoute que l'homme est tiraillé entre le rappel de sa nature édénique et la perversion de celle-ci par la Faute originelle,

on pourra souligner que cette diversité de modèles contradictoires est « la manière dont l'humain s'est profilé dans la pensée occidentale ⁴ ». Ainsi, l'homme se conçoit dans un devenir, bien plutôt qu'il se définit par une nature figée : à l'anthropologie parfaite voulue par le Créateur, succède une humanité marquée par le péché, tandis que les âges successifs du monde sont autant d'étapes vers la réconciliation avec Dieu. L'Incarnation en constitue le moment décisif ; elle permet de récupérer le rapport d'image avec la divinité et inscrit l'homme dans un champ de possibilités largement ouvert. À partir de ce moment, se déploie dans toute son ampleur la tension propre à l'homme chrétien, pris entre la tentation du vice et la promesse d'un retour à Dieu, entre le risque d'une relation pervertie entre l'âme et le corps et l'espérance d'une configuration idéale de leur rapport. Peut se déployer alors la dramaturgie de chaque vie individuelle, où l'agir personnel s'entrelace à l'intervention des forces du Bien et du Mal.

Ainsi, dans le monde chrétien, l'humain n'est pas donné en soi, une fois pour toutes ; il est histoire. Mais encore demeure-t-il insuffisant de définir l'humain par ses limites (l'ange et l'animal) ou par la simple mention de sa nature double (corporelle et mortelle d'un côté, rationnelle et spirituelle de l'autre). Car l'enjeu consiste à saisir ce que produit – et comment se produit – cette conjonction de deux natures opposées. Poser pleinement la question de l'humain dans les représentations médiévales suppose de cerner les modalités et les implications de cette jonction presque paradoxale d'entités si contraires l'une à l'autre.

À cet égard, et pour échapper à la pure prolifération des élaborations doctrinales, on s'efforcera dans ce chapitre d'en dégager les deux énoncés suivants, et de les démontrer. En premier lieu, les conceptions dominantes de l'être humain au cours du Moyen Âge peuvent être définies comme *duelles mais non dualistes*. En second lieu, si une pesanteur dualiste peut être identifiée, ces conceptions témoignent plus encore d'une *dynamique anti-dualiste* qui tend à produire une articulation positive du corps et de l'âme. Par ailleurs, une fois précisée la nature des rapports inscrits au sein même de l'être humain, on s'efforcera de considérer les liens externes qui sont associés à ces relations internes, afin d'explorer la configuration relationnelle de la personne chrétienne. Enfin, il faudra prolonger l'enquête jusque dans l'autre monde, puisque c'est après la mort

que les conceptions médiévales situent le dévoilement de la vérité de chaque destinée individuelle, ainsi que l'horizon d'une réalisation parfaite de l'union de l'âme et du corps.

Accentuation de la dualité de l'âme et du corps

La conception duelle de la personne humaine – âme et corps – n'est certes pas une innovation du christianisme. Elle se fraie son chemin dans la Grèce ancienne, parmi des représentations diverses et évoluant au fil des siècles, les plus anciennes étant marquées par la multiplicité des entités qui forment la personne. À l'époque archaïque, trois traits peuvent être soulignés : l'absence d'une représentation unifiée du corps (*soma* ne désignant que le cadavre), le rôle de la *psyché*, double de la personne qui survit après la mort mais s'avère dépourvue de consistance et, enfin, la multiplicité des âmes-souffles (*pneuma*) qui s'unissent dans la personne vivante et se séparent lors du trépas⁵. À partir des VI^e-V^e siècles avant notre ère, un double processus tend à renforcer l'unité corporelle (*soma* pouvant désormais désigner le corps vivant dans son entier), tandis que la *psyché* acquiert une consistance plus marquée, en s'opposant au corps⁶. Ainsi, Platon élabore une conception fortement dualiste du rapport entre *psyché* et *soma*, même s'il convient de préciser que le caractère tripartite de l'âme (âme rationnelle, âme irascible, âme appetitive) implique un clivage fort entre la première qui, seule, est immortelle et les deux autres qui sont créées par des dieux inférieurs et non par le Démiurge⁷. On sent ici l'esquisse d'une représentation ternaire de l'être humain, qui s'affirme explicitement chez les néoplatoniciens comme Plotin, qui distingue le corps, l'âme (*psyché*) et l'esprit (*noûs*), ou Porphyre (*soma, pneuma, noûs*), et qui s'avérera importante pour la pensée d'Augustin, ainsi qu'on le verra un peu plus loin. C'est une tout autre voie qu'emprunte Aristote en pensant la dualité *soma/psyché* de manière non dualiste, comme un cas particulier de l'articulation forme/matière – option qui jouera un rôle décisif dans la théologie scolastique du XIII^e siècle et sur laquelle on aura donc l'occasion de revenir⁸. Finalement, à Rome, notamment à l'époque impériale, l'anthropologie duelle est devenue dominante, mais il s'agit d'un « dualisme bienveillant »,

mélange de hiérarchie ferme et de sollicitude entre l'âme et le corps : tel est en effet le « style de gouvernement » qui prévaut entre eux, selon la belle expression de P. Brown qui invite à analyser avec attention les différentes formes du rapport âme/corps⁹.

Entre ternarité et dualité

Venons-en aux conceptions médiévales de la personne, dont on peut dire qu'elles sont, pour l'essentiel, duelles : on entend par là qu'elles définissent l'être humain par la conjonction de deux entités, une âme et un corps¹⁰. Afin de mieux saisir comment cette représentation duelle s'est imposée, il faut faire place à une anthropologie ternaire, héritée du judaïsme et présente chez saint Paul, qui en appelle à l'« être entier – l'esprit, l'âme, le corps » (1 Thes 5, 23)¹¹. Tandis que l'âme (*anima*, *psyché*) est le principe animateur du corps (*corpus*) que possèdent également les animaux, l'esprit (*spiritus*, *pneuma*), donné à l'homme seul, met celui-ci en contact avec Dieu¹². C'est pourquoi « l'homme spirituel est plus haut que l'homme psychique » (1 Cor 15, 40-50). Cette représentation ternaire de la personne apparaît chez certains Pères des premiers siècles, comme Irénée de Lyon ou Origène, puis est parfois reprise par Augustin, en particulier lorsqu'il cite et commente Paul¹³. On en repère encore certains aspects au XII^e siècle, par exemple chez Hugues de Saint-Victor¹⁴.

