

MÉLANGES

OFFERTS A

ÉTIENNE GILSON

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

TORONTO
PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59, Queen's Park

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE
J. VRIN
6, Place de la Sorbonne

1959



TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS.....	7
<i>Vie, Titres et Fonctions d'Étienne Gilson</i>	9-14
<i>The Writings of Etienne Gilson chronologically arranged</i> par Callistus EDIE, o. s. b.....	15-58
<i>Anniyya-Anilas</i> par Marie-Thérèse d'ALVERNŸ.....	59-91
<i>Henricus de Harcley et Ioannes Duns Scotus</i> par Carlo BALIĆ, o. f. m.....	93-121
<i>The Problem of the Unity of Form and Richard Knapwell</i> par Daniel Angelo CALLUS, o. p.....	123-160
<i>Lecture de la Bible et philosophie</i> par Marie-Dominique CHENU, o. p.....	161-171
<i>Église et Cité de Dieu chez quelques auteurs cisterciens à l'époque des Croisades, en particulier dans le « DE PEREGRINANTE CIVITATE DEI »</i> par Yves-Marie-Joseph CONGAR, o. p.....	173-202
TRAMES VERITATIS. <i>La fortune patristique d'une métaphore Pla- tonicienne (Phédon 66b)</i> par Pierre COURCELLE.....	203-210
<i>Venerabilis doctor</i> par Antoine DONDAINE, o. p.....	211-225
<i>Dall'essere di Aristotele all' « esse » di S. Tommaso</i> par Cor- nelio FABRO.....	227-247
<i>L'Augustinisme de Maine de Biran</i> par Aimé FOREST.....	249-259
<i>Le problème de la « philosophie musulmane »</i> par Louis GARDET.	261-284
<i>Le Chancelier Gerson et la réforme de l'enseignement</i> par Palémon GLORIEUX.....	285-298
<i>La Pensée médiévale dans la philosophie d'Auguste Comte</i> par Henri GOUHIER.....	299-313
<i>A characteristic of the Mental Climate of the Fourteenth Century</i> par David KNOWLES.....	315-325
<i>Zur Analogielehre Meister Eckharts</i> par Joseph KOCH.....	327-350
<i>Jean Baptiste Benedetti, critique d'Aristote</i> par Alexandre KOYRÉ.....	351-372

« VELUT SPLENDOR FIRMAMENTI » : le Docteur dans le droit de l'Église médiévale par Gabriel LE BRAS.....	373-388
Socrate et la philosophie morale par Jacques MARITAIN.....	389-402
Autour du monogramme Constantinien par Henri-Irénée MARROU.....	403-414
La quête manquée de Gauvain par Jean MARX.....	415-436
Copernico studente a Padova par Bruno NARDI.....	437-446
Une formule de l'amour extatique de Platon à saint Jean de la Croix et au cardinal de Bérulle par Jean ORCIBAL.....	447-463
Die Wissenschaftslehre im Topikkommentar des Adenulf von Anagni par Ludwig OTT.....	465-490
Attitude scientifique, attitude esthétique par Jean PAULUS.....	491-497
Un Dante Épicurien? par André PÉZARD.....	499-536
Pope Nicholas III and Byzantine Gold par Steven RUNCIMAN.	537-545
Flaccianus, De visionibus Sibyllae par Beryl SMALLEY.....	547-562
Der « Liber contra Manichaeos » par Friederich STEGMÜLLER...	563-611
Matériaux servant aux recherches sur Jean de Głogów par Stefan SWIEZAWSKI.....	613-650
Deux chapitres du « Guide des Égarés » repensés par un Kabbaliste par Georges VAJDA.....	651-659
Dogme de l'Incarnation et métaphysique de la forme chez Jean de Ripa (Sent. Prol. Q. 1) par Paul VIGNAUX.....	661-672
St. Thomas on Divine Attributes par Harry Austryn WOLFSON.	673-700
Appendice à l'article : Henricus de Harcley et Ioannes Duns Scotus.....	701-702
TABLE DES MATIÈRES.....	703-704

AVANT-PROPOS

Les disciples d'un grand savant ne sont pas seulement ceux qui ont joui directement de sa direction académique. Ses collègues dans le même domaine d'érudition reconnaissent qu'ils lui sont redevables aussi, puisqu'ils s'encouragent et s'appuient dans leurs efforts communs pour faire reculer les frontières de leur discipline. Dans ces deux sphères la contribution d'Étienne Gilson a été singulièrement riche. A Paris et à Toronto il était, et il est toujours, un professeur renommé pour des étudiants sérieux et doués. Les frontières nationales n'ont pas limité le nombre d'érudits qui s'avouent ses disciples.

Comme le Maître atteint son soixante-quinzième anniversaire en juin 1959, tous ses disciples le saluent avec affection et estime. Ce volume est l'expression de ces sentiments par quelques représentants notables de ces disciples qui sont liés avec M. Gilson par une amitié personnelle et par leur admiration pour la multiplicité et la grande valeur de ses livres et de ses articles. Le volume porte témoignage que si l'érudition médiévale a atteint le niveau élevé dont ces articles font preuve, c'est en grande mesure à cause de l'énergie et du génie du savant en honneur de qui ils ont été écrits.

Le Pontifical Institute of Mediaeval Studies, auquel Étienne Gilson a donné la seconde moitié de sa brillante carrière, a collaboré avec MM. Joseph Vrin et Pierre Paulhac pour rendre ce volume d'hommages accessible au public académique.

Edmund J. McCorkell, c.s.b.,

Président,

*Pontifical Institute of Mediaeval Studies,
Toronto.*

VIE, TITRES ET FONCTIONS D'ÉTIENNE GILSON

1884

Naissance à Paris, vendredi 13 juin.

1890-1895

Élève à l'école primaire des Frères des Écoles Chrétiennes de la Paroisse Sainte-Clotilde (Paris).

1895-1902

Octobre, entrée au Petit Séminaire de Notre-Dame-des-Champs : Études classiques de la classe de Sixième à la classe de Rhétorique.

Juillet 1902, première partie du baccalauréat ès lettres, à la Sorbonne.

1902

Octobre, entrée en classe de Philosophie au Lycée Henri-IV.

Juillet 1903, deuxième partie du baccalauréat ès lettres, à la Sorbonne.

1903-1904

10 novembre, service militaire. — Infanterie.

1905

Étudiant à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Professeurs : Victor Brochard, Gabriel Séailles, Victor Delbos, Lucien Lévy-Bruhl, André Lalande. Suit le cours de Bergson au Collège de France sur « L'effort intellectuel ».

Licence ès Lettres de l'Université de Paris (Philosophie).

1906

Diplôme d'Études supérieures de philosophie (*Descartes et la Scolastique* sous la direction de Lucien Lévy-Bruhl).

1907

24 août, agrégation de philosophie.

7 octobre, Professeur de philosophie au lycée de Bourg-en-Bresse.

1908-1910

Professeur de philosophie au lycée de Rochefort-sur-Mer.

1910-1911

Professeur de philosophie au lycée de Tours.

1911-1912

Professeur de philosophie au lycée de Saint-Quentin.

1912-1913

Professeur de philosophie au lycée d'Angers.

1913

Doctorat ès Lettres de l'Université de Paris.

Octobre, Maître de conférences de Philosophie et Science de l'Éducation à la Faculté des Lettres de l'Université de Lille.

1914

Mobilisé en août, sous-officier de réserve dans l'armée active.

1915-1918

Sous-lieutenant de mitrailleurs à Verdun.

Prisonnier de guerre le 23 février 1916.

Croix de guerre. — Citation à l'ordre du Régiment (12 juin 1919) :
 M. Gilson, Étienne-Henri, sous-lieutenant territorial à la Compagnie de mitrailleuses du 164^e Régiment d'Infanterie : « Officier courageux et dévoué. A, pendant les journées des 21, 22 et 23 février 1916, parcouru constamment un terrain découvert, sous le bombardement le plus intense, pour assurer le commandement de ses sections de mitrailleuses réparties sur un large front. A été, le 23 février, enseveli et sérieusement contusionné par un obus ».

1919-1920

Démobilisé le 3 mars.

12 avril, Professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Strasbourg.

Membre du jury du concours d'agrégation.

1921

16 novembre, Professeur d'histoire des philosophies médiévales à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

Décembre, Directeur d'études pour les théologies et philosophies médiévales (Histoire des doctrines et des dogmes) à l'École pratique des Hautes-Études (Section des Sciences Religieuses).

Membre du jury d'agrégation de philosophie.

1922

Mission en Russie. — Organisation des cantines françaises pour les enfants russes affamés à Odessa et Saratof ; Comité Nansen.

1923

Professeur d'échange à l'Université libre de Bruxelles.

1924

Membre de la délégation du Ministère de l'Instruction publique aux fêtes du VII^e anniversaire de la fondation de l'Université de Naples.

1925

Docteur Honoris Causa de l'Université de Saint Andrews.

1926

A Pâques, premier voyage en Amérique pour assister au Congrès d'Éducation morale de Montréal.

Docteur Honoris Causa de l'Université de Montréal.

Cours d'été à l'Université de Virginia.

Septembre, Professeur d'échange à l'Université Harvard (1^{er} semestre).

Co-fondateur et co-directeur, avec le R. P. Gabriel Théry, O. P., des *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*.

1927

Chargé du 1^{er} janvier au 31 mai d'un enseignement supplémentaire de l'Histoire de la philosophie grecque à la Sorbonne.

Professeur titulaire de philosophie médiévale à l'Université Harvard (1^{er} semestre).

Docteur Honoris Causa de l'Université d'Oxford.

Associé étranger de la *British Academy*.

1928

Professeur titulaire de philosophie médiévale à l'Université Harvard (1^{er} semestre).

Renonce à sa chaire à Harvard pour pouvoir se consacrer au projet de Toronto.

Membre correspondant de la *British Academy*.

Membre correspondant et membre du bureau consultatif de la *Mediaeval Academy of America*.

1929

Co-fondateur et directeur d'études de l'*Institute of Mediaeval Studies* de l'Université de Toronto.

Membre étranger de l'*American Academy of Arts and Sciences*.

1930

Titulaire des Gifford Lectures à l'Université d'Aberdeen (1^{re} série).

Membre du jury d'admission à l'École Normale Supérieure.

Fondateur et directeur des *Études de Philosophie Médiévale* (J. Vrin, éditeur).

1931

Membre du Comité technique des Sciences Humaines de la Caisse Nationale des Sciences (Section des Sciences Philosophiques).

Titulaire des Gifford Lectures à l'Université d'Aberdeen (2^e série).

Docteur Honoris Causa de l'Université d'Aberdeen.

1932

9 mars, Professeur d'Histoire de la Philosophie du Moyen Age au Collège de France.

24 mai, Professeur honoraire à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

Cesse son enseignement à l'École pratique des Hautes-Études (Sciences religieuses).

1934

Docteur Honoris Causa de l'Université catholique de Milan.

Associé étranger de la *Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino*. 31 juillet, Chevalier de la Légion d'Honneur.

1936

Membre correspondant de la *Maioricensis Schola Libera Lullismi*.

Associé étranger de l'*Académie Royale des Sciences de Hollande*.

Docteur Honoris Causa de l'Université Harvard.

1937

Président de l'Institut scientifique franco-canadien (jusqu'à 1951).

1938

Titulaire des Richards Lectures à l'Université de Virginia.
Titulaire des William James Lectures à l'Université Harvard.

1940

Titulaire des Mahlon-Powell Lectures à l'Université d'Indiana.
Docteur Honoris Causa de l'Université de Pennsylvania.

1941-1944

Continue son enseignement au Collège de France.

1945

Membre de la Délégation française à la Conférence de San Francisco.

1947

Membre de l'*Académie Française*.
Conseiller de la République.

1948

Mai, membre de la Délégation française au Congrès de l'Europe à La Haye.
Membre actif étranger de l'*Académie polonaise des Sciences et des Lettres*.
Fellow de l'*American Philosophical Society*.

1949

Vice-président du Bureau de la section culturelle du *Mouvement Européen*.
Officier de la Légion d'Honneur.

1950

Serena Medal for Italian Studies (Council of the *British Academy*).
Membre correspondant de l'*Accademia Peloritana di Messina*.

1951

Sur sa demande, admis à la retraite comme professeur au Collège de France à dater du 1^{er} janvier 1951.
A partir de la même date, professeur à plein temps au Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.
Docteur Honoris causa de l'Université de Glasgow.

1952

Membre d'honneur de la *Société Philosophique de Louvain*.

1953

Membre de l'*Académie Royale des Sciences et Lettres du Danemark* (Classe d'histoire et philosophie).

1954

Docteur Honoris Causa de Columbia University in the City of New York.

1956

Membre d'honneur de la Faculté de Philosophie et Éducation de l'Université de Chili.

Miembro de Honor de la *Sociedad Chilena de Filosofía*.

« Pour le mérite » für Wissenschaften und Künste.

1957

Docteur Honoris Causa en Théologie de l'Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg im Breisgau.

Fellow of *The Royal Society of Canada*.

Membre associé de l'*Académie Royale de Belgique* (Section des Sciences morales et politiques).

THE WRITINGS OF ETIENNE GILSON

CHRONOLOGICALLY ARRANGED

BY

CALLISTUS JAMES EDIE

1. The writings have been arranged according to the date of their publication. Non-dated publications have been placed under the date of their first printing in so far as it has been possible to determine this. Periodicals are given under the dates *for which* they were published when this does not coincide with the date of their actual appearance in print. Volumes of periodicals which bear more than one date are given under the latest date, in which case the dates are indicated.

2. Under each year the writings have been arranged in the following order :

- (a) Books and independent publications.
- (b) Articles and contributions to reviews and collections.
- (c) Prefaces to the works of others.
- (d) Reports of debates and courses.
- (e) Book reviews.
- (f) Newspaper articles.

3. For the books and independent publications of Étienne Gilson are given: full title, collection, place of publication, publishing house and number of pages. For the collections and other books mentioned only the place of publication is given, but the date of publication is added for books reviewed by Étienne Gilson.

4. Within a given section the books and periodicals are listed alphabetically. Where more than one article occurs in the same collection or periodical for a given year, these are listed in the order of their appearance.

5. Where the same article was later reprinted in a different collection or periodical, the fact is noted under both entries with cross-references.

6. All known translations have been listed separately according to the date of their publication with cross-references to the original.

7. Where a book has undergone several printings or editions, these are noted only under the date of the first printing. However exception has been made for the two editions of *La philosophie au moyen âge*, *La philosophie de saint Bonaventure*, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, *Being and Some Philosophers*, and for the five editions of *Le thomisme* because of the substantial character of the changes undergone between editions. The different editions of these five books are therefore listed separately under the date of each edition.

1908

1. « Discours d'ouverture » in *Distribution solennelle des prix*, Lycée Lalande, Bourg-en-Bresse, pp. 7-14.

1909

2. « Sur le positivisme absolu » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (68) pp. 63-65.

1911

3. « Discours » in *Distribution solennelle des prix*, Lycée Descartes, Tours, pp. 32-36.

1912

4. *Index scolastico-cartésien*. Paris, Alcan, ix, 355 pp. Printed in 1912 as the « petite thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, » it was published in 1913 definitively.

1913

5. *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris, Alcan, 452 pp. This is the « grande thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris ».

6. « Notes sur Campanella » in *Annales de philosophie chrétienne* (165) pp. 491-513. This was later reprinted as chapter 5 of *Études de philosophie médiévale*, cf. no. 26.

1914

7. « L'Innéisme cartésien et la théologie » in *Revue de métaphysique et*

de morale (22), pp. 456-499. This was later reprinted as chapter 6 of *Études de philosophie médiévale*, cf. no. 26.

8. « La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie » in *Bulletin de la société française de philosophie* (14) « séance du 19 mars » pp. 207-258. The thesis was presented by M. Gilson ; also taking part in the discussion were MM. De Wulf, Lévy-Bruhl, Delbos, Laberthonnière, Parodi, Berthelot. This is a transcription of the discussion. Remarks of M. Gilson: pp. 208-220 ; 224-228 ; 230 ; 232-233 ; 247-248 ; 250-251 ; 254 ; 257.

9. « Le système de Thomas d'Aquin » in *Revue des cours et conférences*, 1913-1914 (22,1) : pp. 222-230 ; 352-359 ; 429-436 ; 572-580; (22,2) : pp. 42-53 ; 249-272 ; 788-797. This is a resume of a course professed at the Université de Lille.

1916

10. « Art et métaphysique » in *Revue de métaphysique et de morale* (23) pp. 243-267.

1917

11. « Du fondement des jugements esthétiques » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (83) pp. 524-546.

1919

12. *Le thomisme, introduction au système de saint Thomas d'Aquin*. Strasbourg, Vix, 174 pp.

13. Review of: Alfred Loisy, *La discipline intellectuelle* (Paris, 1919), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (88), pp. 129-131.

14. Review of: Alfred Loisy, *La paix des nations et la religion de l'avenir* (Paris, 1919), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (88) p. 131.

15. Review of: Gonzague Truc, *Le retour à la scolastique* (Paris, 1919), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (88) pp. 322-324.

16. Review of: P. Lumbreras, *De dubio methodico Cartesii* (Fribourg, 1919), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (88) pp. 324-325.

17. Review of: *Rivista di filosofia neo-scolastica* (9) 1918, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (88) pp. 332-334.

18. Review of: Prosper Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, vol. I « Du manichéisme au néo-platonisme » (Paris, 1918), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (88) pp. 497-505.

1920

19. « Météores cartésiens et météores scolastiques » (part one) in *Revue néo-scolastique de philosophie* (22) pp. 358-384. This was later reprinted as chapter 8 of *Études de philosophie médiévale*, cf. no. 26.

20. « Essai sur la vie intérieure » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (89) pp. 23-78.

21. « Descartes et Harvey » (part one) in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (90) pp. 432-458. This was later reprinted as chapter 7 of *Études de philosophie médiévale*, cf. no. 26.

22. « Chronique philosophique » in *The French Quarterly* (2) pp. 100-103.

23. Review of: J. Durantel, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de saint Thomas* (Paris, 1918), and: *id.*, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys* (Paris, 1919), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (89), pp. 302-306.

24. Review of: E. W. Hirst, *Self and Neighbor, an Ethical Study* (London, 1919), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (89), pp. 477-478.

25. Review of: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1919 (10), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (90), pp. 467-468.

1921

26. *Études de philosophie médiévale* (collection : Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 3). Strasbourg, Université, vii, 292 pp. Chapters 1-4 are here printed for the first time; chapters 5-8 are reprinted from earlier publications, cf. nos. 6, 7, 19, 21, 30 and 31. Chapters 6-8 were later reprinted as Part I of *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cf. no. 182.

27. « La spécificité de la philosophie d'après Auguste Comte » in *Congrès des sociétés américaine, anglaise, belge, italienne et de la Société française de philosophie* (« communications et discussions, session extraordinaire tenue à la Sorbonne du 27 au 31 décembre 1921 »). Paris, n. d., pp. 363-380. Gilson's intervention in the discussion is to be found in pp. 382-386.

28. « Le sens du terme *abêlir* chez Blaise Pascal » in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (1), pp. 338-344. This was later reprinted as chapter 10 of *Les idées et les lettres*, cf. no. 216.

29. « Descartes en Hollande » in *Revue de métaphysique et de morale* (28), pp. 545-556. This was later reprinted as appendix II of *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cf. no. 182.

30. « Météores cartésiens et météores scolastiques » (part two) in *Revue*

néo-scolastique de philosophie (23), pp. 73-84. This was reprinted as chapter 8 of *Études de philosophie médiévale*, cf. no. 26.

31. « Descartes et Harvey » (part two) in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (91), pp. 108-139. This was reprinted as chapter 7 of *Études de philosophie médiévale*, cf. no. 26.

32. « Chronique philosophique » in *The French Quarterly* (3), pp. 76-80.

33. Review of: Léon Blanchet, *Campanella* (Paris, 1920), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (91), pp. 297-302.

34. Review of: Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »* (Paris, 1920), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (91), pp. 302-310. This was later reprinted as appendix I of *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cf. no. 182.

35. Review of: B. Geyer, *Abälards philosophische Schriften*, vol. I (Münster, 1919), and M. Grabmann, *San Tommaso d'Aquino*, tr. G. di Fabio (Milan, 1920), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (91), pp. 454-455.

36. Review of: A. Gemelli, *Religione e scienze* (Milan, 1920), and: F. Olgiati, *Carlo Marx* (Milan, 1920), and A. Gemelli, *Le dottrine moderne della delinquenza* (Milan, 1920), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (92), pp. 298-299.

1922

37. *La philosophie au moyen âge*, vol. I : « De Scot Érigène à saint Bonaventure » (160 pp.), vol. II : « De saint Thomas d'Aquin à Guillaume d'Occam » (159 pp.). Paris, Payot. This was reprinted in one volume in 1925 and again in 1930.

38. *Le thomisme, introduction au système de saint Thomas d'Aquin* (Collection : Études de philosophie médiévale, I). 2nd edition, Paris, Vrin, 240 pp.

39. « La religion et la foi » in *Revue de métaphysique et de morale* (29), pp. 359-371.

40. « Philosophie générale » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (93), pp. 135-140. A critical bulletin of current publications.

41. « Philosophie médiévale et philosophie religieuse » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (93), pp. 141-144. A critical bulletin of current publications.

42. Review of: George Rostrevor, *Bergson and Future Philosophy* (London, 1921), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (94), p. 350.

43. Review of: Jean Wahl, *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes* (Paris, 1920), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (94), pp. 350-351.

44. Review of: Benvenuto Donati, *Autografi e documenti vichiani inediti o dispersi* (Bologna, 1921), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (94), p. 351.

45. Review of: Antonio Renda, *La validità della religione* (Città di Castello, 1921), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (94), pp. 351-352.

1923

46. « Spinoza interprète de Descartes » in *Chronicum Spinozianum* (3), pp. 681-687. This was later reprinted as appendix IV of *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cf. no. 182.

47. « Le bilan religieux du XIX^e siècle français » in *Foi et Vie* (26), pp. 1197-1202.

48. « Le platonisme de Bernard de Chartres » in *Revue néo-scolastique de philosophie* (25), pp. 5-19.

49. « Saint Bonaventure et l'évidence de l'existence de Dieu » in *Revue néo-scolastique de philosophie* (25), pp. 237-262. This was later reprinted as chapter 3 of *La philosophie de saint Bonaventure*, cf. no. 55.

50. « Lettre » to *Bulletin de la Société française de philosophie* (23) « séance du 15 février » on « La mentalité primitive », pp. 17-48. The thesis was presented by M. Lévy-Bruhl; also taking part in the discussion were MM. Léon, Mauss, Bélot, Parodi, Lord Ashbourne, Weber, Lenoir, Piéron, Fauconnet. This is a transcription of the discussion. The letter of M. Gilson is printed as an « appendix » on pp. 46-48.

51. A report of the course: « Étude des textes de saint Augustin relatifs à l'illumination divine » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses, 1922-1923*, pp. 67-68.

52. A report of the course: « L'influence de l'esprit franciscain sur la théologie médiévale » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses, 1922-1923*, pp. 68-69.

53. « Philosophie médiévale et histoire des idées religieuses » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (95), pp. 276-282. A critical bulletin of current publications.

54. Review of: L. Lavelle, *La dialectique du monde sensible* (Strasbourg, 1921), and: *id.*, *La perception visuelle de la profondeur* (Strasbourg, 1921), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (95), pp. 451-454.

1924

55. *La philosophie de saint Bonaventure* (Collection : Études de philosophie médiévale, IV). Paris, Vrin, 483 pp. Chapter 3 is a reprinting of an earlier article, cf. no. 49.

56. *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas* (an English translation of the 3rd edition of *Le Thomisme*, cf. no. 129), tr. Edward Bullough, Cambridge (England): Heffer & Sons, xv, 287 pp. The translator used the text of the 3rd French edition before this appeared in France. This translation was later reprinted with some minor additions and corrections in 1929 (Cambridge, Heffer ; Saint-Louis, Herder, xv, 372 pp.), in 1937 and in 1941.

57. « De la Bible à François Villon » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1923-1924, pp. 3-24. Pp. 21-24 are an appendix: « Table pour l'histoire du thème littéraire *Ubi sunt?* » This was later reprinted as chapters 1 and 2 of *Les idées et les lettres*, cf. no. 216.

58. « La conclusion de la Divine Comédie et la mystique franciscaine » in *Revue d'histoire franciscaine* (1), pp. 55-63.

59. « Sur un texte de Duns Scot » in *Revue d'histoire franciscaine* (1), pp. 106-107.

60. « Rabelais franciscain » in *Revue d'histoire franciscaine* (1), pp. 257-287. This was later reprinted as chapter 8 of *Les idées et les lettres*, cf. no. 216. It was also published separately in pamphlet form, Paris, Picard (31 pp.).

61. « Saint Bonaventure et l'iconographie de la Passion » in *Revue d'histoire franciscaine* (1), pp. 405-424. This was also published separately in pamphlet form, Paris, Picard (20 pp.).

62. « Projet d'un commentaire historique du Discours de la Méthode » in *Bulletin de la Société française de philosophie* (24), pp. 135-150. The thesis was presented by M. Gilson; also taking part in the discussion were MM. Lalande, Robin, Weber, Laberthonnière, Beaulavon, Rodrigues. This is a transcription of the discussion. Remarks of M. Gilson: pp. 135-138, 140-150.

63. A report of the course: « Saint Thomas critique de saint Augustin » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1923-1924, pp. 54-56.

64. A report of the course: « Descartes et la pensée religieuse de son temps » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1923-1924, pp. 56-57.

65. « Descartes et la métaphysique scolastique » in *Revue de l'Université*

de Bruxelles, 1923-1924 (29), pp. 105-139. This is a resume of « positions des six leçons professées à l'Université libre de Bruxelles, 5-8-11-14-17 et 21 décembre 1923. » This was also printed separately in pamphlet form, Brussels: Weissenbruch (35 pp.). The integral text of these lectures forms part II of *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système carlésien*, cf. no. 182.

66. Review of: Clodomiro Albanese, *Studi su Scoto, la teoria del conoscere* (Roma, 1923), in *Revue d'histoire franciscaine* (1), pp. 110-115.

67. Review of: A. Pelzer, *Le premier livre des Reportata parisiensia de Jean Duns Scot* (Louvain, 1923), in *Revue d'histoire franciscaine* (1), pp. 242-243.

68. Review of: Bonifaz Anton Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras* (Münster, 1923) in *Revue d'histoire franciscaine* (1), pp. 368-376.

69. Review of: Ubald d'Alençon, *Traité d'oraison de la méditation par saint Pierre d'Alcantara, frère mineur déchaussé* (Paris, 1923), in *Revue d'histoire franciscaine* (1), pp. 379-380.

70. Review of: *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Festgabe zum 70. Geburtstag Clemens Bäumkers* (Münster, 1923), in *Revue d'histoire franciscaine* (1), pp. 380-383.

71. Review of: *Franziskanische Studien*, 1923 (10), in *Revue d'histoire franciscaine* (1), pp. 394-395.

72. Review of: Léonard de Carvalho e Castro, *Saint Bonaventure, le docteur franciscain* (Paris, 1923), in *Revue d'histoire franciscaine* (1), pp. 503-506.

73. Review of: Jules d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277* (Paris and Tamines, 1923), in *Revue d'histoire franciscaine* (1), pp. 506-510.

74. Review of: Raoul Carton, *L'expérience physique chez Roger Bacon* (Paris, 1924), and: *id.*, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon* (Paris, 1924), and: *id.*, *La synthèse doctrinale de Roger Bacon* (Paris, 1924), in *Revue d'histoire franciscaine* (1), pp. 510-519.

75. Review of: Jacques Chevalier, *Pascal* (Paris, 1922) in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (97), pp. 308-312.

76. Review of: F. Nicolardot, *Habitude ou train? Étude philosophique et remarques de méthode* (Paris, 1922), and: *id.*, *Un pseudonyme Bergsonien? ou le présage inaperçu* (Paris, 1923), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (97), pp. 312-313.

77. « Histoire des philosophies médiévales et des doctrines religieuses » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (97), pp. 450-460. A critical bulletin of current publications.

92. « Michel Menot et la technique du sermon médiéval » in *Revue d'histoire franciscaine* (2), pp. 301-350. This was later reprinted as chapter 5 of *Les idées et les lettres*, cf. no. 216.

93. « Note pour l'explication de quelques raisonnements scripturaires usités au moyen âge » in *Revue d'histoire franciscaine* (2), pp. 350-360. This was later reprinted as chapter 6 of *Les idées et les lettres*, cf. no. 216.

94. « L'interprétation traditionnelle des Stigmatés » in *Revue d'histoire franciscaine* (2), pp. 467-479.

95. « La pensée religieuse de Descartes » in *Revue de métaphysique et de morale* (32), pp. 519-537. This was later reprinted as appendix III of *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cf. no. 182.

96. « Des oiseaux qui tombent faute de rosée » in *Revue du XVI^e siècle* (12), pp. 409-411.

97. « La mystique de la grâce dans la *Queste del Sa int Graal* » in *Romania* (51), pp. 321-347. This was later reprinted as chapter 4 of *Les idées et les lettres*, cf. no. 216.

98. A report of the course: « Études sur la philosophie d'Albert le Grand » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1924-1925, pp. 60-62.

99. A report of the course: « Études sur la philosophie de Duns Scot » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1924-1925, pp. 62-63.

100. Review of : Jean Plattard, *L'adolescence de Rabelais en Poitou* (Paris, 1923), in *Revue d'histoire franciscaine* (2), pp. 281-283.

101. Review of: Maurice Beaufréon, *Saint François d'Assise* (Paris, 1925), in *Revue d'histoire franciscaine* (2), pp. 418-420.

102. Review of: *Franziskanische Studien*, 1924 (11), in *Revue d'histoire franciscaine* (2), pp. 541-542.

103. « Histoire des philosophies médiévales et des doctrines religieuses » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (100), pp. 289-306. A critical bulletin of current publications.

104. Review of: Albert Thibaudet, *Le Bergsonisme* (Paris, 1923), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (100), pp. 308-310.

1926

105. « Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (1), pp. 5-127.

106. « Saint Thomas et la pensée franciscaine » in *Estudis franciscans* (38), pp. 187-198. This is the text of a conference given at the University

78. Review of: Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, 3rd edition (Paris, 1923), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (97), pp. 474-475.

79. « Histoire des philosophies médiévales » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (98), pp. 455-461. A critical bulletin of current publications.

80. Review of: Paul Decoster, *Le règne de la pensée* (Brussels, 1922) in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (98), pp. 467-468.

81. Review of: F. Nicolardot, *A propos de Bergson, remarques et esquisses* (Paris, 1921), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (98), p. 468.

82. Review of: F. Leenhardt, *Essai sur l'activité créatrice, évolution, rédemption* (Paris, 1922), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (98), pp. 468-469.

83. Review of: Gérard de Lacaze-Duthiers, *La tour d'ivoire vivante* (Paris, 1921), and: Joseph Rivière, *Gérard de Lacaze-Duthiers* (Cairo, 1920), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (98), p. 469.

84. Review of: Robert Will, *La liberté chrétienne, Étude sur le principe de la piété chez Luther* (Strasbourg and Paris, 1922), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (98), pp. 469-470.

85. Review of: O. Salz, *Oswald Spengler und die intuitive Methode in der Geschichtsforschung* (Bonn, 1922), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (98), pp. 470-471.

1925

86. *René Descartes, discours de la méthode, texte et commentaire*, éd. E. Gilson. Paris, Vrin, xvi, 494 pp. This was reprinted in 1939 and 1947. An edition « très réduite à l'usage des classes » was published in 1926 (Paris, Vrin, 172 pp.) and reprinted periodically thereafter: the 20th reprinting was done in 1946.

87. *Saint Thomas d'Aquin* (Collection : Les moralistes chrétiens, textes et commentaires), Paris, Gabalda, 380 pp. This was reprinted in 1925 (twice), 1930 and 1941.

88. « L'humanisme de saint Thomas d'Aquin » in *Atti del V Congresso Internazionale di filosofia* (Napoli 5-9 maggio 1924), Napoli, pp. 976-989.

89. « Notes médiévales au Tiers Livre de Pantagruel » in *Revue d'histoire franciscaine* (2), pp. 72-88.

90. « A propos de Rabelais franciscain » in *Revue d'histoire franciscaine* (2), p. 113.

91. « A propos de saint Bonaventure et l'iconographie de la passion » in *Revue d'histoire franciscaine* (2), pp. 289-290.

of Montréal, 10 April 1926. It was also published in *Orient*, cf. no. 109, and in *Le VII^e centenaire de la mort de saint François*, cf. no. 151.

107. « Saint François et la pensée médiévale » in *Études italiennes* (8), pp. 12-27. Cf. no. 108.

108. « Saint François et la pensée médiévale » in *L'influence de saint François sur la civilisation italienne*, Paris, pp. 83-98. This was one of a series of « conférences tenues à la Sorbonne sous le patronage de l'Union intellectuelle franco-italienne », and was also printed in *Études italiennes*, cf. no. 107.

109. « Saint Thomas et la pensée franciscaine » in *Orient* (10), pp. 247-253, 268-291, 329-335. This was also printed in *Estudis franciscans*, cf. no. 106, and in *Le VII^e centenaire de la mort de saint François*, cf. no. 151.

110. « Le VI^e Congrès international de philosophie » in *Revue de métaphysique et de morale* (33), pp. 509-544.

111. « Saint Bonaventure » in *La vie et les œuvres de quelques grands saints*, vol. I, Paris, pp. 221-236.

112. « Préface » to: Émile Boutroux, *La philosophie de Kant*, Paris, pp. 3-4.

113. « Préface » to: Georges Rodier, *Études de philosophie grecque*, Paris, pp. v-viii.

114. Intervention in the discussion of: « Les conditions d'existence de l'enseignement supérieur de la philosophie » in *Bulletin de la société française de philosophie* (26), « séance du 13 février », pp. 1-28. The thesis was presented by M. Léon Brunschvicg; also taking part in the discussion were MM. Gilson, Ribaud, Lyon, Hubert, Laporte, Delacroix, Robin, Lalande, Lenoir. This is a transcription of the discussion. Remarks of M. Gilson: pp. 24-25.

115. A report of the course: « Recherches sur les origines de la réforme thomiste » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1925-1926, pp. 52-54.

116. A report of the course: « Commentaire littéral de l'*Itinerarium mentis in Deum* » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1925-1926, pp. 54-55.

117. Review of: M.-D. Chenu, « *Authentica et Magistralia*, deux lieux théologiques aux XII^e-XIII^e siècle » from *Divus Thomas*, 1925 (28), pp. 257-285, in *Revue d'histoire franciscaine* (3), pp. 127-128.

118. Review of: Franz Kardinal Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V* (Münster, 1925), in *Revue d'histoire franciscaine* (3), pp. 128-133.

119. Review of: *Alexandri de Hales, Summa Theologica*, Tome I, Liber I (Quarracchi, 1924), in *Revue d'histoire franciscaine* (3), pp. 133-136.
120. Review of: Ephrem Longpré, « M. Gauthier de Bruges et l'augustinisme franciscain au XIII^e siècle » from *Miscellanea Ehrle*, vol. I (Rome, 1924), in *Revue d'histoire franciscaine* (3), pp. 137-138.
121. Review of: Joaquin Carreras y Artau, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot* (Gerona, 1923), in *Revue d'histoire franciscaine* (3), pp. 139-140.
122. Review of: L. Rougier, *La scolastique et le thomisme* (Paris, 1925), in *Revue d'histoire franciscaine* (3), pp. 313-318.
123. Review of: Bernhard Jansen, *Die Erkenntnislehre Olivis, auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt* (Berlin, 1921) in *Revue d'histoire franciscaine* (3), p. 607.
124. Review of: Bernhard Jansen, *Petrus Johannes Olivi, Quaestiones in II Librum Sententiarum*, voll. II-III (Quarracchi, 1924-1926), in *Revue d'histoire franciscaine* (3), pp. 607-608.
125. Review of: Edgar Hocedez, *Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine* (Paris, 1925), in *Revue d'histoire franciscaine* (3), pp. 609-611.
126. Review of: *Avicennae Metaphysices Compendium*, tr. and ed. Nematallah Caramé (Rome, 1926), in *Revue d'histoire franciscaine* (3), pp. 611-612.
127. Review of: S. Van den Bergh, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes* (Leiden, 1924), in *Revue d'histoire franciscaine* (3), p. 612.
128. Review of: B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura* (Münster, 1925), in *Revue d'histoire franciscaine* (3), pp. 612-613.

1927

129. *Le thomisme, introduction au système de saint Thomas d'Aquin* (Collection : Études de philosophie médiévale, I). 3rd edition, Paris, Vrin, 323 pp.
130. « Avicenne et le point de départ de Duns Scot » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (2), pp. 89-149. This was also printed in *Orient*, cf. no. 131.
131. « Avicenne et le point de départ de Duns Scot » in *Orient* (11), pp. 402-406. This is reprinted from *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, cf. no. 130.
132. « The Ethics of Higher Studies » in *Harvard alumni bulletin* (30), pp. 127-130.
133. « Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilisation » in

Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy, Harvard, 13-17 September 1926, New York and London, pp. 529-535. This was reprinted in *Revue de métaphysique et de morale*, cf. no. 135.

134. « L'étude des philosophes arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique » in *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, Harvard, 13-17 September 1926, New York and London, pp. 592-596.

135. « Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilisation » in *Revue de métaphysique et de morale* (34), pp. 169-176. Reprinted from *Proceedings...* cf. no. 133.

136. « La philosophie franciscaine » in *Saint François d'Assise, son oeuvre, son influence*, Paris, pp. 148-175.

137. A report of the course: « La philosophie de Duns Scot » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1926-1927, pp. 51-52.

138. A report of the course: « L'Avicenne latin et Duns Scot » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1926-1927, pp. 52-53.

139. Review of: *Thomae de Aquino Quaestiones de natura fidei*, ed. F. Pelster (Münster, 1926), in *Revue d'histoire franciscaine* (4), p. 238.

140. Review of: *Sancti Thomae Aquinatis de ente et essentia*, ed. Lud. Baur (Munich, 1926), in *Revue d'histoire franciscaine* (4), pp. 238-239.

141. Review of: *Guidonis Terreni, Quaestio de Magisterio infallibili Romani Pontificis*, ed. Bartholomaeus M. Xiberta (Munich, 1926), in *Revue d'histoire franciscaine* (4), pp. 241-242.

142. Review of: Jos. Koch, *Durandus de S. Porciano* (Münster, 1927), in *Revue d'histoire franciscaine* (4), pp. 404-407.

143. Review of: Martin Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* (Munich, 1926), in *Revue d'histoire franciscaine* (4), pp. 407-410.

144. Review of: C. D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature* (London, 1925), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (103), pp. 145-146.

145. Review of: E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundation of Modern Science* (London, 1925), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (103), p. 146.

146. Review of: J. E. Creighton, *Studies in Speculative Philosophy* (New York, 1925), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (103), p. 147.

147. Review of: C. J. Isbyam, *The Ego and Physical Force* (London, 1925), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (103), p. 147.

148. Review of: *Correspondence of Descartes and Constantyn Huygens (1635-1647)*, ed. Leo Roth (Oxford, 1926), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (103), pp. 147-149.

149. « Histoire des philosophies médiévales et des idées religieuses » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (104), pp. 295-303. A critical bulletin of current publications.

1928

150. « La cosmogonie de Bernardus Silvestris » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (3), pp. 5-24.

151. « Autour du centenaire du saint François » in *Le VII^e centenaire de la mort de saint François et les franciscains du Canada, 1226-1926*, Montréal, pp. 45-48. This is a « conférence donnée à l'Université de Montréal, le 10 avril 1926 » and is also printed in *Estudis franciscans*, cf. no. 106, and *Orient*, cf. no. 109, under the title « Saint Thomas et la pensée franciscaine ».

152. « Sur le *Jesu Dulcis Memoria* » in *Speculum* (3), pp. 322-334. This was later reprinted as chapter 3 of *Les Idées et les lettres*, cf. no. 216.

153. Intervention in the discussion of: « La querelle de l'athéisme » in *Bulletin de la société française de philosophie* (28) « séance du 24 mars », pp. 45-95. The thesis was presented by M. Léon Brunschvicg; also taking part in the discussion were MM. Gilson, Léon, Leroy, Marcel, Parodi, Lenoir. This is a transcription of the discussion. Remarks of M. Gilson: pp. 56-61, 66-69.

154. A report of the course: « Le platonisme du XII^e siècle » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses, 1927-1928*, pp. 50-51.

155. A report of the course: « Les textes du *De Anima* d'Albert le Grand », in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses, 1927-1928*, p. 51.

156. Review of: Harris, *Duns Scotus*, 2 voll. (Oxford, 1927), in *Mind* (37), pp. 95-99.

157. Review of: J. Kraus, *Die Lehre des Johannes Duns Scotus von der Natura Communis* (Fribourg and Paris, 1927), in *Revue d'histoire franciscaine* (5), pp. 337-339.

158. Review of: *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les Quatre Livres des Sentences*, « sans nom d'auteur » (Louvain, 1927), in *Revue d'histoire franciscaine* (5), pp. 339-344.

159. Review of: Erich Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockam* (Berlin, 1927), in *Revue d'histoire franciscaine* (5), pp. 344-348.

160. Review of: H. Gouhier, *La vocation de Malebranche* (Paris, 1926), and: *id.*, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* (Paris, 1926), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (106), pp. 152-153.

1929

161. *Der Heilige Bonaventura* (a German translation of *La philosophie de saint Bonaventure*, cf. no. 55), tr. Philotheus Boehner (OFM), Hellerau, Hegner, x, 958 pp.

162. *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Collection : Études de philosophie médiévale, XI). Paris, Vrin, ii, 352 pp.

163. « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (4), pp. 5-149.

164. « Mediaevalism in Toronto » in *Commonweal* (9), pp. 738-740.

165. « Recherches sur la formation du système cartésien, de la critique des formes substantielles au doute méthodique » in *Revue d'histoire de la philosophie* (3), pp. 113-164. This was later reprinted as chapter I of part II of *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cf. no. 182. It had earlier been printed in summarized form in *Revue de l'Université de Bruxelles*, cf. no. 65.

166. A report of the course: « Le système de Scot Érigène » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1928-1929, pp. 44-45.

167. A report of the course: « La doctrine de saint Anselme » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1928-1929, pp. 45-46.

168. Review of: *De Retardatione accidentium senectutis cum aliis opusculis medicinalibus* (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, IX) edd. A. G. Little and Withington (Oxford, 1928), in *Revue d'histoire franciscaine* (6), pp. 86-88.

169. Review of: Joseph Klein, *Die Charitaslehre des Johannes Duns Scotus* (Münster, 1926), in *Revue d'histoire franciscaine* (6), pp. 88-90.

170. Review of: Diomede Scaramuzzi, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto* (Rome, 1927), in *Revue d'histoire franciscaine* (6), pp. 90-92.

171. Review of: *Saint Peter of Alcantara, Treatise on Prayer and Meditation*, ed. Dominic Devas, with a translation of *Pax Animae* by John of Bonilla (London, 1926), in *Revue d'histoire franciscaine* (6), p. 92.

172. Review of: *Augustine von Alfeld, Wyder den wittenbergischen Abgot Marlin Luther (1524)*, ed. Käthe Büschgens, and: *Erklärung des Salve Regina (1527)*, ed. Leonard Lemmens (Münster, 1926), in *Revue d'histoire franciscaine* (6), pp. 92-93.

173. Review of: Nic. Herborn, *Locorum Communium adversus hujus temporis haereses enchiridion (1529)*, ed. Patricius Schlager (Münster, 1927), in *Revue d'histoire franciscaine* (6), pp. 93-94.

174. Review of: Rudolph Walz, *Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Roger Bacon* (Freiburg, 1928), in *Revue d'histoire franciscaine* (6), pp. 213-214.

175. « Philosophie religieuse » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (108), pp. 448-455. A critical bulletin of current publications.

176. Review of: J. Chevalier, *Bergson* (Paris, 1926), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (108), pp. 470-471.

177. « Autour de Benda, La mare aux clercs » in *L'Européen*, 29 May, p. 4.

178. « Vues prises de Marbourg » in *L'Européen*, 19 June, pp. 1-2.

179. « Métaphysique de la réfutation, autour de Benda » in *L'Européen*, 10 July, p. 4.

180. « Adieux à Monsieur Teste » in *L'Européen*, 23 October, pp. 1-2.

181. « Vues prises d'un Observation Car » in *L'Européen*, 18 December p. 1. This was later reprinted in *Bulletin mensuel de la Chambre de Commerce de Montréal*, cf. no. 198.