Outre ce filon associé à Paul, il faut prendre en compte une autre représentation ternaire, attestée chez Augustin et de nombreux auteurs qui s'en inspirent. Outre le corps, Augustin distingue, à la suite de Porphyre, deux parties dans l'âme, le *spiritus* (*pneuma*), qui à la fois vivifie le corps et raisonne en restant prisonnier des images sensibles, et la *mens* (*noûs*), qui accède aux réalités intelligibles sans le secours des ressemblances corporelles¹⁵. Il en découle une distinction entre trois types de visions : la vision corporelle, qui se forme dans l'âme par l'instrument des yeux corporels ; la vision spirituelle, qui concerne les images mentales ou oniriques, à la semblance des corps mais incorporelles ; la vision intellectuelle, acte de l'intellect dépourvu de toute semblance corporelle¹⁶. En élaborant ce schéma ternaire, Augustin a bien conscience de s'écarter de Paul : il souligne lui-même qu'il nomme *mens* ce que l'Apôtre nomme

spiritus, et il fait du *spiritus* une instance intermédiaire alors qu'elle est la plus éminente de toutes chez Paul. Sans relever à proprement parler d'une anthropologie ternaire (car *spiritus* et *mens* sont plutôt des subdivisions de l'âme), cette tripartition conduit à penser un niveau intermédiaire, médiateur entre la matière et l'intellect¹⁷.

En tout état de cause, les énoncés relevant d'une anthropologie ternaire demeurent minoritaires, même chez les théologiens qui y ont recours. En outre, ils tendent à décliner et s'éclipsent à partir du milieu du XII^e siècle. Un bon témoin des évolutions en cours est le *De spiritu et anima*, traité influent du fait de son attribution à Augustin mais dont la composition peut être située dans le troisième quart du XII^e siècle¹⁸. Il utilise un vocabulaire diversifié (*anima*, *spiritus*, *mens*...) et, s'il est vrai que *spiritus* couvre un très large spectre de significations, en ce qui concerne leur application aux entités animiques de l'homme, *anima* et *spiritus* sont considérés comme deux manières de parler d'une même substance, soit en tant qu'elle anime le corps, soit en tant qu'elle est rationnelle¹⁹. Au total, et malgré ce que pourrait faire penser son titre, ce traité défend une anthropologie nettement duelle. Puis la scolastique du XIII^e siècle réfute plus clairement encore les tendances ternaires et Thomas d'Aquin, par exemple, affirme sans équivoque possible qu'âme et esprit sont une seule et même chose²⁰.

Cependant, la plupart des scolastiques, au moins jusqu'à Thomas d'Aquin, font place, au sein d'une dualité stricte, à une diversité d'aspects de l'âme. Il ne s'agit pas d'en distinguer les parties, car l'âme est réputée « simple » (*simplex*, c'est-à-dire ne pouvant pas être décomposée en parties). Mais il est possible d'identifier en elle trois puissances, déjà mentionnées par Aristote : la puissance végétative (forme de vie également partagée par les plantes), la puissance sensitive (partagée par les animaux) et la puissance rationnelle (propre à l'homme)²¹. Le degré de différenciation ainsi créé au sein de l'âme peut varier selon les auteurs, et la théorie d'une coexistence de trois (ou deux) entités paraît avoir été professée par certains, par exemple Siger de Brabant ; mais la plupart des maîtres en théologie du milieu du XIII^e siècle optent pour une seule entité dotée de trois puissances²². Pour autant, l'idée d'une dualité au sein de l'âme reste perceptible. Ainsi, Jean de La Rochelle, auteur d'une volumineuse *Summa de anima*, distingue plusieurs aspects dans l'âme, d'une part

en tant qu'esprit et d'autre part en tant que principe animateur du corps, tandis qu'Albert le Grand, tout en affirmant l'unité substantielle de l'âme, considère séparément ce qui concerne l'âme en elle-même et dans son rapport au corps²³.

Il est donc perceptible que la notion d'âme subsume deux dimensions au moins : d'un côté, le principe vital qui anime le corps et, de l'autre, la faculté rationnelle qui rapproche l'homme de Dieu. Ou bien on dissocie ces deux aspects et on tend alors vers une anthropologie ternaire. Ou bien on les englobe dans une même entité, de sorte que l'âme est alors un principe double, qui relève du corps charnel qu'elle anime, en même temps qu'elle partage avec Dieu ses plus hautes qualités. Au total, malgré sa reprise par saint Paul, l'anthropologie ternaire est vite devenue secondaire dans les conceptions chrétiennes et a fini par céder entièrement la place, au moins à partir du milieu du XII^e siècle, à une conception duelle de la personne humaine. En même temps, une dimension ternaire peut apparaître de manière subordonnée à la perspective duelle, par exemple pour faire place aux trois types de vision définis par Augustin ou encore aux trois puissances de l'âme²⁴.

Entre matérialité et incorporéité

Non seulement les énoncés duels l'emportent, mais, de surcroît, la dualité se renforce du fait de l'affirmation d'une complète incorporéité de l'âme. D'Augustin et Raban Maur à Jean de La Rochelle et Bonaventure en passant par Honorius Augustodunensis ou Isaac de l'Étoile, une cohorte de traités sur l'âme (et le corps) répètent, quelles que soient par ailleurs leurs différences, que la personne humaine est formée par la conjonction d'une âme, incorporelle, rationnelle et immortelle, et d'un corps, matériel et périssable. Au milieu du VI^e siècle, Cassiodore donne la définition suivante de l'âme : « L'âme de l'homme [...] a été créée par Dieu ; elle est une substance spirituelle propre, qui vivifie son corps, rationnelle et immortelle, et qui peut se changer en bien ou en mal²⁵. » On reviendra plus loin sur certains aspects mentionnés ici, et on commentera seulement le second point, en précisant bien que le mot substance n'implique pas la dimension matérielle qui lui est communément attachée et qu'il doit être compris comme « essence ». Dire que cette substance est

« propre » signifie qu'elle n'est faite que d'elle-même, sans être tirée d'une ou plusieurs autre(s) substance(s). Par ailleurs, l'âme est d'une essence que l'on peut dire entièrement spirituelle (ou aussi « incorporelle »). Une telle affirmation n'allait pas de soi, car les premiers siècles chrétiens ont été marqués par l'expression d'une conception inverse. Ainsi, Tertullien, vers 210, qualifiait l'âme de « corporelle » et évoquait la « corporéité de l'âme »²⁶.

Deux siècles plus tard, Augustin s'est encore heurté à des conceptions similaires. Il a du reste pris la peine de répondre longuement aux arguments de Vincent Victor, donatiste rallié au catholicisme, qui affirmait que l'âme est corporelle, en partie sur la base des arguments de Tertullien, pour qui « ce qui n'est pas corps n'est rien », et en partie par référence à la description très physique du sort des âmes dans la Parabole de Lazare et du mauvais riche (Lc 16, 19-26)²⁷. Dans le *De Genesi ad litteram*, cette question est abordée de manière plus approfondie encore, en lien avec le problème difficile de l'origine des âmes : considérant que les âmes ne sont pas créées par Dieu *ex nihilo*, dans la mesure où une telle forme de création est limitée aux six premiers jours, Augustin est conduit à supposer qu'elles peuvent être formées à partir d'un matériau spécifique, créé à l'origine du monde et placé en réserve à cette fin²⁸. Il admet donc la possibilité d'une « quasi matière » (*quasi materiem*) de l'âme. Mais ici, plus encore qu'ailleurs, les termes sont trompeurs. Sous le nom de matière, Augustin désigne le caractère de ce qui est susceptible de mutation²⁹. Et cette matière (ou, plutôt, ce matériau) préalable doit correspondre à la nature spécifique de l'âme, de sorte qu'il ne peut s'agir que d'une « matière spirituelle » (*spiritualis materies*). Au total, ce long développement, marqué par de nombreuses hésitations, n'en aboutit pas moins à une conclusion nette, soulignant sans équivoque que l'âme est incorporelle (« *res incorporea* »)³⁰.

La tâche d'Augustin n'est pas pour autant achevée car, une fois posé le caractère incorporel de l'âme, il lui faut faire effort pour rendre compte des phénomènes invoqués par ses adversaires en faveur d'une corporéité de l'âme. Ainsi, il précise que l'âme, toute incorporelle qu'elle est, peut utiliser des éléments corporels subtils, comme le feu et la lumière, afin d'agir sur le corps³¹. D'une manière plus générale, c'est la possibilité d'une action de l'âme sur

les corps, ou inversement des corps sur l'âme, qui doit être affirmée sans devoir prêter à celle-ci le moindre caractère corporel. Enfin, Augustin attribue à l'âme une « apparence de corps » (*similitudo corporis*), ce qui permet d'expliquer qu'elle soit vue comme un corps, au cours des expériences visionnaires³². Mais on se tromperait en assimilant cette *similitudo* à une « sorte de corps » : si elle possède l'apparence du corps, elle n'est dotée d'aucune corporéité.

Ainsi, à partir d'Augustin, l'affirmation doctrinale de la complète incorporéité de l'âme est acquise, hormis de très rares exceptions³³. Il est cependant patent qu'en dehors des discours savants de l'élite cléricale, abondent les indices de la persistance d'une conception dotant l'âme d'une dimension corporelle, comme on le verra dans le chapitre suivant. De ce fait, l'affirmation réitérée du caractère purement spirituel de l'âme doit être comprise comme un combat permanent pour imposer une conception qui allait à l'encontre des représentations communes (qui sont aussi les plus largement partagées, hors du monde chrétien). Au total, les conceptions chrétiennes, telles qu'Augustin contribue à les imposer, sont marquées par une considérable accentuation de la dualité de l'âme et du corps, non seulement en raison de la marginalisation de l'anthropologie ternaire, mais aussi du fait de la mise en place d'une opposition tranchée entre la matérialité du corps et le caractère incorporel de l'âme³⁴. Cette partition est, du reste, si radicale que l'âme et le corps peuvent être tenus pour des substances *contraires* l'une à l'autre³⁵. C'est ce qu'exprime la formule du *De spiritu et anima* – apparemment si dualiste mais peut-être surtout radicalement duelle – qui évoque, en l'homme, l'étrange compagnie « de l'esprit vivificateur et de la glaise terrestre³⁶ ».

Entre pesanteur dualiste et dynamique anti-dualiste

L'amitié de l'âme et du corps

Les conceptions dont on vient d'analyser la mise en place sont clairement duelles, mais elles ne sont pas pour autant dualistes. On propose en effet de distinguer entre *dualité*, soit l'existence de deux entités composant la personne, et *dualisme*, qui est une certaine

manière de penser le rapport entre ces deux entités. Plus précisément, le dualisme suppose une incompatibilité totale entre le charnel et le spirituel, ainsi qu'une dévalorisation complète du premier ; il n'accorde de valeur qu'à un spirituel entièrement pur, séparé du corporel. Or la doctrine chrétienne s'est toujours démarquée du véritable dualisme, tel le manichéisme ou ses formes diversement radicales au Moyen Âge même, notamment dans les dissidences cathares.

Pour autant, on ne saurait nier qu'une *tendance* dualiste, n'offrant d'issue à l'âme que dans sa séparation d'avec le corps, tenu dans un irrémédiable mépris, pèse fortement dans les écrits pauliniens, mais aussi durant l'Antiquité tardive, puis dans la culture monastique du haut Moyen Âge. De nombreux clercs reprennent alors la tradition néoplatonicienne qui identifie l'homme à son âme et considèrent le corps comme un vêtement transitoire et superflu, voire comme des chaînes ou comme une prison qui entrave le libre essor de l'âme³⁷. Toutefois, il serait pernicieux de trop isoler de tels accents dualistes, sans percevoir qu'ils sont généralement contrebalancés par des jugements plus favorables au corps : les mêmes auteurs qui insistent sur le mépris du corps, notamment Cassiodore, Grégoire le Grand, Isidore de Séville ou Bède le Vénérable, soulignent que celui-ci a été créé bon par Dieu, que sa position debout montre qu'il est tourné vers les choses supérieures, ou encore que l'âme a une part de responsabilité tout aussi importante que le corps dans la propension au péché³⁸. Déjà, Augustin avait engagé un processus de dépassement du dualisme et avait fini par récuser la définition du corps comme prison de l'âme, qu'il avait assumée dans ses premiers écrits³⁹.

Surtout, cette pesanteur dualiste est de plus en plus atténuée par l'amplification d'une dynamique que l'on qualifiera d'anti-dualiste et qui s'affirme avec une vigueur particulière au cours des XII^e et XIII^e siècles. On peut en voir un signe dans l'évolution des conceptions des vices : lorsque Cassiodore et Grégoire distinguent les vices charnels (la luxure et la gloutonnerie) des vices spirituels (en particulier l'orgueil), dont la responsabilité incombe principalement à l'âme, ils récusent un schéma dualiste qui associerait l'âme à la vertu et le corps au mal⁴⁰. Mais il n'est pas moins significatif de constater que, pour les théologiens des XII^e-XIII^e siècles, c'est l'ensemble des vices qui trouve sa source dans l'âme, dont le corps n'est en l'occurrence que l'instrument⁴¹.