1930

182. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Collection : Études de philosophie médiévale, XIII). Paris, Vrin, 344 pp. Part I of this book is a reprinting of chapters 6-8 of *Études de philosophie médiévale*, cf. no. 26; chapter I of part II is reprinted from *Revue d'histoire de la philosophie*, cf. no. 165; chapters 2-7 of part II are the first integral printing of lectures professed at Brussels and London in 1923, cf. no. 65; appendices I-IV are also reprinted from earlier articles, cf. nos. 29, 34, 46 and 95. Reprinted in 1951.

183. *Der Heilige Augustin, eine Einführung in Seine Lehre* (a German translation of *Introduction à l'Étude de saint Augustin*, cf. no. 162), tr. Philotheus Boehner, (OFM) and T. Sigge, Hellaerau, Hegner, 623 pp.

184. *Santo Tomas de Aquino* (a Spanish translation of *Saint Thomas d'Aquin*, cf. no. 87), tr. Nicolas Gonzales Ruiz, Madrid, Aguilar, 364 pp. Reprinted in 1944.

185. « Réflexions sur la controverse saint Thomas-saint Augustin » in *Mélanges Mandonnet, Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*, tome I, Paris, pp. 371-383.

186. « The Future of Augustinian Metaphysics » in *A monument to saint Augustine* (Essays on some aspects of his thought written in

commemoration of his 15th centenary), London, pp. 287-315. This was translated from the French by Edward Bullough, cf. no. 188.

187. « Le réalisme méthodique » in *Philosophia Perennis*, Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart, Festgabe Joseph Geysers zum 60. Geburtstag, vol. I, Regensburg, pp. 743-755. This was later reprinted as chapter I of *Le réalisme méthodique*, cf. no. 282.

188. « L'avenir de la métaphysique augustinienne » in *Revue de philosophie* (nouvelle série : 1), pp. 690-714. This is an article in a special number of the review dedicated to the 15th centenary of the death of saint Augustine. It was published separately in 1931 (Paris) under the title : *Mélanges augustiniens, publiés à l'occasion du XV^e centenaire de saint Augustin*. The article of M. Gilson was also translated into English, cf. no. 186.

189. « Humanisme médiéval et Renaissance » in *Revue trimestrielle canadienne* (16), pp. 1-17. This is a « conférence faite le 5 novembre 1929 à l'Institut Scientifique Franco-Canadien de Montréal ». It was later reprinted as chapter 7 of *Les idées et les lettres*, cf. no. 216.

190. « La scolastique et l'esprit classique » in *Revue trimestrielle canadienne* (16), pp. 164-176. This is a « conférence faite à l'Institut scientifique Franco-Canadien de Montréal le 6 novembre 1929 ». It was later reprinted as chapter 9 of *Les idées et les lettres*, cf. no. 216.

191. « L'idée de philosophie chrétienne chez saint Augustin et chez Saint Thomas d'Aquin » in *La vie intellectuelle* (8), pp. 46-62. This was also printed in *Acta hebdomadae Augustinianae-Thomisticae*, cf. no. 203.

192. A report of the course: « La mystique spéculative de saint Bernard à Dante » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1929-1930, pp. 53-54.

193. A report of the course: « Les doctrines de l'intellect au XIII^e siècle » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1929-1930, pp. 55-56.

194. Review of: *Meditatione de la Vita de Nostro Signore* (Paris and Brussels, 1929), in *Revue d'histoire franciscaine* (7), p. 133.

195. Review of: *Alexandri de Hales, Summa Theologica*, tome II (Quarracchi, 1928), in *Revue d'histoire franciscaine* (7), pp. 145-147.

196. Review of: *Rogeri Baconi, Quaestiones supra libros primae philosophiae Aristotelis* (Metaphysica I, II, V-X), edd. R. Steele and F. Delorme (Oxford, 1930), in *Revue d'histoire franciscaine* (7), pp. 367-369.

197. Review of: M. Powicke, *Robert Grosseteste and the Nicomachean Ethics* (London, 1930), in *Revue d'histoire franciscaine* (7), pp. 369-370.

198. « Vos prises d'un Observation Car » in *Bulletin mensuel de la*

Chambre de Commerce de Montréal, January, pp. 5-8. Reprinted from *L'Européen*, cf. no.181.

199. « Lettre ouverte à M. Teste en faveur de Blaise Pascal » in *L'Européen*, 29 January, pp. 1-2.

200. « Autour de Jacob Boehme » in *L'Européen*, 5 February, p. 5.

201. « Giovanni Papini et saint Augustin » in *L'Européen*, 5 March, p. 5.

1931

202. *Moral Values and the Moral Life, System of Saint Thomas Aquinas* (an English translation of *Saint Thomas d'Aquin*, cf. no. 87), tr. Leo Richard Ward, London and Saint Louis, Herder, 337 pp.

203. « L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin » in *Acta Hebdomadae Augustiniana-Thomisticae*, ab Academia Romana Sancti Thomae Aquinatis indictae, Recurrente XV Centenario anno a felici transitu Sancti Augustini ac simul Quinquagesimo anno a creatione ejusdem Academiae, Romae 23-30 aprilis 1930, Rome and Turin, pp. 75-87. This article was also printed in *La vie intellectuelle*, cf. no. 191.

204. « Le problème de la philosophie chrétienne » in *La vie intellectuelle* (12), pp. 214-232. This was later reprinted as chapter 1 of *L'Esprit de la philosophie médiévale*, cf. no. 215.

205. « Sur un *Auguste Comte* » in *La vie intellectuelle* (12), pp. 245-249.

206. « La tradition française et la chrétienté » in *Vigile* (cahier 1), pp. 53-87.

207. « La notion de philosophie chrétienne » in *Bulletin de la Société française de philosophie* (31) « séance du 21 mars », pp. 37-93. The thesis was presented by M. Gilson; also taking part in the discussion were MM. Bréhier, Brunschvicg, Lenoir, Léon, Leroy, Maritain, with letters from MM. Blondel and Chevalier. This is a transcription of the discussion. Remarks of M. Gilson: pp. 37-49, 52-59, 72, 77-82, 84-85.

208. A report of the course: « Sur les écrits de Robert Grosseteste et de Roger Bacon » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1930-1931, pp. 69-70.

209. A report on the course : « Que nous apprennent sur la pensée authentique de saint Augustin les exégètes du XIII^e siècle » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1930-1931, p. 70.

210. Review of: Johann Fuchs, *Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales* (Munich, 1930), in *Revue d'histoire franciscaine* (8), pp. 387-390.

211. Review of: A. Masnovo, *Problemi di metafisica e di criteriologia* (Milan, 1930), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (111), p. 141.

212. Review of: A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*, vol. I «Guglielmo d'Auvergne et l'ascèse verso Dio» (Milan, 1930), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (111), pp. 142-143.

213. Review of: *Joseph Albo, Sefer Ha'Jkkharim, Book of Principles*, ed. Bey Isaac Husik, 3 voll. (Philadelphia, 1929-1930), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (111), p. 143.

1932

214. *René Descartes, discorso sul metodo, introduzione e note di Étienne Gilson* (an Italian translation of *René Descartes, discours de la Méthode*, cf. no. 86), tr. E. Carrara, Florence, La Nuova Italia, vi, 149 pp. Reprinted in 1935 and 1940.

215. *L'esprit de la philosophie médiévale* (Gifford Lectures at the University of Aberdeen), Paris, Vrin, vol. I, viii, 331 pp., vol. II, 299 pp. Chapter I is reprinted from *La vie intellectuelle*, cf. no. 204. This was reprinted in 1944 in one volume, viii, 447 pp. in the collection: *Études de philosophie médiévale*, XXXIII, and again in 1948. The University of Aberdeen also published a syllabus of these lectures at the time they were given.

216. *Les idées et les lettres* (Collection: Essais d'art et de philosophie). Paris, Vrin, 299 pp. Chapters 1-10 are reprinted from earlier articles cf. nos. 28, 57, 60, 92, 93, 97, 152, 189 and 190. Reprinted in 1955.

217. *La filosofia nel medioevo* (an Italian translation of *La philosophie au moyen âge*, cf. no. 37), tr. D. Bucci, Florence, Vallecchi, 322 pp.

218. «Le moyen âge et le naturalisme antique» in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (7), pp. 5-37. «Leçon d'ouverture du cours d'histoire de la philosophie au moyen âge au Collège de France, 5 avril 1932.» This was reprinted as appendix I to the first edition of *Héloïse et Abélard*, cf. no. 316.

219. «Réalisme et méthode» in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (21), pp. 161-186. This was later reprinted as chapter 2 of *Le réalisme méthodique*, cf. no. 282.

220. «Examen de Conscience» in *Vigile* (cahier 2), pp. 85-99.

221. «Préface» to: G. C. Capelle, *Au tour du décret de 1210: III, Amaury de Bène, Étude sur son panthéisme formel*, Paris, pp. 5-11.

222. Intervention in the discussion of: «L'unité dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau» in *Bulletin de la Société française de philosophie*

(32) « séance du 27 février », pp. 45-85. The thesis was presented by M. Cassirer; also taking part in the discussion were MM. Gilson, Basch, Bouglé, Lenoir, Léon. Remarks of M. Gilson: pp. 73-75.

1933

223. « Roger Marston : un cas d'Augustinisme avicennisant » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (8), pp. 37-42.

224. « Béatitude et contemplation » in *La vie intellectuelle* (20), pp. 181-194 ; 357-370.

225. « Autour de la philosophie chrétienne, la spécificité de l'ordre philosophique » in *La vie intellectuelle* (21), pp. 404-424. This was later reprinted as chapter 3 of *Le réalisme méthodique*, cf. no. 282, and was also published in *Philosophy and history*, cf. no. 309, in English translation.

226. « Albert le Grand à l'Université de Paris » in *La vie intellectuelle* (22), pp. 9-28. « Discours prononcé à la Sorbonne à l'occasion des fêtes d'Albert le Grand. »

227. « Préface » to: *A la mémoire du Dr. Henry Gilson*, Liège.

228. Intervention in the discussion of: *La philosophie chrétienne*, Journées d'études de la société thomiste, II, 11 septembre 1933, Juvisy. Papers were read by M. Aimé Forest and R. P. A.-R. Motte ; also taking part in the discussion were MM. Gilson, Mgr. de Solages, R. P. Festugière, Jolivet, R. P. Mandonnet, R. P. Chenu, R. P. Sertillanges, Dom Feuling, Van Steenberghe, Penido, Mgr. Masnovi, Dopp, with letters from MM. Maritain, Baudin, Rabeau and R. P. Roland-Gosselin. This is a transcription of the discussion. Remarks of M. Gilson: pp. 63-67, 69-71, 139-142.

229. A report of the course: « Études sur Luther » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1932-1933, p. 64.

230. A report of the course: « La théologie naturelle de Duns Scot » in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, 1932-1933, pp. 64-65.

1934

231. *Pour un ordre catholique*, Paris : Desclée de Brouwer, v, 246 pp. This is a collection of articles published in *Sept* (cf. below) and *La vie intellectuelle*, cf. no. 237.

232. *The Spirit of Medieval Philosophy* (an English translation of *L'esprit de la philosophie médiévale*, cf. no. 215), tr. A. H. C. Downes, London, Sheed & Ward; New York, Scribner's, ix, 490 pp. The notes

of the original French edition have been greatly abridged in the English edition. Reprinted in 1936, 1940, 1948, 1950 and 1953.

233. *La théologie mystique de saint Bernard* (Collection : Études de philosophie médiévale, XX). Paris, Vrin, 253 pp. Reprinted in 1947.

234. « Sens et nature de l'argument de saint Anselme » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (9), pp. 5-51.

235. « Sur quelques difficultés de l'illumination augustinienne » in *Revue néo-scholastique de philosophie* (36), pp. 321-331. This number of the review was published in « hommage à Monsieur le Professeur Maurice De Wulf ».

236. « La passion dans la pensée française du moyen âge » in *Revue des questions historiques* (62), pp. 146-158.

237. « Pour un ordre catholique » in *La vie intellectuelle* (31), pp. 9-30. This was reprinted as the introduction to *Pour un ordre catholique*, cf. no. 231.

238. « Préface » to: Marcel de Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote, essai d'exégèse*, Paris, pp. xi-xii.

239. « En marge de Chamfort » in *Sept* (L'Hebdomadaire du temps présent) no. 1, 3 March, p. 8.

240. « La démocratie en danger » in *Sept*, no. 2, 10 March, p. 3.

241. « Chesterton, le moyen-âge et la Réforme » in *Sept*, no. 3, 17 March, p. 3.

242. « L'état sans religion » in *Sept*, no. 4, 24 March, p. 2.

243. « L'état sans philosophie » in *Sept*, no. 5, 31 March, p. 2.

244. « L'état sans morale » in *Sept*, no. 6, 7 April, p. 2.

245. « La croisée des chemins » in *Sept*, no. 7, 14 April, p. 2.

246. « Le faux remède » in *Sept*, no. 8, 21 April, p. 2.

247. « Terrain d'entente » in *Sept*, no. 9, 28 April, p. 2.

248. « L'humanisme et les humanités » in *Sept*, no. 10, 5 May, p. 2.

249. « Le franc jeu » in *Sept*, no. 11, 12 May, p. 2.

250. « Intermède soviétique » in *Sept*, no. 12, 19 May, p. 2.

251. « La prophétie de Jaurès » in *Sept*, no. 13, 26 May, p. 2.

252. « Entre la tour d'ivoire et la tour de Babel » in *Sept*, no. 14, 2 June, p. 1.

253. « Le crime de Dante » in *Sept*, no. 15, 9 June, p. 9.

254. « Le culte des idoles » in *Sept*, no. 16, 16 June, p. 2.

255. « Le culte du vrai Dieu » in *Sept*, no. 17, 23 June, p. 2.

256. « Le problème scolaire » in *Sept*, no. 18, 30 June, p. 2.

257. « Le curé de Galapian » in *Sept*, no. 19, 7 July, p. 2.
258. « Notre courrier » in *Sept*, no. 19, 7 July, p. 15.
259. « La proportionnelle scolaire » in *Sept*, no. 20, 14 July, p. 2.
260. « Le culte de l'incompétence » in *Sept*, no. 21, 21 July, p. 2.
261. « Les deux ordres » in *Sept*, no. 22, 28 July, p. 2.
262. « Pour un enseignement catholique » in *Sept*, no. 23, 4 August, p. 2.
263. « Fallait-il le dire ? » in *Sept*, no. 23, 4 August, pp. 15-16.
264. « Apprendre, ne rien oublier » in *Sept*, no. 24, 11 August, p. 2.
265. « Fallait-il le dire ? » in *Sept*, no. 24, 11 August, p. 15.
266. « Superstition de diplômés » in *Sept*, no. 25, 18 August, p. 2.
267. « L'école chrétienne pour tous » in *Sept*, no. 26, 25 August, p. 2.
268. « Fallait-il le dire ? » in *Sept*, no. 26, 25 August, p. 15.
269. « Pour l'éducation catholique » in *Sept*, no. 27, 1 September, p. 3.
270. « Pour un enseignement catholique » in *Sept*, no. 28, 8 September, p. 3.
271. « Sur la proportionnelle scolaire » in *Sept*, no. 28, 8 September, p. 15.
272. « Un autre Maître que César » in *Sept*, no. 29, 14 September, p. 3.
273. « La liberté de l'enseignement libre » in *Sept*, no. 30, 21 September, p. 3.
274. « Le prix de la liberté » in *Sept*, no. 31, 28 September, p. 3.
275. « Plan d'une action scolaire catholique » in *Sept*, no. 32, 5 October, p. 3.
276. « A quel prix collaborer ? » in *Sept*, no. 33, 12 October, p. 3.
277. « Quand Israël demande un roi » in *Sept*, no. 35, 26 October, p. 3.
278. « Libéralisme et neutralité » in *Sept*, no. 37, 9 November, p. 3.
279. « Laïcité et laïcisme » in *Sept*, no. 39, 23 November, p. 3.
280. « Laïcisme et libre-pensée » in *Sept*, no. 41, 7 December, p. 3.
281. « L'Église et la liberté » in *Sept*, no. 43, 21 December, p. 3.

1935

282. *Le réalisme méthodique* (Collection : Cours et documents de philosophie). Paris, Téqui, n. d., v, 103 pp. This is a collection of articles previously published, cf. nos. 187, 219, 225, 286, and 287.

283. « Maxime, Érigène, Saint Bernard » in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet (Collection: Beiträge zur Geschichte der

Philosophie und Theologie des Mittelalters), Supplementband III, Part I, Münster, pp. 188-195.

284. « Metaphysik und Theologie nach Duns Scotus » in *Franziskanische Studien* (22), pp. 209-231. This is a translation and enlargement by Philotheus Boehner (OFM), of part of an article published by M. Gilson in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* entitled « Les seize premiers *theoremata* et la pensée de Duns Scot », cf. no. 319; Boehner has translated and added to the section « La métaphysique et notre connaissance de Dieu » and published it here under the name of M. Gilson.

285. « Saint Thomas Aquinas » in *Proceedings of the British Academy*, vol. 21, London, pp. 29-45. This is the "annual lecture on a 'master mind'; Henriette Herz Trust; read 13 February 1935." It was also published separately in pamphlet form (London, 19 pp.).

286. « La méthode réaliste » in *Revue de philosophie* (nouvelle série : 5), pp. 97-108. This was reprinted as chapter 4 of *Le réalisme méthodique*, cf. no. 282.

287. « Vade-mecum du débutant réaliste » in *Revue de philosophie* (nouvelle série : 5), pp. 289-301. This was reprinted as chapter 5 of *Le réalisme méthodique*, cf. no. 282.

288. « Études sur Descartes ». Review of: *Lucien Laberthonnière, Œuvres*, ed. Louis Canet, 2 voll., *Études sur Descartes* (Paris, 1925), in *La vie intellectuelle* (34), pp. 302-305.

289. « Ordre catholique et unité nationale » in *Sept*, no. 47, 18 January, p. 3.

290. « Action catholique ou action politique » in *Sept*, no. 49, 1 February, p. 3.

291. « Les vrais problèmes » in *Sept*, no. 50, 8 February, p. 3.

292. « Anatole France et saint Augustin » in *Sept*, no. 52, 22 February, p. 4.

293. « Le trésor de l'Église de France » in *Sept*, no. 54, 8 March, p. 4.

294. « Le devoir du laïque » in *Sept*, no. 57, 29 March, p. 4.

295. « La France et le paganisme » in *Sept*, no. 62, 3 May, p. 6.

296. « Pour éclairer *La Nouvelle Lanterne* » in *Sept*, no. 68, 14 June, p. 4.

297. « Par delà le Sillon et l'Action Française » in *Sept*, no. 69, 21 June, p. 4.

298. « Action politique et action catholique » in *Sept*, no. 70, 28 June, p. 4.

299. « En marge de l'Action Française » in *Sept*, no. 71, 5 July, p. 4.

300. « La parole que nous attendons... » in *Sept*, no. 73, 19 July, p. 4.

301. « Les catholiques et les partis nationaux », in *Sept*, no. 74, 26 July, p. 4.
302. « Les catholiques et l'action sociale » in *Sept*, no. 75, 2 August, p. 4.
303. « Qui est Mammon ? » in *Sept*, no. 76, 9 August, p. 4.
304. « Action catholique et action politique » in *Sept*, no. 77, 16 August, p. 4.

1936

305. *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, 169 pp.. Chapter 5 of this book was also printed in *La vie intellectuelle*, cf. no. 310. Reprinted in 1949.
306. *Die Mystik des Heiligen Bernhard von Clairvaux* (a German translation of *La théologie mystique de saint Bernard*, cf. no. 233), tr. Philotheus Boehner (OFM), Wittlich, Fischer, 331 pp.
307. « La corporation médicale dans un ordre social chrétien » in *Cahiers Laënnec* (2), pp. 1-15. « Notes sténographiques d'une conférence prononcée le 11 mars 1935 à la Conférence Laënnec. »
308. « The Truth Shall Make You Free » in *Nation* (143), p. 294.
309. "Concerning Christian Philosophy, the Distinctiveness of the Philosophical Order" in *Philosophy and History*, Essays presented to Ernest Cassirer, Oxford, pp. 61-76. This was translated from the French by D. A. Patton, cf. no. 225.
310. « L'intelligence au service du Christ-Roi » in *La vie intellectuelle* (41), pp. 181-203. This article forms chapter 5 of *Christianisme et philosophie*, cf. no. 305.

311. Review of: Amato Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*, vol. II: "L'origine delle cose da Dio in Guglielmo d'Auvergne" (Milan, 1934), in *Bulletin thomiste* (4) 1934-1936, pp. 87-91.

1937

312. *Die Geschichte der christlichen Philosophie von Ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, by Étienne Gilson and Philotheus Boehner (OFM), Paderborn, Schoeningh, xxix, 619 pp. Fascicule I : 1936 ; fascicules II-III : 1937. Second edition, 1952-1954, xxxii, 656 pp.
313. *The Unity of Philosophical Experience* (The William James Lectures given at Harvard University in the first half of the academic year 1936-1937), New York, Scribner's, xii, 331 pp. Published in London, Sheed & Ward, in 1938. Reprinted in 1948, 1950.
314. "Medieval Universalism and Its Present Value" in *Independence, Convergence and Borrowing in Institutions, Thought and Art* (Harvard

Tercentenary Conference, September 1936), Cambridge (Mass.), pp. 194-215. This article was also published separately in pamphlet form, New York and London, Sheed & Ward, 22 pp. It was later reprinted in *Freedom, Its Meaning*, cf. no. 338, and, in French, in *Civilisation*, cf. no. 320.

315. "Duns Scoto e o scotismo" in *Vozes de Petropolis* (31), pp. 725-728; 782-785. This is an extract from *La philosophie au moyen âge*, cf. no. 37, translated into Portuguese.

1938

316. *Héloïse et Abélard* (Collection : Essais d'art et de philosophie). Paris, Vrin, 253 pp.. Appendix I is reprinted from *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, cf. no. 218. Reprinted in 1948, 173 pp., with the omission of the appendices of the first edition and the addition of a concluding chapter.

317. *The Philosophy of Saint Bonaventure* (an English translation of *La philosophie de saint Bonaventure*, cf. no. 55), tr. Dom Illtyd Trethowan and F. J. Sheed, New York and London, Sheed & Ward, xiv, 551 pp. Reprinted in 1940.

318. *Reason and Revelation in the Middle Ages* (The Richards Lectures at the University of Virginia, 1937), New York, Scribner's, 114 pp. Reprinted in 1948 and 1952.

319. « Les seize premiers *Theoremata* et la pensée de Duns Scot » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (11), pp. 5-86. Cf. no. 284.

320. « De l'universalisme médiéval aux conditions actuelles de la liberté » in *Civilisation* (1), pp. 11-14. Translated from the English by M. Th. Génin, cf. no. 314.

321. « Préface » to: Jean Paulus, *Henri de Gand, Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, pp. vii-x.

1939

322. *Christianity and Philosophy* (an English translation of *Christianisme et philosophie*, cf. no. 305), tr. Ralph MacDonald (CSB), London and New York, Sheed & Ward, xxvi, 134 pp.

323. *Dante et la philosophie* (Collection : Études de philosophie médiévale, XXVIII). Paris, Vrin, x, 341 pp. Reprinted in 1954.

324. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris, Vrin, 241 pp. Reprinted in 1947.

325. « La sagesse de saint François in *Les amis de saint François*, no. 22, January, pp. 7-15.

326. « Dix variations sur un thème d'Héloïse » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (12), pp. 387-399.

327. "Franz Brentano's Interpretation of Medieval Philosophy" in *Mediaeval Studies* (1), pp. 1-10.

328. "Preface" to: Bernard J. Muller-Thym, *The Establishment of the University of Being in the Doctrine of Meister Eckhart of Hochheim*, New York and London, pp. ix-xiii.

329. « Mon ami Lévy-Bruhl, philosophe, sociologue, analyste des mentalités » in *Les Nouvelles littéraires*, 18 March, p. 1.

330. « Sapho a-t-elle lu Descartes ? » in *Les Nouvelles littéraires*, 27 March, p. 6.

331. « Le *Traité des passions* de Descartes inspira-t-il *Phèdre* de Racine ? » in *Les Nouvelles littéraires*, 15 April, p. 1.

332. « Érasme, citoyen du monde » in *Les Nouvelles littéraires*, 6 May, pp. 1-2.

333. « Henri Heine a-t-il prévu Hitler ? » in *Les Nouvelles littéraires*, 1 July, pp. 1-2.

334. « Ce que nous devons à Henri Bergson » in *Les Nouvelles littéraires*, 2 September, pp. 1, 3.

1940

335. *La filosofía en la Edad Media* (a Spanish translation of *La philosophie au moyen âge*, cf. no. 37), tr. Teodoro Isarria, Buenos Aires, xi, 251 pp. Reprinted in Madrid, Pegaso, in 1946.

336. *The Mystical Theology of Saint Bernard* (an English translation of *La théologie mystique de saint Bernard*, cf. no. 233), tr. A. H. C. Downes, New York and London, Sheed & Ward, ix, 266 pp. Reprinted in 1955.

337. "The French View of the War" in *America* (62), pp. 452-456.

338. "Medieval Universalism and Its Present Value in the Concept of Freedom" in *Freedom, Its Meaning*, New York, n. d., pp. 152-170. Cf. no. 314.

339. « L'Europe et la Paix » in *Revue trimestrielle canadienne* (26), pp. 27-43.

340. "Introduction" to: J. T. Muckle (CSB), "The Treatise *De Anima* of Dominicus Gundissalinus" in *Mediaeval Studies* (2), pp. 23-27.

341. "Préface" to: André Combes, *Jean Gerson, Commentateur Dionysien*, Paris, pp. xi-xv.

1941

342. *God and Philosophy* (The Powell Lectures on Philosophy at Indiana University, 1939-1940). New Haven, Yale University Press; London, Oxford University Press, xviii, 147 pp. Reprinted in 1942, 1944, 1946, 1949 and 1951.

343. *De Middeleeuwsche Wijsbegeerte* (a Dutch translation of *Reason and Revelation in the Middle Ages*, cf. no. 318), tr. A. Vloemans, 's Gravenhage, Leopold, 88 pp.

344. "Homage to Maimonides" in *Essays on Maimonides, an Octo-centennial Volume*, New York, pp. 19-35.

1942

345. *Le thomisme, introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (Collection : Études de philosophie médiévale, I). 4th edition, Paris, Vrin, 532 pp.

346. « Le christianisme et la tradition philosophique » in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1941-1942 (30), pp. 249-266. « Leçon de clôture du cours sur 'Les sources latines du platonisme médiéval', Collège de France, 16 mars 1943 ». This was also printed in *Chercher Dieu*, cf. no. 352.

347. « Sagesse et Société » in *Témoignages* (1), pp. 39-54.

348. Review of: Fernand Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, vol. II (Louvain, 1942), in *Bulletin thomiste* (6) 1940-1942, pp. 5-22.

1943

349. *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Collection : Études de philosophie médiévale, XI). 2nd edition, Paris, Vrin, viii, 370 pp. Reprinted in 1949.

350. *La philosophie de saint Bonaventure* (Collection : Études de philosophie médiévale, IV). 2nd edition, Paris, Vrin, 419 pp. Reprinted in 1953.

351. *Théologie et histoire de la spiritualité*, Paris, Vrin, 27 pp. « Leçon inaugurale de la Chaire d'Histoire de la spiritualité prononcée à l'Institut Catholique de Paris, le 15 novembre 1943 ».

352. « Le christianisme et la tradition philosophique » in *Chercher Dieu* (Collection : Rencontres, 13), Paris, n. d., pp. 61-81. This was also printed in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, cf. no. 346.

1944

353. *La philosophie au moyen âge, des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle* (Collection : Bibliothèque historique). 2nd edition, Paris, Payot, 782 pp. Reprinted in 1945, 1947, 1948.

354. *Le thomisme, introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (Collection : Études de philosophie médiévale, I). 5th edition, Paris, Vrin, 552 pp. Reprinted in 1945 and 1947.

1945

355. *Dios y la filosofía* (a Spanish translation of *God and Philosophy*, cf. no. 342), tr. Demetrio Nañez, Buenos Aires, Emecé, 162 pp.

356. « L'âme raisonnable chez Albert le Grand » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (14), 1943-1945, pp. 5-72.

357. « L'équilibre canadien » in *Chronique de France* (9), pp. 17-20.

358. « Limites existentielles de la philosophie » in *L'Existence*, Paris, pp. 69-87.

359. « Multum ad... » in *Mediaeval Studies* (7), pp. 337-339.

360. « Pierre Lombard et les théologies de l'essence » in *Revue du moyen âge latin* (1), pp. 61-64.

361. « L'Esprit de chrétienté » in *La Vie intellectuelle*, February, pp. 18-36.

362. « Jacques Maritain au Vatican » in *La Vie intellectuelle*, March, pp. 36-38.

363. « Pour une éducation nationale » in *La Vie intellectuelle*, April, pp. 116-132.

364. « Le thomisme et les philosophies existentielles » in *La Vie intellectuelle*, June, pp. 144-155. (Cf. no. 416).

365. Review of: A.-J. Festugière (OP), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I : « L'astrologie et les sciences occultes » (Paris, 1944), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (135), pp. 176-180.

366. Review of: André Combes, *Un inédit de saint Anselme? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum » d'après Jean de Ripa* (Paris, 1944), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (135), pp. 181-184.

367. « Instruire ou éduquer? » in *Le Monde*, 9 January, pp. 1-2.

368. « L'éducation des Nations Unies » in *Le Monde*, 28-29 October, p. 1.

369. « Provincialisme ou coopération? » in *Le Monde*, 7 November, p. 1.

370. « L'universalité mondiale » in *Le Monde*, 10 November, p. 1.
 371. « L'équivoque de Londres » in *Le Monde*, 21 November, pp. 1-2.
 372. « L'UNESCO et ses membres » in *Le Monde*, 5 December, p. 1.

1946

373. *Pétrarque et sa muse*, London, Oxford University Press, 35 pp. "The Philip Maurice Deneke Lecture delivered at Lady Margaret Hall, Oxford, 19 November 1946." This was later reprinted in *Revue de Paris*, cf. no. 451, and, in altered form, in chapter 2 of *L'École des Muses*, cf. no. 556.

374. « La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (15), pp. 55-91.

375. « La vertu de patience selon saint Thomas et saint Augustin » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (15), pp. 93-104.

376. « Pas d'illusions rétrospectives » in *Esprit* (14) no. 125, pp. 192-196.

377. « Une aristocratie de l'homme moyen » in *Esprit* (14) no. 127, pp. 672-682.

378. « Lettre d'Étienne Gilson » in *Hommage et reconnaissance, recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantième anniversaire de Karl Barth* (Collection : Cahiers théologiques de l'actualité protestante), Paris and Neuchatel, pp. 41-42.

379. « Égypte ou Grèce ? » in *Mediaeval Studies* (8), pp. 43-52.

380. « Notes sur le vocabulaire de l'Être » in *Mediaeval Studies* (8), pp. 150-158.

381. "Existence and Philosophy" in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Twenty-First Annual Meeting, 27-28 December 1946, Washington, pp. 4-16.

382. « Note sur les noms de la matière chez Gilbert de la Porrée » in *Revue du moyen âge latin* (2), pp. 173-176.

383. "Un gomer de manne" in *La Vie intellectuelle*, November, pp. 6-19.

384. « L'Hémisphère occidental » a preface to: *Romanciers américains contemporains*, Paris, n. d., pp. xi-xiv.

385. "Can UNESCO Educate for World Understanding?" (A Radio Discussion from Paris by E. Gilson, R. P. McKeon, J.-B. Priestly and G. D. Stoddard) in *The University of Chicago Round Table*, December 1, 1946.

386. « Enseigner la France » in *Le Monde*, 1 January, p. 1.

387. « L'arbre canadien » in *Le Monde*, 6-7 January, pp. 1-2.

388. « Entre deux centenaires (d'Abélard à S. Bernard) » in *Le Monde*, 12 February, p. 3.
389. « Un pape américain » in *Le Monde*, 24-25 February, p. 1.
390. « Le drapeau des Nations Unies (symbole des quatre libertés) » in *Le Monde*, 7 March, p. 3.
391. « Le baromètre américain » in *Le Monde*, 10 April, pp. 1-2.
392. « Naissance du canadien » in *Le Monde*, 15 May, pp. 1-2.
393. « Ravitaillement canadien » in *Le Monde*, 19-20 May, p. 1.
394. « Une erreur franco-américaine » in *Le Monde*, 12 June, p. 3.
395. « Le catholicisme aux États-Unis » in *Le Monde*, 3 July, p. 3.
396. « Exportations intellectuelles » in *Le Monde*, 5 July, p. 3.
397. « Le Canada et la paix » in *Le Monde*, 31 July, p. 1.
398. « Le Vatican et les nationalisations » in *Le Monde*, 8 August, pp. 1-2.
399. « Les pionniers intellectuels » in *Le Monde*, 4 December, p. 1.
400. « L'UNESCO et sa philosophie » in *Le Monde*, 20 December, p. 1.
401. « Qui n'a rien appris? » in *Le Monde*, 31 December, p. 1.
402. « Stalin et la métaphysique » in *Une semaine dans le monde*, 28 September, p. 11.
403. « Une spiritualité littéraire » in *Une semaine dans le monde*, 2 November, p. 11.

1947

404. *Discours prononcés dans la séance publique tenue par l'Académie française pour la réception de M. Étienne Gilson, le jeudi 29 mai 1947*. Paris, Firmin Didot, 21 pp. Discourse of M. Gilson: pp. 3-10; answer of M. Pasteur Vallery-Radot: pp. 11-21. Cf. nos. 437, 452 and 453.
405. *Notre démocratie*, Paris, S.E.R.P., n. d., 30 pp.
406. *Philosophie et incarnation selon saint Augustin* (Conférence Albert le Grand, 1947). Montréal, Institut d'études médiévales, 55 pp.
407. *Lo spirito della filosofia medievale* (an Italian translation of *L'esprit de la philosophie médiévale*, cf. no. 215), tr. Pio Sartori-Treves Brescia, Morcelliana, 428 pp.
408. "History and Prophecy" in *Commonweal* (46), pp. 473-475.
409. "La conoscenza dell'essere" in *Esistenzialismo, Acta Pontificiae Academiae Romanae sancti Thomae Aquinalis et religionis catholicae*, vol. 13, Turin, pp. 103-114. Conferences held 8-13 April 1947 in Rome. Translated from the French by P. Chiminelli.
410. « *Regio dissimilitudinis* de Platon à saint Bernard de Clairvaux » in *Mediaeval Studies* (9), pp. 108-130.

411. « Le système et l'esprit » in *Politique* (4, nouvelle série), pp. 673-677.
412. « Une aristocratie de l'homme moyen » in *Relations* (7), p. 112 (cf. no. 377).
413. « Justice politique et justice sociale » in *Relations* (7), pp. 304-305.
414. « L'art d'identifier les auteurs, à propos d'André le Chapelain » in *Revue du moyen âge latin* (3), pp. 60-62.
415. « Magisterium (divinale) » in *Revue du moyen âge latin* (3), p. 160.
416. « El Tomismo y las Filosofías existenciales » in *Sapientia* (2), pp. 106-117. This is a Spanish translation from *La Vie intellectuelle*, cf. no. 364.
417. "The Glory of Bergson" in *Thought* (22), pp. 581-584.
418. « Les intellectuels dans la chrétienté » in *Travaux et documents*, May-June, pp. 3-15. This is a conference given at the Palazzetto Venezia for the « Congrès du Mouvement International des Intellectuels Catholiques, Rome, 9-15 avril 1947 » (Pax Romana). It was also published in *Les intellectuels dans la chrétienté*, cf. no. 444, and in *Cahiers de Pax Romana*, cf. no. 489.
419. « Un exemple » presentation of: *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Paris, pp. 1-9.
420. « Préface » to: Pierre Valléry-Radot, *Le grand mystère, de la cellule à l'homme*, Paris, n. d., pp. 7-10.
421. « Avant-propos, le Mouvement et le Parti » to: *Vers une démocratie nouvelle* (Collection : Mouvement Républicain Populaire), Paris, n. d. pp. 7-12.
422. « Proposition de Résolution tendant à demander aux houillères des bassins d'Aquitaine, des Cévennes et de la Loire à donner à bail aux associations des parents d'élèves les locaux des anciennes écoles privées des mines... », in *Conseil de la République, I^{re} législature, sessions de 1946-1947*. Documents parlementaires. Annexes aux procès-verbaux des séances. Projets et propositions de loi. Exposés des motifs et rapports. Annexe no. 482, « séance du 30 juillet 1947 », p. 505.
423. « Rapport fait au nom de la commission de l'Éducation nationale... tendant à inviter le Gouvernement à créer des cours de droit d'outre-mer dans les facultés de la métropole qui n'en possèdent pas encore... » in *Conseil de la République, I^{re} législature, sessions de 1946-1947...* Annexe no. 485, « séance du 30 juillet 1947 », p. 507.
424. « Rapport fait au nom de la commission de l'Éducation nationale... tendant à inviter le Gouvernement à prendre d'urgence les mesures nécessaires pour conserver ou restituer à leur usage normal d'écoles publiques laïques les bâtiments scolaires acquis régulièrement par l'État

à la suite de la *nationalisation des houillères...* » in *Conseil de la République, 1^{re} législature, sessions de 1946-1947...* Annexe no. 902, « séance du 17 décembre 1947 », pp. 692-693.

425. « Proposition de Résolution tendant à inviter le Gouvernement à régulariser dans les plus brefs délais la *situation des fonctionnaires détachés* de leur administration d'origine dans d'autres administrations... » in *Conseil de la République, 1^{re} législature, sessions de 1946-1947*. Annexe no. 974, « séance du 30 décembre 1947 », p. 767.

426. Review of: *Hermès Trismégiste, Corpus Hermeticum*, ed. A. D. Nock, tr. A.-J. Festugière, 2 voll. (Paris, 1945), in *Revue du moyen âge latin* (3), pp. 63-64.

427. Review of : Edgar de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, 3 voll. (Bruges, 1946), in *Revue du moyen âge latin* (3), pp. 275-278.

428. « Le point de vue de Moscou » in *Le Monde*, 9 January, p. 1.

429. « Au pays des caméléons » in *Le Monde*, 23 January, p. 1.

430. « La maison de l'envers » in *Le Monde*, 21 March, p. 1.

431. « Le point de vue de Cleveland » in *Le Monde*, 21 May, pp. 1-2.

432. « Le point de vue d'Arminius » in *Le Monde*, 27 May, p. 1.

433. « Avons-nous des universités ? » in *Le Monde*, 17 June, p. 1.

434. « L'université et son recteur » in *Le Monde*, 20-21 July, pp. 1-2.

435. « Le point de vue du Vatican » in *Le Monde*, 31 July, p. 1.

436. « Depuis le XVIII^e siècle, le Canada a sa littérature originale » in *Une semaine dans le monde*, 26 April, p. 11.

437. « Réception de M. Étienne Gilson à l'Académie française » in *Une semaine dans le monde*, 31 May, pp. 7-8. This is a reprinting of the integral text of the discourse of M. Gilson at his reception to the *Académie française* and of the response of M. Pasteur Vallery-Radot (pp. 8-10), cf. no. 404.

1948

438. *Dante the Philosopher* (an English translation of *Dante et la philosophie*, cf. no. 323), tr. D. Moore. London, Sheed & Ward, xii, 338 pp. This was published in New York, Sheed & Ward in 1949. Reprinted in 1952.

439. *L'être et l'essence* (Collection : Problèmes et controverses). Paris, Vrin, 329 pp.

440. *La filosofía de San Buenaventura* (a Spanish translation of *La philosophie de saint Bonaventure*, cf. no. 350), tr. Estaban de Zudaire, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 484 pp.

441. *History of Philosophy and Philosophical Education* (Aquinas Lecture,

1947, under the auspices of the Aristotelian Society of Marquette University). Milwaukee, Marquette University Press, 49 pp.

442. "The Task of the Democratic State" (a paper presented at the National Summer Conference of the Young Liberal Federation of Canada held September 1-5, 1947 at McMaster University) in *Canada Looks Ahead*, Ottawa, pp. 78-91.

443. "El derrumbamiento de la filosofía moderna" in *Finisterre* (1). This was also printed in English, cf. nos. 447 and 618.

444. « Les intellectuels dans la chrétienté » in *Les intellectuels dans la chrétienté*, Rome, pp. 159-178, cf. nos. 418 and 489.

445. « L'objet de la métaphysique selon Duns Scot » in *Mediaeval studies* (10), pp. 21-92. This was later reprinted as chapter 1 of *Jean Duns Scot*, cf. no. 579.

446. « L'État, l'Université et les Universités » in *Politique* (nouvelle série, 5), pp. 673-690.

447. "The Breakdown of Modern Philosophy" in *Readings for Liberal Education*, New York, vol. I, pp. 706-709. This was reprinted in 1952. Vol. I, pp. 762-765. Cf. nos. 443 and 618.

448. « Le domaine public payant » in *La Revue* (1), pp. 31-45.

449. « Baudelaire et la Muse » in *La Revue* (1), pp. 218-239. This was later reprinted as chapter 3 of *L'École des Muses*, cf. no. 556.

450. « Charles Blanc, écrivain et critique » in *Revue historique et littéraire du Languedoc*, no. 19, pp. 197-201.

451. « Pétrarque et sa muse » in *Revue de Paris* (55), pp. 3-17. Cf. no. 373.

452. « Aus der Rede von Étienne Gilson anlässlich seiner Aufnahme in die Französische Akademie », tr. S. Thieme, in *Der Schweizer Rundschau* (48), pp. 291-300. Cf. no. 404.

453. "Ulubionym tworem Bożym jest rozum" (a Polish translation of Gilson's discourse before the *Académie française*, cf. no. 404), in *ZNAK* (3), pp. 232-245.

454. « Préface » to: Jean Bruchesi, *Canada, Réalités d'hier et d'aujourd'hui*, Montréal, 1948 ; Paris, 1949, pp. 7-13.

455. « Préface » to: *Les églises de Paris, la rive gauche*, Paris, pp. 3-8.

456. « Une sagesse rédemptrice » in *Revue thomiste* (48), pp. 3-5. This is a preface to the volume dedicated to Jacques Maritain. This number of the review was republished the following year: *Jacques Maritain, Son œuvre philosophique*, Paris.

457. « La poésie impure » in *Le Figaro littéraire*, 27 March, pp. 1, 3.

458. « La poutre et la paille » in *Le Monde*, 6 January, p. 1.

459. « Le parlement et les partis (avant la rentrée des chambres) » in *Le Monde*, 24 January, p. 1.
460. « Avertissement à l'esprit » in *Le Monde*, 4 February, pp. 1-2.
461. « Le parlement et les lapins » in *Le Monde*, 22-23 February, p. 3.
462. « Le domaine public » in *Le Monde*, 26 February, pp. 1-2.
463. « A propos du *domaine public*, une lettre de M. Gérard Bauer » in *Le Monde*, 3 March, p. 3.
464. « Les héritiers du Roi Salomon » in *Le Monde*, 4 March, pp. 1-2.
465. « Pour la culture européenne » in *Le Monde*, 1 April, p. 1.
466. « Les Français en Ontario » in *Le Monde*, 14 April, p. 3.
467. « Carence de Bacchus » in *Le Monde*, 7 May, p. 3.
468. « Un lever de rideau » in *Le Monde*, 10 June, p. 3.
469. « Gouvernement et parlement » in *Le Monde*, 28 July, p. 3.
470. « Vacances parlementaires » in *Le Monde*, 15-16 August, p. 3.
471. « L'assemblée des trente » in *Le Monde*, 21 August, p. 1.
472. « Le plus pressé » in *Le Monde*, 31 August, p. 1.
473. « Soigner la chute » in *Le Monde*, 5-6 September, p. 1.
474. « Perplexités parlementaires » in *Le Monde*, 11 September, pp. 1-2.
475. « $1 = 3$ » in *Le Monde*, 16 September, p. 1.
476. « La planche vermoulue » in *Le Monde*, 18 September, p. 1.
477. « Métamorphoses de l'empire » in *Le Monde*, 30 October, pp. 1-2.
478. « L'empire vu du Canada » in *Le Monde*, 18 November, pp. 1-2.
479. « Le Canada et la guerre » in *Le Monde*, 2 December, p. 1.
480. « Un nouvel isolationisme » in *Le Monde*, 11 December, pp. 1-2.
481. « Les États-Unis et les problèmes de l'Europe Occidentale, un peuple juste » in *Le Monde*, 25 December, p. 3.
482. « Démocrates allemands ou une conversion nécessaire » in *Une semaine dans le Monde*, 14 February, pp. 1-2.
483. « Le congrès de l'Europe » in *Une semaine dans le monde*, 5 May, pp. 1-2.