Cette même tendance anti-dualiste conduit les théologiens à insister plus qu'auparavant sur l'*union positive* de l'âme et du corps, assimilée à une harmonie musicale ou, de manière nouvelle chez les auteurs du XII^e siècle, à une profonde amitié. C'est le cas d'Hugues de Saint-Victor, comme on le verra plus loin, puis de Pierre Lombard, dont le *Livre des Sentences*, achevé vers 1155-1158, devint le manuel de base de la théologie scolastique : « Dieu a le pouvoir de conjoindre les natures si différentes de l'âme et du corps en une fédération et une grande amitié⁴². » L'*amicitia* – notion dotée alors d'un sens très fort – est bien à même d'exprimer une relation fermement nouée et éminemment positive. Par ailleurs, certains théologiens forgent la notion d'*unibilitas* pour désigner la vocation de l'âme à s'unir au corps et en font une dimension de son essence : par là, le modèle dualiste selon lequel l'âme ne chercherait qu'à se libérer d'une union avec le corps qui l'opprime est clairement rejeté au profit d'une valorisation de leur association. Pour Jean de La Rochelle, c'est précisément cette *unibilitas* qui différencie la nature de l'âme de celle de l'ange, ce qui le conduit à affirmer que l'ange, en tant que créature purement spirituelle, est une personne, tandis que l'âme séparée, vouée à s'unir au corps, n'est pas, par elle-même, une personne⁴³. Reprenant cette notion d'*unibilitas*, Bonaventure souligne qu'il n'y a rien d'indigne pour l'âme à être unie au corps et évoque le désir réciproque que l'âme et le corps ont de s'épouser⁴⁴.

Hugues de Saint-Victor et la musique de l'homme

Revenons légèrement en arrière pour insister sur l'apport d'Hugues de Saint-Victor qui témoigne de manière remarquable du déploiement de cette dynamique anti-dualiste. Dans les années 1120, son *Didascalicon* remet à l'honneur les trois musiques distinguées par Boèce : musique du monde, musique de l'homme et musique instrumentale⁴⁵. Il amplifie notablement le traitement de la *musica humana*, largement délaissée dans les siècles précédents. Cette notion ne se réfère ni au chant ni aux sons produits par des instruments, mais à la musique qui existe en l'homme, dans sa constitution même : tout aussi imperceptible à l'ouïe que celle des sphères célestes, cette musique est l'harmonie qui caractérise à la

fois l'âme, le corps et le lien qui les unit⁴⁶. Pour Hugues, « la musique entre le corps et l'âme (*musica inter corpus et animam*), c'est l'amitié naturelle par laquelle l'âme est reliée au corps, non par des entraves matérielles mais par des affects, afin de donner au corps mouvement et sensibilité ; une amitié selon laquelle personne ne peut haïr sa propre chair. Cette musique, c'est d'aimer la chair, mais plus encore l'esprit, afin de protéger le corps sans détruire la vertu ». Hugues de Saint-Victor repousse ici toute idée dualiste d'un lien subi par l'âme (le *topos* du corps prison) et fait valoir entre l'âme et le corps, non une guerre, mais un rapport positif, pensé comme *amor* et *amicitia*. Cette relation généreuse est caractérisée par les *dons* que l'âme fait au corps et par la *protection* qu'elle lui accorde. Ainsi, Hugues donne du rapport de l'âme et du corps une formulation remarquablement positive, fondée sur la double idée d'harmonie musicale et de concorde amicale, deux notions qui renvoient à la fois à l'ordre de l'univers et à la cohésion de la société, assurée par la *caritas*.

L'idée d'une harmonie constitutive de la personne humaine trouve une expression visuelle saisissante dans un manuscrit enluminé vers 1170-1175, près de Ratisbonne⁴⁷. Œuvre anonyme à la gloire de la croix, le *De laudibus sanctae crucis* s'ouvre par douze images en pleine page ; dans l'une d'elles, la croix se déploie entre le texte et se cale sur les dimensions de la bordure (pl. I)⁴⁸. Il s'agit d'un schéma cosmique, car la croix apparaît comme l'échelle céleste qui permet de s'élever depuis la terre jusqu'au ciel, du Péché, symbolisé par le dragon, à la Grâce divine, en passant par la Loi. Mais c'est en même temps un schéma anthropologique, qui synthétise avec force la conception duelle mais non dualiste de l'humain qui s'impose dans l'Occident médiéval.

Dans le cercle central, apparaissent deux personnifications : *corpus* et *spiritus*. Le premier est qualifié de bien (*bonum*), le second de grand bien (*bonum magnum*), tandis que la divinité, figurée dans le médaillon supérieur, est le bien suprême (*summum bonum*). De telles caractérisations suffisent à marquer le caractère non dualiste des conceptions mises en jeu ici. En outre, le personnage qui incarne *corpus* agrippe les pans du manteau de celui qui figure *spiritus*. Pour le retenir, dira-t-on ? Tout autant, ou plus nettement

encore, pour s'élever avec lui, pour qu'ils soient happés conjointement par l'attraction divine, puisque le Christ saisit les poignets de la personnification de *spiritus*, afin de l'attirer à lui. Raison et Sagesse concourent aussi à l'unité de la personne : dans les images d'une autre œuvre, le *Speculum Virginum*, dont le *De laudibus sanctae crucis* s'inspire, elles tiennent ensemble *corpus* et *spiritus*. Ce n'est plus le cas ici, mais cette fonction de lien est reportée sur un élément géométrique, propre à ce manuscrit : le cercle qui s'entrelace à la croix, instrument du salut, et s'inscrit en tangence avec le lieu divin. Ce cercle, c'est la forme géométrisée de l'unité du corps et de l'esprit. C'est la forme visible de l'harmonie musicale, de cette « musique entre le corps et l'âme » si chère à Hugues de Saint-Victor. C'est la manifestation de l'unité de ce TOTUS HOMO, que nomme l'inscription, élégamment disposée dans les portions du cercle situées de part et d'autre des bras de la croix. Un TOTUS HOMO dont la perfection du cercle souligne l'unité harmonieuse, en dépit même de sa dualité constitutive. Il s'agit bien ici d'un schéma anthropo-cosmique qui témoigne, avec une rare efficacité visuelle, d'une conception duelle mais non dualiste, qui fait prévaloir l'unité de l'homme ⁴⁹.

Thomas d'Aquin, pointe extrême de la dynamique anti-dualiste

En perfectionnant, à la suite d'Albert le Grand, l'application de l'hylémorphisme aristotélicien à la conception de l'être humain, Thomas d'Aquin pousse la dynamique anti-dualiste à un point extrême. Définie comme « la forme substantielle du corps », l'âme n'est plus alors conçue comme une entité autonome ajoutée au corps, et l'homme n'est plus pensé comme l'union de deux substances séparées mais comme une véritable unité dans laquelle l'interdépendance de l'âme-forme et du corps-matière est totale ⁵⁰. C'est pourquoi Thomas ne se contente pas d'affirmer, comme nombre de ses prédécesseurs, que l'union avec le corps est, pour l'âme, naturelle et bénéfique, mais il dévalorise radicalement l'état de l'âme séparée du corps. En effet, ce dernier est jugé nécessaire non seulement à la plénitude de la personne humaine, mais aussi à la perfection de l'âme elle-même, incapable sans lui d'accomplir entièrement ses propres facultés cognitives ⁵¹. Dans la mesure où

l'âme a besoin du corps pour atteindre sa perfection propre, son état séparé est jugé *contra naturam* : on ne saurait aller davantage à rebours du *topos* du corps prison de l'âme. De plus, Thomas va jusqu'à affirmer que l'âme est une image de Dieu plus ressemblante lorsqu'elle est unie au corps que lorsqu'elle est séparée de lui⁵².

Il ne s'agit pas d'isoler Thomas d'Aquin dans la singularité de sa puissance de pensée⁵³, mais plutôt de voir, dans son œuvre, la pointe extrême de la dynamique anti-dualiste qui traverse les XII^e et XIII^e siècles. La radicalité de ses conceptions anthropologiques exprime avec une force particulière les tendances amples dont on s'est efforcé de rendre compte. Et on pourrait même se demander si l'usage qu'il fait du modèle hylémorphique ne tend pas à dépasser à la fois le dualisme et la dualité de la personne, au profit d'une approche qu'on pourrait qualifier de moniste. Toutefois, on doit admettre qu'un véritable monisme est tout à fait incompatible avec les conceptions chrétiennes et que l'hylémorphisme de Thomas a nécessairement quelque chose d'inconséquent. De fait, il est contraint d'accepter une re-substantialisation de l'âme, qui n'est donc pas seulement « forme du corps » mais aussi « substance subsistante⁵⁴ ». Ainsi, l'anthropologie de Thomas reste duelle, tout en poussant la logique anti-dualiste jusqu'à ses conséquences les plus radicales. Ceci se manifeste notamment dans le refus d'identifier l'homme à son âme : « l'âme n'est pas l'homme entier et mon âme n'est pas moi⁵⁵ ».

La personne, l'humain et le divin

Les analyses précédentes peuvent être confortées encore, si l'on aborde la notion même de personne. Rappelons-en brièvement l'histoire. En plus des sens déjà attestés à Rome (la personne grammaticale, le masque et le rôle théâtral, l'image des défunts, la personne juridique), un nouveau champ s'ouvre au cours des premiers siècles chrétiens, lorsque le terme prend une signification trinitaire⁵⁶. Tertullien, le premier, utilise le mot personne pour distinguer le Père et le Fils. Au cours du IV^e siècle, la doctrine de la Trinité s'élabore et la caractérise comme une seule essence (ou substance) en trois personnes⁵⁷. Puis le débat christologique conduit à établir, lors du concile de Chalcédoine (451), que les

deux natures du Christ s'unissent en une seule personne (ou hypostase). C'est dans ce contexte que Boèce formule sa célèbre définition de la personne : « la personne est une substance individuée de nature rationnelle ⁵⁸ ». Abondamment commentée, elle a sans doute été utilisée au-delà de sa portée initiale, car, pour Boèce, elle concerne spécifiquement les enjeux christologiques et vise à affirmer la pleine unité, dans la personne du Christ, de ses deux natures. Il n'est donc pas certain que les transformations de la notion de personne durant les premiers siècles chrétiens – notamment son association avec celle d'hypostase, qui lui conférerait un sens ontologique désignant « l'unité et la totalité substantielle d'un sujet » – aient été si décisives pour l'histoire ultérieure des conceptions occidentales de la personne qu'on l'a dit parfois ⁵⁹.

En revanche, une autre transformation majeure, largement inaperçue, mérite d'être mise en relief. Il s'agit du moment où la notion de personne glisse du domaine trinitaire et christologique au domaine anthropologique : l'être humain, désigné habituellement comme *homo*, commence alors à être qualifié de *persona*. On croit pouvoir situer cette innovation dans le troisième quart du XII^e siècle ⁶⁰. Deux occurrences apparaissent presque au même moment, dans un contexte cistercien. L'abbé Isaac de l'Étoile fait plusieurs fois usage de ce terme dans ses sermons, notamment en 1173, soulignant que l'âme et la chair forment une personne, bien qu'elles soient de natures contraires ⁶¹. Dans les mêmes années, le *De spiritu et anima* affirme que les natures distinctes de l'âme et du corps se fondent dans l'unité de la personne ⁶². Anonyme, l'œuvre tend à être attribuée aujourd'hui au cistercien Alcher de Clairvaux, du reste destinataire du traité sur l'âme d'Isaac de l'Étoile. Les deux hommes se connaissaient bien et il est difficile de déterminer avec certitude laquelle des deux mentions est antérieure à l'autre. Il est probable qu'Isaac, particulièrement inventif, ait franchi le pas, tandis que c'est au *De spiritu et anima* qu'il revint d'en assurer une plus large diffusion. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, l'usage du couple terminologique *natural/persona* montre clairement que s'est opéré un glissement du champ christologique vers le champ anthropologique. Par la suite, cet emploi du mot *persona*, comme équivalent de *homo*, devient fréquent et on le rencontre par exemple chez Alain de Lille, Alexandre de Halès ou Thomas d'Aquin, pour

qui « de l'union de l'âme et du corps en nous, résulte la personne (ou hypostase) de l'homme ⁶³ ».

Cet emploi nouveau du mot « personne » pour désigner l'être humain, à partir de la seconde moitié du XII^e siècle, constitue un phénomène de grande importance. On s'est demandé si ce passage d'un usage trinitaire et christologique à un usage anthropologique n'avait pas quelque rapport avec l'affirmation de la dignité propre de l'être humain ⁶⁴. On pourrait plutôt remarquer que le mot personne – chargé de la force qu'il assume en contexte christologique – vient souligner l'unité établie entre l'âme et le corps, en dépit de leur dualité marquée. En ce sens, l'émergence de l'usage anthropologique du terme « personne » peut être considérée comme une expression de la dynamique anti-dualiste d'articulation du corporel et du spirituel et de la capacité à produire une pensée forte de l'unité de l'homme.

À ce propos, et après avoir analysé diverses manières de souligner le caractère positif de l'union de l'âme et du corps, il faut encore ajouter que leur relation n'est jamais conçue comme figée. Il s'agit plutôt d'une relation à géométrie variable, ouvrant à une certaine versatilité des énoncés. Certes, l'équilibre entre pesanteur dualiste et dynamique de dépassement du dualisme se modifie au fil des siècles, au profit de la seconde ; mais il peut aussi varier, y compris chez un même auteur, en fonction des circonstances et du type de discours adopté. La prédication à un public réputé trop charnel et, plus largement, des énoncés ayant pour objectif d'accentuer le contrôle des conduites sociales, prendront des accents volontiers dualistes, liés à la nécessité de restaurer une séparation hiérarchique plus tranchée entre principe spirituel et principe corporel. En revanche, dans un contexte plus apaisé ou plus « spirituel », dans lequel cette séparation hiérarchique peut être tenue pour acquise, la dynamique anti-dualiste d'articulation du spirituel et du corporel trouvera à se déployer plus aisément (même si elle peut aussi tirer parti d'un rappel de la pesanteur dualiste dont elle se démarque). Une telle variabilité des énoncés tient à la complexité du modèle de la personne humaine, conçue comme articulation unifiée de deux entités fortement différenciées et hiérarchisées. On peut, selon les cas, insister davantage sur la séparation hiérarchique de l'âme et du corps ou bien sur leur unité positive. Mais il est impossible, du

moins dans le cadre de l'orthodoxie ecclésiale, de dénier entièrement l'un des deux versants de cette conception de l'humain.