1949

484. *Being and Some Philosophers*. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, xi, 219 pp. This book is a presentation in English of the same ideas previously published in *L'être et l'essence*, cf. no. 439. However it is not a mere translation but a new work on the same subject.

485. *Saint Bernard, textes choisis et présentés*. Paris, Plon, xlv, 329 pp.

486. *The Terrors of the Year Two Thousand*. Toronto, Saint Michael's College, 31 pp. This was also published in French in *La Revue*, cf. no. 494, and in *Revue de l'Université d'Ottawa*; cf. no. 495.

487. « Martin Grabmann » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (17), pp. 7-8.
488. « Simplicité divine et attributs divins selon Duns Scot » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (17), pp. 9-43. This was later reprinted as a part of chapter 3 of *Jean Duns Scot*, cf. no. 579.
489. « Les intellectuels dans la chrétienté » in *Cahiers de Pax Romana* (1), pp. 159-178. Cf. nos. 418 and 444.
490. "Gilson on Christianity and the World" in *Commonweal* (51), pp. 70-71.
491. « Le catholique et la politique » in *Culture catholique* (1), pp. 119-128.
492. « Compagnons de route » in *Étienne Gilson: philosophe de la chrétienté* (Collection : Rencontres), Paris, pp. 275-295.
493. « L'existence de Dieu selon Duns Scot » in *Mediaeval Studies* (11), pp. 23-61. This was later reprinted as part of chapter 2 of *Jean Duns Scot*, cf. no. 579.
494. « Les terreurs de l'an deux mille » in *La Revue* (2), pp. 193-206. Cf. nos. 486 and 495.
495. « Les terreurs de l'an deux mille » in *Revue de l'Université d'Ottawa* (19), pp. 67-81. Cf. nos 486 and 494.
496. « Doctrinal History and Its Interpretation » in *Speculum* (24), pp. 483-492.
497. « L'Allemagne et l'Europe » in *Le Monde*, 27 January, p. 1.
498. « Le Vatican et le communisme » in *Le Monde*, 5 February, pp. 1-2.
499. « Cendrillon » in *Le Monde*, 20-21 February, pp. 1-2.
500. « L'alternative » in *Le Monde*, 2 March, pp. 1-2.
501. « L'équivoque » in *Le Monde*, 6-7 March, pp. 1-2.
502. « Le pacte et le Sénat américain » in *Le Monde*, 26 March, p. 1.
503. « Le communisme et la paix » in *Le Monde*, 8 April, pp. 1-2.
504. « Les États-Unis et l'Allemagne » in *Le Monde*, 22 April, pp. 1-2.
505. « Un pacificateur » in *Le Monde*, 12 May, pp. 1-2.
506. « Que devient le pacte atlantique ? » in *Le Monde*, 6 July, pp. 1-2.
507. « Le millénaire de Cluny » in *Le Monde*, 10-11 July, pp. 1-2.
508. « Pour la paix religieuse » in *Le Monde*, 20 July, pp. 1-2.
509. « Encore le baccalauréat » in *Le Monde*, 4 August, p. 3.
510. « Un avertissement perdu » in *Le Monde*, 20 August, p. 1.
511. « Uze découverte russe » in *Le Monde*, 26 August, p. 3.
512. « L'homme de Strasbourg » in *Le Monde*, 27 August, pp. 1-2.
513. « Un avertissement solennel » in *Le Monde*, 2 September, pp. 1-2.

514. « Un verdict américain » in *Le Monde*, 20 October, p. 1.
 515. « Évolution canadienne » in *Le Monde*, 27 October, p. 3.
 516. « Le réarmement allemand » in *Le Monde*, 30 November, p. 1.
 517. « Un canadien d'expression française, M. Edouard Montpetit, correspondant de l'Institut » in *Le Monde*, 1 December, p. 6.
 518. « L'Amérique et nos colonies » in *Le Monde*, 18-19 December, p. 1.

1950

519. *Eloisa ed Abelardo* (an Italian translation of *Heloïse et Abélard*, cf. no. 316), tr. Giovanni Cairola. Turin, Einaudi, 224 pp.
 520. *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie* (a German translation of *L'Esprit de la philosophie médiévale*, cf. no. 215), tr. Rainulf Schmücker. Vienna, Herder, viii, 467 pp.
 521. *El realismo metodico* (a Spanish translation of *Le réalisme méthodique*, cf. no. 282), tr. V. Garcia Yebra, Madrid, Rialp, 164 pp. Reprinted in 1952.
 522. « The Canadian Position on the Korean War » in *America* (83), pp. 638-639.
 523. « Neutrality for France? » in *Bulletin of the Atomic Scientists* (6), pp. 203-205.
 524. « Le message de Cluny » in *A Cluny, Congrès scientifique*, 9-11 juillet 1949, Dijon, pp. 27-36.
 525. « Artists and Saints » in *Commonweal* (51), p. 678. Cf. nos. 527 and 530.
 526. « Un drame de l'amitié, Charles du Bos et André Gide » in *Esprit* (18), no. 171, pp. 415-419.
 527. « Artists and Saints » in *Measure* (1), pp. 48-59. Cf. nos. 525 and 530.
 528. « Nature et portée des preuves scotistes de l'existence de Dieu » in *Mélanges Joseph Maréchal*, tome I, Brussels and Paris, pp. 378-395. Pages 384-395 of this essay were later reprinted in slightly changed form in paragraph 6 of chapter 2 of *Jean Duns Scot*, cf. no. 579.
 529. « L'appel du Bec » in *Revue de la pensée française* (9), pp. 14-18.
 530. « Artyści i święci » (a Polish translation of « Artists and Saints » cf. nos. 525 and 527), tr. J. Szczepański, in *Tygodnik Powszechny*, no. 268.
 531. « Foreword » to: *Saint Augustine, The City of God*, Books I-VII, tr. Demetrius B. Zema (SJ) and Gerald G. Walsh (SJ), New York, pp. xi-xcviii.
 532. « Itinéraire de Vermenton à Auxerre » preface to: *Saint Germain*

d'Auxerre et son temps (« Communications présentées à l'occasion du 19^e congrès de l'Association bourguignonne des sociétés savantes réuni à Auxerre, 29 juillet-2 août 1948, pour commémorer le 15^e centenaire de la mort de saint Germain d'Auxerre et le centenaire de la société des sciences historiques et naturelles de l'Yonne »), Auxerre, pp. v-xi.

533. « Préface » to: Dom Denis Huerre (OSB), *Jean-Baptiste Muard, fondateur de la Pierre-qui-Vire*, Saint-Léger-Vauban, pp. 5-10.

534. « Préface » to: Jacques Nantet, *Soyons neutres*, Lyon and Paris, n. d., pp. 7-10.

535. Review of: St. M. Gillet, *Thomas d'Aquin* (Paris, 1949) in *La Vie intellectuelle*, August-September, pp. 243-247.

536. « Un hétérodoxe » in *Le Monde*, 7 January, p. 1.

537. « L'ombre de la servitude » in *Le Monde*, 12 January, p. 1.

538. « 1940-1950 » in *Le Monde*, 14 January, p. 1.

539. « La plaie » in *Le Monde*, 21 January, pp. 1-3.

540. « La plainte » in *Le Monde*, 25 January, p. 6.

541. « Cloisonnement cellulaire » in *Le Monde*, 14 February, p. 1.

542. « En marge des négociations atlantiques, I. Défaitisme et neutralité » in *Le Monde*, 28 April, pp. 1-2.

543. « En marge des négociations atlantiques, II. La neutralité vers l'Est » in *Le Monde*, 29 April, pp. 1, 3.

544. « En marge des négociations atlantiques. III. La neutralité vers l'Ouest » in *Le Monde*, 30 April, pp. 1-2.

545. « Des différentes notions de la neutralité » in *Le Monde*, 20 May p. 2.

546. « L'avenir du Commonwealth » in *Le Monde*, 21 June, p. 1, 3.

547. « Le temps de la décision » in *Le Monde*, 13 July, p. 1.

548. « Au pays de Descartes » in *Le Monde*, 21 July, p. 1.

549. « Dans l'étau des faits » in *Le Monde*, 6-7 August, p. 1.

550. « Sur un manifeste » in *Le Monde*, 11 August, p. 1.

551. « Un appel américain » in *Le Monde*, 17 August, p. 1.

552. « Le labyrinthe » in *Le Monde*, 24 August, pp. 1-2.

553. « Querelles de mots » in *Le Monde*, 31 August, pp. 1-2.

554. « Un échec » in *Le Monde*, 7 September, p. 1.

555. « Épilogue » in *Le Monde*, 29 September, pp. 1-2.

1951

556. *L'École des Muses*. Paris, Vrin, 268 pp. Parts of chapters 2 and 3 are reprinted from earlier articles, cf. nos. 373, 449 and 451.

557. *El Ser y la Essencia* (a Spanish translation of *L'Être et l'Essence*, cf. no. 439), tr. Leandro de Sesmas, Buenos-Aires, Desclée de Brouwer, 307 pp.

558. *El tomismo, introduccion a la filosofia de santo Tomas de Aquino* (a Spanish translation of *Le thomisme*, cf. no. 354), tr. Alberto Oteiza Quirino, Buenos-Aires, Desclée de Brouwer, 562 pp.

559. *Heloise and Abelard* (an English translation of *Héloïse et Abélard*, cf. no. 316), tr. L. K. Shook, Chicago, H. Regnery, xv, 194 pp.

560. *Wisdom and Love in saint Thomas Aquinas* (Aquinas Lecture, 1951, under the auspices of the Aristotelian Society of Marquette University). Milwaukee, Marquette University Press, 55 pp.

561. « La preuve du *De ente et essentia* » in *Acta III Congressus Thomistici internationalis*, 11-17 septembris 1950 (Collection : Doctor Communis), Turin, pp. 257-260.

562. « Recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique » in *Antonianum* (26) pp. 40-48. This is reprinted from *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, cf. no. 568.

563. « Lettre » (to Albert Béguin) in *Esprit* (19) no. 178, pp. 593-596.

564. « La sagesse et le temps » in *Lumière et Vie* (1), pp. 77-92.

565. « Maimonide et la philosophie de l'Exode » in *Mediaeval Studies* (13), pp. 223-225.

566. « Sur l'office de saint Augustin » in *Mediaeval Studies* (13), pp. 233-234.

567. "The Right to be Neutral" in *Nation* (172), p. 435.

568. « Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique » in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Acta Congressus Scholastici Internationalis Romae Anno Sancto MCML Celebrati, Rome, pp. 131-142. This was reprinted in *Antonianum*, cf. no. 562, in English in *The Modern Schoolman*, cf. no. 589, and in German in appendix II of *Der heilige Thomas von Aquin gestern und heute*, cf. no. 620.

569. « Duns Scot à la lumière des recherches historico-critiques » in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Rome, pp. 503-516.

570. « Preface » to: Joseph Owens (CSSR), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, pp. v-viii.

571. « Préface » to: M.-A. Ricaud (OP), *Frère Prêcheur*, Toulouse, n. d., pp. ix-xi.

572. « M. Étienne Gilson rompt le silence » in *Le Figaro littéraire*, 17 February, p. 4. (A letter of M. Gilson to M. Pierre Brisson).

573. « Une lettre de M. Étienne Gilson » in *Le Monde*, 22 February, pp. 1, 4.

574. « M. Étienne Gilson répond à M. Waldemar Gurian » in *Le Monde*, 8 March, p. 4.

1952

575. *Being and Some Philosophers*, 2nd edition. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, xi, 235 pp.

576. *The Breakdown of Morals and Christian Education* (A lecture in the adult education program of Saint Michael's College, Candlemas Day, 1952). Toronto, Saint Michael's College, 16 pp. This was reprinted in *Ensign*, cf. no. 586, and, in part, in *Catholic Mind*, cf. no. 583.

577. *Dogmatism and Tolerance*, "An address to the students and faculty of Rutgers University given at the Voorhees Chapel of the New Jersey College for Women on December the 12th, 1951". New Brunswick, Rutgers University Press, 14 pp.

578. *El espíritu de la filosofía medieval* (a Spanish translation of *L'Esprit de la philosophie médiévale*, cf. no. 215), Buenos Aires, Emecé.

579. *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales* (Collection : Études de philosophie médiévale, XLII). Paris, Vrin, 700 pp. Parts of this work are reprinted from earlier articles, cf. nos. 445, 488, 493, 528 and 590.

580. *Les métamorphoses de la cité de Dieu* (Chaire Cardinal Mercier, 1952). Louvain, Publications Universitaires de Louvain ; Paris, Vrin, ix, 293 pp.

581. « Note sur un texte de Cajétan » in *Antonianum* (27), pp. 377-380.

582. « Les *Philosophantes* » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (19), pp. 135-140.

583. "Breakdown of Morals and Christian Education" in *Catholic Mind* (50), pp. 608-613. Cf. nos. 576 and 586. This is an abridgment.

584. "Religious Wisdom and Scientific Knowledge" in *Christianity in an Age of Science*, Canadian Broadcasting Corporation, n. d., pp. 15-22 (cf. no. 591 from which this is taken).

585. « Miłošć » (a Polish translation of « la charité » from *Introduction à l'étude de saint Augustin*, cf. no. 349), tr. Z. Jakimiak, in *Dziś i Jutro*, no. 28. Cf. no. 597.

586. "Breakdown of Morals and Christian Education" in *Ensign*, March 15th and 22nd. Cf. nos. 576 and 583.

587. « Le salut de la France au Canada » in *France-America Magazine*, pp. 192-196.

588. « Sub Umbris Arborum » in *Mediaeval Studies* (14), pp. 149-151.

589. "Historical Research and the Future of Scholasticism" in *The Modern Schoolman*, 1951-1952 (29), pp. 1-10. Translated from *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, cf. no. 568.

590. "Alphabetum Scoti" in *The Modern Schoolman*, 1951-1952 (29), pp. 237-245. This is an English translation by G. W. Klubertanz of appendix III of *Jean Duns Scot*, cf. no. 579.

591. "Science, Philosophy and Religious Wisdom" in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Twenty-sixth Annual Meeting, 15 April 1952, Washington, pp. 5-13.

592. « Les principes et les causes » in *Revue thomiste* (52), pp. 39-63.

593. « A propos de l'Université de Laval — le sens d'un centenaire » in *Le Monde*, 14 November, p. 7.

1953

594. *Choir of Muses* (an English translation of *L'École des Muses*, cf. no. 556), tr. Maisie Ward. London and New York, Sheed & Ward, vii, 192 pp.

595. *Dante und die Philosophie* (a German translation of *Dante et la philosophie*, cf. no. 323), tr. E. Sommer von Sekendorff. Freiburg, Herder, xiv, 384 pp.

596. *Thomas Aquinas and Our Colleagues*. Princeton, The Aquinas Foundation, v, 26 pp.

597. *Wprowadzenie do Nauki ŚW. Augustyna* (a Polish translation of *Introduction à l'étude de saint Augustin*, cf. no. 349), tr. Zygmunt Jakimiak. Warsaw, 346 pp.

598. « Remarques sur l'expérience en métaphysique » in *Actes du XI^e Congrès international de philosophie*. Brussels, 20-26 August 1953, volume IV, Amsterdam and Louvain, pp. 5-10.

599. « Les maîtresses positions de Duns Scot d'après le Prologue de l'Ordinatio » in *Antonianum* (28), pp. 7-18.

600. « Église et cité de Dieu chez saint Augustin » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (20), pp. 5-23.

601. « Wola i miłość » (a Polish translation of « La volonté et l'amour » from *Introduction à l'étude de saint Augustin*, cf. no. 349), tr. Zygmunt Jakimiak, in *Dziś i Jutro*, no. 10. Cf. no. 597.

602. « Swoistość prozadku filozoficznego » (a Polish translation of « La spécificité de l'Ordre philosophique » from *Le réalisme méthodique*, cf. no. 282), tr. J. Krasnowolski in *Dziś i Jutro*, no. 44. Cf. no. 614.

603. « En marge d'un texte » in *Louis de Broglie, physicien et penseur*, Paris, pp. 153-158.

604. « Note sur le *Revelabile* selon Cajétan » in *Mediaeval Studies* (15), pp. 199-206.

605. « Éloquence et sagesse selon Cicéron » in *The Phoenix* (7), pp. 1-19.

606. « La Cité de Dieu de saint Bernard ou la théologie catholique est une » in *Saint Bernard, homme d'église*, Paris, pp. 101-105.

607. « Cajétan et l'existence » in *Tijdschrift voor Philosophie* (15), pp. 267-286.

608. « Realizm metodyczny » (a Polish translation of the first chapter of *Le réalisme méthodique*, cf. no. 282), tr. J. Karge (pseudonym for J. Krasnowolski) in *Tygodnik Powszechny*, no. 11. Cf. no. 614.

609. Review of: M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montréal and Paris, 1950), in *Bulletin thomiste*, 1947-1953 (8), pp. 5-10.

610. Review of: *Joannis Duns Scoti, Opera Omnia*, voll. I-II, ed. P. C. Balič (Vatican, 1950), in *Bulletin thomiste*, 1947-1953 (8), pp. 107-115.

611. « Le jubilé de Louis de Broglie » in *Le Monde*, 8 January, p. 5.

1954

612. *The Church Speaks to the Modern World*, The Social Teachings of Leo XIII, ed. Étienne Gilson. New York, Doubleday, viii, 348 pp.

613. *L'École à la croisée des chemins*, « Conférence donnée au Collège Jean-de-Brébeuf le 25 avril 1954 », Montréal, Collège Jean-de-Brébeuf (32 pp.).

614. *Realizm Metodyczny* (a Polish translation of *Le réalisme méthodique*, cf. no. 282), tr. J. Krasnowolski, in *Zycie i Myśl*, nos. 1-2. (Cf. nos. 602 and 608).

615. « L'infinité divine chez saint Augustin » in *Augustinus magister*, Congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, pp. 569-574.

616. « Filozofia i teologia » (a Polish translation of a fragment of the introduction to *Le thomisme*, cf. no. 354), tr. Z. Jakimiak, in *Dziś i Jutro*, no. 11.

617. « Optymizm chrześcijański » (a Polish translation of « L'optimisme chrétien » from *L'esprit de la philosophie médiévale*, cf. no. 215), tr. J. Rybałt (pseudonym for J. Dmochowska) in *Dziś i Jutro*, no. 39.

618. "The Breakdown of Modern Philosophy" in *Form and Thought in Prose*, New York, pp. 684-689. Cf. nos. 443 and 447.

619. "Maimonides und die Philosophie des Exodus", appendix I to: André Hayen (SJ), *Der heilige Thomas von Aquin gestern und heute*, tr. Robert Scherer, Frankfurt, pp. 96-103. This was taken from *Mediaeval Studies*, cf. no. 565.

620. "Die historisch-kritische Forschung und die Zukunft der Scholastik", appendix II to: André Hayen (SJ), *Der heilige Thomas von Aquin gestern und heute*, tr. Robert Scherer, Frankfurt, pp. 103-119. This was taken from *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, cf. no. 568.

621. "Eminence of Teaching" in *The Macauley Lectures 1953*, West Hartford, pp. 5-15. This was also printed separately in pamphlet form (28 pp.).

622. « Note sur un texte de saint Thomas » in *Revue thomiste* (54), pp. 148-152.

623. "Preface" to: J. T. Muckle (CSB), *The Story of Abelard's Adversities*, Toronto, pp. 7-10.

624. « Avenir d'une tradition » in *Le Monde*, 11 September, p. 2.

1955

625. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York, Random House, xvii, 829 pp.

626. *Heloise und Abälard*, zugleich ein Beitrag zum Problem von Mittelalter und Humanismus (a German translation of *Héloïse et Abélard*, cf. no. 316), trs. Susi & Karl Thieme. Freiburg, Herder, 152 pp.

627. « Boèce de Dacie et la Double Vérité » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (22), pp. 81-99.

628. « Cajétan et l'humanisme théologique » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (22), pp. 113-136.

629. "The Role of Science in Catholic Education" in *Disputed Questions in Education*, New York and Toronto, pp. 7-16.

630. « Les Coaequeva » in *Medioevo e Rinascimento, Studi in Onore di Bruno Nardi*, vol. I, Florence, pp. 375-384.

631. "Theology and the Unity of Knowledge" in *The Unity of Knowledge*, ed. Lewis Leary, New York, pp. 35-46.

632. « Révélation et unité des hommes » in *La Vie intellectuelle*, February, pp. 6-24.

633. « Mission présente de la philosophie de saint Augustin » preface to: *Dialogues Philosophiques de saint Augustin* (Collection : Bibliothèque augustinienne), tr. R. Jolivet, P. de Labriolle and F.-J. Thonnard, Bruges, pp. 9-13. This is an extract taken from: *Mélanges augustiniens*, cf. no. 188.

634. "Introduction" to: *John Henry Newman, Grammar of Assent* (Image Books, Doubleday). New York, pp. 7-21.

1956

635. *Heloiza I Abelard*, Sredniowieczne początki humanizmu (a Polish translation of *Héloïse et Abélard*, cf. no. 316), tr. Antoni Podsiad. Warsaw, Pax, 322 pp. (Cf. nos. 637 and 638).

636. « Cité des hommes et cité de Dieu » in *La documentation catholique* (53) coll. 1437-1447. This is a conference given at the Fourth International Congress of Pax Christi held at Valladolid, 12-16 September 1956.

637. « Wymowa faktów » (a Polish translation of « La leçon des faits » from *Héloïse et Abélard*, cf. no. 316), tr. A. Podsiad, in *Kierunki*, no. 16. Cf. no. 635.

638. « Credo Abelarda i Modlitwa Heloizy » (a Polish translation of « Le credo d'Abélard et la prière d'Héloïse » from *Héloïse et Abélard*, cf. no. 316), tr. A. Podsiad, in *Kierunki*, no. 21. Cf. no. 635.

1957

639. *The Christian Philosophy of saint Thomas Aquinas* (an English translation of the fifth edition of *Le thomisme*, cf. no. 354), tr. L. K. Shook (CSB) with a catalogue of the works of saint Thomas by I. T. Eschmann (OP). New York, Random House, n. d., x, 502 pp.

640. *A Gilson Reader*, Selected Writings of Étienne Gilson edited with an Introduction by Anton C. Pegis. New York, Doubleday, 358 pp. The Chapter "What is Christian Philosophy" (pp. 177-191) is a hitherto unedited fragment.

641. *Painting and Reality*, The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts for 1955, Bollingen Series XXXV, 4. New York, Pantheon Books, xxiv, 637 pp., 117 illustrations.

642. « Peinture et imagerie » from *Actes du IX^e Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, « L'homme et les œuvres » in *Études philosophiques* (3), pp. 298-301.

643. « L'Europe offre au monde un ultime idéal : l'Art », in *Arts*, 9-15 October, pp. 1, 4. This is taken from M. Gilson's « rapport sur la situation de l'Art européen dans le monde moderne » at « Les rencontres internationales de Genève 1957 ».

644. « Le centenaire d'Auguste Comte » in *Le Monde*, 4 September.

1958

645. *La existencia en santo Tomas de Aquino*. Conferencias pronunciadas en Bogotá durante los días 16 a 20 de abril de 1956. Versión Castellana

de Fernando Rivas Sacconi. Republica de Colombia, Ministerio de Educación Nacional, Fondo Universitario Nacional. Cortes 'El Gráfico', Bogotá.

646. *Peinture et réalité*, Problèmes et controverses, Paris, Vrin, 368 pp. Not a translation, but a companion piece to *Painting and reality*. Cf. no. 641.

647. « L'Europe et la libération de l'art » in *L'Europe et le Monde d'aujourd'hui*, Neuchâtel : Éditions de la Baconnière, pp. 75-99 and 237-259.

648. « L'appel du cloître » in *Renaissance de Fleury* (9), pp. 12-13.

ANNIYYA - ANITAS

PAR

MARIE-THÉRÈSE d'ALVERNY

Le charme des mots abstrus et intraduisibles séduit parfois les philosophes. Ceux qui aiment malgré tout la clarté s'efforcent de les définir et de dévoiler le concept qu'ils recouvrent. D'autres, estimant que les vérités profondes sont indicibles, éprouvent un certain plaisir à rencontrer des témoins du langage qui refusent de se laisser circonvenir et gardent une partie de leurs secrets.

Parmi les termes savants employés par les écrivains arabes, peu ont suscité autant d'interprétations et d'aussi subtiles analyses que celui de *'anniyya*¹. Étranger à la langue coranique, il apparaît chez les mystiques et les philosophes vers le III^e siècle de l'Hégire, et sa forme même indique qu'il appartient au vocabulaire forgé pour exprimer des notions abstraites. La terminaison féminine *-iyya* est l'équivalent de la terminaison *-itas* que les Latins ont utilisée pour des fins analogues².

L'exposé de M. Tj. de Boer dans la première édition de l'Encyclopédie de l'Islam a été entièrement refondu par M. S. van den Bergh, et ce simple fait montre que l'explication présente quelques difficultés. Nous commencerons notre enquête par ces deux articles.

Tj. de Boer, Encyclopédie de l'Islam, 1^{re} éd. supplément : « *anniya* (également *ann* adj. *anni*) être ou existence.

Bardenhewer, dans son édition du *Liber de causis* arabe.. lit *innīya*. On trouve une étymologie mystique du mot chez Djili, *al-Insān al-kāmil* c. 27 où il est dérivé de *anā*, moi (éd. Nicholson, *Studies in Islamic mysticism*, 1921, qui traduit I-ness = le Moi).

(1) Nous tenons à remercier nos amis orientalistes, qui nous ont aidée à interpréter les textes arabes, souvent fort difficiles, et qui nous ont communiqué des travaux sous presse ou encore inédits, en particulier M. G. Vajda, le P. Anawati, M. G. Troupeau, M. S. Stern, M. Eustache, M. P. Thillet.

(2) Cf. L. MASSIGNON, *La Passion d'Al Hosayn Ibn Mansour al Hallaj martyr mystique de l'Islam*. Paris, 1922, p. 471 sqq. et *passim*. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2^e éd. Paris, 1954, p. 50 sqq. *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris, 1929, p. 66, 127, 168, 177 ; L. MASSIGNON et P. KRAUS, « Notes sur la formation des noms abstraits en arabe », dans *Revue des Études islamiques*, 1934, 509-512.

La formation du mot *annīya*... s'explique le plus aisément par un amalgame du mode de penser platonicien avec la terminologie aristotélicienne. Il signifie l'être ou l'existence platonicienne, οὐσία, ὄν, en tant que catégorie suprême, mais dénommée d'après le ἔτι aristotélicien (*ann*) ce qui est, existence pour la distinguer de la quiddité déterminée qualitativement (arabe *māhiya*). Cet emploi du mot s'est ensuite répandu de (sic) la Théologie d'Aristote et du *Liber de causis*.

Dans la Théologie... sont énumérés six principes du monde : *'aql*, *annīya*, *ghairīya*, *huwiya*, *ḥaraka*, *sukūn*. Le *'aql* est... la première création de Dieu, mais les cinq principes suivants ne peuvent être compris que si on les compare avec les cinq catégories supérieures de Platon dans son Sophiste (*'annīya* = ὄν ; *huwiya* = ταυτόν).

L'*annīya* est placée dans le *Liber de causis* encore plus haut que dans la Théologie. D'après le § 1-14 ; Dieu est la cause première, l'*annīya* pure et absolue...

De lui procède ensuite comme premier être causé l'*annīya* qui est moins parfaite que la première cause elle-même. Il est également question au § 15 suiv. de la *huwiya*, sans qu'elle soit nettement distinguée de l'*annīya*. Chez Farabi (Fusus, 1 suiv.) on trouve *huwiya* = *annīya*.

Annīya est également l'appellation, du point de vue des créatures, de l'existence quand on veut la distinguer de l'essence. Tous les êtres et toutes les choses sont appelés *annīyāt* parce qu'ils ont une certaine existence individuelle (τόδε τι)...

Depuis Farabi, on emploie ordinairement dans la langue philosophique pour désigner l'être et l'étant les mots connus déjà longtemps avant lui de *wujūd* et de *maujūd*.

Voici maintenant l'exposé de M. S. van den Bergh dans la seconde édition de l'Encyclopédie :

* *annīyya*, terme abstrait formé sur la conjonction 'an ou 'anna = que, est la traduction littérale du terme aristotélicien τὸ ἔτι et désigne donc le fait qu'une chose est, son « que ». La particule 'anna est également employée substantivement, et *al-anna* a le même sens que *al-annīyya*. Le principal passage où Aristote emploie ce mot est dans Anal. Post. II, 1, et l'importante distinction qu'il y fait entre le fait qu'une chose est (τὸ ἔτι) et la question de savoir ce qu'elle est : τὸ τί ἔστιν est la source fondamentale des discussions postérieures sur existentia et essentia ; en effet, le sens le plus prégnant dans lequel le terme *annīyya* est employé par les philosophes musulmans est celui d'existentia, c'est-à-dire l'existence dans la réalité d'un individu particulier, en opposition à son essentia, sa nature intrinsèque, son 'quoi', *māhiyya*, quidditas des traductions latines. Quand par exemple al-Ghazzali, dans ses *Maqāciḍ al-falāsifa* expose la doctrine générale des philosophes musulmans d'après laquelle en Dieu, existence et essence sont unies, il emploie les mots *annīyya* et *māhiyya*.

Cependant, dans la philosophie grecque, les termes ὄν et εἶναι servent à exprimer parfois les deux sens, et Aristote lui-même emploie (Méta. VII, 17, 1041^a15) τὸ ἔτι et τὸ εἶναι comme synonymes (trad. arabe, éd. Bouyges, *al-anna* et *al-annīyya*).

Dans la Théologie d'Aristote et le *Liber de causis*, ὄν et εἶναι sont constamment traduits par *annīyya*. Pour les cinq catégories intelligibles de Plotin, Enn. VI, 2, la catégorie ὄν (état) est rendue par *annīyya*, tandis que la catégorie ταυτότης (identité) est rendue souvent par *huwiyya*... et nous trouvons les termes *annīyya*, *wujūd* et *huwiyya* souvent employés de façon interchangeable.

On peut remarquer que l'étymologie fantaisiste d'*annīyya* qui serait tiré de *anā* = ego, donnée par quelques mystiques persans ne saurait être retenue, ne serait-ce que pour des raisons grammaticales.

Les deux articles laissent soupçonner la variété d'interprétations que peut subir dans des contextes divers un mot étranger à la langue arabe, et forgé artificiellement pour exprimer des notions de philosophie grecque. Il en va de même de *māhiyya*, allégué par nos deux savants, dérivé du relatif *mā*, ce que, quoi. Le troisième terme forgé, *huwiyya*, ne peut venir que de *huwa*, pronom personnel de la troisième personne, il ou lui.

Deux mots arabes appartenant à la langue courante désignent sans équivoque l'existence réelle et l'essence : *wujūd*, d'où le dérivé *mawjūd*, ce qui existe, ce qui est présent, et d'autre part *dāt*, ce qui est en soi. Ils sont employés concurremment avec les termes abstraits savants par les philosophes, et en particulier par Avicenne.

De là, des variations et des équivoques que l'on remarque déjà dans les textes des traductions arabes des textes grecs, puis chez les auteurs d'ouvrages philosophiques ou mystiques, chez les traducteurs latins, et enfin, chez les commentateurs modernes. Nous n'avons pas la prétention d'en savoir plus long que ces derniers, mais de la confrontation de leurs remarques peut jaillir quelque lumière.

Les Orientalistes du XIX^e siècle rencontrant ce terme étrange dans les textes qu'ils éditaient ou traduisaient s'étaient déjà appliqués à le comprendre et à l'expliquer. Le premier, sauf erreur, est Silvestre de Sacy. Il a publié dans les *Notices et extraits des manuscrits*, t. X, les *Ta'rifāt* de Jurjānī, auteur arabe du XV^e siècle, où se trouve une définition de la *'anniyya* reproduite depuis lors par de nombreux historiens de la philosophie musulmane, définition qu'il interprète ainsi :

« *Aniyyeh*, c'est connaître avec certitude l'existence substantielle, à raison du degré d'absorption dans l'essence » ; en ajoutant la note suivante : « Si je devine bien le sens de cette définition, l'existence substantielle, c'est Dieu même, vu intuitivement par le contemplatif, parvenu au degré nommé *dātiyat*, c'est-à-dire union essentielle, ou absorption de l'essence dans l'essence de Dieu. Au reste, je ne garantis point l'exactitude de cette traduction. Je ne sais pas même de quel mot est dérivé *alaniya*, je conjecture qu'il vient de *alān*, maintenant ».

Cette hypothèse, formulée à vrai dire avec une grande modestie, ne rencontra en effet pas l'agrément des savants successeurs de M. Silvestre de Sacy. Munk, se heurtant à son tour à l'*'anniyya* en traduisant le Guide des Égarés de Maïmonide et la Source de vie de Ibn Gabirol proposa une autre interprétation du texte de Jurjānī, et une étymologie acceptée depuis lors par de nombreux arabisants, jusqu'à M. van den Bergh inclus.

Maïmonide reprend une des plus célèbres formules de la Métaphysique d'Avicenne, et déclare que le Très Haut est l'Être nécessaire (*wājib al wujūd*)... nous ne saisissons de lui autre chose, si ce n'est *qu'il est* mais non pas *ce qu'il est*³.

Et Munk commente :

« Nous ne saisissons que son *QUE* seulement, non son *QUOI* (car Dieu ne pouvant pas être défini, nous ne pouvons pas dire *ce qu'il est*) ; le terme

(3) MOÏSE MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, I, c. 58, éd. trad. et notes de S. MUNK, I, p. 241 ; cf. aussi le ch. 57 du Guide, et le commentaire de Munk, p. 230 sqq.

aniyya est dérivé sans doute de la conjonction 'an ou 'ann, que, *quod* et pour rendre exactement ce terme arabe, il faudrait former le mot quoddité, analogue à quiddité. C'est le $\delta\tau\iota$ qu'Aristote met à la tête des objets que l'intelligence a en vue dans toute science, et qui désigne la pure existence de la chose (Anal. Post. II, 1). Ce n'est qu'après avoir reconnu que la chose est qu'on s'enquiert de ce qu'elle est (*ibid.*, c. 2).

Dans le Kitāb al-Ta'rifāt on lit la définition suivante (Jurjani) « l'aniyya constate l'existence en elle-même, considérée au degré de la pure essence ». Le sens de cette définition est celui-ci : le $\delta\tau\iota$ (*que* ou *quoddité*) se borne à constater l'existence pure et abstraite au point de vue de l'être ou de l'essence (pour rendre exactement le terme *dātiya*, il faudrait former le mot *essentialité*) ; c'est l'être considéré en lui-même et en faisant abstraction de tout ce qui peut servir à le déterminer, comme la quiddité, la qualité et la cause ($\tau\iota \ \xi\sigma\tau\iota, \ \pi\omega\varsigma, \ \xi\sigma\tau\iota, \ \tau\delta \ \delta\iota\acute{o}\tau\iota$). Cf. mes extraits de la Source de vie de Ibn Gebirol ou Avicébron, I, V, 30». Après quoi, Munk critique la traduction donnée par Silvestre de Sacy et l'étymologie qu'il a proposée.

Ce passage de la Source de vie, connu dans la traduction latine sous le titre de *Fons vitae* dérive de la série de questions dressée par Aristote dans les Seconds Analytiques, qui est un des lieux communs les plus fréquemment allégués par les philosophes arabes⁴.

« Je dirai donc que l'être, depuis son extrémité supérieure jusqu'à son extrémité inférieure occupe quatre degrés (différents) qui sont : le *que*, le *quoi*, le *comment* et le *pourquoi*. Le degré supérieur est le *que*, qui n'a ni *quoi*, ni *comment*, ni *pourquoi*, et c'est l'Un véritable, le Très Haut ; au-dessous est le *quoi* qui n'a ni *comment*, ni *pourquoi*, comme l'intellect ; au-dessous est le *quoi* qui a le *comment*, comme l'âme ; au-dessous est le *quoi* qui a le *comment* et le *pourquoi*, comme la nature. Le *que* occupe le rang du Un, car il est le simple être ; le *quoi* occupe le rang du Deux, car il est composé de deux choses qui sont le genre et la différence ; le *comment* occupe le rang du Trois, car il est porté par l'essence du *quoi* et se joint à lui ; le *pourquoi* occupe le rang du Quatre, car il se joint au *comment*, au *quoi* et au *que* ».

(4) S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe, renfermant des extraits méthodiques de la Source de vie de Salomon Ibn Gebirol (dit Avicébron), traduits en français sur la version hébraïque de Schem Tob Ibn Falaquera, et accompagnés de notes critiques et explicatives*, Paris, 1859, reproduit fac-similé, Paris, 1927, p. 110-111. Cf. texte de la traduction latine du XII^e siècle éd. Cl. BÆUMKER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.*, I, Münster, 1892-1895. La traduction latine médiévale du *Fons vitae* rend ainsi ce passage : « Esse ab extremo supremo usque ad extremum infimum distinctum est quatuor ordinibus, scilicet an est, quid est, quale est, quare est. Harum autem dignissima est illa de qua quaeritur an est tantum, non quid est nec quale est nec quare est, sicut Unus excelsus et sanctus ; et infra hunc est id de quo quaeritur quid est, non quale est, nec quare est, sicut intelligentia, infra hanc autem est id de quo quaeritur quid est et quale est, sicut anima, infra hanc autem est id de quo quaeritur quid est et quale est et quare est, sicut natura et generata ex ea... », p. 301-302.

Munk signale en note que le traducteur hébreu a exprimé ainsi le premier degré : l'être qu'on appelle en arabe *'anniyya*.

« Ce terme, dit Munk, désigne la pure existence ; c'est là ce dont on s'enquiert de prime abord en examinant une chose ; c'est le $\delta\tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ou le $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ qu'Aristote met à la tête des objets que l'intelligence a en vue dans toute science. Il faut faire venir le terme arabe de la conjonction *ann* ou *anna*, que, $\delta\tau\iota\dots$ La version latine exprime ce terme par la question : *an est* ($\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$) ar. *hal huwa*.

Munk cite ensuite l'interprétation similaire des « quatre questions » chez Bahya, dans le traité des Devoirs des cœurs, et chez Isaac Israeli. Bahya, comme Ibn Gabirol, dit que l'on ne peut poser, quant au Créateur que la seule question : s'il est.

S. Munk a été suivi par M. de Slane, dans sa traduction des Prolégomènes d'Ibn Khaldūn (chapitre sur le soufisme, III, p. 107)⁵. « Tout ce qui existe, dit Ibn Khaldūn en exposant les doctrines des soufis, n'est qu'un seul être réel, une seule chose, dont on peut dire seulement *qu'elle est* ». L'*anniyya* ainsi définie est expliquée par le traducteur comme la « quoddité » dérivée de la particule *'ann*, qui serait l'équivalent de $\delta\tau\iota$ (p. 471).

Depuis trente ans, de nombreux textes arabes ont été étudiés, soit les traductions des philosophes grecs, soit les œuvres des philosophes arabes, soit des œuvres des mystiques. Cette collection relativement riche, et qui s'augmente chaque année de quelques nouveaux témoins devrait permettre de se rendre mieux compte de la valeur des termes du vocabulaire abstrait. L'accord est cependant loin d'être fait, et les variations que nous devons constater, non seulement d'un auteur à l'autre, mais chez un même auteur à différents moments, et parfois dans le même livre au sujet de l'interprétation de l'*anniyya* témoignent de la difficulté du problème, et aussi de la conscience des érudits.

M. L. Massignon, en étudiant les mystiques arabes et le vocabulaire philosophique a essayé à plusieurs reprises de saisir au vol l'*anniyya*, et de l'emprisonner dans un terme correspondant du langage scolastique ou néo-scolastique⁶. Après quelques tâtonnements, car il avait d'abord accepté la 'quoddité' (p. 317) de Munk, puis proposé 'hicceité' (p. 487), il a adopté 'hecceité', sans doute, pour marquer à la fois la 'présence' et l'individualité que le mot lui paraissait impliquer chez les soufis qu'il commentait, et notamment Al Hallāj. Le terme voisin de *huwiyya*, dérivé du pronom personnel de la troisième personne, *huwa*, *il*, très souvent allié à *'anniyya*, a été rendu par lui, d'abord par 'illéité', puis par

(5) IBN KHALDOUN, *Les prolégomènes*, trad. par MCGUCKIN DE SLANE, dans *Notices et extraits des manuscrits*, XXI, t. III, p. 107.

(6) *Passion d'Al Hallaj*, Paris, 1922, p. 317, 487, 525, 565-566, 637, 646 et *passim*; *Essai sur les origines du lexique*, Paris, 2^e éd. 1954, p. 51, 96-97.

'ipséité'. Et il a justifié ses néologismes en définissant le sens profond qu'il reconnaissait aux deux mots :

« Sur les degrés de réalité des choses. La réalité minima, en nous, de telle ou telle chose existante, ceci... que, *anna*, l'indication de la différence individuelle, saisie du dehors, au vol, le fait de son existentialisation, sa seule singularité particulière, son heccéité, anniyah (contour externe de son ipséité, howiyah) c'est son individualité du dehors, sa silhouette, sa caricature, pas encore sa personnalité du dedans »⁷. M. Massignon oppose cette silhouette à *ḥaqīqat*, la réalité véritable. Le sens légèrement péjoratif qu'il attribue ici à l'*anniyya*, ombre d'existence personnelle paraît contredite par divers passages des textes mêmes qu'il cite soit dans le Diwan de Hallaj, soit, pour rester dans le domaine plus proprement philosophique, dans la « Théologie d'Aristote » :

« Platon a distingué entre le sens et la raison, entre la nature des anniyyāt, et les choses sensibles... Et Platon dit : La cause des anniyyāt cachées et incorporelles, et des choses corporelles est une seule et même cause. Elle est l'Anniyya première et véritable. Nous entendons par là le Créateur, première cause des anniyyāt intelligibles et éternelles, comme des anniyyāt sensibles et transitoires, qui est le Bien Pur⁸ ». On voit qu'ici le terme d'anniyyāt désigne, au pluriel, les êtres individuels, soit les êtres du monde visible, soit les archétypes intelligibles de l'univers, c'est-à-dire les idées platoniciennes, et s'applique, au singulier, à Dieu. Ni 'quoddité', ni 'haeccéité' ne recouvrent exactement le sens pris par 'anniyya dans un contexte néo-platonicien. Les textes mystiques cités par M. Massignon dans le Diwan de Hallāj accentuent cette notion de « personnalité », de « moi présent » de « je en soi » que peut recouvrir le terme de 'anniyya. Il désigne le « c'est moi » de l'extatique, qui demande à en être délivré pour s'unir parfaitement à Dieu, seul « c'est Moi » qui mérite de subsister.

Oraison pour demander à être délivré de son 'anniyya :

Ah Est-ce moi, est-ce Toi ? Cela ferait deux dieux... Il y a une ipséité (huwiyya) tienne, au fonds de mon néant pour toujours... Où donc est Ton essence, hors de moi, pour que j'y voie clair ? Mais déjà mon essence

(7) *Op. cit.*, p. 565.

(8) Théologie d'Aristote, éd. F. DIETERICI, *Die sogennante Theologie des Aristoteles*, Leipzig, 1882, p. 12-13 ; L. MASSIGNON, *Textes...*, p. 177. Ce passage de la Théologie est l'un de ceux qui ont été commentés par Avicenne ; cf. la traduction de M. G. VAJDA, et ses notes : « Les Notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristote », dans *Revue ihomiste*, 1951, p. 363-364. Il faut remarquer qu'Avicenne déclare que : « Le bien en toute chose c'est d'exister selon le plus parfait des modes d'être qui lui sont propres », et rapporte la dignité des *anniyyāt* à l'existence qui leur vient de Dieu, Être Premier, qui tient de lui-même son existence et sa perfection, doctrine développée dans le livre VIII de la Métaphysique. Il glose plusieurs fois, dans ses « Notes » anniya par wujūd et mawjūd, comme l'a remarqué le P. Alonso, « La « al-anniyya » de Avicena y el problema de la esencia y existencia », dans *Pensamiento*, XIV (1958), p. 318.

s'élucide, au point qu'elle n'a plus de lieu... Entre Toi et moi, il y a un « c'est moi » (annī) qui me tourmente. Ah ! Enlève, par ton « C'est Moi » mon « c'est moi » hors d'entre nous deux⁹.

De même, dans la *Qasida VIII bis* : « Le Désir est l'Absolu » ; le mystique explique que le « Désir est le feu de la lumière du Feu primordial... sa source est la huwiyya, surgie de la 'anniyya¹⁰ ». Et lorsque Hallaj est martyrisé, ses disciples déclarent que « l'anniyyah ne lui a pas été retirée en réalité, mais seulement en apparence, car il n'était plus qu'à moitié un homme¹¹ ».

Nous voici bien près de l'abus dénoncé par M. van den Bergh, c'est-à-dire d'un rapprochement, au moins implicite, entre 'anniyya et anā, je, dans ce annī : que moi, ou : c'est moi.

A son tour, M^{lle} A. M. Goichon a examiné à plusieurs reprises, avec la conscience et le souci de précision qui caractérisent ses travaux, le sens des termes arabes abstraits qui se rapportent à l'essence et à l'existence : 'anniyya, mahiyya, huwiyya, wujūd, mawjūd, tels qu'ils sont employés par Avicenne¹². Elle définit l'anniyya comme « une essence individuelle en tant qu'elle est », puis, après avoir adopté dans ses premiers ouvrages l'haecceité de M. Massignon, elle estime plus juste de rendre 'anniyya

(9) *Diwan d'Al Hallaj*, n° 55, rééd. Geuthner et Cahiers du Sud, Paris, 1955, p. 102 et 104.

(10) *Qasida VIII bis*, éd. cit., p. 20-21.

(11) *Passion d'Al Hallaj*, p. 317 ; citation d'un écrit de la secte des Haririyah, rapporté par Ibn Taymiyah. Cf. aussi la Profession de foi ('aqidah) de Hallāj, rapportée par Suhrawardi d'Alep, sur la transcendance divine : « On ne questionne pas à propos de Lui par « son », on ne questionne pas par « où », on ne questionne pas « en quoi » il est ; qu'on ne cherche pas « en quoi » il consiste ; sa quiddité (mahiyyah) ne s'appréciant dans aucune chose d'entre les choses, car son essence s'est soustraite à la description... son ipséité (huwiyah) s'est écartée des choses ».

(12) Cf. A. M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, 1937 ; *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris, 1937 ; *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, Paris, 1938. Dans le premier ouvrage, p. 37, elle détermine la valeur des mots abstraits qui désignent, en arabe, « la quiddité considérée dans son individualité », soit huwiyya, ipséité, désignant la substance première, la substance individuelle, et 'anniyya, le « je existant », le sujet réel mais considéré cependant sous l'angle de l'abstraction, d'où la traduction haecceité... l'essence individuelle de l'être qui est sujet ». Elle cite, pour la huwiyya et l'anniyya les définitions de Jurjani, qu'elle traduit : « la huwiyya est la forme arrivant à l'acte dans l'intelligence... en tant qu'elle se distingue de toutes les autres ; la 'anniyya est la constatation de l'être concret selon son ordre essentiel » p. 40 et 43. Elle est en accord, pour cette dernière interprétation avec Mgr N. Carame, qui, dans les notes de sa traduction latine de la Najat d'Avicenne, sous le titre de *Metaphysiques Compendium*, Rome, 1926, p. 113, rend la citation des Ta'rifāt par : « actuatio tou esse concreti secundum eius ordinem essentialem ». Ajoutons que Mgr Carame traduit 'anniyya en latin par : « entitas », d'accord sans le savoir avec un philosophe du XIII^e siècle dont nous parlerons un peu plus loin. Cf. dans le *Lexique*, l'article 'anniyya, n° 27 ; huwa et huwiyya, n°s 733 et 735 ; māhiyya, n° 679 ; dans *Vocabulaires comparés*, l'article 'Inn, dans lequel elle revient sur l'interprétation d'anniyya et de huwiyya, p. 1-2.

simplement par *être*, qui correspond à *εἶναι* grec, et a une ambiguïté suffisante pour s'appliquer à Dieu, à l'âme humaine, et à des « existants » quelconques¹³.

Les conclusions auxquelles aboutit le P. Alonso dans ses récentes études sur le vocabulaire de l'essence et de l'existence dans la philosophie arabe et en particulier chez Avicenne ne sont pas éloignées de celles de M^{lle} Goichon dans ses premiers ouvrages¹⁴. Il remarque que la traduction médiévale latine de la *Métaphysique* d'Aristote contenue dans le *Commentaire* d'Averroès rend presque toujours *'anniyya* par *essentia*, et estime que *'anniyya*, dans les textes traduits du grec, signifie essence ou substance, « avec une certaine coïncidence avec le singulier ou l'individuel ».

« *Haecceitas* » a été accepté aussi par M. M. Cruz Hernandez, qui, tout en se référant au *Lexique* de M^{lle} Goichon, propose certaines modifications¹⁵. Il la définit par rapport à « *huwiyya* » qu'il traduit par « *ipseitas* », et à « *mahiyya* », « *quidditas* » :

Huwiyya, nom abstrait dérivé de « *huwa* », désigne ce qui fait qu'un individu soit pleinement et proprement le même. Alors que la « *māhiyya* » exprime ce qui est commun à tous les individus de la même espèce, « *huwiyya* » représente ce qui est propre à chaque individu... Si nous concevons l'être de l'*ipseitas*, non comme une substance existant réellement, mais comme une essence réalisée de façon particulière, nous aurons l'*anniyya*. C'est ce terme qu'emploient Hîmsî et al Kindî pour traduire τὸ ὄντι, τὸ τὲ ἦν εἶναι dans la pseudo *Théologie* d'Aristote; cependant il arrive à Avicenne de l'utiliser dans un autre sens. Dans la pseudo-*Théologie* d'Aristote, *'anniyya* représente l'essence... De tous les sens que peut prendre ce mot, dans la *Théologie*, il en est un qui est spécifique, et qu'a adopté Avicenne en choisissant ce terme pour exprimer en arabe les idées platoniciennes. Al Fārābî l'emploie parfois comme synonyme de *Tabî 'a* (nature individuelle); d'autres fois comme analogue à *huwiyya* (ipséité). Étymologiquement, *anniyya* provient de la racine 'nn. Ainsi la particule *inna* équivaut à la particule grecque ὄντι (en vérité), et sert à confirmer le sens général de la phrase. Nous la trouvons employée dans ce sens chez Avicenne : Si tu cherches à connaître la vérité (tu trouveras) que le premier attribut de l'Être Nécessaire est qu'il est certainement, et qu'il est être... D'autres fois, Avicenne l'emploie dans un sens vague, analogue au sens général que l'on trouve dans la pseudo-*Théologie* d'Aristote. Mais ce qui nous

(13) Cf. A.-M. GOICHON, traduction et commentaire des *'Ishārāt* : IBN SĪNĀ (Avicenne), *Livre des directives et des remarques* (*Kitāb al 'Ishārāt wa l-tanbīhāt*), Beyrouth-Paris, 1951, p. 48-49 et 304-307.

(14) Cf. M. ALONSO, « *Al Qiwām* » y « *al 'anniyya* » en las traducciones de Gundisalvo », dans *Al Andalus* XXII (1957), p. 377-405; « *La 'al-anniyya* de Avicena y el problema de la esencia y existencia », dans *Pensamiento*, XIV (1958), p. 311-346. Le P. Alonso ne donne dans ce premier article que le relevé des textes de la « *Théologie* d'Aristote » et de la *Métaphysique* d'Aristote, ce dernier ouvrage d'après l'édition du grand commentaire d'Averroès publiée par le P. Bouyges. Il reproduit les passages du texte arabe où figure le mot *'anniyya*, en les accompagnant du texte grec correspondant et de la traduction médiévale latine, attribuée à Michel Scot, d'après l'édition de Venise 1560. Il promet de donner dans un second article une revue complète de l'emploi d'*'anniyya* tel que le mot se trouve dans les ouvrages d'Ibn Sīnā.

(15) M. CRUZ HERNANDEZ, *La Metafisica de Avicena*, Granada, 1949, p. 189-190.

intéresse ici est le sens plus spécifique sous lequel ce terme apparaît généralement dans le Shifa... : Il y a une *quidditas* de tout individu qui procède de son humanité ; mais son mode particulier d'être le même, son *haecceitas* individuelle résulte d'une qualité. Mais chez Avicenne la « haecceitas » individuelle n'est pas simplement physique ; elle est aussi intellectuelle, de telle façon que l'homme privé de sens qu'imagine Avicenne, qui découvre le *cogito* comme quelque chose d'essentiel à son être, sait que son *haecceitas* son « je existant », est quelque chose de concret.

M. Cruz Hernandez a eu le mérite d'attirer l'attention sur d'autres textes de théologie philosophique où est employé le terme '*anniyya*' dans le « lieu commun » relatif à la nature de Dieu par rapport aux « quatre questions » d'Aristote que nous avons déjà trouvé à plusieurs reprises¹⁶. Il s'agit d'un chapitre du *Fişal* d'Ibn Ḥazm II, c. 9. Ce musulman d'Espagne de l'école zahirite s'oppose aux mutazilites qui nient que Dieu ait une quiddité, et affirme en spécifiant qu'il suit les « théologiens orthodoxes »¹⁷ que Dieu a bien une quiddité, mais qu'elle s'identifie avec son existence, '*anniyya*'. Il semble bien que la définition que Ibn Ḥazm donne de l'*anniyya* corresponde à la première question de la série aristotélicienne, et qu'il entende par là simplement la constatation de l'existence de l'Être réel, un simple *ἔναι*, alors que la *māhiyya*, réponse à la question « Qu'est-ce que la chose ? » a pour objet la vérité (ou réalité = *ḥaqiqa*) et l'essence (*dāt*) de la chose. « L'*anniyya*, lorsqu'il s'agit des créatures est le premier degré de l'affirmation ; c'est l'affirmation de l'existence (*wujūd*) de la chose, et rien de plus. Cette existence est un état de l'être que nous connaissons dans son ensemble, non partiel ni divisible ; il ne peut connaître une partie seulement de l'existence d'une chose. Lorsqu'il s'agit du Créateur, la question *quid* (*ma huwa*) est identique à la question *an*(*hal*). La réponse à l'une et à l'autre question est identique, à savoir : Dieu est la Vérité réelle, l'Être unique, le Premier, le Créateur... l'*anniyya*

(16) M. CRUZ HERNANDEZ, *Historia de la filosofía española. Filosofía Hispano-musulmana*, Madrid, 1957, I, p. 267-268. Cf. aussi *Abenhamaz de Cordoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, por Miguel ASIN PALACIOS, t. III, Madrid, 1929, p. 214-217 ; *Fisal*, texte arabe, éd. Le Caire, 1929-1930, p. 132-133.

(17) Les théologiens orthodoxes = en arabe, les gens de la *Sunna* ; cf. L. MASSIGNON, *Passion d'Al Hallaj*, p. 646, sur les théologiens musulmans qui estiment que Dieu a une *māhiyah* et une *anniyah* découvrables, notamment Abou Hanifah. La fin de la discussion de Ibn Hazm contre les mutazilites vaut d'être citée ; nous donnons la traduction de Asin Palacios, *loc. cit.* :

En cuanto a lo que anadem los motaziles, o sea que si Dios tuviese quiddidad, tendria tambien cualidad o modalidad, es un argumento propio de gentes que ignoran las esencias ontologicas, pues ya hemos evidenciado...que la cuestion : Que es la cosa ? es distinta de la cuestion : Come es la cosa ? ; que lo preguntado en el primer caso es absolutamente distinto de lo preguntado en el segundo, y que las respuestas dadas a cada una de las dos cuestiones son por tanto, del todo distintas tambien entre si ; la cuestion *quid sit* ? pregunta por la esencia y nombre de la cosa ; la cuestion *quomodo sit* ? pregunta unicamente por su estado o modo de ser y por sus accidentes. Ahora bien ; eso ultimo no cabe atribuirlo al Creador, y asi, la diferencia entre ambos casos es evidente.

et la *māhiyya* ne se distinguent que pour les choses qui ne sont pas Dieu, à cause de la différence dans les accidents... Dieu n'est pas sujet aux accidents ».

Ce texte permet de constater que l'exposé d'Avicenne dans le livre VIII de la Métaphysique s'insère dans des discussions théologiques sur Dieu qui avaient commencé avant lui dans le monde musulman et ont continué après lui.

Après avoir cité et commenté plusieurs passages d'Ibn Ḥazm, M. Cruz Hernandez fait remarquer qu'il emploie souvent *'anniyya* comme équivalent de *huwiyya*, à l'instar de l'auteur des *Fuṣūṣ al-ḥikma*¹⁸, que nous allons retrouver et, ajoutons-le, à l'instar d'autres auteurs du ix^e et x^e siècle.

On voit que l'accord n'est pas fait parmi les philosophes orientalistes au sujet de l'interprétation d'*'anniyya*. La position du P. Alonso, d'une part, et celle de M. van den Bergh semblent assez différentes. Le P. Alonso rapporte l'*'anniyya* à l'essence individuelle, distinguée de la *māhiyya* qui est l'essence du genre et des notions universelles, et M. van den Bergh, insistant sur l'origine grecque de ces termes oppose la *māhiyya* « essentielle » à l'*'anniyya* « existentielle ».

Sans doute est-ce dans les traductions des textes grecs, et dans les ouvrages des premiers philosophes de langue arabe qu'il faut chercher l'origine des sens divers que recouvre l'*'anniyya*. Elle apparaît, déjà avec des valeurs différentes, dans les ouvrages les plus importants pour l'histoire de la pensée arabe : la Métaphysique et les Seconds Analytiques d'Aristote, la « Théologie d'Aristote » plotinienne, le *Liber de causis* ou Traité du Bien pur. Le passage des Seconds Analytiques allégué par M. van den Bergh dans son article sur *'anniyya* est fréquemment cité, ou plutôt utilisé par les auteurs arabes, avec certaines modifications que M. S. Stern a signalées tout récemment en publiant une traduction et une étude du Livre des Définitions d'Isaac Israeli¹⁹.

Les quatre questions énumérées par Aristote, Anal. Post. II, 1 ne forment pas, comme l'a remarqué D. Ross²⁰, une série continue. Les

(18) M. CRUZ HERNANDEZ, *La Metafisica de Avicena*, appendice VI, p. 203-204, traduction du début des *Fuṣūṣ al-Ḥikma*. Ici aussi, M. Cruz Hernandez accepte les termes proposés par M. Massignon : « Ibn Hazm utilise *'anniyya* (haecceitas) para designar a la *huwiyya* (ipseitas) ».

(19) ISAAC ISRAELI, *a Neoplatonic philosopher of the early XIth century; his works translated with comments and an outline of his philosophy*, by A. ALTMANN and S. M. STERN. Oxford, 1958 (Scripta Judaica, I).

(20) *Analytica posteriora*, éd. D. Ross, Oxford, 1949, p. 75-76, et commentaire p. 609 sqq. D. Ross estime que les deux premières questions se réfèrent au sujet examiné dans le I. I des Seconds Analytiques, qui traite de la démonstration ; les deux dernières sont liées à la définition, qui porte sur l'essence de la chose, avec l'interrogation préalable : existe-t-elle ? J. TRICOR, dans sa traduction de la Métaphysique d'Aristote, 2^e éd., Paris, 1953, t. I, commentaire de A 987a 20, p. 51-52 remarque que le τὸ ἔσθι marque le genre, et considère que ce terme désigne l'essence posée comme un universel.

deux premières questions : τὸ ὅτι = le « que », τὸ διότι = le « pourquoi » portent sur un fait. Nous nous demandons, dit Aristote, si le soleil subit une éclipse, et si oui, pourquoi. Les deux dernières questions sont d'ordre proprement philosophique ; elles s'informent de l'existence en soi : εἰ ἔστι = si la chose est, puis, son existence établie, de sa nature : τί ἔστι = « ce qu'elle est ». La différence entre la première et la troisième question vient de ce que le verbe être a dans le premier cas une valeur simplement copulative, et dans l'autre, une valeur existentielle, ainsi que le fait remarquer Aristote. L'ordre des questions a été transposé déjà par les commentateurs grecs, à partir de Thémistius. Le εἰ ἔστι vient en premier lieu, et, chez Élie et David, le troisième terme est : οὗτοι τί ἔστι = quel est-il ? Nous retrouvons cet enseignement chez les plus anciens philosophes arabes. Al Kindi, Épître sur la Philosophie première, dit que : les types d'enquête dans les sciences sont au nombre de quatre : soit *hal* = an ; soit *ma* = quid ; soit *ayy* = quale ; soit *lima* = quare. La question *hal* se pose au sujet de l'*anniyya* seulement ; la question *ma*, au sujet du genre de toute '*anniyya* qui a un genre ; la question *ayy* au sujet de la différence ; *ma* et *ayy* ensemble au sujet de l'espèce ; *lima* au sujet de la cause finale qui est la cause absolue. Ici, '*anniyya* correspond à εἶναι mais la suite de la phrase montre qu'il s'agit d'un τὸ εἶναι. La chose existe-t-elle ? Si oui, qu'est-elle, c'est-à-dire, quel est le genre de cet être ?²¹

C'est exactement la même série que l'on trouve dans le livre des Définitions d'Isaac Israeli. De l'original arabe, l'on n'a retrouvé jusqu'ici qu'un fragment, et M. S. Stern a dû se servir des traductions hébraïque et latine. Cette dernière est attribuée à Gérard de Crémone, et sans doute est-ce à ce dernier qu'il faut rendre hommage de l'invention du néologisme : *anitas*. Correspond-t-il à '*anniyya*, ou à une *haliyya* hypothétique, comme le propose M. Stern ?²² Celui-ci remarque d'une part que *an* est la traduction exacte de *hal*, et d'autre part que *haliyya* étant dans ce cas l'équivalent d'*anniyya*, l'emprunt d'*anitas* pour rendre le second terme dans d'autres textes s'explique facilement. Nous allons reproduire le texte latin²³, et l'on verra immédiatement ses rapports avec Kindi et les autres auteurs que nous allons citer :

Cum < antiqui philosophi > conati sunt perscrutari de diffinitionibus rerum, invenerunt earum interrogationes quatuor... quarum una est anitas (*haliyya* ?) sicut si dicas : an(*hal*) est hoc et hoc ; et secunda est quidditas (*māhiyya*), ac si dicas quid est hoc et hoc ; et tercia est qualitas

(21) AL-KINDI, *Kitāb al Falsafa al ūla*, éd. AL-AHWANI, Le Caire, 1948, p. 77-78 ; éd. ABU RIDAH, p. 101.

(22) Cf. S. STERN, *op. cit.*, p. 13.

(23) ISAAC ISRAELI, « Liber de Definicionibus », éd. J.-T. MUCKLE, dans *Archives d'Hist. doctr. litt. M. A.*, XI (1938), p. 300-301.

(*ayyia*), sicut si dicas : quale (*ayy*) est hoc et hoc ; et quarta est quaritas (*limiyya*) sicut si dicas quare (*lima*) est hoc et hoc. Huius autem demonstratio est quod anitas (*haliyya*?) inquit de esse (*'anniyya*?) rei quaesitae, an sit ei invencio (*wujūd*)^{23 bis} an non. Quiditas (*māhiyya*) vero inquit de natura rei et essentia (*dāt*) ipsius quae ipsa est.

L'hypothèse de M. Stern au sujet de l'origine d'*anitas* est confirmée par le texte latin publié sous le titre : *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis collectus a Mahometh discipulo Alquindi philosophi*, qui correspond, comme l'a montré H. G. Farmer²⁴, à l'une des épîtres des Frères sincères (*Ikhwan as-Safa*). Ici, l'existence postulée par la question « an est? » est rendue en arabe par *huwiyya*, et non par *'anniyya*, et nous verrons que ce n'est pas le seul endroit où ces deux termes soient employés comme synonymes :

Prima autem intelligibilia rerum sunt duo, scilicet esse (*huwiyya*) rerum et earum quidditas (*māhiyya*). Esse autem rerum acquiritur in animabus ministerio sensuum, sed quidditas earum acquiritur meditatione et consideratione et cogitatione, sicut ostendimus in Epistola de sensu et sensato. Cum autem acquiritur esse rerum in anima ministerio sensuum et earum quidditas meditatione et consideratione ; tunc dicitur anima intelligens (l'arabe de l'édition porte un pluriel)... Scias igitur quod scientia horum duorum, scilicet *an est* (*hal huwa*) et *quid est* (*ma huwa*) inicitur tota fabrica scientiarum demonstratiuarum... Quod enim dicit Aristoteles debere poni in argumentatione demonstratiua primum rem cuius *anitas* (*hal hiya*) et *quidditas* (*ma hiya*) sint nota, ut per eam sciatur aliud... » (p. 53 du texte latin, 386 du texte arabe)²⁵.

Si *huwiyya* est ici, comme nous l'avons dit, synonyme de *'anniyya*, il paraît difficile de rendre simplement le mot par 'existence' ; il s'agit d'un être concret, tel qu'il apparaît lui-même, et dont on détermine la quiddité par le raisonnement, qui permet de le définir selon son genre.

Un autre texte du x^e siècle cité par M. S. Stern présente alternativement *huwiyya* et *'anniyya* employés dans le même sens et dans le même contexte. Ce sont les « Questions et réponses » de Miskawayh rédigées par al-Tawhīdī (éd. Le Caire, 1951). Après avoir énuméré les « quatre questions », l'auteur dit :

The first principle for the being is the establishment of his essence (*dhāt*), I mean its ipseity (*huwiyya*), for which the inquiry is by whether

(23 bis) La traduction de *wujūd* par « inventio », sens littéral de la racine arabe, est typique chez Gérard de Crémone.

(24) H. G. FARMER, « Who was the author of the *Liber introductorius*... » dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1934, p. 553-556.

(25) « *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis collectus a Mahometh discipulo Alquindi philosophi* », éd. A. NAGY, dans *Beiträge z. Gesch. der Philosophie M. A.*, II, 5 (1897), p. 50 sqq. et *Rasa'i Ikhwan as-Safa*, éd. DIETERICI, 1886, p. 384 sqq.

(*hal*). If the doubt concerning the thing's existence (*wujūd*) is removed, and essence and ipseity are established for it, one can inquire about the second principle (*quid*).

Mais un peu plus loin, revenant sur les quatre questions, al Tawhidi dit que ce que recherche la première, *hal*, est l'*anniyya*²⁶.

On peut ajouter à ces textes anciens une petite épître du philosophe chrétien, Yahya ibn 'Adi (x^e siècle) que vient d'éditer M. Mübahat Türker²⁷. Il décrit les quatre questions comme les auteurs précédents, et récapitule en conclusion : « Ceci est l'exposé complet de l'*anniyya*, de la *māhiyya*, de la *ayyiya* et de la *limiyya* dans l'art de la Logique », termes qui correspondent exactement à ceux qu'emploie Isaac Israeli, d'après la traduction latine.

Huwiyya est employé comme équivalent d'*anniyya* et en opposition avec *māhiyya*, dans une œuvre fort connue, mais dont la paternité est actuellement discutée, les *Fuṣūṣ al-ḥikma*, Perles de la Sagesse. Ce traité a été publié et traduit par Dieterici sous le nom de Farabi sur la foi de plusieurs manuscrits²⁸, et des historiens de la philosophie arabe, notamment M. Ibrahim Madkour²⁹, l'ont utilisé en exposant la doctrine du « Second Maître » après Aristote. Récemment, M. Khalil Georr³⁰ a contesté cette attribution, car ni les idées, ni le style, dit-il, ne concordent avec les écrits les plus authentiques de Farabi. De son côté, M. S. Pines a signalé que l'ouvrage était attribué à Avicenne par d'assez nombreux manuscrits, et que la tradition bibliographique la plus ancienne était favorable à cette désignation³¹. Ceci n'est pas sans importance puisque le début des *Fuṣūṣ* est l'un des textes les plus notoires parmi ceux que l'on cite au sujet de la distinction de l'essence et de l'existence. « Tout être, dit l'auteur, a une quiddité (*māhiyya*) et une *huwiyya* (faut-il traduire existence, comme M. Madkour, ou ipséité, comme le proposerait M. Massignon ?) différentes et irréductibles ; car si elles étaient les mêmes, on les percevrait ensemble, on connaîtrait la *huwiyya* de l'homme en le définissant, et par conséquent toute définition impliquerait une attribution. La *huwiyya* ne fait pas partie non plus de la quiddité des choses,

(26) S. STERN, *op. cit.*, p. 19-20.

(27) MÜBAHAT TÜRKER, *Yahya Ibn 'Adi ve Neşredilmemiş bir Risalesi*. Ankara, 1956, p. 98-102 (Ankara Üniversitesi... Dergisi, XIV, 1-2).

(28) *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen...* herausg. von F. DIETERICI. Leiden, 1890, p. 66 sqq. Trad. allemande, Leiden, 1892, p. 108 sqq.

(29) I. MADKOUR, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, 1934, p. 67 et *La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934, p. 15.

(30) Khalil GEORR, *Bibliographie critique d'Al Fārābī*, suivie de deux textes inédits sur la Logique, accompagnés d'une traduction française et de notes. Paris, 1945 (dactylographié); Id., dans *Rev. Et. isl.*, 1946, p. 31-39.

(31) S. PINES, « Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al Fusus fi'l hikma », dans *Revue des Études islamiques*, 1951, p. 121-124.

sinon elle devrait être un caractère essentiel, sans lequel cette quiddité est inconcevable. Si la *huwiyya* est à la quiddité de l'homme ce que lui sont la corporéité et l'animalité on ne pourra douter que l'homme existe quand on le définit. Or, il n'en est pas ainsi, puisqu'on en doute, à moins que la *huwiyya* de l'homme ne soit prouvée par un moyen sensible³².

Il est évidemment plus satisfaisant de traduire ici *huwiyya* par existence, mais le terme arabe invite à spécifier qu'il s'agit d'une existence individuelle et propre, opposée à la quiddité qui définit un être avec des catégories abstraites³³.

Quelle peut être la cause d'une semblable ambiguïté de vocabulaire '*anniyya* = *huwiyya* = *haliyya*? Et de la pluralité de sens que l'on soupçonne selon que le terme est employé dans différents contextes?

Les recensions exhaustives entreprises simultanément par le P. Manuel Alonso et par M. P. Thillet³⁴ de l'emploi de '*anniyya* dans les textes traduits ou dérivés du grec donnent des indications précieuses. Dans la Métaphysique d'Aristote, telle qu'elle a été transmise par le Commentaire d'Averroès édité par le P. Bouyges³⁵, '*anniyya* correspond six fois seulement à εἶναι verbe; beaucoup plus fréquemment à

(32) Nous citons d'après la traduction de M. I. MADKOUR, *loc. cit.*

(33) La traduction du début difficile à interpréter des *Fuṣūṣ-al hikma* a donné lieu à de nombreuses contestations entre Orientalistes. DIETERICI avait écrit (trad. cit., p. 108) : Bei allen vorhandenen Dinge begegnen wir einem Was und einem Dass (*quid* et *quod* correspondant à *māhiyya* et *huwiyya*). Ihr Was ist nicht ihr Dass, noch fällt es unter dasselbe, etc. Il avait été suivi, du moins en ce qui concerne la traduction de *huwiyya* par « Dasheit » par Horten, dans *Das Buch der Ringsteine Farabis* (Beiträge, V, 1906). O. PRETZL les réproouve, et déclare qu'il faut traduire *māhiya* par : « Wesenheit » et *huwiya* par : « Existenz ». Il rend *wujūd* par « Dasein » et spécifie que « Dasheit » ne convient qu'à '*anniya*. Cf. « Die frühislamische Attributenlehre, ihre weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen », Munich, 1940 (*Sitz. Bayer. Akad. Wiss. Phil. hist. Kl.*, 1940, 4), p. 61. M. Cruz Hernandez traduit : « Todas las cosas están compuestas de su esencia y de su existencia », dans « La distinción aviceniense de la esencia y la existencia y su interpretación en la filosofía occidental ». *Homenaje a Millás Vallicrosa*, I, p. 362. Dans les '*Uyūn al-masā'il*, traduit en latin au XIII^e siècle sous le titre de *Fontes quaestionum*, et que jusqu'ici on consent à laisser sous le nom de Farabi, se trouve un passage sur la nature de l'Être nécessaire qui correspond à ceux qui ont déjà été cités, et au passage du l. VIII, 4 de la Métaphysique d'Avicenne que nous allons rappeler. Farabi se sert du terme d'*anniyya*, que le traducteur latin a rendu simplement par « esse » : « Neque est ei essentia (*māhiyya*) nisi quia ipsum est Necessesse esse (*wājib al wujūd*) et est eius esse ('*anniyya*). L'amphibologie des termes latins, « esse » traduisant *wujūd* et '*anniyya* indistinctement ne donne d'indication que sur ce qu'a compris l'interprète; il faut du reste remarquer qu'il traduit *ḡāt* et *māhiyya* par « essentia ». Ed. du texte arabe et de la traduction latine par M. CRUZ HERNANDEZ, dans *Archives d'Hist. doctr. litt. M. A.*, XVIII (1951), p. 303-323.

(34) Cf. M. ALONSO, La « al-*anniyya* » de Avicena y el problema de la esencia y existencia, dans *Pensamiento*, XIV (1958), p. 311-345. M. Thillet a eu l'amabilité de nous communiquer ses notes.

(35) AVERROES, *Tafsīr ma ba'd al-ṭabī'at*, éd. M. BOUYGES, Beyrouth, 1952 (Bibliotheca arabica scholasticorum), V, t. I-III, 1938-1948, et Notice, 1952).

τὸ εἶναι, et dans la majorité des cas à τὸ τι ἦν εἶναι c'est-à-dire plutôt l'être, substantif, et à l'essence individuelle qu'à l'acte d'exister. Fait important, c'est presque exclusivement dans les livres de la Métaphysique traduits directement du grec par Astāt, d'après l'étude du P. Bouyges³⁶, que l'on rencontre 'anniyya, ce qui donne une grande vraisemblance à l'hypothèse d'après laquelle ce terme a été forgé sur εἶναι. Dans la Théologie d'Aristote, comparée avec les passages parallèles des Ennéades, 'anniyya correspond le plus souvent à τὸ τί ἦν εἶναι, ou à τὸ ὅτι d'après M. Thillet. Dans le *Liber de causis*, esse traduit 'anniyya et ens huwiyya, qui correspondent à τὸ εἶναι, à τὸ ὄν et à οὐσία, employés dans un sens analogue par Proclus.

De même, dans les fragments de paraphrase des Ennéades retrouvés et publiés par M. F. Rosenthal³⁷, 'anniyya traduit ὄν et οὐσία mais aussi εἶναι dans un passage sur l'Unité absolue du Premier : « The first Creator is absolutely One, id est, he is mere Being (εἶναι) = annahu anniyat, without any peculiar attribute ».

M. Rosenthal traduit 'anniyya par « being », de préférence, et huwiyya par « identity ». P. Kraus³⁸ a rendu huwiyya par « être » en traduisant d'autres fragments plotiniens contenus dans l'Épître sur la science divine, le terme correspondant à ὄν, mais une fois à ταυτότης.

De cette variété originelle, 'anniyya a conservé la trace, puisque même dans les textes qui se réfèrent aux Seconds Analytiques, le mot ne rend pas toujours simplement la notion d'existence.

Si nous résumons les données que fournissent les textes précédents, et les remarques des savants orientalistes et hellénistes, nous constatons que le terme 'anniyya est employé avec un sens d'affirmation existentielle, qui peut correspondre à εἶναι, verbe, ou à ὅτι, quod. C'est ainsi qu'il faut l'entendre dans la série des quatre questions, où elle est distinguée de la quiddité, māhiyya, quoique l'on aperçoive chez les auteurs de certains commentaires un glissement de l'interprétation. C'est dans la même acception qu'il faut comprendre la formule discutée par les théologiens, opposant l'anniyya à la māhiyya : de Dieu, l'on peut savoir qu'il est, non ce qu'il est.

'Anniyya, correspondant à τὸ εἶναι, à τὸ τι ἦν εἶναι, à ὄν, recouvre la notion d'être, substantif, soit existant concret, soit essence particulière,

(36) Cf. M. BOUYGES, *Notice*, p. cxviii sqq., Notes sur les traductions de la Métaphysique. M. P. Thillet a fait cette constatation en dépouillant systématiquement le vocabulaire des différentes parties de la Métaphysique ; cf. aussi M. AFNAN, *Avicenna, his life and works*, London, 1958, p. 20.

(37) FR. ROSENTHAL, « Aš Šayḥ al Yunānī and the Arabic Plotinus source », dans *Orientalia XXI*, Rome, 1952, p. 475-484, *passim*.

(38) P. KRAUS, « Plotin chez les Arabes », Le Caire, 1941, dans *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, XIII, p. 285, 288. Le fragment est une paraphrase d'Enn. V 5 10.

soit idée archétype, selon que l'auteur s'inspire de la tradition aristotélicienne ou platonicienne.

La confusion avec *huwiyya* que l'on aperçoit dans plusieurs textes accentue la notion de « sujet en soi », et d'identité du moi qui se trouve chez les mystiques, et qui a été exprimée de manière imagée par l'un des plus grands philosophes de l'Islam.

De façon consciente ou inconsciente, ce néologisme d'une richesse un peu embarrassante a dû être rattaché à des particules arabes dans l'esprit des écrivains ; soit *'ann*, = quod, introduisant une constatation simple ; soit *'inn*' ou *'inna*, affirmation emphatique, qui rendrait l'idée de « présence » exprimée par l'haecceité que propose M. Massignon ; soit, peut être, malgré son incorrection grammaticale, le pronom personnel de la première personne, qui évoquerait la notion d'individu en soi, comme *huwiyya*³⁹.

Il n'est donc pas surprenant qu'Avicenne, héritier d'une tradition déjà compliquée n'ait pas toujours attribué la même valeur à ce terme, ainsi que le remarquent M^{lle} Goichon et M. Cruz Hernandez. Mieux vaut du reste l'interroger directement, puisqu'il se trouve qu'en plusieurs endroits de son œuvre il a indiqué ce qu'il entendait par *'anniyya*.

Le premier passage se trouve dans le premier livre de la première partie du *Shifā'*, le commentaire de l'Isagoge. La traduction latine de ce traité faite à Tolède sans doute pendant le troisième quart du XII^e siècle rend presque constamment *'anniyya* par « quale quid » ou « quale esse ». Nous allons voir pourquoi.

AVICENNE, *Isagoge*. Cap. 8, du texte arabe (éd. du Caire, 1952), p. 41 sqq. Cap. 7 de la traduction latine⁴⁰.

(39) Dans les éditions de textes arabes, le mot est parfois vocalisé *'inniyya*. C'est cette vocalisation qui a été adoptée dans l'édition du commentaire de l'Isagoge, premier traité du *Shifā'* d'Avicenne. Cf. IBN SINA, *Al-Shifā'*. *La Logique*. I. — *L'Isagoge (al-madkhal)*, préface de TAHA HUSSEIN, texte établi par Ibrahim MADKOUR, M. EL-KHODEIRI, G. ANAWATI, F. EL-AHWANI. Le Caire, 1952. Mais cette vocalisation est arbitraire, car elle n'est pas indiquée dans les manuscrits. De même, s'il est légitime de distinguer une *anāniya*, que l'on trouve dans des écrits de mystiques, cf. L. MASSIGNON, *Textes inédits*, p. 114, 142, 143, rien ne permet à première vue de distinguer un terme que l'on vocaliserait *anīya*, et qui pourrait dériver de *anā*, je, du terme *'anniyya*, car le redoublement des lettres n'est souvent pas indiqué. Nous devons cependant signaler ces distinctions proposées par des écrivains arabes contemporains. Cf. en particulier les exposés de M. Abd ar Rahman Badawi, *Az-zaman al-wujūdi* (Le temps existentiel), Le Caire, 1945, p. 4. Il signale à cet endroit que M. Taha Hussein a envisagé la possibilité d'utiliser le terme *'anniyya* pour traduire le mot allemand *Dasein*. Cf. aussi l'introduction de A. BADAWI à son édition du commentaire des Seconds Analytiques (*Burhan*) du *Shifā'* d'Avicenne : *Avicennae De Demonstratione ex libro Al Chifā'*, Le Caire, 1954, p. 21 sqq. et p. 101.

(40) Nous avons établi le texte de ce passage de l'*Isagoge* d'Avicenne d'après les trois manuscrits les plus corrects et les plus fidèles à l'original arabe ; Vat. lat. 2186, où la *Logique* occupe les f. 86v-99v ; Graz. Univ. II, 482, f. 99-110v ; Naples, Bibl. Naz. VIII, E, 33, f. 35v-47. Le texte de la *Logica* contenu dans l'édition de Venise 1508 est très médiocre, et les omissions par homoioteleuton y sont fréquentes ; cf. pour ce passage f. 5v-6.

Dictio autem « substantialis »⁴¹ alicui quae non significat « esse »⁴² eius cui est « substantialis », nec ut genus, nec ut species, impossibile est esse id quod est generalius substantialibus communibus⁴³; tunc enim significaret « esse » commune aliquo modo. Est ergo minus commune quam illud, sed est aptum ad hoc ut per illud differant contenta sub eo inter se. Est ergo aptum ad « quale quid »⁴⁴; omne ergo « substantiale » quod non significat « esse » rei est significans « quale quid ».

Si quis autem dixerit quia quod aptum est ad « quale quid », ipsum etiam aptum est ad « quid »⁴⁵ — sensible enim, quamvis negatur significare « esse » hominis et equi et bouis ad modum generis vel speciei⁴⁶, non tamen negatur significare « esse » commune audienti et videnti et tangenti; unde non oportet « substantiale » dividi in id quod responderetur ad « quid »⁴⁷ et id quod responderetur ad « quale quid »⁴⁸, ita ut alterum non contineatur in altero; non enim constat quod quicquid significauerit « quid est »⁴⁹ non significet « quale quid », unde compelleris concedere quod dixisti debere alios dicere-respondebimus ad illud quod prima quaestio solvetur cum scietur nos non negare quod id quod significat « quid sunt aliqua » significat « quale quid sint alia »⁵⁰, quia concedimus hoc; non enim negamus nisi quia (verbi gratia)⁵¹ « sensible » est significans « esse » speciale <vel commune homini, et equo et boui>⁵², sensible etenim est sicut « animal » in substantialitate, homini, et equo, et boui, quoniam « sensible » substantiale commune est multis quibus « animal » est substantiale commune; et non negamus nisi quoddam aliud, scilicet, dicentes quod, cum conveniant in substantia-

(41) *Substantialis, substantiale* correspond au terme arabe *dālī* qui devrait plutôt être traduit par « essentielle ». Substance correspond normalement au mot *jawhar*, terme philosophique d'origine persane. Mais au XIII^e siècle il n'y a pas de différenciation nette entre « essentia » et « substantia », qui répondent à l'*οὐσία* grecque. Jean Scot Érigène traduit *οὐσία* par « essentia ». Jean Sarrazin, en reprenant la traduction de Denys a substitué « substantia ». Dans le chapitre 4/5 de la *Logique*, les traducteurs ont rendu le terme « *dāt* » par « substantia » en ajoutant « essentia » en interligne; ils ont également traduit parfois « māhiyya » par « substantia/essentia ». Dans le reste de l'*Isagoge*, on constate la même imprécision dans l'emploi des termes. Cf. J. DE GHELLINCK, « L'Entrée d'essentia, substantia... dans le latin médiéval », *Bull. du Cange*, XVI et XVII (1942, 1943), p. 77 sqq., 129 sqq. « Dictio substantialis » et « Verbum substantiale » correspondent à l'*οὐσιωδῆς φωνή* d'un commentateur grec de l'*Isagoge*, David, ed. A. BUSSE, *C. A. G.*, XVIII, 1-2, v. index.

(42) « Esse » traduit ici « māhiyya », la quiddité, qu'il s'agit de définir par rapport d'une part à l'« essence » et par rapport à l'« anniyya ». Nous avons mis entre guillemets tous les « esse » correspondant à « māhiyya ».

(43) Le texte arabe signifie : « de manière générale, ou spéciale ».

(44) « Quale quid » traduit « anniyya » ou « inniyya », selon la vocalisation adoptée par l'édition du Caire. Nous le mettons également entre guillemets.

(45) « Quid » = « mahiyya ».

(46) D'une manière spéciale ou générale, signifie le texte de l'édition arabe.

(47) L'arabe porte : ce qui répond à <la question> « mā huwa », qu'est-il ?

(48) En arabe : « ayy shay' ».

(49) « Quid est » traduit « māhiyya ».

(50) La traduction doit suivre le texte d'un manuscrit arabe où les termes sont dans un ordre différent. L'édition du Caire porte : le terme qui désigne l'inniyya (ou anniyya) des choses désigne la māhiyya d'autres choses.

(51) *Verbi gratia* est une addition des traducteurs.

(52) Les traducteurs ont sauté un membre de phrase, que nous avons restitué, et ils ont rendu à peu près le début de la phrase suivante qui signifie littéralement : comme la signification du terme « animal », avec la notion universelle « animal doué de sens » pour désigner l'essentialité pour l'homme, le cheval et le bœuf.

litate, tamen differant in hoc quod animal est per se significans « esse » commune, illis quibus utrumque est « substantiale ».

Debes autem scire quod cum dicimus « nomen substantiale », intelligimus esse « substantiale » alicui, deinde dicimus esse illud substantiale⁵³, aut « esse » aut « non esse », propter quod intelligimus quod sic est illi rei quod non alii. Cum autem hoc praetermiserimus, erit id « quid est » remotius quam hoc (substantiale). Substantiale enim alicui, sicut color albedini, aliquando est <accidentale>⁵⁴ alii, ut corpori. Et per hoc non debet esse contradictio in hoc quod dicimus, quod substantiale non est accidentale; nostra enim intentio est quod non est accidentale ei cui est substantiale.

Quaestio autem secunda soluitur per hoc quod nos non intelligimus significans « quale quid » aptum tantum ad « quale quid », absque « quid »⁵⁵, ita ut eius significatio non sit nisi intentio intellecta⁵⁶ ex nomine significante « esse » generale aut speciale, sed intentio constitutiva qua differunt; cum autem dicimus: significans « quale quid » intelligimus hanc intentionem.

Si quis autem dubitauerit et considerauerit qualis sit praedicatio « sensibilis » de audiente et vidente et tangente, an sit dictio respondenda ad « quid »⁵⁷, an non, et quomodo est possibile ut respondetur ad « quid », quoniam haec erunt species sensibilis et aliqua diversa differentia, tunc sensibile non praedicabitur de illis, ut id quod respondetur ad « quid ». Animal enim est perfectioris significationis; quomodo enim non est ita, cum ipsum sit perfectius praedicatum omni eo de quo praedicatur communiter.

Iste autem sic dubitans debet spectare radices⁵⁸ qualiter praedicatur genus de differentia; hoc autem notum erit postea. Postquam autem hoc iam manifestum est, dicemus quod substantiale significans « esse » (vel quid est)⁵⁹ vocatur id quod respondetur ad « quid »; substantiale vero significans « quale quid » dicitur id quod respondetur ad « quale est in sua essentia »⁶⁰, aut « quale quid est »⁶¹.

Ce texte de la Logique permet de constater qu'Ibn Sina a déplacé l'*anniyya* dans la série des « quatre questions »⁶². Elle correspond non

(53) « esse illud substantiale » est explétif. L'arabe porte simplement : « puis, nous disons : c'est une quiddité, ou : ce n'est pas une quiddité ».

(54) Une phrase : « Debes autem scire... aliquando est substantiale » a été sautée dans l'édition de Venise 1508. La traduction latine donne par erreur « substantiale » au lieu d'« accidentale » qu'exige le sens, et qui est conforme au texte arabe. Il s'agit sans doute d'une distraction du copiste de l'archétype des manuscrits que nous connaissons.

(55) « Quid » correspond à « māhiyya » = « quiddité » dans le texte arabe.

(56) « Intellecta » correspond à *mafhum* donné par une des variantes indiquées dans l'édition du Caire. Le texte établi dans cette édition porte *muqawwim*, qui serait traduit par « constitutiva » que l'on trouve quelques lignes plus loin.

(57) « Ad quid » = « mā huwa ». Au début du chapitre, Ibn Sina a expliqué que le terme « sensible » ne peut suffire à désigner un genre alors que « animal » désigne parfaitement un genre.

(58) « Radices », en arabe, 'uṣūl, les principes.

(59) « Vel quid est » est un explétif de la traduction. L'arabe ne porte que « māhiyya » correspondant à « esse ».

(60) On appelle « anniyya » ce qui répond à la question « ayy shay' huwa fī qātihī » = quel est-il en lui-même (ou : dans son essence).