Configuration relationnelle de la personne chrétienne

La formation du corps

La dualité de la personne implique une dualité relationnelle : les relations portées par l'âme et celles qui s'inscrivent dans le corps sont fondamentalement différentes. Dans le corps, s'inscrivent des relations constitutives avec les parents immédiats ; dans l'âme, une relation exclusive avec Dieu. Il convient donc, s'agissant du corps, d'évoquer les conceptions médiévales de la procréation et leur diversité, notamment en ce qui concerne les rôles respectifs du père et de la mère. Il est d'usage de distinguer un héritage remontant à Galien et un autre d'inspiration aristotélicienne, aboutissant à des vues opposées quant aux rôles de l'homme et de la femme dans la procréation⁶⁵. Selon les théories galénistes, dominantes jusqu'au XII^e siècle, la femme émet lors de l'acte sexuel un sperme (*semen*) qui contribue, au même titre que celui de l'homme, à la formation de l'embryon. Même si les auteurs médiévaux, tel Constantin l'Africain au XI^e siècle, admettent souvent que le sperme féminin est moins actif que celui de l'homme (car plus froid), ces conceptions tendent à établir une équivalence entre le rôle de l'homme et celui de la femme. En revanche, la théorie aristotélicienne, remise à l'honneur au XIII^e siècle, attribue l'apport essentiel à l'homme. Lui seul transmet la forme qui confère à l'être son essence, tandis que la femme, à laquelle est déniée la production d'une semence, ne fournit que la matière nécessaire à la croissance de l'embryon. Selon la logique du binôme forme/matière, les rôles de l'homme et de la femme sont fortement différenciés et hiérarchisés : l'essentiel vient alors du père.

Cette évolution doit toutefois être nuancée, dans la mesure où les auteurs médiévaux développent des positions complexes et cherchent souvent à concilier des points de vue hétérogènes, par-delà les divergences entre galénisme et aristotélisme. La continuité apparaît plus forte encore si l'on déplace l'attention de la réflexion

théologico-médicale savante vers des formes de discours moins spécialisées. Ainsi, les *Étymologies* d'Isidore de Séville, reprises notamment par Raban Maur, attribuent au père l'apport essentiel dans l'engendrement, tandis que *mater* est référé à *materia*⁶⁶. L'intervention féminine est formulée sur un mode passif, et il est manifeste que le père, qualifié de cause de la procréation, joue un rôle actif et dominant. Éminents représentants de l'encyclopédisme médiéval, Isidore et Raban Maur contribuent ainsi à diffuser une conception qui reconnaît aux deux parents un rôle procréateur, tout en les différenciant et en les hiérarchisant vigoureusement.

On constate donc, en dépit de la prégnance des thèses galénistes, une tendance marquée à attribuer le rôle principal au père. Ainsi, dans le corps, s'inscrit en premier lieu une relation avec le père et, secondairement, une relation avec la mère. Toutefois, l'équilibre entre ces deux liens, tel qu'il se manifeste dans les discussions relatives à la ressemblance physique de l'enfant avec ses parents, s'avère très variable⁶⁷. Il faut, en outre, tenir compte du fait que la complexion personnelle est soumise à l'influence des astres, ce qui inscrit dans la personne un autre type de relation : pour les théologiens scolastiques, cette influence concerne principalement le corps et agit par interférence avec les qualités propres des substances paternelles et maternelles⁶⁸. Quant à la part la plus éminente de la personne, l'âme, elle ne vient nullement des parents. Il y a donc un partage bien marqué entre le corps, porteur principalement d'un lien avec les parents, et l'âme, porteuse d'un lien exclusif avec la divinité.

L'origine de l'âme

L'origine de l'âme individuelle est longtemps restée une question délicate⁶⁹. S'il n'hésite pas à récuser les cycles de la métempsychose (qualifiés de « *revoluciones animarum*⁷⁰ »), Augustin déclare, pour le reste, qu'il s'agit d'un « grand mystère » et il ne parvient pas à choisir entre les différentes thèses en présence : la théorie d'une préexistence de toutes les âmes, créées d'emblée durant les six jours de la Création et s'incarnant ensuite à mesure de la conception des individus ; le traducianisme, défendu notamment par Tertullien,

selon lequel l'âme procéderait de celles des parents et serait transmise à travers la génération, tout comme le corps ; enfin, le créationisme, qui suppose que chaque âme est créée par Dieu lors de la conception de l'enfant et infusée immédiatement dans l'embryon⁷¹. Au cours des siècles médiévaux, c'est cette dernière thèse qui tend à s'imposer, en un processus lent et indécis⁷². Au XII^e siècle, le traducianisme et la préexistence des âmes ont encore des adeptes⁷³. Finalement, chez les scolastiques du XIII^e siècle, le choix en faveur du créationisme est sans réserve⁷⁴. S'opposant sur quelques points spécifiques aux explications d'Albert le Grand, Thomas d'Aquin précise que l'embryon est d'abord animé, dans les premiers jours de sa formation, par une âme végétative, puis par une âme sensitive, qui ne procède pas de Dieu mais d'un développement propre du corps, dû à la force de la semence paternelle ; enfin, lorsque l'embryon atteint un degré de formation suffisamment digne (quarante jours pour les garçons, soixante pour les filles), l'âme rationnelle est créée par Dieu et infusée dans l'embryon ; elle englobe alors en elle les puissances de l'âme sensitive qui, par conséquent, disparaît⁷⁵.

Une image, tardive mais exceptionnelle, montre l'infusion de l'âme individuelle et offre une vue complète des relations qui se nouent à travers le processus de création/procréation d'un être humain (pl. II.a). Réalisée vers 1490 dans l'entourage du duc de Bourgogne, elle établit un partage des tâches clair : le couple humain, surpris dans l'intimité nocturne de son lit, est manifestement responsable de l'engendrement du corps de l'enfant à naître⁷⁶. Quant à l'âme, elle descend de plus haut qu'eux ; elle est l'œuvre de Dieu, de cette suprême Paternité qui caractérise la divinité trinitaire. L'âme intellectuelle, substance immatérielle et incorporelle, ne saurait en effet être causée par la génération ; elle ne peut procéder que de Dieu. Le plus frappant dans cette image est l'irruption de la transcendance dans le décor si prosaïque d'une chambre à coucher : étonnante mobilisation de la divinité à l'origine d'une banale destinée individuelle ! Remarquons en outre que le phylactère divin porte le verset de Gn 1, 26 (« *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* ») : c'est bien la décision divine de créer le premier homme qui se trouve actualisée et rejouée lors de la formation de chaque âme individuelle.

Le choix du créationisme, dont cette miniature témoigne avec éclat, est fort significatif. Il assure une cohérence au processus de formation de la personne, en associant étroitement la création de l'âme à la reproduction charnelle, mais sans toutefois établir, pour celle-là, le moindre lien avec les parents, comme le supposait le traducianisme. En outre, contrairement à la théorie de la préexistence des âmes, le créationisme singularise le destin de chaque âme, désormais lié à la conception propre de l'être individuel. Le triomphe du créationisme peut donc être interprété comme le signe d'une affirmation du caractère individué de la personne chrétienne – une individuation qui s'accomplit à travers un lien singulier et exclusif avec la divinité, dont cette miniature suggère combien il est écrasant.

L'âme, image de Dieu

Selon le verset de la Genèse (1, 26), devenu l'un des énoncés fondamentaux de l'anthropologie chrétienne, l'homme est créé « à l'image et à la ressemblance » de Dieu. Encore faut-il préciser que cette relation est située pour l'essentiel dans l'âme, et très accessoirement dans le corps. Il ne s'agit donc pas d'une relation mimétique, puisqu'elle porte sur des entités incorporelles et, tout particulièrement, sur le caractère rationnel de l'âme.

Ainsi, Augustin affirme que « l'homme a été créé à l'image de Dieu, non selon la forme du corps mais selon l'âme rationnelle⁷⁷ ». Le rapport établi avec la divinité est, en outre, précisé par la distinction entre le Fils, pleinement *image* du Père, et l'homme, qui est seulement à *l'image* de Dieu, c'est-à-dire comme tendu vers lui⁷⁸. Sous diverses formulations, la relation d'image permet donc à la fois de souligner la proximité entre l'homme et Dieu et de marquer les limites de celle-ci. Par la suite, on retrouve les mêmes énoncés, par exemple chez Isidore de Séville ou encore chez Bède le Vénérable, qui souligne que l'homme est créé à l'image de Dieu principalement par l'intelligence de son âme, même si ce lien est aussi indiqué par certaines propriétés du corps, comme le fait de se tenir debout et de regarder vers le ciel, par différence avec les animaux dont la tête est tournée vers les choses terrestres⁷⁹. Cette idée, que l'on retrouve chez de nombreux théologiens du XIII^e siècle, comme

Pierre le Mangeur ou Étienne Langton⁸⁰, montre combien la relation d'image contribue à différencier hiérarchiquement l'homme et l'animal : la relation d'image porte sur ce qui est propre à l'homme et dont l'animal est privé, principalement l'âme rationnelle mais aussi certaines particularités physiques, comme la position debout, interprétée comme le signe corporel de la vocation spirituelle de l'homme.

Si le verset de la Genèse définit le statut de l'homme tel qu'il est établi lors de la Création – dans sa relation différentielle avec Dieu comme avec l'animal –, le péché originel bouleverse cet ordre idéal et perturbe la relation d'image et de ressemblance avec le Créateur. La manière dont ce bouleversement est conçu peut varier en fonction du sens attribué aux notions d'image et de ressemblance. Augustin tend à les assimiler et souligne que l'image implique toujours la ressemblance, de sorte que la mention de la ressemblance n'ajoute guère à celle de l'image. Sur cette base, il considère qu'avec la Chute, l'homme perd à la fois l'image et la ressemblance, tout en admettant que cette perte n'est pas complète⁸¹. Quant aux théologiens du XII^e siècle, ils cherchent pour la plupart, comme l'avaient fait les Pères grecs, à distinguer image et ressemblance. Certains, comme Pierre le Chantre et Étienne Langton, affirment que le Péché fait perdre à l'homme la ressemblance (qu'il tient par la grâce) mais non l'image (qu'il tient par nature) ; d'autres considèrent que la Faute porte atteinte à la fois à la relation d'image (qui se trouve ainsi déformée) et à la ressemblance (l'homme étant alors condamné à vivre dans la « région de dissemblance »)⁸². Au total, la vie chrétienne se déploie dans la tension entre la relation d'image instaurée initialement par le Créateur, sa perte partielle sous l'effet de la Faute et la possibilité de la restaurer, offerte par le sacrifice rédempteur du Christ.

Pour Thomas d'Aquin, la relation d'image concerne l'âme, et plus spécifiquement la *mens*, sa partie intellectuelle. Il fait de la ressemblance une notion englobante dont il existe diverses modalités, notamment la ressemblance par mode d'image – la plus éminente, car spécifique – et la ressemblance par mode de vestige, qui est seulement générique ou accidentelle. Il peut ainsi affirmer que « dans toutes les créatures, il existe une certaine ressemblance en Dieu ; dans la créature rationnelle seule, il s'agit d'une ressemblance

par mode d'image, dans les autres créatures par mode de vestige⁸³ ». Sans entrer plus avant dans les différences de formulation entre les théologiens⁸⁴, on peut souligner que la notion d'image (et/ou de ressemblance) est un puissant instrument qui permet de calibrer les relations de différenciation/proximité entre les étants, principalement entre l'homme et Dieu, comme entre l'homme et l'animal⁸⁵.

La relation d'image instaure donc une proximité forte entre l'âme et Dieu. Mais, aussi poussée soit-elle, elle n'en doit pas moins admettre une limite. C'est cette fonction de bornage qu'assume un autre énoncé, repris systématiquement dans les exposés doctrinaux, selon lequel l'âme n'est pas faite de la substance de Dieu. Soucieux de récuser les conceptions manichéennes auxquelles il avait d'abord adhéré et selon lesquelles l'âme serait une « étincelle divine » provisoirement prisonnière de la matière, Augustin insiste sur le fait que l'âme n'est pas une parcelle divine (« *pars Dei* ») : en effet, Dieu l'a créée non à partir de sa propre substance mais à partir de rien, de telle sorte qu'un abîme sépare l'essence divine de celle de l'âme⁸⁶. Cette mise au point est particulièrement nécessaire lorsque est évoqué le verset de la Genèse selon lequel Dieu a insufflé à Adam le souffle de vie (« *et flavit in faciem eius flatum vitae* », Gn 2, 7). Car s'il est vrai, comme le reconnaît Augustin, que « lorsque l'homme souffle, il projette... quelque chose de lui-même », il fait valoir que Dieu est un être incorporel et qu'il « n'a pas soufflé avec la gorge ou avec les lèvres⁸⁷ ». L'image biblique donne un tour très corporel à cette scène et, de fait, ses nombreuses figurations iconographiques ne feront qu'accroître l'équivoque en montrant littéralement le souffle divin sous la forme d'un (ou plusieurs) trait(s) reliant le visage de Yahvé à celui d'Adam. Il en va ainsi, par exemple, dans la Bible de Manerius⁸⁸ (fig. 1, p. 42). On y constate de surcroît, comme c'est souvent le cas, une similitude appuyée – mais pas tout à fait complète – entre la physionomie de l'homme et celle du Créateur, de sorte que le rapport d'image, qu'il faut comprendre spirituellement, est ici exprimé corporellement. Il n'en reste pas moins que la doctrine exige de préciser que le don du souffle de vie au premier homme n'implique nullement une transmission de la substance divine.