(61) « Quale quid est = ayy' ma huwa ». — La variété des termes employés dans la traduction latine ne contribue pas à l'intelligibilité du texte de l'Isagoge d'Avicenne. Si *'anniyya* est rendu assez constamment par « quale quid », et « quale esse », *māhiyya* est rendu par « quidditas », « essentia », « substantia », « esse », « quid »; *qāt*, par « essentia », « substantia », « esse ». *Huwiyya* est traduit, correctement, par « identitas ».

(62) Dans le Burhān, commentaire des Seconds analytiques qui forme la cinquième

pas simplement à la question « hal », est-ce que ? mais à la question : « quel est-il en soi ? ». D'où la traduction étrange au premier abord, mais malgré tout précise de nos tolédans : l'*anniyya* est un 'quale quid' ou un 'quale esse', opposé à la « quidditas » qui convient à la définition d'une essence selon le genre⁶³.

Le célèbre passage de la Métaphysique dans lequel Ibn Sinā définit l'*anniyya* de Dieu, avec laquelle se confond sa « māhiyya » a sans doute des origines grecques néo-platoniciennes, mais le problème qui est traité et résolu en cet endroit est l'un de ceux qui ont été l'objet des discussions des théologiens musulmans et juifs, comme nous l'avons vu d'après les citations de Ibn Ḥazm et de Maïmonide. C'est là que le traducteur, se rendant compte qu'aucun mot latin ne pouvait exactement recouvrir l'*anniyya* tel que le mot était employé dans ce contexte a adopté *anitas*. Dans le Livre des définitions et l'Introduction à la Logique, *anitas* désignait l'existence introduite par la question « est-ce que il est ? ». L'affirmation de l'Existence par excellence de Celui dont on ne peut connaître autre chose peut être exprimée ainsi⁶⁴. Reste à savoir si chez Avicenne la formule n'a pas par surcroît un sens qui rattacherait l'*anniyya* de la Métaphysique à celle de ses autres ouvrages. Si Dieu ne peut avoir d'autre « māhiyya » que son « anniyya », c'est parce qu'il ne peut entrer dans les catégories des êtres créés : il n'appartient pas à un genre. C'est un « Je suis » qui n'a pas d'autre définition.

partie de la Logique du Shifa', Avicenne traite des « Quatre questions », mais il n'emploie pas le terme *'anniyya* en regard de la question « hal », est-ce que ? qui concerne l'existence et l'existant, ni en regard de la question « ayy ». Il dit que la question « hal » se divise en deux catégories : « hal » simple : est-ce que la chose existe, ou non, absolument parlant ? et « hal » composé : la chose existe-t-elle, ou non, de telle ou telle manière, comme lorsque l'on demande : l'homme est-il existant en tant qu'animal, ou non ? La question « ayy » se rapporte à la qualité, et se ramène en quelque manière à « hal » composé ; cf. ed. A. BADAWI, Le Caire, 1954, *Burhān*, I, 5. Cf. aussi A.-M. GOICHON, *Lexique...* article *maṭlab*, d'après la *Najāt*, 105-106.

(63) Cf. la fin du texte suivant : *Primus etiam non habet genus. Primus enim non habet quidditatem, sed quod non habet quidditatem non habet genus...* La Métaphysique d'Avicenne est étroitement liée à sa Logique, ou plutôt la Logique d'Avicenne est déjà de la Métaphysique.

(64) Cf. sur ce 'lieu commun' des philosophes et des théologiens arabes et juifs les notes de M. G. Vajda, qui cite divers exemples de l'emploi d'*anniyya* chez des auteurs juifs : « Philosophie et théologie de JOSEPH IBN CADDIQ », dans *Archives d'Hist. doctr. litt. M. A.*, XVII (1949), p. 161-162. M. Vajda nous a signalé en outre deux textes de Saadia où il est question de l'*anniyya* ; l'un se trouve dans les *Amānāt*, éd. LANDAUER, p. 97 : « Si nous nous mettions à décrire Dieu selon le terme véritable, il serait nécessaire que nous abandonnions les mots (signifiant les attributs) pour n'exprimer que la seule *anniyya* » ; le traducteur hébreu, Ibn Tibbon, a rendu *anniyya* par *yesh*, être. Dans le Siddur (Rituel), p. 361, le même Saadia, à propos de la récitation liturgique, emploie le terme de māhiyya pour désigner ce que l'on récite, et celui d'*anniyya* pour désigner l'idonéité de ceux qui peuvent faire fonction de lecteurs.

AVICENNE, *Métaphysique*, L. VIII, c. iv : « De proprietatibus primi principii quod est Necessesse Esse »⁶⁵.

Redibo igitur, et dicam⁶⁶ quod Primum non habet quidditatem nisi *anitam*⁶⁷ //quae sit discreta ab ipsa⁶⁸. Dico enim quod Necessesse Esse non potest habere quidditatem quam comitetur necessitas essendi.

Et incipiens a capite, dico⁶⁹ quod Necessesse esse iam intelligit ipsum necessesse esse ut unum, et iam intelligit ipsum unum, et iam intelligit per hoc quod eius quidditas est, verbi gratia, homo vel aliqua aliarum substantiarum, quasi ille homo sit necessesse esse, sicut iam intelligitur unum quod est aqua, vel aer, vel homo, et est unum⁷⁰.

Iam autem poteris considerare et scire hoc ex eo loco in quo accidit diversitas sententiarum in Naturalibus⁷¹, scilicet quod principium vel est unum vel multa. Quidam enim ex eis posuerunt principium unum, et quidam multa.

Qui autem posuerunt unum, quidam posuerunt primum principium non essentiam⁷² unius, sed id quod est unum, sicut aqua, vel aer, vel ignis, vel alia huiusmodi ; et quidam posuerunt principium essentiam unius, in quantum ipsum est unum, non aliquid cui accidit unum. Unde differentia est inter quidditatem cui accidit unum vel ens⁷³, et inter ipsum unum vel ens in quantum est unum.

(65) Nous avons établi le texte d'après l'édition incunable, Venise, 1495 et le ms. Naples, Bibl. Naz. VIII. E. 33, en comparant le ms. Paris Nat. Lat. 16096, qui a appartenu à Godefroy de Fontaines et est annoté de sa main ; il représente une bonne tradition du texte connu à l'Université de Paris dans la seconde moitié du XIII^e s. Nous avons aussi comparé d'autres mss. parisiens, à savoir le ms. lat. 16602, qui a appartenu à Richard de Fournival et à Gérard d'Abbeville ; le lat. 15114, et le lat. 16097, légué à la Sorbonne par Jacques de Padoue. Ed. Venise, 1508, f. 99.

(66) L'arabe porte le pluriel oratoire : reprenons... disons.

(67) *Anitas*, rencontré ici par Godefroy de Fontaines l'a choqué, sans doute, car il a corrigé « entitatem » (ms. lat. 16096, f. 53) Richard de Fournival ou un autre lecteur du XIII^e siècle a corrigé, de façon beaucoup moins intelligente : « animalitatem » (ms. lat. 16602, f. 69) ; le copiste du ms. lat. 16097, dont le texte se rapproche de celui du ms. de Godefroy de Fontaines, et qui a été légué à la Sorbonne par un autre maître de l'Université de Paris, Jacques de Padoue, a substitué : « unitatem », comme les éditeurs d'Avicenne en 1508 ; l'édition incunable a conservé *anitas*.

(68) Nous signalons les lacunes de la traduction latine par//. Les traducteurs ont sauté deux membres de phrase ; nous soulignons ce qui est omis : *Et tu as appris la signification de la « mahiyya »*, et en quoi elle se distingue de la 'anniyya, *et en quoi elle s'en rapproche, au début de cet exposé.*

(69) En arabe : « Nous disons ».

(70) La phrase est très obscure, et les traducteurs semblent avoir pris un verbe au passif pour un verbe à l'actif ; il faudrait : intelligitur. Godefroy de Fontaines a ajouté en marge, après : « dico quod », « qui intelligit », ce qui donne à peu près le même sens que le passif dans l'ensemble du passage. Littéralement, l'arabe signifie : Nous disons que le terme : Être nécessaire (wājib al-wujūd) doit parfois s'entendre de l'être nécessaire lui-même, comme lorsque l'on dit : Un, on entend tantôt l'Un lui-même, et tantôt l'on entend que sa quiddité est, par exemple, « homme », ou une autre substance, et cet homme est « être nécessaire », de même que l'on peut entendre quand on dit : Un, que c'est de l'eau, de l'air, un homme, et que c'est : Un.

(71) Avicenne renvoie ici au début de la *Physique* du *Shifā'*, I, 4, traduit en latin sous le titre : « De improbatione eorum quae dixerunt Parmenides et Melissus de principis essendi » qui correspond à ARISTOTE, *Physique*, I, 2, 184b sqq. La *Physique* est éditée dans le recueil des ouvrages philosophiques d'Avicenne publié à Venise en 1508.

(72) « Essentia » traduit qāt.

(73) « Ens » traduit mawjūd, un être, ou, si l'on veut, un « existant ».

Dico⁷⁴ igitur quod Necessesse Esse non potest esse eiusmodi ut sit in eo compositio, ita ut sit hic quidditas aliqua quae sit necessesse esse et illi quidditati sit intentio aliqua praeter certitudinem⁷⁵ eius, quae intentio sit necessitas essendi ; verbi gratia, si illa quidditas esset homo, tunc hominem esse aliud esset quam ipsum esse necessesse esse, et tunc non posset esse quin hoc quod dicimus necessitas essendi, vel esset haec certitudo⁷⁶, vel non esset. Absurdum est autem ut huic intentioni non sit certitudo quae sit praeter ipsam quidditatem. Si autem illi necessitati essendi fuerit hoc ut pendeat ab illa quidditate, et non est necessesse esse sine illa, tunc intentio de necessesse esse in quantum est necessesse esse est necessesse esse propter aliud quod non est ipsum. Igitur non erit necessesse esse in quantum est necessesse esse ; ipsum enim in se in quantum est necessesse esse considerare esse necessesse esse propter aliquid quod est ei propter quod est necessesse esse est absurdum.

⁷⁷//Si autem fuerit ut discrepet ab illa re, tunc illa quidditas non erit necessesse esse ullo modo absolute, nec accidet ei necessitas essendi absolute. Ipsa enim non fit necessesse esse aliquando, sed necessesse esse absolute semper est necessesse esse. Non est autem sic dispositio entis, cum accipitur absolute sequens quidditatem non ligatum cum necessitate pura.

Nec obest si quis dixerit quod illud ens causatum est quidditati hoc modo, vel alii rei. Possibile est enim ut ens sit causatum, et necessitas absoluta quae est per essentiam non sit causata. Restat ergo ut necessesse esse per essentiam absolute certificatum in quantum est necessesse esse per se, sit necessesse esse sine illa quidditate. Ad quod respondeo⁷⁸ quod tunc illa quidditas esset accidentalis ad necessesse esse, quod est certificatae existentiae per se, si illud esset possibile. Igitur necessesse esse esset designatum in intellectu ; in hoc etiam esset certificatum necessesse esse, quamvis non esset quidditas illa accidentalis. Illa igitur non est quidditas rei designatae in intellectu, quae est necessesse esse, sed est quidditas alterius rei sequentis eam. Tam autem posita fuerat quidditas sua, non alterius rei, et hoc est inconueniens.

Igitur Necessesse Esse non habet quidditatem, nisi quod est Necessesse Esse, et haec est *anitas*//⁷⁹.

(74) Arabe : nous disons.

(75) « Certitudo » traduit haqiqa, vérité.

(76) La traduction a sauté un membre de phrase, vraisemblablement par homoioteleuton, et le sens général est altéré par suite de cette omission. Nous soulignons ce qui manque en latin : « Il est absurde <de dire> qu'à cette notion <d'existence nécessaire> n'appartienne pas la vérité, alors qu'elle est principe de toute vérité ; bien plus, c'est elle qui affermit toute vérité et qui la rend vraie ; et si cette notion a une vérité, et que cette vérité soit autre que la quiddité, et que cette notion vraie soit celle d'existence nécessaire, il s'ensuivra que cette notion dépendrait de cette quiddité, et ne serait pas nécessaire sans elle (c'est-à-dire ne tiendrait son caractère de nécessité que de la quiddité), ainsi la notion d'être nécessaire en tant qu'être nécessaire serait grâce à une chose qui n'est pas lui-même », igitur... —

(77) Un autre membre de phrase a été omis avant : « Si autem » : « *S'il est pris de façon absolue, sans être lié par l'existence pure qui suit la quiddité, et s'il est pris comme conséquent à la quiddité*, et s'il arrivait qu'il se sépare de cette chose, cette quiddité n'est d'aucune manière l'être nécessaire, ni de façon absolue, ni de façon accidentelle ». — Signalons que la lithographie de Téhéran donne un texte différent, qui signifie : « même si quelquefois il était en liaison avec cette chose, cette quiddité n'est pas du tout l'être nécessaire de façon absolue ; on ne peut même pas dire que la nécessité de l'existence lui survient accidentellement de façon absolue, parce que cette liaison n'est pas nécessaire à tout moment » — sed necessesse esse...

(78) *Ad quod respondeo* est ajouté par la traduction.

(79) Une phrase a été omise par la traduction : « Bien plus, nous disons que la 'anniyya et l'existence (wujūd) s'ils devenaient des accidents pour la quiddité, ou la

Item, dico quod quicquid habet quidditatem praeter anitatem causatum est. Tu autem iam nosti quod ex anitate et esse non constat quidditas quae est praeter anitatem ad modum quo aliquid constat ex constituyente ; erit igitur de comitantibus, et tunc non potest esse quin vel comitentur quidditatem, ex hoc quod est ipsa quidditas, vel comitentur eam propter aliquid aliud.

Intentio autem de hoc quod dicimus : comitantur, est : sequi esse et quod esse sequitur non esse⁸⁰. Si autem fuerit hoc quod anitas sequetur quidditatem, et comitetur eam per se, tunc erit hoc quod anitas in suo esse⁸¹ sequetur esse. Quicquid autem in suo esse sequitur esse id post quod sequitur, habet esse per essentiam prius eo. Igitur quidditas per essentiam erit prior suo esse, quod est inconueniens.

Restat igitur ut esse sit ei ex causa. Igitur omne habens quidditatem causatum est, et caetera alia, excepto Necesse Esse habent quidditates quae sunt per se possibles esse, quibus non accidit esse nisi extrinsecus⁸²...

Primus etiam non habet genus. Primus enim non habet quidditatem; sed quod non habet quidditatem non habet genus. Genus enim respondetur ad interrogationem : per quid est ? Genus etiam aliquo modo pars est rei. Certificatum est quod Primus non est compositus... Primus igitur non habet genus, et ideo non habet differentiam ; quia non habet genus, non habet differentiam ; ideo non habet diffinitionem, nec fit demonstratio de eo, quia ipse non habet causam. Similiter non quaeritur de eo quare...

Tu autem iam plene nosti hoc in Logica, et nosti etiam in Logica quod cum dicimus : « omnis anitas non est », intelligimus omne *appropriatum*, quia non habet certitudinem aliam, nisi *anitatem*⁸³.

Les textes dans lesquels Avicenne a le plus clairement défini ce qu'il entendait par *'anniyya* concernent la nature de l'âme. Plusieurs d'entre eux sont déjà connus, et nous ne les reproduisons que pour montrer avec quelle force et quelle continuité Ibn Sinā a soutenu l'unité et la permanence de la personnalité humaine. L'allégorie de l'Homme volant⁸⁴,

suivraient nécessairement à cause de son essence, ou pour quelque chose d'extrinsèque ; or, il est impossible que cela soit, à cause l'essence de la quiddité, car le concomitant ne suit qu'un existant ; il faudrait donc qu'il y ait pour la quiddité une existence avant son existence, ce qui est impossible ».

(80) Ce début de phrase signifie : « Nous voulons dire que la « concomitance » est la suite de l'existence, et qu'un existant ne suit qu'un existant ».

(81) Esse traduit wujūd, existence.

(82) Cf. Et. GILSON, *L'Être et l'Essence*, Paris, 1948, p. 125.

(83) Le *Maqāsid* d'Algazel, traduit en latin contient un résumé de cet exposé d'Avicenne, et le traducteur en reproduisant la formule qui correspond à la Méta-physique du Shifa, VIII, 4, 1 de nouveau, employé « anitas » pour rendre *'anniyya* :

Tr. V, 1. Primus est unus et verus, eo quod esse eius est esse purum, cuius hanitas est ipsa eius quidditas, et quicquid est praeter illum est possibile ; cf. *Algazel's Metaphysics, a Mediaeval translation* éd. by J. T. MUCKLE, Toronto, 1933, p. 120. Cf. aussi III b, *ed. cit.* p. 88 : Certitudo autem de essentia Primi et veri et de proprietate eius hoc tantum est, quod invenitur esse absque eo quod respondetur ad *quid* est, quod aliquid aliud insuper est preter esse ; et quod respondetur ad « an est » et ad « quid est » in eo unum et idem est.

(84) Nous nous dispenserons de citer ici les nombreux ouvrages et articles qui ont parlé de l'allégorie de « l'homme volant » d'Avicenne et de ses rapports avec le « cogito » de Descartes. Rappelons que M. Et. Gilson a montré comment Avicenne s'était servi de ce symbole pour affirmer l'unicité de l'âme : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », dans *Archives d'hist. doctr. litt. M. A.* IV (1930), p. 39 sqq.

ou plutôt flottant dans l'air est exposée à deux reprises, dans le premier et le cinquième livre du *De anima*, et on la retrouve en termes analogues dans les Ishārāt. A l'homme suspendu dans l'espace et qui n'éprouve aucune sensation, ses membres étant comme disjoints et séparés de lui, une seule chose reste : la conscience de son 'anniyya. Il ne perçoit rien ni du monde extérieur, ni de son corps, et cependant il sait qu'il est lui-même, et qu'il existe⁸⁵.

C'est en usant de la même argumentation, mais en abandonnant le mythe pour revenir à des observations d'ordre médical qu'Avicenne a traité de l'anniyya de l'homme dans son épître sur la résurrection, jadis traduite par le savant médecin vénitien Andrea Alpago. De fait, le point de départ de son plaidoyer en faveur de l'existence et de l'immortalité personnelle de l'âme humaine est peut-être un passage de Galien mis récemment en lumière par M. R. Walzer⁸⁶. Il s'agit d'un résumé du περι ἡθῶν conservé en arabe ; il contient une discussion sur l'immortalité du νοῦς, partie supérieure de l'être humain, qui lui permet, selon Galien ou plutôt selon son adaptateur monothéiste, de devenir semblable aux anges. De même qu'un homme dont on aurait coupé les membres demeurerait un être humain tant qu'il est capable de penser, de même, il est possible qu'il reste lui-même, privé de son corps, de l'âme appetitive et du pneuma, s'il conserve son âme intellectuelle, qui lui permet de raisonner et de réfléchir.

(85) Sur les sources antiques de la doctrine de l'intuition de l'identité de l'individu comme preuve de l'existence de l'âme, cf. F. RAHMAN, *Avicenna's psychology, an English translation of the Kitāb al-Najāt*, Bk. II, ch. vi, with historico-philosophical notes, Oxford, 1952, p. 10, 12 sq., 18, 103 sqq ; S. VAN DEN BERGH, *Averroes' Tahafut al Tahafut... translated from the Arabic with introduction and notes*. Oxford-London, 1954, I, introd., p. xxxi-xxxiii ; II, p. 83. S. PINES, « La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l Barakat al Baghdadi », dans *Arch. Hist. doctr. litt. M. A XXI* (1954), p. 36 sqq.

(86) « A diatribe of Galen », by R. WALZER, dans *The Harvard theological review*, XLVII (1954), p. 243 sqq.

Les coïncidences avec le texte d'Avicenne sont suffisantes pour faire supposer qu'il a connu ce petit traité de Galien, exhortation morale sans doute inspirée par le type d'enseignement de Posidonius, d'après R. Walzer :

Know that the body has been joined to you only in order to serve you as an instrument.. Now if a man's hands and feet were cut off and those other limbs of his, without which he is able to live and still to remain a human being since his mind and his intellect continue to exist, he would nonetheless remain a human being. In the same way, then, it is possible that a man remains alive and thinking after the loss of all the members of his body, having been divested, together with the body, of that soul which nourishes it. Now, since you are a human being through your rational soul alone, being able through it to remain alive and thinking and to do without the spirited and appetitive souls, you should disregard the actions and accidents connected with these two. And if you, after having become free of both of them together with the body, are still able to reason and to think-according to the best philosophers' statements about the state of man after death-you should know that you will have, after having become free of the body, a life like the angels (ce dernier terme ayant été substitué aux dieux par le traducteur arabe).

Si l'homme médite sur ce qui constitue son « moi » réel, dit Avicenne, dans le quatrième chapitre de l'Épître sur la résurrection, intitulé : « De l'*anniyya* permanente de l'homme », il réalise que soit de fait, soit en imagination, il peut se séparer successivement de tous ses membres et de tous ses organes sans que la conscience qu'il a de lui soit dissoute pour autant. Ce qui fait l'unité de l'homme, ce qui assure à sa personne la durée au-delà de la mort ce n'est pas le corps, ce ne peut être que l'âme.

Nous ferons précéder la traduction de ce chapitre qui est sans doute l'une des plus belles pages d'Avicenne, des deux passages du *De anima* où est décrit l'« homme volant ». Nous renverrons à la traduction de M^{lle} Goichon pour le paragraphe correspondant des *Ishārāt*. A la suite de la version française du chapitre sur l'*anniyya*, nous tenons à citer la traduction latine d'Andrea Alpago, le savant médecin philosophe qui a su, au début du xvi^e siècle, découvrir quelques-uns des plus intéressants opuscules philosophiques d'Ibn Sinā, et les a interprétés et commentés. Comme les traducteurs du xii^e siècle de la Métaphysique, il n'a pas trouvé de terme latin correspondant exactement à '*anniyya*', mais a préféré une simple translittération à un néologisme. Ceci ne veut pas dire qu'il a renoncé à saisir la signification philosophique du terme, car dans ses notes, il définit l'*anniyya*, « alanie » comme une « *essentia realis* ». Ce n'est pas en vain qu'il avait fait ses études à Padoue.

AVICENNE, *De Anima*, I, 1⁸⁷.

Dicemus igitur quod aliquis ex nobis putare debet quasi subito creatus esset et perfectus, sed velato visu suo⁸⁸, ne videret exteriora, et creatus esset sic quasi moueretur in aere aut in inani, ita ut eum non tangeret spissitudo aeris quam ipse sentire posset, et quasi essent disiuncta membra eius, ita ut non concurrerent sibi nec contingerent sese; deinde videat si affirmat esse suae essentiae⁸⁹; non enim dubitabit affirmare se esse⁹⁰, nec tamen affirmabit⁹¹ exteriora suorum membrorum nec occulta suorum interiorum nec animum⁹² nec cerebrum nec aliquid aliud (sed) extrinsecus, <sed>⁹³

(87) Nous avons établi le texte de cette fin du chapitre I du premier livre d'après les manuscrits lat. 6932, f. 8v et 8802, f. 86v de la Bibliothèque Nationale. Il est édité au f. 2 de l'édition de Venise, 1508. Nous nous sommes servie, pour le texte arabe, de l'édition publiée par M. J. Bakoš, *Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son œuvre Aš-Šifa'I*. Texte arabe, Prague, 1956, p. 18-19. M. Bakoš a également publié une traduction française dans le t. II, p. 12-13.

(88) *Visu*, d'après l'arabe et nos manuscrits; plusieurs autres manuscrits portent : *vultu*.

(89) *Wujūd dātihi* = l'existence de son essence.

(90) L'arabe signifie littéralement : « dans l'affirmation de son essence existante ».

(91) L'arabe ajoute : « avec cela ».

(92) En arabe : « cœur ». On s'explique mal le terme latin. Le cœur est, avec le cerveau, considéré comme l'organe essentiel à la vie. Le ms. lat. 8802 porte : *nec animalium nec cerebrorum*.

(93) L'arabe indique qu'il faut faire porter le « *sed* » sur « *affirmabit* », et non sur « *extrinsecus* », comme on le trouve dans les manuscrits. Il s'agit sans doute d'une erreur de copiste dans l'un des premiers exemplaires.

affirmabit se esse ; cuius non affirmabit longitudinem nec latitudinem nec spissitudinem. Si autem in illa hora et in hoc statu possibile esset ei ymaginari manum aut aliud membrum, non tamen imaginaretur illud esse partem sui, nec necessarium suae essentiae.

Tu autem scis quod illud quod affirmatur, aliud est ab eo quod non affirmatur, et concessum aliud ab eo quod non conceditur, et quoniam essentia quam affirmat esse est propria illi, eo quod illa est ipsemet, et est praeter corpus eius et membra eius, quae non affirmat esse ; ideo peritus habet viam evigilandi ad sciendum quod esse habet animae⁹⁴, immo aliud quam esse corporis, et quod non eget corpore ad hoc ut sciat animam et percipiat eam.

Si autem fuerit stupidus et oblitus⁹⁵ eius, opus habet conuerti ad viam.

De Anima, V, 7. Capitulum in quo enumerantur sententiae probabiles antiquorum de anima et eius actionibus, et quae sit una aut multae, et certificare et stabilire veritatem rei in hoc⁹⁶.

His igitur propositis, dicemus oportere ut omnes hae virtutes habeant vinculum aliquod, in quo coniungantur omnes, cuius comparatio ad omnes has virtutes sit sicut comparatio sensus communis ad sensus attrahentes. Verissime enim scimus quod harum virtutum altera impedit alteram, et altera imperat alteri, quod constat ex praedictis. Si autem non haberent vinculum in quo coniungerentur et quod eis dominaretur et quod propter alias impediretur regere alias et dominari aliis, profecto aliae non retraherent alias a propria actione.

Quaelibet enim virtus, si non haberet aliquid in quo coniungeretur alii, non prohiberet aliam virtutem a sua actione, scilicet si instrumentum non esset commune, nec subiectum commune, nec aliquid aliud in quo coniungerentur esset commune. Quomodo enim hoc esset, cum nos videamus quod sensus aliquando dilatat cupiditatem, et virtus concupiscibilis non patitur ex sensato, secundum quod est sensatum, tunc ipsa passio non est ex concupiscentia illius sensati. Oportet ergo sine dubio ut concupiscibilis sit quae sentit. Impossibile est autem duas virtutes esse unam. Manifestum est igitur quod aliquid unum est habens duas virtutes. Unde verum est dici quod quia sensimus, concupiuius et quia vidimus hoc et hoc, offensi sumus. Illud autem unum in quo coniunguntur hae virtutes, est id per quod cognoscit unusquisque quae sit sua *substantia* (ms. snia, sic)⁹⁷, ita ut sit verum dicere, quod quia sensimus, concupiuius.

Hoc autem impossibile est esse corpus.

<Primo>⁹⁸ corpus enim, ex hoc quod est corpus, non oportet esse id in quo coniungantur hae virtutes, alioquin omne corpus haberet has virtutes, sed ex aliquo propter

(94) « Quod esse habet animae » traduit très maladroitement : l'existence de l'âme.

(95) « Stupidus » et « oblitus » est un doublet. L'arabe ne porte qu'un seul mot, qui correspond plutôt au second terme.

(96) Le ms. lat. 8802 étant incomplet, nous avons basé le texte de ce passage du c. 7 du L. V. sur le ms. 6932, f. 123v-124v, en collationnant le ms. lat. 16603, qui provient de Richard de Fournival, f. 84 sq. Cf. texte arabe, éd. BAKOŠ, I, p. 249-254 ; trad. fr. II, p. 179-182. M. Bakoš a repris le terme « haecceité » pour traduire 'anniyya. Cf. éd. Venise, 1508, f. 27-27v.

(97) L'abréviation devrait normalement être développée en 'sententia' et c'est ainsi qu'elle a été résolue par divers manuscrits, et dans l'édition de 1508, mais le mot arabe correspondant est qāt, qui serait mieux traduit par « essentia ». Néanmoins, au XII^e siècle, les deux termes s'emploient souvent l'un pour l'autre ; cf. J. DE GHELLINCK, « L'entrée d'essentia, substantia et autres mots apparentés dans le latin médiéval », *Bull. du Cange*, ALMA, 16 (1947), 77-112, et 17 (1942), 129 sqq.

(98) Un mot arabe a été sauté, et comme il marque le début de l'argumentation, nous devons le restituer.

quod fit aptum ad hoc quod primo est coniungens, et est perfectio corporis, secundum hoc quod est coniungens, et est aliud a corpore⁹⁹.

Secundo, quia iam manifestum est aliquam istarum virtutum esse quam non est possibile esse corpoream, vel subsistentem in corpore.

Si quis autem dubitauerit, dicens quod si possibile est aliquid unum habere has virtutes, quamvis non coniungantur in eo simul, quarum quaedam sunt non subsistentes in corporibus, quaedam vero subsistentes, et quamvis sint separatae; comparantur tamen ad unum quiddam cum non sint uniusmodi, tunc cur modo non sunt sic ut omnes sint comparatae corpori aut corporales?

Dicemus quia hoc quod est non corpus potest esse id in quo coniungantur virtutes, ex quo quaedam emanant ad instrumenta, et quaedam sint propriae essentiae ipsius, et cui omnes reddant aliquo modo; quae autem exercentur instrumento, coniunguntur in principio quod coniungit eas in instrumento; quod principium procedit ab anima in instrumentum, sicut postea declarabimus eius dispositionem in soluendo quaestionulam.

Impossibile est autem emanare omnes has virtutes ex corpore; comparationes virtutum ad corpus non sunt ad modum emanandi, sed recipiendi. Emanatio autem potest esse separatio emanantis ab eo a quo emanat; receptio autem non potest esse separatio talis, nec potest fieri eo modo.

Tertio, quod hoc corpus aut esset totum corpus, et tunc cum aliquid illius deesset, non esset hoc quod percipimus nos esse¹⁰⁰; non est autem ita, sicut alias ostendimus. Ego enim sum ego ipse, quamvis nesciam me habere manum vel pedem, vel aliquid aliorum membrorum; puto autem quod haec membra teneo, quod haec membra exerceo in usibus meis; quae si non essent¹⁰¹, non essent necessaria, et ego essem ego, quamvis non essent illa.

Repetamus autem id quod praediximus, scilicet quod si subito crearetur homo, expansis eius manibus et pedibus, quae ipse nec videret nec contingeret nec ipsa se contingerent, nec audiret sonum, nesciret quidem esse aliquod membrorum suorum, et tamen sciret se esse, et quia unum aliquid est¹⁰², quamvis nesciret illa omnia; quod autem nescitur non est ipsum quod scitur. Haec autem membra non sunt vere nisi sicut vestes, quae, quia diu est quod adhaeserunt nobis, putauimus nos esse illa; aut quod sunt sicut partes nostri. Cum enim imaginamur nostras animas, non imaginamur eas nudas, sed imaginamur eas indutas corporibus, cuius rei causa est diuturnitas adhaerentiae. Consueuimus autem exuere vestes et proicere, quod omnino non consueuimus in membris. Unde opinio quod membra sunt partes nostri firmior est in nobis quam opinio quod vestes sint partes nostri. Si autem totum corpus non fuerit id in quo coniunguntur, sed aliquod membrum proprium, tunc aut illud membrum erit id quod teneo quia essentialiter¹⁰³ est ego, aut intentio¹⁰⁴ eius, de quo teneo quod essentialiter sit ego; non est ipsum membrum, quamvis ipsum sit ei necessarium. Si autem ipsum membrum, scilicet aut cerebrum, aut cor, aut aliquid aliud, aut multa simul membra huiusmodi sint idem¹⁰⁵, aut eorum coniunctio sit idem ipsum de quo

(99) Le texte de l'édition arabe ajoute ici un membre de phrase qui est peut-être une glose introduite plus tard dans le texte : « et cela, c'est l'âme ».

(100) L'arabe signifie : que nous sommes un existant.

(101) D'après l'arabe, ce sont les besoins, et non les membres, auxquels se rapportent « quae si non essent ». Si ces besoins n'existaient pas, les membres ne seraient pas nécessaires.

(102) L'arabe signifie : il connaîtrait l'existence de son 'anniyya (wujūd anniyyatihī) comme une chose *une* = un individu.

(103) « Essentialiter » : dans son essence, c'est-à-dire : en soi-même.

(104) « Intentio » traduit *ma'ana*, c'est-à-dire concept ou notion.

(105) « Idem » et « idem ipsum » traduit *huwīyya*.

percipio quod sit ego, tunc oportet ut perceptio quam ipsum ego percipio sit perceptio illius rei. Unum enim non potest percipi et non percipi secundum eandem partem ; non est autem ita in re. Nescio enim me habere cerebrum vel cor, nisi sensu et auditu et experimento, non quod cognoscam ipsum esse ego ; unde ipsum membrum essentialiter¹⁰⁶ non est id quod percipio ipsum esse ego essentialiter, sed accidentaliter. Intentio autem de eo quod cognosco quod sit ego est id quod designo in ea dictione, cum dico : sensi, cognoui, feci, quae proprietates coniunctae sunt in uno quod est ego.

Si quis autem dixerit : Nescis quia hoc anima est ? dicam me semper scire, et quia haec est intentio quam voco animam ; sed fortassis nescio illam appellari animam. Cum autem intellexero illud vocari animam, intelligam illud esse hoc, et quia ipsum est regens instrumenta mouentia et apprehendentia. Unde nescio quod illud ego sit anima, dum nesciero quid sit anima. Non est autem sic dispositio cordis aut cerebri ; intelligo enim quid sit cor vel cerebrum, sed non intelligo quod ipsum sit ego¹⁰⁷. Cum enim intelligo quod ipsa anima est principium motuum et apprehensionum quas habeo, et finis earum, ex his omnibus cognosco quod aut ipsa verissime est ego, aut quod ipsa est ego regens hoc corpus.

Fortassis autem non possum modo percipere ego per se separatim sine permixtione perceptionis quod est regens corpus et coniunctum corpori, sed an sit corpus aut non, si quaeritur, secundum me, non oportet esse corpus, nec imaginatur mihi quod sit aliquid corporum, sed imaginatur mihi eius esse¹⁰⁸ tantum sine corporeitate eius ; ergo, iam intellexi ex aliqua parte quod non est corpus, eo quod non intellexi ei corporeitatem, cum intellexi illud, deinde considero quod ex hoc quod ego ponam corporeitatem huic rei, quae est principium istarum actionum, non est necesse illud esse corpus ; praecipue cum videatur mihi¹⁰⁹ illud esse diuersum ab hiis sensibilibus¹¹⁰, quamuis me fallat coniunctio eius cum instrumentis, et quia video illa et video actiones emanare ab illis, puto illa esse quasi partes mei ; sed hoc quod ego erro in aliquo non debet esse iudicium, sicut iudicium de eo quod debet fieri, et quia inquiri eius esse et an sit non corpus, non ideo sum ignarus eius, ignorantia absoluta, quamuis negligens illud. Plerumque enim cognitio rei in proximo est, sed quia negligitur, fit ignota, est postea requiritur ex locis remotioribus. Aliquando autem ad cognoscendum rem sufficit excitari, sed quia est facile, homo negligit illud, et eius ingenium non animaduertit illud, et postea fit ei difficilius ad intelligendum et remotius ad comprehendendum¹¹¹.

(106) « Essentialiter » traduit ici *linafsihî*, c'est-à-dire = par soi-même.

(107) « Quod ipsum sit ego » = que cela, c'est moi, signifie le texte arabe.

(108) *Esse* traduit ici *wujûd*.

(109) « Videatur mihi » traduit très approximativement le texte arabe, qui signifie : sa première représentation dans mon âme (ou : en moi-même).

(110) « Ab hiis sensibilibus » ; littéralement : des choses extérieures.

(111) Ce passage est traduit et commenté en partie par M. S. PINES, dans son article : « La conception de la conscience de soi... » *Arch. hist. doctr. lit. M. A. XXI* (1955), p. 25 sqq. M. PINES traduit *dât* par ipséité, 'anniyya par : propre moi. Plus loin, il propose identité pour *huwiyya*. Il avait déjà analysé ces deux derniers termes dans des notes des *Abstracta islamica, Revue des Études islamiques*, 1938 A 55 et 56. M. L. GARDET, commentant le même texte, traduit 'anniyya par « sujet », cf. *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, p. 89. Il traduit *huwiyya* par « ipséité », dans un contexte différent, p. 167. Dans les *Ishârât*, Avicenne présente, de façon plus concise, le symbole de l'homme volant : « Si tu imaginais que ta personne a été créée dès le début avec une intelligence et une disposition saines, et qu'on la suppose dans un ensemble de situation et de disposition tel que ses parties ne soient pas vues et que ses membres ne se touchent pas, mais soient séparés et suspendus un instant dans l'air libre, tu la trouverais négligeant toutes choses, hormis la certitude de son être (anniyya) », d'après la traduction de M¹¹⁰ GOICHON, *Ibn Sina (Avicenne), Livre des directives et des remarques*, p. 303-304.

AVIGENNE, *Épître sur la Résurrection*¹¹². « De l'*anniya* permanente dans l'homme ».

Lorsque l'homme vient à réfléchir pourquoi on l'appelle : « il » (huwa) ou pourquoi en lui-même il s'appelle : « je » ('anā), il se représente <d'abord> son corps intérieur et extérieur. Poursuivant sa méditation, il s'aperçoit que ses mains, ses pieds, ses côtes, ses autres membres visibles pourraient être séparés de lui sans que soit atteinte cette notion qu'il a en vue. De là, il reconnaît que ces parties de son corps extérieur ne rentrent pas dans cette notion de lui-même. <Il en est ainsi> jusqu'à ce qu'il parvienne aux organes principaux qui constituent son corps, cerveau, cœur, foie, etc. Plusieurs de ces organes peuvent être séparés de lui sans que son être réel soit anéanti d'un seul coup. Au contraire, il peut arriver que cette destruction ne survienne qu'au bout d'un temps plus ou moins long, et que le cœur et le cerveau continuent à fonctionner. Pour ce qui est du cerveau, on peut en supprimer une partie sans que disparaisse cette notion de l'individu. Ceci n'est pas possible dans la réalité concrète en ce qui concerne le cœur, mais on peut le supprimer en imagination. En effet, il arrive qu'un homme ait conscience de l'existence de son '*anniyya*, dont nous traitons actuellement, sans savoir qu'il a un cœur, comment il est fait, ce qu'il est, où il est situé. Beaucoup d'hommes n'ont jamais vu de cœur, mais ils en admettent l'existence ; ils y croient parce qu'on le leur a dit, et non d'eux-mêmes ; ils le confondent avec l'estomac. Or, il est impossible qu'une seule et même chose soit à la fois connue et inconnue, et qu'une partie de cette seule et même chose soit incluse dans l'essence qui appartient à cette chose, et que cependant cette chose soit connue sans cette partie qui est censée lui être intégrée.

Il est ainsi démontré que le corps, dans son intégrité, n'entre pas dans le concept que l'on se fait de l'homme ; il en est peut-être le substrat, l'élément constitutif ou le siège, mais il n'est pas ce concept lui-même ; il est extrinsèque à son essence.

L'homme est habitué à son corps ; il en perçoit les sensations, et vit dans une communion étroite avec lui ; si bien qu'il en vient à se représenter ce corps comme lui-même, et qu'il lui est pénible et difficile de s'en séparer. En effet, il est désagréable et pénible à l'homme de se séparer de beaucoup de choses extérieures, lorsqu'il y est habitué, et il lui est pénible de se séparer du corps auquel il est accoutumé.

La conclusion de ce que nous venons de dire est que la notion de l'homme à laquelle s'applique la notion d'*anniyya* est son être réel, et l'on sait que ce ne peut être que l'âme. On ne doit donc craindre ou espérer que le bien et le mal qui atteignent réellement l'âme ; le bien et

(112) Le texte arabe de la *Risāla aḥḥawīyya fī amr al-ma'ād* a été édité par SULAYMAN DUNYA, Le Caire, 1949. Le chapitre sur l'*anniyya* se trouve p. 94-97. L'interprétation de ce texte fort difficile est due en grande partie à M. G. Vajda.

le mal qui touchent ce qui est extérieur à l'âme ne l'atteignent que par communication et non en réalité, en raison des motifs de tristesse et de douleur ou de joie et de félicité auxquels elle participe, et à cause de la compassion, de la colère, de l'habitude et de l'accoutumance qu'elle éprouve à l'égard du corps. Les biens et les maux qui affectent le corps sont cette seconde sorte.

Il est certain que lorsque l'on dit : ceci est mon destin, heur ou malheur, il s'agit en réalité du destin de l'âme seule, puisque la partie de l'individu qui est autre chose que son corps, c'est son âme ; or, les biens et les maux qui atteignent son corps lui sont extrinsèques ; il n'y participe que de la manière susdite.

Lorsque l'homme considère que son *anniyya* est déjà dépouillée de ses concomitants corporels, et qu'il quitte les catégories du plaisir et de la douleur qu'il possédait par suite de son association avec le corps, c'est comme s'il était privé des plaisirs et des douleurs qui existent chez ses proches et ses amis. Et lorsqu'il lui arrive une douleur ou un plaisir qui lui appartiennent en propre ; alors c'est bien lui-même qui souffre et qui jouit en réalité. C'est ce qui lui arrive dans le Mahad (L'Autre Vie) ; à moins que la domination du corps sur l'âme et l'idée qu'il se fait de son corps comme étant son moi propre (*huwiyya*) ne portent l'homme à oublier son âme et à prendre pour lui un autre que lui-même. Il pense que les biens et les maux qui affectent son corps sont des biens et des maux qui appartiennent à son Moi propre. Et il pense que lorsqu'il est privé de ces biens et de ces maux, il est privé des biens et des maux de façon absolue. Il pense qu'il ne peut être heureux s'il n'éprouve pas de jouissance corporelle. Il pense aussi qu'il ne peut pâtir d'aucun tourment, s'il ne souffre pas d'un tourment corporel. Il n'est pas possible d'enlever du premier coup ces idées de la tête du commun des hommes, et en les expliquant une seule fois. Aussi faut-il que les Législateurs <religieux>, dans leurs promesses et leurs menaces, fassent espérer la récompense et la béatitude, et craindre le châtement en spécifiant que la félicité et la récompense de l'Autre vie comporteront une jouissance des sens, et que le châtement de l'Autre vie comportera une douleur des sens.

Le dessein de cet exposé est de purifier les âmes des sages des opinions erronées dont nous avons parlé, et des représentations imaginaires qui amènent à dire que si l'on est dépourvu de corps dans l'Autre vie, et que l'on ne conserve pas une apparence conforme à l'aspect habituel, on est différent de ce que l'on était ; ce n'est donc pas soi-même en personne qui recevra récompense ou punition. Si l'on n'éprouve dans l'Autre vie aucune jouissance ni aucune peine des sens, on se demande ce qu'il convient de craindre ou de désirer dans l'Autre monde. Et il semble que ce qui serait récompensé ou puni ne serait pas nous, le mortel (l'homme mortel), mais une partie de nous, comme si seuls notre main ou notre pied recevaient récompense ou châtement. Dans ces conditions, est-ce nous

qu'affecteront la récompense ou le châtement? Telle est la fausse opinion qui induit généralement les âmes en erreur. Lorsque nous sommes convaincus que *nous sommes nos âmes*, et que nous avons acquis la certitude que nos âmes survivent à nos corps, alors il apparaît que dans l'Autre vie, nous ne nous transformerons pas en autre chose que nous sommes, mais nous nous dépouillerons des concomitants extérieurs (de ce qui est adventice).

Dans les deux états, nous sommes nos essences individuelles ('a'yānanā = nous-mêmes), et non pas transformés en des choses autres que nous ne sommes maintenant, et ce n'est pas une partie seulement de ce que nous sommes actuellement qui survivra¹¹³.

AVICENNA, de *Almahad*, traduction d'Andrea Alpago¹¹⁴, éd. Venise, 1546-47, f. 64.

Capitulum quartum de *Alaniae* hominis permanente.

Homo quando incipit considerare de re, propter quam dicitur homo, vel propter quam dicitur quod ipsae [sic] sit ipsemet, et dicit se respondet sibi ipsi, et imaginatur quod illud sit venter eius, et corpus ipsius. Postea quando cogitat, aut intuetur seu perscrutatur, cognoscit quod manus eius, et pedes ipsius et costae, et reliqua membra manifesta, licet non essent pars corporis sui, non tamen propter hoc destrueretur intentio quae sibi attribuitur, vel quae de ipso praedicatur. Et ex eo scit quod istae partes corporis sui non sunt ingredientes in hanc intentionem, donec perueniat ad membra principalia, sicut cerebrum, cor et hepar, et quae currunt cursu ipsorum. Nam apud separationem multorum, ex eis non destruitur ab ipso haec essentia subito, sed fortasse post tempus paucum, aut multum, et remanet cor et cerebrum, quandoque tolerat, vero cerebrum ut ab ipso separaretur pars, et tamen est illa intentio firma permanens in illo homine. In corde vero non est possibile illud in eo secundum esse, sed bene secundum imaginationem. Nam quandoque homo scit quod *alaniae* suum de quo loquitur existit, et est possibile, ut non sciat tunc an habeat cor, et quale sit, et quid sit, et ubi ipsum cor sit : multi enim sunt homines, qui non viderunt cor, et tamen credunt, et fatentur ipsum esse ex auditu, non ex cognitione certa, et putant quod cor sit stomachus¹¹⁵.