Fig. 1 : Dieu insufflant le souffle de vie à Adam (Bible de Manerius, Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, ms 8, f. 7v ; 1185-1195).

C'est presque unanimement que les théologiens médiévaux reprennent l'argumentation d'Augustin pour affirmer que l'âme n'est pas de la substance divine, soulignant volontiers que l'opinion contraire est fautive, voire hérétique⁸⁹. Au total, il importe de prendre en compte ensemble les deux énoncés analysés ici : d'une part, la relation d'image entre l'homme et Dieu, qui instaure une singulière affinité entre eux ; d'autre part, le fait que, malgré la création de l'âme par Dieu, il n'existe entre eux aucune identité de substance, ce qui fixe une limite à leur rapprochement. Pris ensemble, les deux énoncés établissent la juste relation, faite à la fois d'une étroite proximité et d'un écart maintenu, entre l'homme et Dieu.

Le corps, image du monde

Reste à explorer la relation entre l'homme et le reste du monde créé. Caractéristique des ontologies analogiques, comme l'a souligné

P. Descola, l'idée d'une correspondance entre l'univers (macrocosme) et l'homme (microcosme) est très présente dans l'Antiquité grecque et romaine, notamment chez Platon et les néoplatoniciens, qui font de l'âme humaine un fragment de l'âme du monde et l'associent aux astres⁹⁰. Certaines des correspondances qui en découlent, par exemple entre la tête de l'homme et les sphères célestes, ou entre les humeurs du corps et les quatre éléments, sont reprises par des auteurs chrétiens comme Isidore de Séville, Bède le Vénérable ou Raban Maur et sont explicitées, dans les manuscrits de leurs œuvres, par des schémas circulaires (*rotae*)⁹¹. Ce n'est guère que dans la seconde moitié du XII^e siècle que de telles correspondances se nouent autour d'une représentation figurée de l'homme. Ainsi, dans un manuscrit réalisé dans le monastère de Prüfening, la figure humaine fait l'objet d'une ostentation et d'une valorisation remarquables (fig. 2, p. 44) : disposée axialement et selon une stricte frontalité, elle est entièrement exhibée (à la réserve près d'une pudique inscription) et s'étale sur toute la hauteur de l'image, joignant ainsi la terre et le ciel⁹².

Empruntées à l'*Elucidarium* d'Honorius Augustodunensis, les inscriptions détaillent les correspondances entre la rotondité de la tête et la sphère céleste, les sept ouvertures du visage et les sept planètes, les quatre éléments et les parties du corps, les quatre éléments et les cinq sens⁹³. Par leur disposition calculée, ces bandeaux d'écriture inscrivent l'homme dans un réseau de lignes horizontales et verticales, diagonales et circulaires, qui manifestent visuellement sa participation à un ordre plus vaste, qui est celui du macrocosme et qu'il condense en lui.

Toutefois, il faut remarquer que les correspondances établies ne concernent pas la totalité de la personne humaine, mais seulement son *corps*. De fait, les auteurs chrétiens ne peuvent assumer entièrement l'idée antique du microcosme et ils doivent rappeler que le lien avec le macrocosme ne saurait engager l'âme. Pour Ambroise de Milan, si le corps est fait à l'instar du monde, l'âme, elle, est à l'image de Dieu⁹⁴. Largement reprise, cette dualité est exprimée de manière particulièrement synthétique par Adalbold, évêque d'Utrecht, vers 1010 : « Dieu a formé l'âme à l'image de la divinité, mais son corps à l'image de l'univers⁹⁵ ». Dans le troisième quart

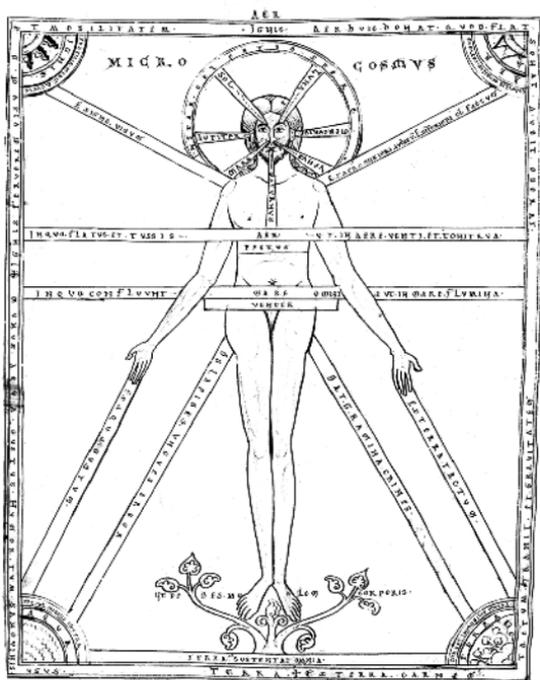


Fig. 2 : L'homme-microcosme
(Munich, Staatsbibl., Clm 13002, f. 7v ; vers 1165).

du XII^e siècle, Isaac de l'Étoile amplifie la même idée : « Extérieurement, tu es un animal, à l'image du monde, et c'est pourquoi on dit de l'homme qu'il est un petit monde. À l'intérieur, tu es un homme à l'image de Dieu, capable donc d'être déifié⁹⁶. » Exprimée par l'opposition entre extérieur et intérieur, la dualité constitutive de l'homme est ici vigoureusement accentuée, d'un côté, par l'identification posée entre sa dimension corporelle et l'animalité (*pecus*) et, de l'autre, par la mention, relativement rare, de la vocation de l'âme à s'assimiler à Dieu (*deificari*). Il s'agit bel et bien d'une configuration relationnelle extrêmement polarisée : par son corps, l'homme est mis en relation avec l'ensemble du monde créé, et par son âme avec la divinité.

L'écart avec les conceptions antiques du microcosme est notable (comme avec celles d'autres sociétés non européennes, ainsi qu'on