(113) M. S. PINES, *art. cit.* traduit plusieurs passages fort intéressants de l'une des dernières œuvres d'Avicenne, le Livre des discussions (*Kitab al Mubāḥazāt*) sur l'aperception de soi, qui rejoignent les textes précédents et les complètent. Les relations entre ce chapitre du « Mahad » et les textes du Shifā et des Ishārāt sont évidentes.

(114) *Avicennae philosophi praeclarissimi ac medicorum principis Compendium de anima. De Mahad, id est de dispositione seu loco ad quem revertitur homo vel anima eius post mortem* (c'est la *Risala aḡhawiyya*) *Aphorismi de anima. De diffinitionibus et quaesitis. De divisione scientiarum*, ab Andrea ALPAGO Bellunensi philosopho ac medico, idiomatisque arabici peritissimo, ex arabico in latinum versa, cum expositionibus eiusdem Andrea collectis ab auctoribus arabicis, omnia nunc primo in lucem edita (a Paulo Alpago). Venetiis, apud Juntas, 1546 (1547). Alpago n'a pu revoir et mettre au point le texte, sa traduction a été publiée, après sa mort par son neveu Paul Alpago. Aussi n'est-il pas surprenant d'y trouver des doublets et des gloses explicatives, parfois rejetées en marge, mais souvent insérées dans le texte. Nous les avons laissés tels quels. Sur Alpago, médecin, philosophe, orientaliste, esprit curieux et remarquablement cultivé, cf. M.-T. D'ALVERNY, « Avicenne et les médecins de Venise », dans *Medioevo e Rinascimento, studi in onore di Bruno Nardi*, Florence, 1955, p. 184 sqq ; et « Les traductions d'Avicenne », *Accademia dei Lincei, quaderno* 40, Rome, 1957, p. 85-86.

(115) Alpago commente ainsi le début : « Omnes etiam affirmant quod non est idem corpus et eadem membra realiter a pueritia usque ad senectutem propter

Ex impossibilibus autem est, quod sit una res quae sciatur, et ignoretur simul, aut quod sit pars illius rei unius ingrediens in essentia quam habet, postea sciatur illa res una absque quod sciatur pars eius praedicta. Iam igitur confirmatum est ex hoc et manifestum, quod corpus cum totalitate sua, seu cum singulis, vel omnibus partibus eius, non est ingrediens in intentionem quae de homine consideratur. Immo fortasse est subiectum eius, aut substans ei, aut sedes eius, quamvis sit aliud ab ea, et extra essentiam eius. Verum homo est consuetus seu habituatus cum eo, et in eo multa habet sensationes, quare dubitatur an sit res una cum corpore, ita ut putetur, quod ipsa sit ipsum, quare fit ei molestum, et difficile separari ab illo corpore. Nam ipsi homini displicet et molestum est separari a multis extrinsecis ab eo propter consuetudinem, et habituationem factam cum illis; ita, et multo amplius molestum est ei separari a corpora sibi consueto. Verificatio autem praedictorum est, quoniam homo, et res considerata de homine super quam cadit intentio *alanie* est ipsius essentia vera, et est res ex qua scitur quod ipsa est anima de necessitate. Et non timetur neque speratur nisi malum et bonum euenientia ad ipsam in veritate. Malum enim et bonum euenientia ad ea, quae sunt extrinseca ab ipsa, non conueniunt, vel non adueniunt ipsi animae in veritate, sed per communicationem, et propter causam illius in quo communicant de tristitia et dolore et laelitia, et quod aduenit ipsi corpori, puta dilectio, et ira et consuetudo, et habitatio, et bonum et malum aduenientia non adueniunt animae nisi secundum diuisionem secundam.

Manifestum est igitur ex his quod intentio eius, quod homo dicit, scilicet : euenit mihi bonum aut malum in veritate est illud quod aduenit soli animae ipsius, quum manifestum sit, quod hoc indiuiduum quod est aliud a corpore, est ipsa anima, et bona et mala aduenientia corpori eius sunt extrinseca ab ipsa anima, et non comunicat ipsa in eis, nisi secundum semitam praedictam. Quum ergo considerat homo quod haec *alanie* ipsius, id est haec ipsius essentia fuerit iam expoliata, vel denudata ab istis, quae corpus consequuntur, et priuata fuerit speciebus delectationis et doloris quas prius habebat per communitatem cum corpore, tunc ipsa existit, sicut ille qui priuatur delectationibus et doloribus, et laesionibus existentibus in fratribus vel amicis suis; quando priuatus fuerit fratribus vel amicis praedictis. Et quando acciderit dolor et delectatio ei appropriata, tunc ipsa est quae dolet et delectatur in veritate. Et hoc quidem erit in Mahad.

Verum dominatio corporis eius super animam et imaginatio quod corpus eius in ipso sit *alanie* ipsius, id est essentia ipsius, est causa quod homo obliuiscitur animae suae et putat aliud ab ea esse *alanie* suum, id est essentiam suam [*sic*]. Et putat quod bona et mala ipsius sint bona et mala ipsius corporis per se. Et putat homo, quod quando priuatur illis bonis et malis, scilicet corporis, quod iam priuatur bono et malo absolute. Et putat quod non habeat foelicitatem dum non habet foelicitatem corporalem. Et putat etiam quod non insit ei poena vel cruciatus dum non habet poenam, vel cruciatum corporeum. Et non est possibile remouere hoc ab hominibus vulgaribus, subito et in prima locutione. Quare necessarium est his qui tribuunt vel publicant leges, ut dicant de spe praemii vel beatitudinis et de timore poene, vel cruciatus, quod foelicitas alterius vitae, et praemium erit cum delectatione sensuali. Et quod poena vel cruciatus alterius vitae erit cum dolore sensuali, et intentio quidem in hoc capitulo est remouere animas sapientum a falsitate istius opinionis praedictae, et ab imaginationibus, quas multi opinati fuerunt, dicentes, quod si ipsi in alia vita non erunt corporei, et non fuerint secundum hanc formam, vel secundum hunc modum, secundum quem sunt in hoc mundo sed erunt priuati corporibus ipsorum; tunc erunt conuersi ad res alias et non errunt ipsimet praemiati et puniti. Et dicunt, quod si ipsi in alia vita non consequuntur

continuum resolutionem et restaurationem, et tamen dicitur quod essentia istius vel illius hominis est eadem a principio vitae usque ad finem, et cum nulla pars corporis sit permanens, sicut anima intellectiva, ideo essentia realis hominis, et res per quam homo realiter vel substantialiter est homo est ipsa anima intellectiva... quae essentia dicitur Alaniae... », *op. cit.*, f. 66.

aliquid de delectationibus sensualibus aut poenis sensualibus, dubitandum quae res sit illa quae sit speranda et quae sit timenda in alio mundo. Si ergo praemiati et puniti in alia vita non erimus nos corporei, sicut nunc sumus operati bonum aut malum, sed pars nostra, puta anima, praemiabitur, aut punietur in alia vita; tunc est ac si dicatur quod pars nostri, verbi gratia, manus, aut pes nostri solummodo praemiabitur aut punietur, quod est absurdum. Et istae quidem sunt opiniones, vel imaginationes quibus animae communiter decipiuntur.

Quaerendum enim quod praemium et poena esset ex hoc conueniens nobis pro operibus bonis aut malis. Et huiusmodi quidem imaginationibus animae communiter decipiuntur. Quum ergo confirmauerimus quod — nos non viuimus nisi per animas nostras — [al. lit. in nobis non viuit nisi anima nostra], et verificauerimus quod animae nostrae sunt remanentes post corpora nostra, apparet ex hoc quod in vita alia non erimus permutati, aut conuersi ad res alias; immo erimus nos denudati ab eis, quae nos induimus et quae sunt a nobis extrinseca. Quare in qualibet duarum¹¹⁶ dispositionum erimus nos ipsimet non permutati ad res alias diuersas ab ea quae nos ipsimet nunc sumus; neque remanebunt in alia vita partes¹¹⁷ ex eis, quae nunc sunt in nobis.

« Tel qu'en lui-même, enfin, l'éternité le change... ».

A travers toutes les variations qu'a pu subir un terme originairement étranger à la langue arabe, et qu'Avicenne avait rencontré, affecté de sens divers, au cours de ses lectures, on reconnaît, dans l'emploi qu'il en fait, la marque de son génie propre. Son enseignement officiel du *Kitāb al-Shifā'* est ici en accord avec l'enseignement qu'il réservait aux disciples intimes capables de le comprendre. Dans la Logique *'anniyā* désigne un concept individuel : « tel quel en soi ». Dieu est le « Je suis » par excellence, le seul « existant de droit », de Qui tous les êtres contingents tiennent l'existence. L'âme est un « je suis » de nature spirituelle, et l'immortalité personnelle lui est promise. C'est ainsi qu'Ibn Sīnā, tout en compilant les ouvrages des sages grecs et de ses prédécesseurs arabes a su garder à sa pensée philosophique une unité qui justifie la place qu'il tient dans l'histoire des idées.

« Anitas » n'a pas eu grand succès auprès des auteurs latins du Moyen Age. Thomas de York¹¹⁸ reproduit le mot dans le *Sapientiale*, mais il se borne à paraphraser le texte de la Métaphysique d'Avicenne. Le seul écrivain qui en ait fait un large emploi est l'auteur anonyme de la *Summa Philosophiae*. Il donne au terme une signification qui paraît équivaloir à « nature propre », ou à « entité », plutôt qu'à « existence », parlant

(116) Note d'Alpago : « duarum dispositionum », id est in hac vita et in alia non erimus permutati sicut ascribit praecedens opinio.

(117) Note d'Alpago : « partes ex eis », id est partes corporeae et extrinsecae ab anima.

(118) THOMAS DE YORK, *Sapientiale*, d'après le ms. Florence, Bibl. Naz. Conv. sopr. A. 6.437, f. 80 et 80v. Nous devons ces citations à l'obligeance de nos amis du *Pontifical Institute of Mediaeval studies*, qui vont prochainement publier l'édition du *Sapientiale* : « Primo, quod omne quod est praeter primum habet esse possibile quod est simile materiae, et esse quod est in effectu, quod est simile formae; et dicit huius rationem quia praeter anitatem habet quidditatem » f. 80v; — « Tali ratione, omne habens quidditatem et anitatem est compositum; tale enim est impossibile esse simplex; sed omne creatum habet... quidditatem praeter anitatem; sola enim Prima causa est in qua sua anitas est sua quidditas » f. 80.

successivement de l'*anitas* de la science, de la matière, de la forme, de la Première Forme, de la vertu, du vide, de l'Intelligence (c'est-à-dire des substances intellectuelles incorporelles que sont les anges), de l'âme raisonnable, de l'âme sensitive et de l'âme végétative, enfin, de la nature « in genere ». Si l'on en croit la liste imposante énumérée dans son introduction, l'auteur de la *Summa Philosophiae* connaissait nombre de philosophes et de savants arabes, comptant du reste parmi eux des Latins et des Grecs, comme « Julius Firmicus » <Maternus>, Philarète, Platon de Tibur et Gundissalinus. Il avait certainement étudié avec attention les œuvres d'Avicenne, et l'adoption d'*anitas* est sans doute un signe d'admiration plutôt qu'une recherche pédante¹¹⁹.

Saint Thomas d'Aquin, dont la grandeur n'a que faire de tels néologismes a préféré se servir d'un terme intelligible lorsqu'il cite le livre VIII de la Métaphysique d'Avicenne pour toucher sans équivoque le cœur de la question. Il traduit *anitas* par *esse* qui, pour lui, signifie exister : « Dei quidditas est ipsum suum esse »¹²⁰, et résume clairement le point le plus important de l'argumentation : « Tertia ratio subtilior est Avicennae : Omne quod est in genere habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo... In Deo autem esse suum est quidditas sua, aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio. et non haberet esse per essentiam suam, et ideo Deus non potest esse in aliquo genere »¹²¹.

Alors que Godefroy de Fontaines préférait substituer « entitas »¹²², Maître Eckhart l'a suivi, en glosant *anitas* par *esse* dans son Exposition de l'Exode (III, 14) : « Ego sum qui sum » : Ego sum... purum esse et nudum esse significat in subiecto... idem scilicet essentiam et esse, quod soli Deo convenit, cuius quidditas est sua anitas, ut ait Avicenna, nec habet quidditatem praeter solam anitatem, quam esse significat... Quaestio : an est ? quaerens de anitate sive de esse rei ; alia quaestio quid est ? quaerens de quidditate siue de natura ipsius rei... »¹²³. Sans doute est-il l'un des derniers à avoir reproduit l'étrange mot inventé par les vieux traducteurs tolédans.

(119) *Summa Philosophiae*, éd. par L. BAUR, *Die Philosophische Werke des Robert Grosseteste*, Münster, 1912 (*Beiträge z. Gesch. Phil. M. A.*, IX, p. 275-643). Sur l'œuvre et la personnalité de l'auteur inconnu, cf. Et. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1944, p. 492-502 et éd. anglaise, *A history of Christian Philosophy*, New York, 1954, p. 265-274, 666.

(120) S. THOMAS D'AQUIN, *In Sent.*, d. 3, q. 1a. 2. 4.

(121) *Ibid.*, d. 8, q. 4 a 2c ; cf. C. VANSTEENKISTE, « Avicenna-citaten bij S. Thomas », dans *Tijdschrift voor Philosophie*, XV (1953), n. 15 et 25, p. 460 et 461.

(122) Cf. texte de *Méta.* VIII, 4, édité plus haut, p. 78-80, notes.

(123) Cf. H. DENIFLE, « Meister Eckharts lateinische Schriften », *Archiv f. Lit. Kirchengeschichte*, M. A. II (1886), p. 560-561 ; Meister ECKHART, *Die Lateinischen Werke*, II, 1. *Expositio libri Exodi*, éd. K. WEISS. Stuttgart, 1954, n° 15, p. 21-22. Cf. aussi l'expression employée par Eckhart dans son commentaire du Livre de la Sagesse : « Carens enim Deo caret esse, et per consequens nihil est, vacuus et inanis, id est sine *an est* », commentée en note par le P. G. THÉRY qui a édité ce texte, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M. A.* IV (1930), p. 335.

HENRICUS DE HARCLEY
ET
IOANNES DUNS SCOTUS

PER

CAROLUM BALIĆ, O. F. M.

Investigationes historico-criticae Scholasticorum operibus accommodatae hisce ultimis decenniis, attentionem virorum rebus mediæ aevi operam dantium etiam ad Henricum de Harclay attraxerunt, qui (natus circa 1270, electus Cancellarius Oxoniensis anno 1312, mortuus 1317) actuositatem initio saeculi XIV una cum Ioanne Duns Scoto, Guillelmo Ockam, Thoma de Sutton, Roberto Cowton, Roberto Walsingham, Richardo de Bromwick aliisque quamplurimis, potissimum in universitate Oxoniensi, exercebat¹. Etiam si tantummodo nonnullae *Quaestiones ineditae* tamquam opus genuinum huius viri docti notae erant, tamen quidam conati sunt locum quem in Scholastica Henricus noster occupat, designare, ad conclusiones haud consonas pervenientes. Quod vero attinet eius relationem ad ipsum S. Thomam et Duns Scotum, iam anno 1924 Fr. Pelster asseruit de Harclay esse adversarium Doctoris Angelici², ita tamen ut inter asseclas scholae scotisticae adnumerari

(1) FR. PELSTER, « Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford und seine Quästionen » in *Miscellanea Francesco Ehrle*, I, Roma, 1924, 307-356; IDEM, « Theologisch und philosophisch bedeutsame Quästionen des W. von Macclesfield O. P., H. von Harclay und anonimer Autoren der englischen Hochscholastik in Cod. 501 Troyes », in *Scholastik*, 28 (1953) 222-240; KRAUS, « Die Universalienlehre des Oxforden Kanzlers Heinrich von Harclay in ihrer Mittelstellung zwischen skotischen Realismus und ockamistischen Nominalismus », in *Divus Thomas* (Fr.) 10 (1932) 475-508; 11 (1933) 76-96, 288-314; A. MAURER, « Henry of Harclay's Question on the Univocity of Being », in *Mediaeval Studies*, 16 (1954) 1-18.

(2) PELSTER, *Heinrich von Harclay*, 353: « Ja es ist nicht zuviel behauptet, wenn man sagt, dass die durchaus anti-thomistische Richtung geradezu ein Kennzeichen für die Stellung Harclay's innerhalb der Scholastik ist. Wo immer eine Kontroverse geführt wird, da steht er auf Seiten der Gegner des Aquinaten ».

nequeat, etiamsi in quibusdam magni ponderis quaestionibus (e.g. in quaestione de univocitate entis) Doctorem Subtilem sequatur³. At, nunc demum hanc quaestionem de univocitate entis alii perscrutantes, putant illam consonantiam quoad univocitatem conceptus entis potius verbalem quam realem esse; quam quidem assertionem potissimum ex eo deducunt quia philosophia Harcley, eorum iudicio, pauca communia cum illa Duns Scoti habet⁴.

Paucis verbis: Henricus de Harcley, antiscotista iam proclamatus in quaestione de universalibus, propria via pergens, quae versus ockamismum ducit, etiam in quaestione de univocitate entis aliisque doctrinis philosophico-theologicis quampluribus, theoriis scotistis minime faveret. Et licet via ratioque agendi Henrico propria communiter extollatur, necnon « antithomismus » ipsius tamquam nota characteristicam doctrinae eius a quibusdam consideretur, tamen haud desunt qui ipsum in lineam traditionis thomisticae ponere conentur, quasi unicum ligamen inter Henricum de Harcley et Duns Scotum in clara affirmatione libertatis cuiusvis actus voluntarii perspicientes⁵.

Quae cum ita sint, nemo sane a nobis synthesim doctrinae harcleyanae exspectabit, quae absque accurata analysi documentorum plane dari nequit. Nostrum non est hoc in parvo articulo investigare utrum an non Henricus de Harcley inter scotistas vel antiscotistas sit ponendus, utrum an non praecursor ockamismi sit, et quonam sensu. Quapropter in praesens abstrahimus et ab illis nonnullis *Quaestionibus*, quibus iudicia allata nitebantur, et a perscrutatione doctrinae qua talis sive Ockami sive Duns Scoti sive ipsius Henrici. Nostrum ergo propositum est attentionem attrahere ad libros I et II *Sententiarum* Henrici de Harcley, Duns Scoto et Guillelmo de Ware hucusque attributos⁶, particulari examini subiciendo quaedam facta potius externa tum historico-bibliographica tum historico-doctrinalia, quae ad locum Henrico de Harcley inter Scholasticos iuste adiudicandum non parum conferre poterunt.

(3) *Ibidem*, 353-54.

(4) Cf. MAURER, *Henry of Harclay's*, 16-17; pag. 16: « At first sight it may be surprising to find Harclay agreeing with Scotus on the univocity of being, for his philosophy appears to have little in common with that of the Subtil Doctor... Our analysis of Harclay's Question on univocity reveals that he also anticipated other Ockamist doctrines... From all this it is evident that Harclay moves in a mental world quite foreign to that of Duns Scotus... »; pag. 17: « So even though both Harclay and Scotus speak of the univocity of the concept of being, we are warned in advance that the meaning they attach to this concept is quite different ».

(5) Cf. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, III^e, Louvain-Paris 1947, 162.

(6) Cf. *Adnotationes ad nonnullas quaestiones circa Ordinationem I. Duns Scoti*, in *Opera Omnia*, IV, Civitas Vaticana 1956, 1^a-39^a.

I. COMMENTARIUS IN I SENTENTIARUM HENRICI DE HARCLEY IOANNI DUNS SCOTO ERRONEE ADSRIPTUS ET COMMENTARIUS IN III SENTENTIARUM DUNS SCOTI AB HENRICO DE HARCLEY EDITUS.

1) *Codices vat. lat. 13687 et Borgh. 346 librum I et II Sent. Henrici de Harcley continentes :*

Vix credibile, vel saltem mirum cuidam videri poterit, Commissionem Scotisticam, dum inde a sua constitutione varias bibliothecas, potissimum vero illas Oxonienses, sedulo perlustrabat, eo praecipue cum fine ut commentarium Henrici de Harcley in *Sententias* inveniret⁷, hunc ipsum commentarium harcleyanum in I et II *Sententiarum* photographica luce expressum propria in bibliotheca iam ab annis possedissee. Agitur nempe de duobus codicibus in bibliotheca Apostolica Vaticana conservatis, quorum primus (vat. lat. 13687) librum I et II *Sententiarum* Doctori Subtili adscriptos continet, dum profecto ipsi adiudicandus est solummodo liber secundus, et quidem ex integro, et duae tantum quaestiones parvumque fragmentum initio libri primi positum, cetera vero omnia Henrico de Harcley plane sunt restituenda⁸; alter vero (cod. Borgh. 346) librum II *Sententiarum* exhibet, qui quidem absque nomine auctoris in manuscripto reperitur, recenter Guillelmo de Ware adscriptus erat.

Quae conclusio, — ad quam perventum est diuturna patientique collatione inter cod. vat. lat. 13687 operaque Henrico de Harcley adscripta vel locos tamquam eius ab aliis allegatos⁹, detectione codicis casalensis [= Casale Monferrato], bibl. Seminarii dioeceseani, cod. b 2, — confirmatur. Quo in codice explicitis verbis tamquam opus Henrici exhibetur *Commentarius in I Sent.*, qui in vat. lat. 13687 falso Duns Scoto adscribitur; et *Reportatio in III Sententiarum*, quae alibi Duns Scoto iure meritoque est adscripta, hic nomine Henrici inscribitur. — Iuvat igitur huius codicis descriptionem dare eiusque testimonium attente inspicere¹⁰.

2) *Descriptio cod. b 2 casalensis continentis libr. I Harcley et III Scoti :*

Codex b 2 Seminarii dioeceseani casalensis membranaceus, ligatus ligno, corio antiquo contecto, mm. 337 × 248 dimensionis externae, foliorum 136,

(7) Cf. *Ratio criticae editionis Operum I. Duns Scoti*, I, Romae 1939, 160-162.

(8) *Ibidem* (II, 1941), 4-5.

(9) Cf. *Adnotationes*, 1^a-39^a.

(10) Grati animi sensus pandimus erga benemeritum de re scholastica virum F. Stegmüller, qui codicem primus detexit nosque perhumane certiores fecit, immo et ipsam codicis descriptionem et eiusdem manuscripti 'microfilm' sollicitè nobis transmisit. Eodem tempore gratias agimus et directori bibliothecae Seminarii dioeceseani de Casal Monferrato necnon Exmo Domino Episcopo Iosepho Angrisani, qui ipsum codicem in Urbem miserunt et ad dispositionem Commissionis Scotisticae per plures menses humaniter exhibuerunt.

binis columnis, saec. XIV (ante annum 1331) exaratus est. Prima in parte involucri vetus signatura, nempe numerus « 62 »; in chartula dorso affixa signatura actualis, id est « Ms. b 2 » occurrit. Initio codicis (f. 1r) legitur nota : « Henrici cancellarii Oxoniensis in libros Sent. » In fine codicis (f. 136v) supra rasuram, alia manu, sat antiqua, quae et plures in codice posuit notas, scribitur : « In isto libro continetur primus et tertius Sententiarum magistri Henrici de Harcle cancellarii Uxoniensis. Est Roberti Debardij de Florentia decani Glasguensis. Emit ipsum Parisius 14 die mensis Augusti anno 1331 pro VIII florenis de Florentia de auro ».

Et reapse, liber I (f. 1ra-84rb) et liber III (f. 85ra-136rb) *Sententiarum* invenitur. Liber I incipit (f. 1ra) : « Utrum cognitio quam potest viator in via habere de veritatibus mere theologicis necessariis, sit scientia proprie dicta. Et dico : 'veritates theologicae necessariae' propter quasdam veritates contingentes theologicas, quarum non potest esse scientia... ». Insimul 78 quaestiones adsunt, quarum ultima est (f. 84ra) : « Utrum conformitas voluntatis nostrae ad voluntatem divinam consistit in velle id quod Deus vult, id est in unitate voliti ». Ultima verba huius quaestionis leguntur (f. 84rb) : « Secus est de voluntate ; nam voluntatis rectitudo non tantum trahitur ex bonitate obiecti voliti, sed ex circumstantia finis et modo volendi, secundum quod dicitur in secundo dist. 20. Et ideo si intellectus cognoscens et intelligens illud quod Deus intelligit non erret, tamen voluntas quod Deus vult potest recte velle. » — Post quae verba immediate eademque antiqua manu, ante annum 1331, datur hoc testimonium, nempe : « Explicit primus liber Sententiarum secundum Henricum Anglicum bacallarium Parisiensem. Deo gratias ».

Nunc autem hic liber omnimode cum illo cod. vat. lat. 13687, quem Commissio Scotistica alia via ac ratione eidem Henrico Anglico adscriptit, consonat¹¹. Quoniam autem codex vaticanus defectuosus est, in ipso

(11) Cf. *Ratio criticae editionis Operum Omnium I. D. Scoti* II, 4-5 ; cf. etiam *Adnotationes*, 4*-5*. — In cod. vat. lat. 13687 commentarius de Harcley abrupte incipit (f. 13ra) et abrupte desinit (f. 97vb). Quidam autem medii aevi vir, persuasus hunc commentarium reapse Duns Scoti opus esse, initio (f. 2ra-12va), duas quaestiones ex *Reportatione*, deinde fragmentum ex *Ordinatione* (f. 12vb) Duns Scoti addidit, et denique ad calcem libri (f. 98 ra-va) tabulam quaestionum ex *Ordinatione* eiusdem Duns Scoti extractam exhibuit, quae sic desinit : « Explicit tabula primi libri magistri venerabilis I. D. Scoti de Ordine Minorum ». Porro, cum in commentario de Harcley (f. 13ra-97vb) una ex parte pertractentur quaestiones quae etiam in *Reportatione* Duns Scoti occurrunt, altera vero ex parte plures quaestiones praetermittantur, secunda manus titulos harum quaestionum iuxta Scoti *Reportationem* in marginibus apposit. Aliquoties etiam a quodam scriptore, qui cogitabat breve commentarium in *Sententias* opus Duns Scoti esse, in marginibus notatur : « Opinio Scoti propria », vel : « Opinio Doctoris Subtilis ». Nihil itaque mirum, si felicitis recordationis Rev.mus Pelzer qui codicem detexit tamquam *Reportationem* novam Commissioni Scotisticae annuntiavit (cf. *Ratio criticae editionis*, II, 4-5), quae quidem Commissio, diurnis attentisque examinibus peractis, huiusmodi errorem feliciter tandem correxit.

quaestio prima, secunda, tertia et pars quaestionis quartae deficiunt : omittitur etiam quaestio : « Utrum prima causa sit infinita », sicut et in medio septem quaestiones ; omnia autem alia prorsus eadem sunt.

Liber III incipit (f. 85ra) : « Utrum possibile sit naturam humanam personaliter subsistere in persona alterius naturae ». Habet 69 quaestiones, quarum ultima est (f. 136ra) : « Quaeritur an nova lex gravior sit veteri » ; cuius finis est (f. 136rb) : « Sed obiectum circa quod est virtus, est arduum, ut attingere Deum ; est tamen leve quia delectabile ; occidere autem bovem quia tunc fuit, non fuit argumentum (= arduum) nec immediate attingens Deum ». Post quae verba immediate eadem manus prosequitur : « Explicit liber tertius Sententiarum. Deo gratias ». Ad quod alia manu antiqua, quae scripsit etiam notam in fine codicis iam exhibitam, additur : « editus a magistro Henrico Harcle cancellario Uxonienſi ». Notandum autem quod 69 quaestiones hic contentae omnino eadem sunt ac in *Reportatione in III Sententiarum* quae Duns Scoto tum a codice 139 bibliothecae cathedralis ecclesiae valentinensis, tum a codice 439 (C. XXI. 4) bibliothecae cathedralis pragensis adscribitur¹². — Notandum est insuper quod dum pro libro primo dicitur : *secundum Henricum Anglicum bacalarium Parisiensem*, pro tertio libro tantummodo asseritur quod liber est « editus a magistro Henrico Harcle cancellario Uxonienſi ». Quaestio itaque oritur, utrum an non Henricus, qui Parisiis tamquam bacalaureus legebat expositionem in librum primum, in cod. vat. lat. 13687 et casalensi b 2 conservatam, etiam discipulus Duns Scoti fuerit et adnotationes ex praelectionibus sumptas postea ediderit ; vel potius, utrum *Reportationem* a quodam discipulo Duns Scoti in proprium commodum confectam tantummodo divulgaverit.

Porro, textum libri tertii cod. casalensis cum variantibus quae in cod. valentino 139 et pragensi 439 occurrunt conferendo, aliquoties magis cum uno, aliquoties cum altero concordare videbatur. Ita, e. g., in dist. 3 q. 1 de Immaculata Conceptione, codex casalensis omittit, una cum codice pragensi, circa quindecim auctoritates¹³.

3) Circa q. 2 et 3 dist. 18 libri III Reportationis Parisiensis Scoti :

Dum in utroque codice, valentino et pragensi¹⁴, omittuntur quaestiones 2 et 3 distinctionis 18, in valentino tamen ad calcem quaestionis primae legitur nota quae etiam in casalensi (f. 110ra) adest, nempe : « Nota quod duae quaestiones sequentes non sunt de lectura tertii, sed fuerunt in

(12) Ad fidem istorum duorum codicum edidimus quaestionem de Immaculata Conceptione (cf. C. BALIĆ, « Ioannes Duns Scotus, Doctor Immaculatae Conceptionis », in *Bibliotheca Immaculatae Conceptionis*, V, Romae 1954, 66-85). Cum textu horum codicum consonat textus codicis Casal Monferrato, exceptis quibusdam lectionibus variantibus.

(13) Cf. BALIĆ, *Ioannes Duns Scotus*, 78 ; Casal Monferrato, bibl. Semin. cod. b 2, f. 90ra.

(14) Valentiae, bibl. cathedr. 139, f. 113rb ; Pragae, bibl. cathedr. 439, f. 36ra.

principio fratris Aegidii magistri nostri de quarum prima respondet dictus Aegidius in vespers, de secunda vero frater Ioannes Scotus in aula ». Et dum in codice valentino immediate post sequuntur haec verba, sc. : « Require eas in fine »¹⁵, ita tamen ut nunc inutiliter illas quaereres, in codice autem casalensi utraque feliciter est conservata. Continuo enim post laudatam notulam legitur : « Prima est haec : Utrum Deus possit remittere culpam mortalem sine infusione gratiae » ; qua quaestione allata, sequitur alia (f. 110rb), nempe : « Utrum sit necessarium ponere habitum caritatis in anima Christi propter actum fruitionis beatæ ».

Cum itaque hic est primus et unicus codex, hucusque notus, qui continet istas duas quaestiones, iam anno 1597 typis mandatas iuxta quemdam codicem deperditum¹⁶, et postea a Cavello, Wadding-Vivès reproductas¹⁷, sistemus paululum gressus, concordantiam et discordantiam inter codicem textumque editum contemplantes.

Imprimis adnotare iuvat quod quaestio 2 dist. 18 erronee hucusque Duns Scoto adscripta fuit ; agitur enim de disputatione solempni « in vespers » in qua Doctor Subtilis nullas partes habuit : discussio fit inter Godefridum de Fontibus et magistrum novellum, Scoti confratrem, scil. Aegidium de Longniaco. Itaque, posita quaestione : « Utrum, Deus possit remittere culpam mortalem sine infusione gratiae », in codice casalensi statim sequitur : « *Arguit Godefridus* quod sic », dum in editionibus adest : « *Arguitur* quod sic »¹⁸. Et, ubi responsio incipit : « Ad argumenta a Godefrido allata », in codice legitur : « *Dixit Aegidius* quod Deus hoc potest de potentia absoluta, sed non de potentia ordinata », et in margine adnotatur : « Respondet Aegidius » ; in editionibus autem legitur : « *Dico ergo quod Deus* hoc potest de potentia absoluta... »¹⁹. — Item, ubi bis afferuntur alia argumenta opponentis sub rubrica « Contra », in margine bis adnotatur, « Contra. *Arguit Godefridus* », et bis additur : « *Respondet Aegidius* »²⁰.

(15) Cf. E. LONGPRÉ, « Le ms. 139 de la cathédrale de Valencia. Étude sur les réportations de Duns Scot », in *Revue néoscholastique de Philosophie*, 36 (1934) 458.

(16) I. DUNS SCOTI, *Quaestiones quas Reportationes vocant*, III, d. 18 q. 2 et 3, Venetiis 1597, 305-309.

(17) I. DUNS SCOTI, *Opera omnia*, éd. VIVÈS, 23, 391-400.

(18) Ed. Veneta, 306b ; éd. VIVÈS, 23, 391a.

(19) Ed. Veneta, 306a ; éd. VIVÈS, 392a.

(20) Ed. Veneta, 306a ; ed. VIVÈS, 392b. « Contra. Dona Dei ordinata sunt, quorum primum est dilectio ». In codice idem, sed cum adnotatione : « Contra. *Arguit Godefridus* » ; loco textus : « Respondetur id verum esse... aut postquam ordinavit » (VIVÈS, 392b-393a), ubi editio Veneta aliquatenus a Vivès differt, in codice legitur sic : « Item, si non potest fieri contra potentiam ordinatam, bonitatem et sapientiam Dei, sic nec secundum ordinem suum ; ordinavit autem sic ab aeterno ; ergo absolute non potest aliter fieri. Si dicas : immo potest contra istum ordinem, quia potest aliter ordinare vel potuit. *Contra*, quia aut hoc potuit quando ordinavit, aut antequam ordinavit ». Iuxta verba : « Dico, quod cum Deus libere ordinavit », quae immediate obiectionem praecedentem sequuntur (ed. Veneta, 306a ; ed. VIVÈS, 393a), in margine codicis

Paucis verbis, editor *Reportationis* I. D. Scoti, de qua sermo, intelligere non potens cur hoc in opere quaestio adesset in qua Doctor Subtilis nullas partes haberet, de variis formulis quaedam immutavit omittendo nomen et Aegidii et Godefridi.

Dum itaque confirmatur id quod in nota tam codicis valentini quam casalensis dicitur, nempe quod non Scotus, sed frater Aegidius ad primam quaestionem responsum « in vespertis » dedit, confirmatur et secunda assertio, scilicet quod de alia quaestione responsum dedit « in aula » Ioannes Duns Scotus : quae cum reapse responsum attribuit Scoto, editor haud debuit immutare de textu prout fecit pro quaestione prima. Adnotator, qui idem videtur ac ille qui ad calcem libri tertii addidit verba : « editus a magistro Henrico Harcle », ad marginem posuit nomina omnium qui in hac disputatione « in aula » partes habuere. Itaque, posita quaestione (f. 110rb) : « Utrum sit necessarium ponere habitum caritatis in anima Christi propter actum fruitionis beatae », et allatis argumentis « Quod non » et « Contra », incipit responsio « exponendo intellectum quaestionis », ubi in margine adnotatur : « Respondet Scotus »²¹. Quae expositione terminata, in ipsomet textu hae leguntur expressiones : « Sed contra arguat frater Aegidius », deinde : « tunc arguit magister Alanus », et in margine occurrunt notae : « Arguit Alanus contra Scotum » ; ulterius : « Deinde, arguit magister Godefridus » ; et ubi legitur in textu : « Ad primum dicitur quod maior est falsa quia secundum Godefridum », in margine notatur : « Respondet Scotus ad primum » ; quando autem contra hoc insurgit Godefridus, in margine iterum notatur : « Contra. Arguit Godefridus ». Et cum denique ad singula respondetur, in margine legitur adnotatio : « Responsio Scoti », quae responsio absolvitur verbis : « ideo non valet »²². Ista vero quaestionis disputatio terminatur verbis : « Et sic finis in aula »²³.

legitur : « Respondet Aegidius ». Loco textus : « pro quolibet instanti futuro sicut in primo. In primo » (ed. Veneta, 306b ; Vivès, 1 : c. 393a), in codice : « Contra, quia aut potuit quando ordinavit, aut antequam ordinavit, aut pro quolibet instanti futuro sicut in primo instanti. — Dico quod in primo », cum adnotatione : « Arguit contra Godefridus. Responsio Aegidii ». — Quantus inutilis labor editorum, transformandi disputationem « in vespertis » in simplicem quaestionem expositivam Duns Scoti !

(21) Ed. Veneta, 306b ; ed. Vivès, 23, 393a : « Respondeo exponendo intellectum quaestionis », sicut et in codice. Et licet desit nota marginalis « Respondet Scotus », quia quaestio est inter alias quaestiones *Reportationis* Duns Scoti, nulla difficultas pro editoribus erat.

(22) Ubi dicitur : « Sed contra hoc arguit frater Aegidius », deinde : « Tunc arguit magister Alanus » (ed. Veneta, 307ab ; ed. Vivès, 395-396), loco adnotationis codicis : « Contra arguit Aegidius », « Arguit Alanus contra Scotum », editores hac notula contenti erant : « Opinio Aegidii », « Argumenta Alani » ; immo in Scholio posuerunt (Vivès, 23, 395b) : « Adducit et solvit duo argumenta Aegidii ; item tria argumenta Magistri Alani ». Attamen, non adduxit Scotus argumenta, sed id fecit ipsemet Aegidius et Alanus !

(23) WADDINGUS, in *Censura ad Reportata Parisiensia* scribit : « Doctor porro

Quae omnia sat concinunt cum statutis universitatum mediaevalium de disputationibus « in vespis » circa secundam ex « quatuor quaestionibus quas vesperandus sibi pro voto elegerit », et circa disputationem « in aula ». Terminata enim disputatione circa primam quaestionem, ubi intervenit aliquis « responsalis » graduatus et de iure actu legens *Sententias*, et etiam ubi arguebant bacalarei omnes unus post alium, sine responsione, « et magister solvit argumenta primi arguentis », unus « *senior magistrorum* », sedens proponit argumenta 'contra' secundam quaestionem, et tunc « vesperandus reassumens propositam quaestionem format positionem suam », contra cuius dicta opponit magister sedens, et vesperandus respondet reverenter²⁴.

Itaque hac in disputatione secunda « in vespis » non interveniunt bacalarei, sed tantum magistri. Ideo habemus una ex parte senioremem universitatis magistrum, Godefridum, altera ex parte novum magistrum Aegidium ; et Scotus qui fuit tunc bacalaureus nullam partem hac in quaestione habuit.

E contra, in disputatione « in aula », in qua inveniebatur Aegidius tamquam magister novellus, Scotus intervenit tamquam « responsalis ». Iuxta enim statuta, tertia « de quatuor quaestionibus sub reverendo magistro » disputandis per unum studentem proponitur, quam responsalis praedeterminatus, qui debet esse formatus bacalaureus « reassumit reverenter formando positionem scientificam atque penitus theologicam sub tribus vel quatuor conclusionibus docte probatis ». Deinde contra dicta responsalis, opponit magister novus, post quem loquitur « magister aulicorum », et demum « opponit contra eundem responsalem dominus Cancellarius »²⁵.

versabatur in explicatione *distinctionis* 18 libri tertii, quando Coloniam amandatus est, et absque mora... Lutetia abscessit ; unde ad finem illius *distinctionis* in omnibus, quos consului, codicibus, haec verba apponuntur : 'Et sic finis disputationis in aula' » (IDEM, *Opera*, éd. VIVÈS, 22, 43). Sed, nullum codicem huius tertii libri Waddingus vidit, quoniam in eadem *Censura* paulo postea confitetur : « unde vero librum tertium huius operis corrigeremus aut probaremus, nullum nacti exemplar vetustum et assuetum, diligenter tamen a nobis recognitum, reliquis adiunximus » (*ibidem*, 77). Mirum sane alicui potest videri quod tam versatilis scriptor *Annalium Minorum*, qui in eadem *Censura* erroneam dat notionem vocabuli *Reportatio* (*ibidem*, 1), tam parvam cognitionem possidebat de universitatibus mediaevalibus, in quibus scholastica formata fuit et ad auream suam aetatem pervenit.

(24) Cf. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium universitatis Paris.*, II, Appendix, 693 : « De tempore et modo vesperiarum ». Iuxta Statuta etiam alius magister de senioribus opponit duobus vel tribus... mediis contra dicta vel contra positionem vesperandi, et bis replicare potest... Hic alius magister in disputatione, prout conservata est in codice Casal Monferrato, deest. Sed prae oculis habendum est et Statuta recentioris aetatis et legem communem exceptioni subiectam esse.

(25) DENIFLE-CHATELAIN, *op. cit.*, II, 693 sq. n. 1188 ; THUROT, *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris en moyen-âge*, Besançon 1850, 155-156 ; cf. F. PELSTER, « Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben », in

Et sic factum est hac in disputatione « in aula » : Scotus fuit responsalis vel baccalareus formatus, frater Aegidius de Longniaco est novus magister aulandus²⁶, magister Alanus est magister aulador, et Godefridus de Fontibus est Cancellarius universitatis parisiensis, vel Cancellarii vices gerens²⁷.

Codex itaque commentarios in *Sententias* ab Henrico de Harcley sive confectos sive editos conservans, continet omnia necessaria elementa, ut definitive et adaequate solvatur problema hucusque quam maxime agitarum circa quaest. 2 et 3 dist. 18 libri III *Reportationum* Duns Scoti ; et si nihil aliud, praeter has duas quaestiones contineret codex ad nos transmissus sub nomine Henrici de Harcley, mereretur ut e latebris bibliothecae eruatur et ad illum attentio illorum qui rei scholasticae studio operam dant attrahatur.

4) *Alfredus Gonterus compilator Henrici de Harcley* :

Neque istiusmodi notitiae quae possent dari circa transmissionem historico-bibliographicam Henrici et Duns Scoti exhaustae sunt. Ab aliis notatum fuit quomodo Harcley suorum coaevorum animum acriter percussit ; quomodo franciscanus W. Alnwick eum epitheto « valens » ornabat, dum dominicanus Nicolaus de Triveth de cancellario Oxoniensi tamquam de « doctore excellenti » locutus est²⁸, etc. Demum, notum est discipulum Duns Scoti Alfredum Gonterum, in suis operibus compilandis atque ordinandis (cod. vat. lat. 1113 f. 1-185 ; Pampel. cathedr. 5, f. 1-119), commentariis eiusdem cancellarii Oxoniensis Harcley abunde usum esse²⁹.

Franziskanische Studien 10 (1923) 12-15 ; Ch. BALIĆ, *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, Louvain 1927, 192-194.

(26) Quae omnia concordant cum litteris Ministri Generalis Gonsalvi Hispani, de die 18 nov. 1304, in quibus dicit quod frater Aegidius de Longniaco est praesentandus pro magisterio, et ordinat ut post illum « principaliter et ordinarie » praesentetur Ioannes Duns Scotus. — Cf. PELSTER, *Handschriftliches zu Skotus*, 13 nota 1.

(27) Quidam proposuerunt ut loco « Godefridus », legatur « fr. Anfredus, O. F. M. », qui postea fuit lector Barcinonensis (cf. LONGPRÉ, *Étude sur les Reportations de Duns Scot*, 457). Sed haec sententia nunc plane est relinquenda, eo quod in codice casalensi non tantummodo constanter et clare scribitur « Godoffridus », sed in disputatione « in vesperis », iuxta Statuta, obiectiones debuit proponere unus ex senioribus magistris, qui certe non fuit Alfredus Gonterus, compilator libri *Sententiarum* Henrici de Harcley, sed erat celeberrimus Godefridus de Fontibus, qui tamquam magister praesens erat Parisiis anno 1303. Cf. A. PELZER, « Godefroid de Fontaines », in *Revue Neo-Scholastique*, 20 (1913) 367.

(28) PELSTER, *Heinrich von Harclay*, 355-356.

(29) Cf. *Adnotationes*, 15-28. Pag. 15 : « in libro I Sententiarum Alfredi Gonteri (vat. lat. 1113) totus liber I Sententiarum a nobis Henrico de Harcley tributus (vat. lat. 13687) continetur, et libro secundo Gonteri (Pampelonaee, bibl. cath. cod. 5, f. 1ra-119ra) integer liber secundus Harcley adscriptus (vat. Borgh. 346) completitur ». ... Pag. 16 : « Ex 62 quaestionibus libri primi sententiarum Harcley (vat. lat. 13687), 42 verbotenus apud Gonterum leguntur... ».

Sic itaque rem considerando, nexus sat intimos inter Henricum de Harcley et Ioannem Duns Scotum, eiusque discipulos invenimus. A qua historico-bibliographica specie iuvat pergere ad ipsam doctrinam aliquatenus conferendam prout in libris *Sententiarum* tam Duns Scoti quam de Harcley legitur, et ex qua simplici veluti ab extrinseco collatione concludi posse videtur Henricum de Harcley fuisse unum ex primis, si non primum, commentatoribus seu expositoribus doctrinae scotisticae.

II. QUaedam sententiae Henrici de Harcley ex libro I Sent. COD. CASALENSIS CUM DOCTRINA SCOTISTICA IN REPORTATIONE COD. TUDERTINI CONLATAE.

1) *De theologia seu scientia sacra* :

In prima quaestione libri I *Sententiarum* quae inscribitur : « Utrum cognitio quam potest viator habere de veritatibus mere necessariis, sit scientia proprie dicta », H. de Harcley hanc scientiae definitionem praebet, nempe : « Scientia est cognitio certa, veri necessarii, demonstrati ex principiis ; quod quidem 'verum' natum est habere evidentiam ex aliquo necessario prius evidente, applicato ad ipsum syllogisticum discursum » (f. 1ra). Postquam autem istas quattuor condiciones scientiae exposuit, cum scientia non possit contradicere fidei, nec e converso, — nam « credere et scire non sunt contraria, et per consequens nec actus fidei et scientiae contrariantur, sed tantum sunt disparata » — (f. 3rab), conclusio fit : « quod viator in via, potest habere cognitionem scientificam de veritatibus mere theologicis necessariis », quia « qui potest cognoscere subiectum principii complexi theologici sub propria ratione eius, potest cognoscere terminum praedicatum eiusdem principii, quia terminus praedicatus virtualiter includitur in termino subiecto, — et ultra, potest cognoscere principium, quia principia cognoscuntur ex terminis ; sed cum cognitio cuius est scientia, virtualiter contineatur in principio, potest etiam cognoscere cognitionem. Sed terminus subiectus in principio theologiae est Deus sub propria ratione deitatis quiditativa ; ergo si viator potest cognoscere Deum sub propria ratione quiditativa, potest habere scientiam veritatis mere theologiae ; sed viator hoc potest ; ergo etc. » (f. 5rb). Idem de Harcley, in secunda quaestione prologi, nempe : 'utrum theologia viatoris consideret Deum sub absoluta ratione deitatis, vel sub alia ratione comparativa, ut ratione glorificatoris et huiusmodi', circa subiectum theologiae ad sequentem conclusionem pervenit : « Dico quod Deus sub ratione deitatis, et non sub aliqua alia, est subiectum in theologia revelata », nam « quod continet virtualiter notitiam omnium veritatum cognoscibilem in illa scientia, per rationem illam per quam continet illas veritates, est primum subiectum illius scientiae ; sed Deus sub ratione deitatis, et non sub alia, continet veritatem

omnem scibilem in hac scientia ; ergo sub illa ratione sola est subiectum huius scientiae » (f. 7ra).

Nunc autem qui vel ex longe salutaverit priores quaestiones prologi in *Sententias* I. Duns Scoti, haud poterit in laudatis verbis Henrici de Harcley quendam veluti repercussionem doctrinae scotisticae non invenire. Etenim in duabus primis quaestionibus *Reportationis Cantabrigiensis*, quarum prima quaerit « utrum Deus sub propria ratione deitatis possit esse per se subiectum alicuius scientiae » (f. 121ra), secunda vero examini subiicit problema « utrum veritates per se scibiles de Deo ratione deitatis possint sciri a viatore » (f. 125rb), Doctor Subtilis eandem definitionem scientiae praebet quam apud Henricum vidimus, inculcando quod « illud est per se primum obiectum alicuius scientiae, quod continet virtualiter et primo notitiam omnium veritatum illius scientiae » (f. 121rb). Et in prima quaestione, enuntiata thesi quod « Deus sub ratione deitatis est primum subiectum huius scientiae », et « non sub aliis rationibus » (f. 124rb), primam partem assertionis probat sequenti modo : « Sub illa ratione est Deus primum subiectum scientiae primae, sub qua primo continet virtualiter veritates scibiles de Deo ; huiusmodi est ratio essentiae divinae ; ergo etc. » (f. 124rb) ; nam essentia divina, Deus sive deitas « est ratio prima virtualiter continendi veritates necessarias, habentes evidentiam ordinatam » (f. 125ra). In secunda quaestione, ex ipsamet ratione deitatis, ut obiecti theologiae, de scientia hominis viatoris quoad veritates theologicas, inter alia affirmat quae sequuntur, nempe : « Dicendum quod huiusmodi veritates possunt sciri non solum a posteriori, ex creaturis, sed etiam a priori, ratione deitatis », nam « viator potest scire istas veritates a priori », « quia intellectus potens intelligere subiectum sub ratione subiecti, potest intelligere principium quod continetur in subiecto, et per consequens conclusionem quae includitur in principio, et sic — a primo ad ultimum — potest de illo simpliciter habere scientiam ; sed de Deo, vel respectu Dei, potest hoc intellectus viatoris ; ergo etc. » (f. 126ra).

Cum autem tota cognitio theologica tendit ad recte diligendum Deum et finem ultimum consequendum, iuxta Scotum, theologia potius practica quam speculativa dicenda est. Duns Scotus dum hac de re diffuse tractat in *Lectura et Ordinatione Oxoniensi*, in *Reportationibus* paucissima habet. In quaestione de unitate scientiae theologicae, in *Reportatione Cantabrigiensi* per transennam Doctor Subtilis dicit : « Qui autem diceret quod est practica, quod verius credo, diceret e converso » etc. (f. 127rb). In eadem vero quaestione : « Utrum ista scientia sit una » (f. 9ra), de Harcley probat quod sit « principaliter practica et operativa » (f. 10va).

2) De demonstrabilitate existentiae Dei :

Notum est quomodo Duns Scotus, loco explicitam quaestionem ponendi e.g. utrum Deus existat, potius quaerat utrum inter varia entia sit

aliquod ens simpliciter primum et infinitum, probando ope proprietatum metaphysicarum quae in creaturis revelantur (viae efficientiae, finalitatis et eminentiae) existere ens summum in genere causae efficientis, finalis et exemplaris ³⁰.

Quid simile etiam apud Henricum de Hareley invenimus, qui praeprimis quaerit : « Utrum necessaria ratione et evidenti possit demonstrari quod in entibus sit aliquod ens simpliciter primum a nullo alio creatum » (f. 14rb) ; et responsione ostendit demonstrari posse « necessaria ratione et evidenti » (f. 14rb) aliquod ens esse primum. In rubrica « Contra » duas aristotelicas rationes affert, quas non tenet, scilicet quod « est devenire ad unum movens primum mobile », et « in causis efficientibus non est processus in infinitum, sed est devenire ad unum primum » (f. 14rb). Quibus praemissis gressum facit ad examinanda nota quinque argumenta Angelici Doctoris : « unus doctor — scribit Cancellarius Oxoniensis — in diversis locis ponit multas vias sumptas ab Aristotele, et ponit in uno loco quinque vias » ; istis viis enumeratis addit : « licet omnes rationes concludunt, verumtamen illa de causis efficientibus videtur esse magis efficax quam illa de moventibus et motis ; supponit enim et nititur probare quod idem non potest moveri a seipso, quod tamen dubium est etiam in corporalibus. Videbitur in secundo [libro *Sentenliarum*] quod necesse est quod idem moveat se ; sed certum est quod nullus cogitaret quod idem posset creare se ; ideo haec propositio est nota : ‘causa et causatum sunt distincta secundum substantiam’, et si non ita ‘movens, motum’ » (f. 14rb-va).

Ubi Duns Scotus in *Reportatione Cantabrigiensi* ex via efficientiae probat quod est dare « simpliciter primum », quaedam manus apposuit notulam : « Ista demonstratio non demonstrat quod sit aliquid simpliciter primum, sed tantum ‘ primum ’ in genere efficientium ; et hoc est verum. Exemplum, VII Physicorum : est devenire ad primum mobile, sed illud licet sit primum mobile, non tamen propter hoc est primum ‘ simpliciter ’. Sic, licet sit aliquod primum efficiens, non tamen propter hoc primum ‘ simpliciter ’ » (f. 129vb).

Suspiciari potest hanc notulam, licet non manu ipsius de Hareley in codice tudertino exaratam, tamen ab ipso provenire. Quidquid sit, absque errandi formidine affirmari potest quod de Hareley, prae oculis habens Duns Scotum qui dixerat « Philosophi non concesserunt processum in infinitum in causis essentialiter ordinatis, sed tantum in causis accidentaliter ordinatis » (f. 129vb), locutus est simili modo ac Doctor Subtilis de triplici differentia inter causas essentialiter et accidentaliter ordinatas, licet propria via pergat demonstrando quod « in essentialiter ordinatis

(30) GILSON, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, 79, 80, 128, 131-158.

est necesse devenire ad aliquod primum, independens, quod est necesse esse a se » (f. 14va).

3) *De univocitate entis* :

Agendo contra opinionem analogiae entis, Henricus de Harcley, ultimo loco sequens argumentum ponit : « Idem conceptus non est uni et eidem certus et dubius ; sed conceptus sapientiae — dictus de Deo — est alicui certus, cui tamen incertus est proprius conceptus Dei ; ergo non est idem conceptus sapientiae increatae et sapientiae dictae de ea. Probatio minoris : nam philosophi omnes sciverunt Deum esse bonum et sapientem, et huiusmodi, et tamen ignoraverunt sapientiam increatam » (f. 18va). — Haec eadem ratio etiam apud Duns Scotum fere iisdem verbis occurrit. Conceptus non continet nisi id quod distincte includit eius definitio ; et ideo conceptus « entis », in seipso sumptus, accommodatur eodem sensu omni quod est, itaque etiam Deo. Ast, ipsummet de Harcley ad opus hoc Duns Scoti cogitasse, ex clarissimis ipsius verbis sat facile deducitur. Allatis enim criteriis quibus cognoscitur unitas conceptus univoci, Duns Scotus affert argumenta adversariorum, hisce verbis introductoriiis : « Sed ad hoc dicunt quidam... » (f. 136rab) ; de Harcley autem ad istam responsionem remittit, dicendo : « Nota responsionem ad istud argumentum in Ioanne, columna 28 » (f. 18va) !

Porro, regulam scoticam ad cognoscendam unitatem conceptus univoci et quod conceptus entis sibimetipsi sufficit, et quoniam est cogitabilis a parte, est conceptus a parte³¹, de Harcley accommodat ad probandum ens esse univocum commune substantiae et accidenti. Ulterius, secundum Scotum doctrina de univocitate extenditur ad omnia attributa divina. Et Henricus noster animadvertit quod haec univocitas attributorum divinatorum (quae a Domino Gilson nuncupatur « originale et caractéristique de la théologie scotiste »)³², non est contraria univocitati entis in genere : « Dico ad praesens quod illa nomina attributorum imponuntur ad significandum aliquid commune Deo et creaturis, licet ille conceptus per prius-secundum naturam-conveniat Deo quam creaturis, et istud non impedit univocationem quae est in genere » etc. (f. 19ra).

Deus est simplex, et si possumus dicere de illo quod est ens, — arguit Scotus — hoc non est ratione generis quae ipsi posset adscribi. Idem dicendum de attributis divinis. Idem apud Cancellarium Oxoniensem legimus : « Secundum Augustinum (et patet supra quaestione praecedente), simplicitas divina in hoc consistit quod est 'quidquid habet, excepto relativo' ; sed nullum ens in genere est id quod habet ; ergo Deus non est in genere. Probatio minoris : in omni specie generis est dare aliquam

(31) *Ibidem*, 103-104, 114, 223.

(32) *Ibidem*, 225.

realitatem participatam a specie, puta realitas a qua accipitur genus, quae non est praedicabilis de specie ; nam haec est falsa : ‘humanitas est animalitas’, et tamen homo habet animalitatem ; ergo etc. » (f. 34ra).

Patet itaque consensionem inter Henricum de Hareley et Ioannem Duns Scotum fere litteralem esse.

4) *De distinctione formali a parte rei :*

In ipso Deo essentia praecise ut talis, non est relatio praecise ut talis ; ratio propter quam prima persona Trinitatis est Pater, differt a ratione propter quam est Deus ; idem dicendum de ratione qua secunda persona est Filius et tertia Spiritus Sanctus. Ista autem distinctio seu non identitas formalis stat cum simplicitate Dei.

Etiam haec doctrina scotistica apud de Hareley inveniri potest. Postquam enim crisi subiecit opinionem S. Thomae, de qua dixerat « istud nullo modo intelligo » (f. 71rb), principia ipsius Duns Scoti sequendo dictis Angelici quoque Doctoris nitendo, sic thesim suam exhibet : « Dico ergo sic, quod essentia et relatio sunt idem realiter et tamen distinguuntur *formaliter* et quiditative, et hoc absque omni intellectu considerante, immo ex natura rei » (f. 71vb). Prima affirmatione probata, gressus fit ad demonstrandam secundam, idque hoc modo, nempe : « Relatio in formali suo conceptu includit esse ad aliud, si nullus intellectus consideret, — sic enim definitur ‘ad aliquid’ et relativum, cuius esse est ad aliud se habere ; sed si essentia divina definiretur, in definitione sua excluderetur esse ad aliud, quia in conceptu suo quiditativo est absolutissima ; ergo etc. Ergo quiditative et formaliter distinguuntur » (ibid.).

Et ulterius prosequitur ipsum Angelicum Doctorem allegando, qui hanc doctrinam in aetate iuvenili profitebatur. Scribit enim de Hareley : « Isto modo arguit Thomas expresse, primo scripto quaestione 189, ad primum argumentum, ubi respondet ad hoc quod dicitur ‘relativa sunt quorum esse est ad aliud se habere’. Dicit quod ‘esse’ dicitur tripliciter, sicut apparet ibidem, et in fine dicit quod non sequitur quod ‘esse’ essentiae sit ad aliud se habere, licet ‘esse’ relationis sit ad aliud se habere, quia illud ‘esse’ in quo numeretur essentia et relatio, non est ‘esse’ quod significat definitio termini. Ergo, secundum ipsum, alius conceptus quiditativus est quem significat definitio essentiae, et alius conceptus relationis ; et idem dicit magis expresse in eadem quaestione, ad tertium argumentum. Et istum non allego tamquam actorem, *sed quia videtur dicere superius contrarium* ».

Occasionem inspiciendi huiusmodi locos Angelici Doctoris, Henrico nostro ipsemet Doctor Subtilis praebuit, quando claris verbis indicaverat quod positionem S. Thomae nullatenus intelligere potest ea potissimum de causa quod apud ipsum S. Thomam quandam contradictionem invenit : « Non intelligo — ait Scotus — primo, quia contradicit sibi

ipsi... » (f. 176ra)³³. Cancellarium nostrum hoc in casu proprie formam *Reportationis* in codice tudertino, et non in codice vigornensi vel in codicibus *Reportationis Examinatae* conservatam, prae oculis habuisse argui potest etiam, ex eo quod examen eiusdem doctrinae Angelici alibi incipit cum vocabulo « Contra », dum in codice tudertino e contra legimus prout apud de Harcley invenitur, nempe « *Non intelligo* » !

5) *De ratione praedestinationis* :

Iuxta doctrinam scoticam, nulla est ratio praedestinationis ex parte praedestinati : meritum est magis effectus quam ratio praedestinationis. Nullum aliud bonum a Deo est ratio prima volendi Deo nisi bonitas sua. Porro, Deus est ens, quod licet liberalissime, tamen ordinatissime et rationabilissime agit. Quapropter imprimis vult finem et deinde illa quae sunt immediatiora fini : gratia autem et usus bonus liberi arbitrii ordinantur ad beatitudinem. Quapropter Deus prius vult aliquem salvare quam velit sibi gratiam ; et sic nulla ratio est quare vult talem beatificare nisi quia vult se et propter se vult talem frui eo.

Cum hac argumentatione scotistica convenit etiam illa quam Henricus de Harcley exponit cum scribit : « Ea quae ordinantur ad finem, non sunt causa volendi finem, sed e converso ; nam potus amarus non est causa volendi sanitatem, sed e converso³⁴ ». « Finis volitus a creatura rationali est beatitudo, et praeterea ille est ultimus finis quem Deus vult creaturam rationalem habere et ad quem ordinat eam. Ergo causa volitionis beatitudinis non est usus bonus liberi arbitrii (quia et hic ordinatur ad beatitudinem), sed e converso, et ideo vult eum bene uti ex consequenti libero arbitrio, quia primo et per se vult ipsum beatificari ; sed ipsum praedestinari, vel praescire ad gloriam, non nisi ipsum velle beatificari, nam ostensum est dist. 28 quod nullum contingens est scitum a Deo nisi quia est volitum ab eo esse. *Dico ergo... quod nulla ratio est a parte praedestinati quare iste praedestinetur, sed sola libera et gratuita Dei misericordia* » (f. 80vb-81ra).

III. QUaedam sententiae ex libro II Sententiarum Henrici de Harcley cum libro II Reportationis Duns Scoti conlatae.

In libro I *Sententiarum* Henrici de Harcley principalia puncta doctrinalia Ioannis Duns Scoti, circa univocitatem entis, distinctionem forma-

(33) Codex tudertinus, f. 187 vb.

(34) In codice tudertino non adest exemplum de sanitate et potu amaro, dum legitur in *Reportatione Examinata* (Borgh. 325, f. 87va). Attamen, de Harcley non codicem tudertinum, sed alium similem prae manibus habuit, et in codice tudertino, defectus fieri potuit. Ulterius, uti poterat variis Scoti *Reportationibus* easque ad invicem

lem, demonstrabilitatem existentiae Dei, praedestinationem etc., illustrata et a Cancellario Oxoniensi uno alterove modo propugnata invenimus, eodem modo adnotatis quibusdam factis litterariis quae indicant reapse de Harcley prae manibus habuisse textum *Reportationis* Duns Scoti, quae quamplurimum consonat cum illa conservata in praefato codice tudertino. Hic adiungimus quaedam exempla ex II *Sententiarum* iuxta codicem Borgh. lat. 346, in quo liber II *Sententiarum* nostri Henrici invenitur, et cod. 175 bibliothecae Antonianae Patavii, ubi est *Reportatio* Scoti in II *Sententiarum*.

Imprimis significare volumus huiusmodi consonantiam inter praefatos duos doctores insignes in libro II *Sententiarum* notatam, idque in uno ex principalioribus punctis systematis scotistici, nempe in doctrina circa completam et omnimodam libertatem voluntatis. Deinde, adiungemus tria exempla, quae licet non respiciant fundamentalia puncta doctrinalia scotismi, validiora tamen sunt ad ostendendum Cancellarium Oxoniensem opus Scoti prae manibus habuisse, idque illud in quo columnae II libri *Sententiarum* Scoti ad quas Henricus remittit, omnino concordant cum columnis praedicti codicis 175 patavini.

1) *De voluntarismo* :

Non immerito asseritur doctrinam quae tenet voluntatem esse causam totalem sui actus, pertinere ad ipsam essentiam systematis scotistici³⁵. Parisiis Doctor Subtilis bis quaestionem pertractavit : « Utrum aliquid aliud a voluntate causet effective actum volendi in voluntate », respondendo quod « nihil aliud a voluntate est causa *totalis* volitionis in voluntate »³⁶.

Henricus de Harcley, qui item Parisiis studio operam dedit, ibique baccalaurei gradum consecutus est tempore vitae mortalis Ioannis Duns Scoti, hisce eius praelectionibus parisiensibus plane utitur, ipsam Scoti doctrinam sequens.

Posita quaestione : « Utrum aliquid in voluntate causat effective actum volendi », et allatis argumentis « quod non » et « oppositum », imprimis affertur opinio Doctoris Angelici : « Una opinio fuit quondam Thomae... quod intellectus et cognitio obiecti movet voluntatem ad

conferre, eo vel magis quia quoad *Reportationem* in III *Sententiarum* tamquam « editor » apparet (cf. Casale Monferrato, bibl. Semin., cod. b 2). De cetero, quia agitur de exemplo Aristotelico, ipsemet de Harcley illud directe ex Stagyrta sumere poterat.

(35) Ch. BALIČ, *Les Commentaires*, 264-301.

(36) Etiamsi in libro I non adsit explicita quaestio hac de materia, tamen in quaestione : « Utrum sola creatura rationalis beata fruatur », plane inculcatur quod voluntas non necessitatur ad diligendum finem ultimum ; « Voluntas creata, saltem non confirmata, non de necessitate fruatur ultimo fine, praecipue si illud ultimum non sit cognitum vel clare ostensum, et voluntas quaelibet creata potest frui aliquo, quia potest aliquid diligere propter se » (f. 12 rb).

volendum », et argumenta quibus contra hanc opinionem « arguit alius Doctor ». Deinde sequitur opinio quae iterum dicitur esse Thomae, nempe quod « voluntas movetur ab obiecto cognito » (f. 64ra), quaeque ibidem impugnatur variis argumentis ex auctoritatibus et ratione desumptis ; et demum concluditur : « Sic ergo, propter istas rationes, dico quod nihil aliud a voluntate causat effective actum volendi in ea » (f. 66rb).

Ecce nonnullae ex hisce rationibus, quae Cancellarium nostrum impellerunt ad opinionem thomisticam in re tanti ponderis impugnandam et scotisticam amplectendam :

« Si nulla volitio sit effective causata a voluntate, nulla est in potestate voluntatis. Consequens falsum... ; nam illa actio non est in potestate alicuius, quae non potest impediri ab illo » ; voluntas autem « potest... impedire ne obiectum sit approximatum », et hoc « per aliquod velle elicited actualiter... ; ergo oportet vel quod voluntas causet effective suam volitionem, saltem aliquam, aut quod nulla erit in sua potestate » (f. 64vab).

Porro, « si velle, vel actus voluntatis, sit causatus ab obiecto effective, ergo obiectum erit dominus illius actus, et non voluntas. Consequens est manifeste falsum..., nam sequitur : ‘hoc est causatum ab illo effective, ergo hoc est dominus respectu illius’ » (f. 64vb).

Uterius, secundum Aristotelem, IX Metaph. cap. 4, « potestas rationalis valet ad opposita, et determinatur ad appetitum et proheresim, id est, volitionem ; sed si volitio et electio, qua determinatur potestas rationalis ad unum oppositorum, esset causata ab alio quam a voluntate, esset potestas determinata per illud et non per appetitum vel per electionem magis » (f. 65va).

Insuper « operatio propria alicui naturae, sicut est intelligere et velle respectu naturae intellectualis, non egreditur effective a principiis alterius naturae » (f. 65va). — Quae omnia iterum confirmantur testimonio Doctoris maxime authentici, nam secundum Augustinum (« I *Retractionum* cap. 21, de retractatione libri scripti contra Adamantium Manichaei discipulum, et libro 2 cap. 1 et 3 ; De libero arbitrio, cap. 4 ») : « quidquid volendo facimus, nihil tamen in potestate nostra est quam ipsa voluntas’. Cum ergo... nolle et velle magis sit in nostra potestate quam motio aliarum potentialium, voluntas magis est causa efectiva illius ‘velle’ sui quam illius motionis. Immo II *Retractionum* cap. 1 dicit quod prius et maxime sit ipsum ‘velle’ in voluntate, magis quam aliquid aliud fiat in voluntate, et per consequens nulla motio posterior potest causare ‘velle’ primum... Quaero ergo, aut obiectum natum est causare volitionem sui, aut voluntas. Si obiectum, impossibile esset voluntatem agere vel velle contra id quod est ostensum per intellectum. Probatio : naturale

agens non potest in eodem passo inducere effectus contrarios ; sed obiectum — ita cognitum in particulari — natum est causare velle in voluntate ; ergo ipsum nullo modo causat nolle. Et eodem modo, si malum apprehensum causaret nolle, nullo modo causat velle. Ergo si causatur, causatur a voluntate » (f. 66ra).

Duns Scotus, iuxta textum qui legitur in *Reportatione* conservata in laudato codice patavino, posita quaestione : « Utrum aliquid aliud a voluntate causet effective actum volendi in voluntate », duas opiniones affert, idque imprimis illam Godefridi de Fontibus, deinde alteram, quae est, ut videtur, Alexandri Halensis, quam quidem dicit esse « Doctoris antiquioris » (f. 42ra), de quibus sententiis notat quod « istae duae opiniones concordant in hoc quod ponunt aliquid aliud a voluntate movere ipsam, sed discordant in movente... » (f. 42ra). Et propria via ac ratione procedens contra istas positiones allegat argumenta ex auctoritatibus et ratione, quae statim in memoriam revocant rationes supra allatas ex libro II *Sententiarum* Henrici de Harcley³⁷.

2) *De observatione legis divinae absque gratiae auxilio :*

Duns Scotus examini subiiciendo quaestionem : « Utrum homo naturaliter sine gratia potest cavere ab omni peccato mortali » (cod. patav. 175 f. 44rb), respondet distinguendum esse inter peccatum commissum et peccatum committendum. Si primo modo fiat quaestio, liberum arbitrium, — iuxta Scoti doctrinam — peccatum commissum, quantum ad culpam et reatum, non potest vitare sine gratia ; sed si quaeratur de actu committendi peccatum, in mortali existens potest vitare peccatum, quia potest, e.g. observare praecepta sine gratia, et per consequens

(37) « Dicit Augustinus I *Retractationum* cap. 21, de retractatione libri scripti contra Adamantium Manichaei discipulum... : 'quodcumque volumus, facimus, — nihil tamen in potestate nostra, quam ipsa voluntas, est'. — Item, II *Retractationum* cap. 1 : 'non dicimus esse in potestate nostra nisi quod, cum volumus, fit ; ubi prius et maxime, primum velle'. — Item, Augustinus dicit quod nihil tantum est in potestate nostra quantum ipsa voluntas. — Ex isto arguo : In potestate voluntatis est aliqua potentia effective, et per Augustinum nulla potentia magis est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas ; ergo volitio ipsa est ab ipsa effective, et magis quam actus alterius potentiae... Aristot. IX *Metaph.* cap. 8, dicit quod potestas rationalis est ad opposita ; ergo secundum ipsum, oportet ipsam determinari ad unam illorum ab altero a se ; — et subdit Aristoteles : 'hoc autem dico appetitum vel proheresim et electionem'. Ergo appetitus est effectivum suae voluntatis » (cod. patavinus 175, f. 41rb). « Agens naturale non potest esse per se causa contrariorum circa idem passum... ; sed in potestate voluntatis nostrae est habere nolle et velle, quae sunt contraria respectu unius obiecti ; ergo ista non possunt fieri in voluntate ab aliquo agente naturaliter, — ergo nec ab obiecto, quia ipsum est naturaliter agens. Neque potest fieri velle — quia est actus voluntatis positivus — a causa privativa ; ergo et illa oportet fieri effective a voluntate » (f. 42ra). « Dico ergo ad quaestionem quod nihil aliud a voluntate est totalis causa volitionis... » (f. 43rb).

actualiter cavere ne committat peccatum. Attamen, homo sine gratia non diu potest vitare peccatum, quocumque modo³⁸.

Ipsemet de Harcley hanc Scoti distinctionem examinando bonam nuncupat, et textum Doctoris Subtilis in multis fere verbotenus transcribit. « Dicitur » — ait de Harcley — « ad quaestionem distinguendo, *et bene*, quod vitare peccatum potest dupliciter intelligi : vel peccatum commissum, vel peccatum committendum. Primo modo impossibile est de potentia Dei ordinata quod homo vitet peccatum sine gratia gratum faciente, intelligendo per gratiam habitum in anima creatum..., nam vitare peccatum hoc modo, ... est resurgere a peccato et acquirere indulgentiam et remissionem », et Deus « nulli remittit culpam, nisi infundendo gratiam » (f. 69va). Secundo modo « in mortali existens potest vitare peccatum committendum », quia « potest implere praecepta ; ergo potest non peccare novo peccato..., quia nullus tenetur ad impossibile. Sed in peccato existens tenetur observare praecepta, ergo potest illa servare... Praeterea, aliquis existens in mortali peccato, potest deliberare de quocumque agibili..., nam non est necesse quod quilibet peccans mortaliter habeat principia agibilia corrupta », et sic potest « recte deliberare de

(38) « Dicendum quod peccatum uno modo dicitur realiter », scilicet « obligatio ad penam quae moratur in anima post actum commissum..., quomodo illi sunt in peccato qui post peccatum actu commissum morantur impaenitentes de commisso... ; alio modo dicitur peccatum, actus committendi peccatum. Si primo modo fiat quaestio, dico quod liberum arbitrium, peccatum commissum, quantum ad culpam et reatum, non potest vitare sine gratia..., quia... illa iustificatio a peccato... actuali non est nisi per appositionem gratiae... Sed si quaeratur de actu committendi peccatum, utrum possit vitare sine gratia, dicitur uno modo sic, quod potest, ... nam quod aliquis peccat, est in mortali peccato, — hoc non est nisi quia vel non paenitet de peccato commisso, vel quia praecepta adhuc non servat, sed infringit ; sed existens in peccato mortali potest observare praecepta quantum tenetur, sine illa gratia quam amisit, et suppono quod adhuc sit impaenitens de illo commisso. Probatio istius : non tenetur ad impossibile ; ergo si existens in peccato mortali tenetur observare praeceptum, istud non est impossibile ; ergo potest servare praeceptum sine gratia, et per consequens actualiter cavere ne committat peccatum... Item, ... quia possibile est alicui, depresso per peccatum mortale, deliberare de quocumque occurrente..., quia non est necesse quod omnis peccans mortaliter, sit corruptus circa principia agibilia ; ergo potest vitare peccatum committendum in actu », quia « non potest haberi plenus consensus voluntatis nisi circa unum obiectum : ... plenus consensus requirit distinctam intellectionem illius cui consentitur ; sed distincta intellectio non potest esse duorum simul ; ergo cum non sit peccatum mortale nisi ex consensu, et tantum unum obiectum potest esse distincte sibi praesentatum, circa illud tantum potest habere consensum plenum et peccatum mortale. Cum ergo... potest deliberare recte, quia habitus virtuosus non necessario corrumpitur circa principia agibilia, ergo potest illud observari in rectitudine ; ergo potest non peccare peccato actuali committendo, quia non occurrit simul nisi unum tantum » (cod. patavinus 175, f. 44rb-va). — « Concedo tamen... quod sine gratia non diu potest vitare peccatum, quocumque modo, si exponatur tentationibus interioribus et exterioribus, ... quia Deus liberaliter offert gratiam cuicumque, quam si respuit ponendo obicem, peccat mortaliter novo peccato ; ideo oportet vel ipsam gratiam recipere, per meritum de congruo, vel incidere in novo peccato » (f. 45ra).

conclusionem », et « recte velle »... « Nam quodcumque occurrant tentationes, non vincitur aliquis nisi plene consentiat illis ; sed una vice non potest consentire nisi uni..., quia plenus consensus requirit distinctam cognitionem illius cui consentitur. Sed distincta intellectio et consideratio non est duorum simul ; ergo nec potest pluribus simul consentire. Ergo si potest defendere se contra unam, una vice occurrente, potest etiam defendere se contra aliam, quae non potest simul concurrere cum prima, et sic de omni » (f. 70ra). Et iterum noster Cancellarius affirmat : « Dico quod homo existens in peccato mortali non potest diu cavere novum peccatum..., quia non potest diu manere in tentatione occurrente, quae tentatio, exterior vel interior, nata est ex parte sui allicere aliquem ad consensum » (f. 70va).

3) *De peccato ul paena peccati :*

In dist. 36 libri II *Reportationis* Duns Scotus examini subiicit quaestionem : « Utrum peccatum sit paena peccati » (cod. patav. 175, f. 36rb). Et responsum est affirmativum : « omne peccatum est paena », nam « omnis carentia boni convenientis voluntati, est paena voluntati ; omne peccatum est huiusmodi ; ergo omne peccatum est paena³⁹ ».

Hanc Scoti rationem quasi ad litteram Henricus de Hareley adducit, eamque iterum dicit « bonam ». Etenim in quaestione : « Utrum peccatum unum sit paena peccati » (Borgh. 346, f. 82vb), inter alia legimus : « Dicendum primo quod omne peccatum est paena... Probatur per rationem... *Ratio est bona*: omnis remotio boni convenientis alicui naturae, est paenalis illi naturae... ; sed omne peccatum mortale est remotio boni convenientis a natura peccante... ; ergo omne peccatum est paena... Secundo, dicendum quomodo peccatum voluntarium dicitur

(39) « Dico ad quaestionem quod peccatum omne est paena... : omnis carentia boni convenientis voluntati, est paena voluntati ; omne peccatum est huiusmodi ; ergo omne peccatum est paena... Secundo videndum est quomodo peccatum unum est paena alterius... : potest dici quod isto modo, quia enim propter peccatum subtrahitur gratia ab homine, et magna paena est subtractio beneficiorum propter demeritum. Dico tunc quod Deus non adstitit ad conservandum gratiam, nihil subtrahendo, sed solum non aliquid dando vel non conservando ; ideo dimittit rectitudinem in illo actu secundo, quam rectitudinem daret in illo actu si non esset demeritum ; et ideo illa obliquitas in secundo actu, est paena prioris peccati, quia caret rectitudine, quam Deus sibi dedisset si non demerisset. Dicis, in illo secundo actu est obliquitas in voluntatis potestate, — aliter non peccaret ; ergo non datur rectitudo a Deo. — Dico quod peccat, quia non agit gratuite, et est secunda rectitudo in potestate sua comparando ad id quod non est omnino voluntarium, hoc est, comparando illum secundum ad prius, in quo amisit gratiam, per quod incidit in peccatum. — Sed quomodo est ista paena Deo ? Dico quod illud peccatum secundum quod paena est, non est a Deo efficiente, et quia sola carentia non habet efficientem causam, sed est a Deo non causante, quia demeritum praecessit ; unde illa paena non est inflictata, sed derelicta... Dico quod illud peccatum est a Deo, non infligente sed deserente » (cod. patav. 175, f. 52rb-52va).

esse paena alterius peccati... Potest dici sic : quidquid sequitur ad paenam alicuius peccati, illud dicitur esse paena peccati... Modo paena peccati commissi est subtractio gratiae ab anima, et ista est maxima paena, quia aufert illud quod est perfectio eius secunda, et ad istam paenam sequitur necessario novum peccatum, hoc modo, quod stante ista paena — scilicet carentia gratiae — non potest homo diu vitare peccatum... : aut enim oportet illam paenam auferre (quod potest fieri, isto disposito se per liberum arbitrium suum ad gratiam...), aut si non agat ad istam paenam auferendam, necessario incidit in aliud peccatum, et sic peccabit voluntarie et libere... Etsi abstinere a peccato non sit in potestate mea, posita carentia gratiae, tamen quia carentia gratiae est in potestate mea..., ideo peccatum sequens ex isto, est in potestate mea. Sic ergo peccatum est paena peccati... Deus non est causa peccati, nisi sicut rumpens frenum, et voluntas rupto freno fluit in peccatum proprio actu libere ; unde subtractio gratiae non est antecedens, nec est causa totalis peccati, sed defectibilitas liberi arbitrii... Sic ergo Deus est causa peccati, non efficiens, sed subtrahens illud sine quo peccatum non potest vitari ; unde non aliquid agendo, sed deserendo, est causa ruendi in peccatum » (f. 82vb-83va).

4) *De gratia et peccato angelorum :*

Iuxta Angelicum Doctorem omnes angeli in gratia creati in primo instanti meruerunt. Quoad vero angelos malos, putat quod probabilior sit opinio et sanctorum dictis magis consonans, quod statim post primum instans suae creationis diabolus peccaverit ; si vero ponatur quod angelus in gratia creatus non fuerit vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non habere potuerit, nihil prohibet aliquam *moram* fuisse inter creationem et lapsum⁴⁰.

Ast, secundum Scotum non una sed saltem tres *morae* sunt ponendae, scilicet : prima mora est omnium in gratia ; et secunda istorum bonorum in merito, et istorum malorum in demerito ; tertia mora est omnium qui fuerunt in termino. Ad quod probandum idem Subtilis sex sequentes propositiones tamquam probabiles praebet : imprimis quod angeli meruerunt usque *nunc* praemiationis, et in illo *nunc* praemiati sunt ; deinde, meritum praecessit duratione praemium ; ulterius, tota mora viae praefixae quibuscumque angelis erat eis aequalis ; porro, in eodem instanti quando boni ultimate meruerunt, mali demeruerunt ; insuper, omnes creati sunt uniformes seu in gratia seu in natura pura ; demum quilibet angelus aliquando fuit in gratia in instanti creationis vel postea⁴¹.

(40) S. THOMAS, *Summa theol.*, I, q. 63 a. 6.

(41) Cf. P. MINGES, *I. Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, II, Ad Claras Aquas, 1930, 311.

Quam doctrinam scoticam Henricus de Harcley sane est perscrutatus. Etenim postquam dixerat quod non fuerunt angeli boni « in principio beati, et mali in principio miseri », adiungit quod probabiliter » fuit *mora* inter instans creationis et instans casus malorum et praemiationis bonorum », explicite allegando tunc auctoritatem Scoti : « et nota de ista mora, *Ioannes* 2, columna 58 » (f. 35rb).

Iamvero, in praefato cod. 175 patavino, in columna 58 (f. 15rb) Duns Scotus tres illas moras describit, concedendo quod in secunda mora in qua angeli fuerunt difformes in via, « fuerunt *multae morulae*, quia mali peccaverunt multis speciebus peccati, — superbia, odio et invidia, — et isti actus... non in eodem instanti fuerunt elicitus »⁴². Neque unica hac vice numerus columnae libri II *Sententiarum*, ad quem Henricus noster remittit, columnae in laudato codice patavino existenti plane convenit. Sufficit meminisse alia duo exempla : « Ad primum principale patet — *Ioannes* II, columna 24, ad ultimum » (cod. Borgh. 346, f. 7vb) ; « Ad argumentum tertium, cum dicitur 'in iis quae separantur a materia, quidquid est idem cum eo cuius est', nota *Ioannes* II, columna 40, ad primum in oppositum » (f. 29va).

Et sane, ista exempla inveniuntur in dicto codice patavino in eisdem columnis ab Henrico de Harcley indicatis, scil. in columnis 24 et 40⁴³. Nemo non videt hanc nostram animadversionem momento haud carere. Videtur enim suspicari posse percelebrem Cancellarium Oxoniensem aut hunc codicem patavinum prae manibus habuisse, aut potius hunc eundem codicem sat exactam transcriptionem esse codicis quo ipsemet de Harcley utebatur. Quae coniectura nostra etiam ex eo confirmatur, quod textus harcleyani libri II *Sententiarum*, qui — in quantum scimus — in uno tantummodo codice (Borgh. lat. 346) conservatus est, quique, proh dolor, innumerabilibus scatet mendis et erroribus amanuensis, proprie cum codice patavino consonat.

IV. DE ALLUSIONIBUS IOANNIS DUNS SCOTI AD HENRICUM DE HARCLEY.

Dum Henricus de Harcley lectiones Duns Scoti Cantabrigiae et Parisiis habitas commentando, ipsammet *Ordinationem* Duns Scoti — parum postea ex lectionibus tam oxoniensibus quam parisiensibus et cantabrigiensibus confectam — non habuerat, quaestio sponte oritur, utrum an non Doctor Subtilis hoc postremum et monumentale opus suum elaborando, saltem aliquoties recordatus sit sui magni coevi,

(42) In columna 57 (f. 15ra) Duns Scotus dicit : « Utrum de facto boni fuerunt boni et mali damnati in primo instanti. Dico quod non », quod ex diversis auctoritatibus continuo probat.

(43) Cf. *Adnotationes*, 7*.

scil. Henrici de Harcley, qui subtilibus ac originalibus sententiis scotisticis vivide, ut videtur, percussus erat.

Quaestio ergo, summi plane momenti, quam quidem Commissio Scotistica inde ab ipsamet sua fundatione feliciore quo possibile est exitu solvendam sibi proposuit, ea potissimum de ratione quod in nonnullis locis *Ordinationis* « extra de manu Scoti » exaratis, mirum quoddam compendium in quibusdam codicibus antiquissimis, « Harcle » vel « Urcel » interpretatum, occurrit⁴⁴. At dum hic tantae molis labor utilissimus evasit ad illustrandam actuositatem ipsius Henrici de Harcley, eiusque mutuam cum Doctore Subtili relationem, necnon ad intimius perscrutandam indolem et characterem agendi nonnullorum scotistarum, inter quos Alfredus Gonterus eminent, parum hucusque compertum est circa positionem ipsius Doctoris Subtilis quoad magistrum Henricum de Harcley. Attente enim inspectis, et per longum temporis spatium accurate discussis variis locis ubi compendium « art. » « Arl », et huiusmodi, occurrit (cf. Duns Scoti, *Opera omnia*, ed. Vaticana II, 274, 4; III 29, 20; 76, 1.15; IV 249, 4; 253, 13) aliquoties nobis omnino clarum apparebat, compendium de quo sermo interpretandum esse « articulus », nempe quod ipsemet Duns Scotus ad quosdam locos « intra » in quaestione expositos sese referebat, aliquoties autem dubium in nobis remansit, utrum an non sic interpretandum sit, ita ut omnibus perpendendis perpensis, argumentis insimul 'pro' et 'contra' accumulatis, semel tantummodo compendium illud lectum sit « Harcley », et inventa fuit sat clara, ut videtur, allusio Scoti ad ipsum Henricum de Harcley, idque in uno loco, ubi ipsemet a Doctoris Subtilis sententia dissentiebat.

Qui quidem locus in textu « extra de manu Scoti » exarato, in distinctione 2 libri I *Ordinationis* (II 274,4) occurrit et compendio « har. cant. » seu « art. cant. » signatur. Hunc autem locum multis annis investigationis transactis, variisque bibliothecis perlustratis atque consiliis virorum in re limatorum pluries exquisitis, tandem interpretati sumus « articulos Cantuarienses », statim in nota subiungendo : « Quibus, articulis Cantuariensibus Duns Scotus alludat, vix dici potest... ». Genuino autem commentario Henrici de Harcley in librum I *Sententiarum* tandem aliquando feliciter detecto, visum est omnibus nobis compendium legendum esse « Harcley, Cantabrigiae », ita ut Duns Scotus *Ordinatione* sua iam peracta, manu propria adnotaverit argumentum illud exhiberi secundum Harcley in libro I *Sententiarum* super I *Lecturae Cantabrigiensis*. Itaque dum Subtilis Doctor propriam *Lecturam Cantabrigiensem* prae manibus tenebat, et etiam notulas sibi parabat pro exaranda quaestione prima distinctionis quartae *Ordinationis* et ad ipsam suam *Lecturam Cantabrigiensem* et *Lecturam Parisiensem* remittebat, sponte sibi in memoriam

(44) Cf. *Ratio criticae editionis Operum omnium I. Duns Scoti*, I, Romae 1939, 160-162.

venit improbatio quaedam suorum argumentorum, quam Henricus de Harcley in libro I *Sententiarum* fecerat, quique, ut vidimus, nihil aliud est quam veluti commentarius quidam in *Lecturam Cantabrigiensem* Doctoris Subtilis.

Henricus de Harcley, non immerito nuncupatus « unus ex initiatoribus theologiae criticae saeculi XIV »⁴⁵ contra Duns Scotum tenuit quod sola fide sciri potest in divinis aliquam personam esse productam (vat. lat. 13687, f. 24ra-va), quia « eadem ratione tota Trinitas probari potest ab intellectu naturali ratione, quod est inconueniens, quia est articulus fidei secretissimus, nulla ratione naturali investigabilis » (*Quaestiones ordinariae*, Vat. Borgh. 171, f. 25va). Quam rationem Subtilis prae oculis habens, notulam scripsit « secundum Harcley, Cantabrigiae, oportet rationes ad quaestionem istam solvendam non esse demonstrationes » (II 274-275), qua ostendere volebat etiam argumentationem harcleyanam hic deficere, quia etiamsi ratione naturali suaderi posset 'aliquam personam esse productam', adhuc Trinitas sanctissima remaneret 'articulus fidei secretissimus'.

Prout notum est in ipsamet *Metaphysica* et in *Theorematis* Duns Scoti aliquoties sermo fit de quodam Arcellino. Etiamsi istis quoque locis rite examinatis nullibi clarum apparuerit in textibus illis verbum esse de nostro Henrico de Harcley, tamen Commissio Scotistica posteriores investigationes et collationes textuum instituere non omittet, ut tandem conclusio desiderata securius eruatur de eventuali reactione ex parte Duns Scoti relate ad crismam quam Cancellarius Oxoniensis de quibusdam eius sententiis movebat.

V. QUEMNAM LOCUM HENRICUS DE HARCLEY INTER SCHOLASTICOS IN GENERE ET QUOAD IOANNEM SCOTUM EIUSQUE SCHOLAM IN SPECIE OCCUPAT.

Potius quam problema solvere de loco quem Henricus de Harcley occupet in scholastica in genere et in schola scotistica in specie, in animo nobis est quasdam tantummodo animadversiones hoc in studio addere, potius indicando viam rectam ad istiusmodi quaestionem solvendam, ad evitandas cuiusvis generis exaggerationes. Antequam autem id praebeamus, opportunum esse ducimus omnia hucusque dicta, et ex quibus ista via pede securo esset terenda, brevi perstringere.

1) *Facla inconcussa*:

a) Nullum est dubium in libro I *Sententiarum*, qui conservatus est in cod. vat. lat. 13687 et erronee I. D. Scoto adscriptus erat, opus

(45) PELSTER, *Quaestiones in Cod. 501 Troyes*, 239.

Henrici de Harclei contineri. Argumentis enim ex ipsamet doctrina Cancellarii Oxoniensis desumptis, quibus haec sententia suadetur, accedit testimonium quod in « Explicit », ante annum 1331 exarato, codicis b 2 casalensis legitur : « Explicit primus liber Sententiarum secundum *Henricum Anglicum bacallarium Parisiensem* ». Eadem conclusio alia via ac ratione eruitur quoad librum II *Sententiarum*, conservatum in cod. Borgh. 346 eiusdem bibliothecae vaticanae. Quod vero attinet ad librum III in codice b 2 casalensi adservatum, et de quo in eodem codice, licet non eadem manu qua « Explicit » libri I exaratus est, tamen manu sat antiqua, dicitur quod fuit, « editus a magistro Henrico Harcle cancellario Uxoniensi », certe exhibet doctrinam Scoti, quam quidem, forsitan ipsemet H. de Harclei, primum qua discipulus Scoti, iuxta huius praelectiones collegit, postea qua Cancellarius Oxoniensis « edere » curavit.

b) Dum hucusque dubitabatur, utrum an non H. de Harclei Parisiensi studio operam dederit⁴⁶, nunc omnino constat ipsum certe in ipsamet universitate Parisiensi *Sententias* legisse et gradum baccalaurei obtinuisse.

c) Quaestio 2 dist. 18 libri III *Reportationis Parisiensis*, quae inde ab anno 1597 Duns Scoti immerito adscripta fuit, est quaestio 2 disputata ab Aegidio de Longniaco in sic dictis « vespers » ; qua in quaestione, D. Scotus, qui tunc baccalaureus erat, nullas partes habuit, eo quod tantummodo cum novo magistro « *seniores magistri* » disputare poterant.

d) Dubitari nequit Godefridum, qui argumenta contra novum magistrum Aegidium in huius disputatione « in aula » afferebat, esse celeberrimum professorem belgicum, Godefridum de Fontibus. Et cum in secunda quaestione « in vespers » aliquis ex « senioribus magistris » opponere debuerit, omnino excludendus est discipulus Duns Scoti, Alfredus Gonterus, qui suos libros *Sententiarum* maxima ex parte verbotenus ex illis Henrici de Harclei desumpsit.

e) Henricus de Harclei, qui ex libris *Sententiarum* omnes praecipuas theses systematis scotistici tempore vitae I. D. Scoti (ergo ante an. 1308), illustrabat, *Ordinationem* Doctoris Subtilis non cognoscebat. Sententiae autem scotisticae tam ad sensum quam ad litteram cum textibus in *Reportatione Tudertina* (pro libro I *Sententiarum*) et cum codice 175 bibliothecae Antonianae patavinae (pro libro II) occurrentibus potissimum conveniunt, ita quidem ut quando Cancellarius Oxoniensis numerum columnae designat, in qua verba vel textus « Ioannis » invenitur, semper (exceptis locis mendosis) talis numerus concordat cum numero columnae huius codicis patavini.

(46) Cf. DE WULF, *Histoire*, III, 161.

2) *Quaenam sit relatio Henrici 'de Hareley ad Ioannem Duns Scotum eiusque scholam initio saeculi XIV:*

Ut significatio, vis ac momentum interventus et actualitatis Duns Scoti initio saeculi XIV recte diiudicari queat, necesse est praeprius inspicere non tantummodo scripta Henrici Gandavensis et Godefridi de Fontibus quae veluti basim seu punctum exordians investigationis Doctoris Subtilis constituunt, sed ipsum quoque eius primum veluti expositorem, nempe Henricum de Hareley. Dum Scoti relatio erga praefatos eius duos praedecessores sat explorata habetur, magna quaestio oritur circa mutuam relationem quae inter Subtilem scholamque scotisticam ex una parte, et Henricum de Hareley, Cancellarium Oxoniensem, ex altera parte intercurrit. Ut autem huiusmodi relatio recte stabiliri queat, attente consideretur oportet non tantummodo vis ac significatio uniuscuiusque vocabuli et propositionis in eorum operibus, sed quaedam etiam facta externa ut rite ponderentur necesse est, idque inter alia :

a) Henricus de Hareley, tempore vitae Duns Scoti continuo prae oculis habuit expositionem Duns Scoti in librum I *Sententiarum* quam Subtilis Cantabrigiae dedisse videtur, necnon expositionem eius in librum II *Sententiarum*; quapropter Henricus noster inter primos (si non est primus) expositores libri *Sententiarum* Duns Scoti iure meritoque collocari potest. Etenim, ipsemet variorum problematum solutiones quasi verbotenus ex Duns Scoto transcribit, eius argumentis passim utitur, eius distinctiones et responsa plerumque approbat; ast aliquando etiam reprobat, non aliter faciendo quam alii magni doctores saeculi XIII-XIV, ipsomet Duns Scoto non excepto, qui non caeci ac serviles pedisse- quae respectivorum magistrorum fuere, sed veri atque acuti commentatores.

b) Consonantia, quam saepissime inter H. de Hareley et ipsum Duns Scotum reperimus, talis generis est, ut ipsemet commentarius in librum I *Sententiarum* ab Henrico exaratus, in uno codice manuscripto, inde iam ab antiquitate usque ad tempora nostra, ipsimet Ioanni Duns Scoto adscriptus sit.

c) Denique, inter discipulos immediatos Duns Scoti, qui magistrum quasi semper sequi volebant, etiam Alfredus Gonterus adnumeratur. Hic enim in suo libro I *Sententiarum* (codex vat. lat. 1113) haud raro confitetur: « arguo secundum opinionem Doctoris Subtilis, quem uli possum sequor » (f. 9ra); « opinio Doctoris Subtilis, quem uli possum communiter sequi volo » (f. 18vb); « Dico ad quaestionem sequendo doctrinam nostri Doctoris Subtilis » (f. 91ra). Et alibi de illis qui doctrinam catholicam magni Duns Scoti impugnant sic lamentatur: « adduco contra hanc conclusionem argumenta cuiusdam doctoris [Petri Aureoli], qui ubique nititur reprobare venerabilem doctorem fr. Ioannem Scotum,

quem pro posse *quasi ubique sequor*, quia ipsum *diu audivi*, et dicta eius catholica, rationabilia et minus calumniabilia recte intelligentibus invenio » (f. 7ra)⁴⁷. Iamvero, inter librum I *Sententiarum* Alfredi Gonteri et librum I *Sententiarum* Henrici de Harcley summa viget generatim consonantia, sive in expositione sive in solutione variarum quaestionum, quae decursu lecturae libri *Sententiarum* Petri Lombardi communiter agitabantur. Ad quod demonstrandum meminisse iuvat ex 62 quaestionibus libri I *Sententiarum* nostri de Harcley (vat. lat. 13687) non minus quam 47 verbotenus a Gontero compilatas esse, alias vero quaestiones vel esse abbreviatas, vel, licet aliter dispositas et aliquoties aliam solutionem praebentes, tamen ab opere Harcley omnino dependere⁴⁸.

Henricus, ut diximus, servilis pedissequa Doctoris Subtilis nullatenus est dicendus; talis nec ipsemet Alfredus dici potest, qui quasi in singula verba sive Scoti sive Henrici de Harcley iurare vellet. Ut unum exemplum afferamus, idque ex quaestione de indole sacrae theologiae. Uti iam adnotavimus, Henricus de Harcley una cum Scoto tenet theologiam esse principaliter scientiam practicam. Quam sententiam Gonterus sic reiicit (vat. lat. 1113, f. 33ra): « In hac quaestione — propter defectum mei ingenii — contradico magistro meo [sc. Duns Scoto], tractus rationibus, ex dictis Aristotelis formatis, quia non video quod possim sustinere conclusionem suam quin contradico Philosopho in philosophicis, quod mihi non est conveniens, et in hoc quilibet mihi parcat ». — Alia vero vice idem Gonterus sententiam eiusdem Henrici quae doctrinae Duns Scoti opponitur, fortiter impugnat⁴⁹.

Quae de libro I *Sententiarum* diximus, mutatis mutandis, etiam quoad secundum affirmare possumus⁵⁰. Immo, licet hucusque ignotus remanserit liber III *Sententiarum* Henrici de Harcley, tamen morali cum certitudine illum invenire possumus in libro III *Sententiarum* a Gontero confecto, haud excepta quaestione de Immaculata Conceptione, in qua Henricus et Gonterus, etiamsi aliquo modo piae sententiae faveant et influxum Duns Scoti ostendant, tamen « ob dicta sanctorum » marianum privilegium aperte defendere non audent⁵¹.

Haec itaque concordia (in multis verbalis) talis est ut in libris *Sententiarum* de Harcley compositis et deinde a Gontero compilatis et ordinatis,

(47) Cf. V. DOUCET, « Der unbekannte Skotist des Vaticanus lat. 1113 Fr. Anfredus Gonteri O. F. M. » (1325), in *Franziskanische Studien*, 25 (1938) 201-227.

(48) Cf. *Adnotationes*, 15*-17*.

(49) *Ibid.*, 20*-29*.

(50) *Ibid.*, 18*-20*.

(51) Cf. C. BALIĆ, « De significatione interventus Ioannis Duns Scoti in historia dogmatis Immaculatae Conceptionis », in *Virgo Immaculata (Acta Congressus Mariologico-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati)*, vol. VII : *De Immaculata conceptione in Ordine S. Francisci*, fasc. 1 : *Doctrina theologorum saec. XIII et XIV*, Romae 1957, 136-137 nota 217.

ipsae quoque formulae quae doctrinam propriam potissimum manifestant (quae praecipue in quaestionum solutione occurrit), haud raro identicae sint, ut, e.g. « dico *ego* », « videtur *mihi* », « ad quaestionem *respondeo* »⁵².

Quae cum ita sint, aliquis concludere posset : si Alfredus Gonterus, qui maximam partem libri I *Sententiarum* ex Henrico de Harcley simpliciter transcripserat, inter primos socios scholae scotisticae initio saeculi XIV adnumerari potest, ipse quoque Henricus de Harcley eidem classi scholasticorum doctorum adscribendus est !

Nemo tamen est qui non videat hanc conclusionem praematuram esse, quamvis contra allatam conclusionem vix ac ne vix quidem afferri possint nonnullae quaestiones a Cancellario Oxoniensi, vel omnino aliter vel parum aliter ac a Duns Scoto solutae, nam et ipsemet Gonterus ad quasdam quaestiones aliter ac Henricus, immo aliter ac ipsemet Scotus, non semel respondit.

Quodsi autem aliquis, conclusiones prae oculis habens ad quas cl. Kraus, Maurer, aliique iam pervenerunt, interrogare vellet : quomodo sermo fieri potest de Harcley, non solummodo tamquam commentatore et expositore, sed etiam tamquam assecla doctrinae scotisticae in genere, quando constat mundum mentalem in quo de Harcley vivebat, toto caelo distare a mundo in quo Doctor Subtilis morabatur ? Ad unum talem haec quaerentem, eodem tempore et maiore cum ratione posset poni quaestio : quomodo id Alfredus Gonterus, qui Parisiis Scotum diu audivit, et etiam cum ipsomet Henrico de Harcley vivebat, et qui seipsum fidelem asseclam Scoti et discipulum profitebatur, talem totalem discrepantiam minime perspicere potuit, discipulis suis passim exhibendo, tamquam *dicta* catholica, rationabilia et minus calumniabilia Duns Scoti, maxima ex parte ipsamet dicta ex commentatore Scoti, nempe Henrico de Harcley depromens ?

Neque quaestio solvi potest simplici animadversione, unumquemque dedisse eisdem expressionibus alium ac alium sensum, iuxta proprium systema philosophicum. Videtur enim hodie inclinationem ad pulchras syntheses texendas, doctores scholasticos in unam aliamque categoriam doctrinalem — iuxta praeconcepta systemata — ponendi, tam invalescere coepisse, ut veluti necessitas quaedam iam videatur inculcandi, ut studia hodierna profundiore analytica cum perscrutatione redigantur.

Nostrum itaque votum est, ut ipsum « Pontificium Institutum mediaevalibus studiis excolendis » (quod in Congressu Scholastico internationali, Romae anno 1950 celebrato, unanimi consensu proclamatum fuit « Centrum internationale Scholasticum »⁵³), quamprimum omnia

(52) Cf. *Adnotationes*, 19*.

(53) Cf. *Scholastica ratione historico-critica instauranda (Acta Congressus scholastici internationalis Romae anno sancto MCML celebrati)*, in *Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani*, VII, Romae 1951, XXII. Uti notum est, cl. D. Gilson tres magistrales relationes in eodem Congressu publice exhibuit.

opera et Henrici de Harcley et Alfredi Gonteri, publici iuris faciat, dando ita occasionem facile omnium doctissimo Magistro, qui inde a quinquaginta fere annis « sans autre souci que de le [= Duns Scotum] comprendre, le relit la plume à la main »⁵⁴, ut nota sua intelligentia et integritate locum stabiliat qui Cancellario Oxoniensi iure est attribuendus, tam in doctrina Scholasticorum in genere quam in schola franciscali in specie.

(54) GILSON, *Jean Duns Scot*, 7. — Cf. C. BALIĆ, « Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti », in *Antonianum*, 28 (1953) 261-306, ubi hoc insigne opus cl. Gilson « nullo alio opere philosophico de scotismo, saeculorum cursu edito inferius esse » edicitur (p. 262). Opus sic est dicatum : « Discipulis Doctoris Subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti. Patribus, Fratribus, Amicis, Discipulus Doctoris Angelici ex imo corde D. D. ».

N. B. — Le volume était entièrement composé lorsque nous avons reçu de l'auteur une note importante que le lecteur trouvera à la fin de ce recueil.

THE PROBLEM OF THE UNITY OF FORM AND RICHARD KNAPWELL, O. P.

BY

DANIEL ANGELO CALLUS, O. P.

Stephen Tempier, Bishop of Paris, on 7 March 1277, four years to the day after St. Thomas Aquinas's death, condemned 219 propositions containing not only manifestly erroneous Averroist doctrine, but including also several Thomist theses.¹ Eleven days later, on 18 March, the Dominican Archbishop of Canterbury, Robert Kilwardby, in a general Congregation of all the masters, regents and non-regents, of the University of Oxford, prohibited a series of theses, 'Quosdam in grammaticalibus, quosdam in logicalibus, quosdam in naturalibus'.² Of the sixteen propositions *in naturalibus*, five concern directly the thesis of the Unity of Form in man, and six either presuppose it or follow logically from it. The thesis is explicitly prohibited in the twelfth and sixteenth propositions: 'That the vegetative, the sensitive and the intellective principles are one simple form' (Quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex): 'Again, that the intellective principle is united to prime matter in such a way that all preceding forms are destroyed' (Item, quod intellectiva unitur materiae primae ita quod corrumpitur illud quod praecessit usque ad materiam primam). Akin to the latter is the seventh: 'That when the intellective principle comes to be, the sensitive

(1) Cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. DENIFLE et A. CHATELAIN. Paris, 1889, i, n° 473, pp. 543-558. — Giles of Rome, who was at the time Bachelor in Theology and present in Paris, bears witness as to a well-established fact, that many propositions were condemned only through the stubbornness of a few masters: 'Nam nos ipsi tunc eramus Parisius, et tanquam de re palpata testimonium perhibemus, quod plures de illis articulis transierunt, non de consilio magistrorum, sed capitositate quorundam paucorum'. In *II Sent.*, P. II, Venetiis, 1581, fol. 471r. Cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme Latin au XIII^e siècle*. Louvain, 1911, i, 216-219.

(2) Cf. *Chart. Univ. Paris.*, i, n° 474, pp. 558-560.

and the vegetative pass away' (Quod intellectiva introducta corrumpitur sensitiva et vegetativa). As the famous embryo-genesis theory was a favourite argument with the pluralists, in the sixth proposition it was forbidden to teach 'That the vegetative, the sensitive and the intellective co-exist simultaneously in the embryo' (Quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sunt simul in embrione tempore). Since the rational is, in the Unity theory, the only form of the body, it follows that, when death puts an end to the union of the soul and the body, the body ceases to be what it was and becomes something else. This sound Aristotelian doctrine is prohibited in the thirteenth proposition: 'That body is predicated only equivocally of a living and a dead body, and a dead body, as such, is a body only from a certain point of view' (Quod corpus vivum et mortuum est aequivoce corpus, et corpus mortuum, secundum quod corpus mortuum, sit corpus secundum quid). Further, the Unity thesis necessarily presupposes that prime matter is an absolutely passive potentiality without any actuality of its own whatsoever, and that privation is simply the absence of the form which passes away with the coming to be of the new form, and consequently it does not persist as a constituent element nor as a 'beginning of the form', *inchoatio formae*. All this is peremptorily forbidden in the second, third and fourth propositions: '2. Quod forma corrumpitur in pure nihil. 3. Item, quod nulla potentia activa est in materia. 4. Item, quod privatio est pure nihil'. There can be no doubt that the Unity thesis was aimed at in all its fullness and in all its implications.

None the less, this censure, far from bringing an end to the dispute, gave rise to still fiercer strife. Peter of Conflans, Archbishop of Corinth, himself a Dominican, in residence at the Roman Curia, was the first to raise his voice. It seemed to him strange that theses, not containing anything censurable, had been condemned (vobis apparuit mirabile factum esse, tanquam condemnati essent articuli non dampnandi). Kilwardby declares in his defence that, on the contrary, some of them are 'clearly false, others deviate from philosophical truth, others approximate to intolerable errors, whilst several are notoriously wicked, since they are contrary to Catholic faith'.

Peter's letter is not extant, but Kilwardby included in his reply, or *Apologia*,³ the main points contested by Peter of Conflans. The chief strictures were aimed at the censure of the Unity of Form, which not only

(3) Kilwardby's letter was edited by F. EHRLE, 'Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrs', *Archiv Lit. Kirch. M. A.*, v (1889) 614-632. An additional section, unknown to Ehrle, was published by A. BIRKENMAJER, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der Mittelalterlichen Philosophie*. II. 'Der Brief Robert Kilwardbys an Peter von Conflans und die Streitschrift des Aegidius von Lessines'. (B. G. P. M. xx. 5). Münster i. W., 1922, pp. 36-69.

is not erroneous, Peter unhesitatingly states, but is indeed upheld and defended as true doctrine by several masters. Kilwardby emphatically retorted that this so-called tenet of the Unity of Form, *positio de unitate formarum*, is a thing unheard of and unintelligible; it is surely false and impossible (*nec novi nec intelligo, sed falsum iudico et impossibile*); it is intolerable and impossible, for it is against our sense-experience (*istud est intolerabile et impossibile, et primo quod ad sensum videmus*); it is utterly meaningless (*nisi plus dicatur, non satis est mihi*); neither does philosophy allow it nor can I grasp it (*aliam unitatem in compositis nec vult philosophia nec ego concipio*). Moreover, this absurd thesis or figment of the imagination (*haec fatua positio vel imaginatio phantastica*) is against Holy Scripture and against Catholic faith and morals. Therefore it is totally devoid of truth and cannot be maintained even as an opinion, whereas the pluralist thesis is *the very truth*, in perfect agreement with Catholic faith and morals.⁴

Shortly after Kilwardby's prohibition two treatises of outstanding importance appeared in Paris pleading the cause of the *Positio de Unitate Formae* (not *Formarum*, as Kilwardby has it). In the former, bearing the challenging title, *Contra Gradus et Pluralitates Formarum*,⁵ (written before April 1278), the Austin Friar Giles of Rome takes the offensive and against Kilwardby's twofold conclusion argues that to posit plurality of forms is inconsistent with the teaching of the Catholic faith and in contradiction to the experience of our senses; the Unity thesis, on the contrary, safeguards much better what the Catholic faith teaches and the evidence of our senses.⁶

The latter, *De Unitate Formae*⁷ (completed in July 1278), by the Dominican Giles de Lessines, is a direct answer to Kilwardby's *Apologia*. Kilwardby requested Peter de Conflans to make known his letter in order that others too might be informed of *his truth* (*veritatem meam*),

(4) 'Positio igitur de unitate formarum secundum istud est veritate subnixa et de ipsa non est opinio, sed scientia vera, fidei et moribus consona, apud me et alios in scientia me maiores. Secundum vero alium modum, quo dicitur ultima forma compositi omnium aliarum actiones supplere et in eius adventu omnes alias corrumpi — dico, quod nulla veritate fulta est, nec de hoc opinio esse poterit sine preiudicio fidei atque morum'. BIRKENMAJER, *op. cit.*, p. 64.

(5) 'Finem imponimus huic libro quem intitulari volumus: *Contra Gradus et Pluralitates Formarum*'. P. III, c. vii, ed. Venetiis, 1502, fol. 214^{rb} (correctly fol. 216^{rb}, for the foliation is faulty).

(6) 'Declarabimus itaque in hac parte tertia quod ponere plures formas contradicit fidei catholicae et contradicit his quae ex sensibilibus habent ortum; propter quod, quia ponendo unam formam magis possumus salvare quod tenet fides catholica et quae sunt sensibus apparentia quam ponendo plures, videtur omnino fatendum quod non sit ponere plures formas'. *Ibid.*, P. III, c. i, fol. 211^{va}.

(7) Edited by M. DE WULF, *Le Traité De Unitate Formae de Gilles de Lessines* (Les Philosophes Belges, I). Louvain, 1901.

considered by him as 'Catholic as well as philosophical truth.'⁸ At all events, Giles had a copy in hand, as he repeatedly asserts.⁹ With dignity and great restraint, but with complete freedom, he goes to the heart of the question, expounding systematically the exact meaning of the *Positio de Unitate Formae*, rejected as unintelligible and meaningless by Kilwardby, and replying one by one to each argument advanced against it.¹⁰

In March of the same year 1278, Robert Kilwardby was created Cardinal-Bishop of Porto with residence in the Roman Curia. He was succeeded by the Franciscan John Pecham, appointed archbishop, on 28 January 1279, by Pope Nicholas III.

Kilwardby's prohibition remained in full force at Oxford after his resignation from the See of Canterbury. The repression, however, was deeply resented, and whilst several masters, in spite of the penalties threatened, dared to defend openly some of the proscribed propositions, others were claiming a greater freedom of thought in doctrines not connected directly with Catholic faith. To curb all evasion, at the metropolitan visitation of the University of Oxford on 29 October 1284, Archbishop Pecham ratified the prohibition issued seven years previously by his predecessor, enjoining that it should remain in full force, under the same penalties, until such time as some concession could be allowed. None the less, he made it clear that no exemption whatever would be granted to those who posit 'one single form in man'.¹¹ In addition to countless other absurdities, he roundly

(8) 'Hec breviter vobis disserui de articulis, quorum prohibitioni non videbamini favere, ut veritatem meam, quam reputo tam catholicam quam philosophicam, per hoc agnoscatis, et per vos, si placuerit, alii informentur'. EHRLE, *op. cit.*, p. 632. For the variant 'tam catholicam quam philosophicam', see Ms. London, British Museum, Royal 12. E. xxv. BIRKENMAJER, p. 60, has the variant reading: 'tam theologiam quam philosophicam'.

(9) 'Prout ex rescriptis ipsorum usque ad nos provenientibus vidimus, legimus, et, ut verba ipsorum sonant, accepimus sententiam ipsorum sub his verbis'. DE WULF, p. 5 n. 5; BIRKENMAJER, 40. 'Sunt autem et aliae quas vidimus quibus arguunt in hunc modum', de Wulf, 10. 'Hee sunt rationes Roberti'. Erlangen, Universitätsbibliothek cod. 207, fol. 102^{va}; 'Hec sunt inconvenientia tria, que concluduntur a Roberto circa articulum Incarnationis', fol. 102^{vb}. See M. GRABMANN, 'Eine dritte Handschrift des Traktates *De Unitate Formae* des Aegidius von Lessines O.P.', *Divus Thomas* (Frib.), xxvi, (1948) 324-330. Cf. DE WULF, pp. 11, 13. Kilwardby's arguments are frequently cited verbatim, see BIRKENMAJER, pp. 60-62.

(10) See the excellent study prefixed by M. de Wulf to his edition of Giles's treatise, ch. VI: 'Étude analytique du *De Unitate Formae*', pp. 90-120.

(11) 'Quorum articulorum nos merito detestantes virulentiam redivivam, nuper publice coram vobis dicti patris (Kilwardby's) processum laudabilem ratum habentes, cum poenis adiectis, ipsum in suo robore fore decrevimus permansurum, donec maturiori consilio evidentius appareat an in ipsis articulis sit aliquid quod pro pace quorundam possit sine periculo tolerari. Unum vero illorum expresse notavimus

stated, it follows from this theory that Christ's body was not one and the same before and after death; that the relics of the saints venerated in Rome and all over Christendom did not in reality appertain to their own bodies born of their mothers, but would be new entities born of the imagination. He declared that in enforcing this prohibition, he was not acting from any human motive, or from animosity against any person or any religious order, but because he was in conscience bound to resist manifest dangers and to defend the truth.¹²

Despite this protestation, the Oxford Dominicans bitterly resented the renewed censure, taking it to be directly aimed at them and at Aquinas, 'whose doctrine they had adopted and made their own'. Next day, on 30 October, the Prior made a formal protest, adding that it was not his intention at that stage to defend any particular opinion, but he entered his protest lest the Order be exposed to further injury.¹³

In a letter addressed on 10 November to the Chancellor, Masters and Scholars of the University of Oxford, the archbishop retorted that assuredly it was not rivalry that prompted him to renew the prohibition, as an indiscreet tongue dared to utter. How could this be? He was humbly following in the footsteps of his predecessor, himself a Dominican, a most conspicuous member of the Order, and of those learned Dominicans who supported him. He never promised to any mortal man to be silent about the condemned errors. What he did say was that he had no intention of condemning any of the propositions of the Friars Preachers merely because they were the opinions of the Order. He could hardly believe that by ratifying what his predecessor had done — one so devoted to his Order — he was attacking the opinions of the Dominican Order. Was it conceivable that harmful opinions, that is, errors, were the opinions of the Dominican Order?¹⁴

St. Thomas is nowhere mentioned in this letter. To discredit the Unity of Form thesis once and for all, Pecham first states that he had it

articulum, quorundam dicentium "in homine esse tantummodo formam unam". Letter to the University of Oxford, 10 november 1284. *Registrum Epistolarum J. Pecham, Archiepiscopi Cantuariensis*, ed. C. T. MARTIN (Rolls Series). London, 1885, iii, pp. 840-841. Cf. *ibid.* pp. 852-3, 870-871.

(12) Cf. *ibid.*, p. 841; and also p. 871.

(13) *Memorandum, Reg. J. de Pontissara*, I, p. 308, see *infra* n. 22.

(14) 'Nec hoc diximus in suggillationem aut dedecus ordinis Fratrum Praedicatorum, ut quaedam postea ausa est asserere lingua temeraria, cum dictus praedecessor noster, cuius factum prosequimur in hac parte, de ipso ordine tanquam portio ipsius ordinis nobilissima ad archiepiscopalem assumptus fuerit dignitatem; cum etiam nullatenus dubitemus condemnationem praedictam de consilio plurium sapientiorum ipsius ordinis processisse; nec umquam alicui mortali homini promissimus quod sic damnatis erroribus nostro silentio faveremus. ... Sed hoc diximus et in proposito tenuimus cum effectu, quod opiniones ordinis Praedicatorum, pro eo quod essent ipsius ordinis, reprobare minime volebamus, nec fecimus, Deus novit. *Registrum Epistolarum*, p. 841.

on the authority of people who carry great weight that the theory of the Unity of Form was publicly reprovved in various parts of the world; next, he links it up, not with St. Thomas, but with the Averroist tenet of the unity of the intellect in the whole human race. 'It is my belief', he asserts, 'that this theory is indeed the offspring not of religious, but of certain secular persons; the two main defenders of which, or perhaps inventors, ended their lives, it is said, in a wretched manner in countries beyond the Alps, although they were not born there'.¹⁵ But in a letter to the Cardinals, a few weeks later (1 January 1285), he admitted that the Unity of Form thesis was in fact the opinion of 'Friar Thomas de Aquino, of holy memory'. Aquinas, however, had submitted this as well as every other teaching of his to the correction of the Paris theologians.¹⁶ In a later letter to the Bishop of Lincoln (1 June 1285), Pecham introduced a fresh detail, that during a famous disputation on this same question of the Unity of Form, he, Pecham, was the only one to defend Thomas from the attacks of the Bishop of Paris, of the masters in theology and even of his own brethren.¹⁷ It is extremely interesting to watch the development of the archbishop's thoughts. First, he implicitly denies that the Unity thesis is a Thomist doctrine, since he had it on good authority that this theory was rejected in the schools; consequently it could scarcely be held by members of a religious Order. It has, in fact, a disreputable origin being the offspring of the Averroist leaders. Next, he admits that it is St. Thomas's opinion, but Aquinas, a holy and humble religious, recanted under the correction of the Parisian masters

(15) 'Nec opinionones noxias putabamus esse ipsius ordinis, sed erroris, pro eo quod audivimus eam, quam supra specialiter notavimus, a personis autenticis in variis mundi partibus solemniter reprobari, nec eam credimus a religiosis personis sed saecularibus quibusdam duxisse originem, cuius duo praecipui defensores, vel forsitan inventores, miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis, cum tamen non essent de illis partibus oriundi'. *Ibid.*, p. 841-842. It is clear that Pecham refers here to the two Averroist leaders Siger de Brabant and Goswin de Capella, cited as suspects of heresy by the Inquisitor of France, who died in Italy sometime before November 1284. See MANDONNET, *op. cit.*, pp. 224-31; and for Goswin de Capella, cf. A. DONDAINE, 'Le Manuel de l'Inquisiteur (1230-1330)', *Archivum Fratrum Praedicatorum*, xvii (1947), pp. 186-192.

(16) 'Fuit revera illa opinio fratris Thomae sanctae memoriae de Aquino, sed ipse in hiis et in aliis huiusmodi dictis suis suam innocentiam Parisius in collegio magistrorum theologiae humiliter declaravit, subiiciens omnes suas huiusmodi sententias libramini et limae Parisiensium magistrorum, cuius nos per auditus proprii certitudinem testes sumus'. *Reg. Epist.*, p. 871.

(17) 'Dicit nos opinionem de unitate formae, rationibus et sanctorum testimoniis persequentes, in mortuum impingere, quod est falsum. Quin potius ei, de quo loquitur, cum pro hac opinione ab episcopo Parisiensi et magistris theologiae, etiam a fratribus propriis argueretur argute; nos soli eidem astitimus ipsum prout salva veritate potuimus defensando, donec ipse omnes positiones suas, quibus possit imminere correctio, sicut doctor humilis subiecit moderamini Parisiensium magistrorum'. *Ibid.*, p. 899.

in theology. Five months later, Pecham becomes St. Thomas's champion, indeed the only person to extend to him a friendly hand when he was fiercely reproved by all, *argueretur argute*, even by his brethren. Yet in an earlier letter to the Chancellor and Masters of all Faculties in the University of Oxford (7 December 1284), he acknowledged, rather ironically, that the Oxford Dominicans had made St. Thomas's teaching their own, *quas fratres ipsi opiniones sui ordinis esse dicunt*.¹⁸ It was exactly for this reason, because the English Dominican Province had been won to the side of the *Doctor Communis* and followed him with the rest of the Order, that Richard Knapwell, the Dominican regent-master, supported by the Provincial William of Hothum, took up Pecham's challenge and defended the Thomist doctrine.

It is not the purpose of this paper to recount in detail the history of the controversy; this has been done many a time.¹⁹ We wish only to call attention to some of the features that gave rise to the bitter strife in order better to understand Knapwell's part in it and the true nature of his *Quaestio Disputata*.

There is one note in Pecham's letters which recurs again and again, namely, that the Dominicans were at fault in assuming that the renewal of this prohibition was aimed at them and at Aquinas, for he was only pursuing what his Dominican predecessor had done. But a wide gulf separated Pecham's time from Kilwardby's, — 1284, when Knapwell defended Aquinas, and 1277, when the Oxford Dominican masters seconded Kilwardby. The General Chapter held at Milan in 1278 took a very serious view of Kilwardby's action and of the support given to him by the English province. Two Visitators were sent over to England to investigate the fact of the scandal caused to the Order, *in scandalum Ordinis*, by those who disparaged the writings of the Venerable Friar Thomas de Aquino. They were given full powers to punish the guilty, whether superiors or subjects, to exile them from the Province and to

(18) *Reg. Epist.*, p. 866.

(19) Cf. F. EHRLE, 'John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts', *Zeitschrift für katholische Theologie*, xiii (1889), pp. 172-193; the same, 'Der Kampf und die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten 50 Jahren nach seinem Tod', *ibid.*, xxxvii (1913), 266-318; 'Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrs', *Archiv f. Litt. u. Kirchen M. A.*, v (1889), 603-635; P. GLORIEUX, 'Comment les Thèses Thomistes furent prosrites à Oxford', *Revue Thomiste*, xxxii (1927), 259-291; 'La Littérature des Correctoires', *ibid.*, xxxiii (1928), 69-96. Cf. also M. D. KNOWLES, 'Some aspects of the Career of Archbishop Pecham', *English Historical Review*, lviii (1942), 1-18; Decima L. DOUIE, *Archbishop Pecham*. Oxford, 1952, pp. 280-301; W. A. HINNEBUSCH, *The Early English Friars Preachers*. Rome, 1951, pp. 342-356; M. H. L. MACINERNEY, *A History of the Irish Dominicans*. Dublin, 1916, pp. 394-416.

deprive them of any office.²⁰ The next Chapter, at Paris in 1279, was determined to put an end to any further criticism, and decreed that 'irreverent or unbecoming talk about Thomas de Aquino or his writings can no longer be tolerated. All superiors and Visitators were enjoined to punish promptly and with severity all offenders in this matter'²¹ This was then the legislation of the Dominican Order in 1284.

Acting prudently and with great foresight the Dominican Provincial, William of Hothum, tried to convince the archbishop that the situation had changed. On 22 October 1284, he hurried back from Norwich to Sonning, and first requested some of the bishops, assembled there for the consecration of the Bishop of Salisbury, to support his plea with the archbishop. If there is anything in Thomas's writings which needs correction, he explained, it pertains to the forthcoming Dominican General Chapter to see to it. It would surely give great scandal if such a correction were undertaken by a member of another Order. It is unbelievable that Thomas ever taught anything against Catholic faith and morals. But if anything wrong were found in his works, then, as a matter of fact, the bishops would not be asked to favour errors. A certain measure of intellectual freedom should be accorded in philosophical questions that have no connection with the faith. In his conversation with the archbishop, while Pecham protested his love for the Friars Preachers, — equal to that of the provincial himself, — and his intention to do nothing prejudicial or injurious to them, or detrimental to their Rule and Constitutions, Hothum made it clear that it would do serious harm to the Order, were the doctrine of one of its most illustrious members, Thomas de Aquino, condemned as erroneous. Thereupon the archbishop replied that he would not touch Thomas's teaching, since the Roman authorities had reserved to themselves the decision on the controversial points of doctrine (*in articulis ambiguis*).²²

(20) See *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, ed. B. M. REICHERT (M. O. P. H., iii). Romae, 1898, i, p. 199. Cf. A. WALZ, 'Ordinationes Capitulum Generalium de Sancto Thoma eiusque cultu et doctrina', *Analecta S. Ordinis Fratrum Praedicatorum*, xvi (1923-1924), p. 169; M. BURBACH, 'Early Dominican and Franciscan Legislation regarding St. Thomas', *Mediaeval Studies*, iv (1942), pp. 141-144.

(21) *Acta Capitulum Gener.*, p. 204; WALZ, p. 169; BURBACH, pp. 144-145.

(22) Hothum attended, on 24 November 1284, the Congregation of the masters of the University of Oxford and made a speech in which he gave an account of his conversation with the bishops and with Pecham at Sonning on 22 October 1284. Pecham gives his version of this episode in a letter of 7 December of the same year addressed to the Chancellor and Masters of all faculties of the University (*Reg. Epist.*, iii, pp. 864-868). But there is an independent report of Hothum's address to the Congregation by one who was present, of which very little has been taken notice (except by Dr. Douie), printed in *Registrum Johannis de Pontissara, Episcopi Wyntoniensis*, ed. C. DEEDES (Cant. and York Soc.). London, 1915, i, pp. 307-308. Its importance is undeniable. Since this work is hardly available outside the British

It was unfortunate that Pecham utterly failed to grasp the gravity of the new situation.

Another important factor contributed to the change. Doubtless, it would be a mistake to suppose that Thomist teaching was gaining

Isles, I may be allowed to give a rather lengthy quotation. '*Memorandum quod in vigilia beate Katherine accessit frater Willelmus de Hothom ad Congregationem Magistrorum Oxonie*. ... Frater Willelmus de Hothom, prior provincialis fratrum Predicatorum in Anglia, cum decenti comitiva fratrum suorum, premisso themate: *Si fieri potest, quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes*, postquam pacem commendaverat, recitavit labores suos, quibus de Northewyco usque ad Radingiam paucis diebus perveniens, ut vestram paternitatem (Pecham) super quibusdam articulis interpellaret. Et cum apud Sunninges vos occupatum in consecratione Domini Sarisberiensis Episcopi invenisset, nec ante prandium vestro frui colloquio valuisset, quosdam episcopos interpellavit ibidem presentes, ... supplicans eisdem quod vobis una secum supplicarent quod super correctione doctrine fratris Thome de Aquino, si in aliquibus articulis esset corrigenda, intuitu Dei et Ordinis sui, supersederetis, quousque in proximo eorum capitulo generaliter celebrando generalis eiusdem Ordinis Magister eligeretur, cuius auctoritate posset fratribus litteratis eiusdem Ordinis iniungi prefate doctrine correctio facienda, ne occasio aliqua daretur scandali, si aliquis alterius professionis hoc attemptaret. Et subiunxit, quod eo prefata peticio meruit rationabiliter exaudiri, quia nusquam creditur prefatus frater Thomas aliquid contrarium fidei Catholice vel bonis moribus docuisse. Quod si, quod absit, aliquid tale in scriptis predicti Doctoris inveniretur, nullo modo voluit predictus Prior rogare nec intercessores episcopos in hoc sibi adiungere, ut vestra dissimulatione aliquid taliter pestiferum foveretur. ... Post prandium, episcopis de camera vestra recedentibus, vocatis prefatum Priorem, ut dixit, et amicabiliter quesivistis ab eodem si in negotiis Ordinis sui erga vestram personam quereret mediatores, et subiunxistis quod Ordinem Predicatorum dilexistis quantum ipse, nec aliquid in eiusdem Ordinis preiudicium vel gravamen facere proposuistis. Pro quo verbo, cum prefatus Prior humiliter vestre regraciaretur magestati, ulterius subiunxit coram vobis sic : Domine, certus sum quod Ordinis regulam et statuta non ledetis nec ledere proponitis, sed in hoc videtur Ordo ledi, si alicuius famosi fratris doctrina, per quem Ordo hactenus fuit in honore, erronea iudicaretur: talis autem fuit frater Thomas sepius nominatus. Tunc dixit se ex verbis vestris concepissee quod fratris Thome doctrinam in articulis ambiguis non tangeretis, quia eorum discussio in Curia Romana superiorum arbitrio reservatur. Ista prefata nobis retulit de processu inter vos habito. Postquam subdidit: Quid Dominus Cantuariensis inter vos (in the University) fecerit, quid etiam fratres fecerunt sui Ordinis (the Oxford Dominicans), vos non latet. Quia autem de opinionibus Ordinis, pro eo quod essent Ordinis, in quadam littera vestra per scolas quorundam magistrorum publicata mentio facta fuit (perhaps Pecham's letter of 10 November 1284), subiunxit: Noveritis, Magistri omnes, quod nulla est opinio Ordinis, pro eo quod quidem Ordinis, quia nec Ordo noster in aliqua funditur opinione, nec ad aliquam obligatur opinionem pertinaciter defendendam. Unde illa opinio de Unitate Forme in homine vel aliis compositis non est Ordinis, nec Ordo illam nec eius opinionem amplectitur pertinaciter defendendam. Fuerunt tamen magni Doctores in Ordine sicut extra Ordinem, quorum quidam tenent unam partem, quidam oppositam. Addidit quod, nec credatis quod provocatio per Priorem Oxonie facta sit pro defensione opinionis cuiuscumque, sed ne ulterius aliquod gravamen Ordini inferatur. Et pro tanto dixit Prior Provincialis quod placuit sibi quod provocatio staret in suo robore'. This *Memorandum* was made for, and sent to, the archbishop. But whether in addition to this Pecham received other reports, I do not know.

ground in the University of Oxford among the Dominicans alone. It is true that St. Thomas's influence did not grow as rapidly in Oxford as in Paris, but by the last quarter of the thirteenth century it was established as the dominant School. The tendency of the faculty of Arts, whose members formed the more numerous and the younger group in the University, was decidedly pro-Aristotelian and pro-Thomist. From the faculty of Arts the masters passed on to the higher faculties. Accordingly the younger generations of masters in theology, by Pecham's time, were more favourable to Thomism than were the older doctors. We may mention, among others, Robert Winchelsea, Chancellor of the University in 1288 and later Archbishop of Canterbury, Simon of Gaunt, Chancellor in 1291 and later Bishop of Salisbury, and Simon of Faversham, Chancellor in 1304.

In the letter addressed to the whole University on 10 November 1284, Pecham protested that he was forced to renew Kilwardby's prohibition by the audacity of several masters who dared to teach the proscribed theories. There is little doubt that the Dominicans must have been among the offenders, but they were not alone. To defend himself the archbishop repeatedly asserts, in this and in other letters, that he did not aim at the Dominicans in particular. Such a claim would have been utterly pointless, if the Dominicans were the only masters to maintain the censured propositions. Again, he includes in his remarks all *claustrales*, who, with great shame to their religious profession, spend their time in the study of the 'windy teachings of philosophers' (*philosophorum ventosis traditionibus*), which they had not learnt in the world, instead of applying themselves to the wisdom of the Saints. On the other hand, he singles out the senior Secular masters as defenders of the old traditional teaching.²³ As Professor E. Gilson puts it: 'One cannot help thinking that, as early as 1277, Thomistic theology found at Oxford some sympathy. But that must have been, as they say, "among the young", who represented the present turned toward the future. The masters in full authority, who represented the present continuing the past, mistrusted these innovations'.²⁴ It seems fairly certain, then, that, in addition to the Dominicans, other regulars, perhaps even Franciscans, and the younger generation of masters, had embraced the Thomist doctrines.²⁵

(23) *Reg. Epist.*, pp. 842-843.

(24) E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York-London, 1955, p. 356.

(25) See the pertinent remarks of F. EHRLE, « John Peckham über dem Kampf des Augustinismus und Aristotelismus », *Zeit. f. Kath. Theol.* XIII (1889), p. 191. On a possible leaning towards Thomism by Franciscans, see Pecham's suggestive letter to the Franciscan Provincial Chapter at Cambridge, 5 September 1279. *Reg. Epist.* i, pp. 66-68: 'Hinc profanas vocum novitates et damnata studia declinatis. Hinc

Another fact leads to the same conclusion. The archbishop on 14 November 1284, barely a fortnight after the renewed prohibition, instructed the Chancellor of the University, Roger de Rothwell, or his Vice-gerent, and the master in theology Robert of Fletham, to hold an inquiry 'carefully but quietly and without raising the alarm'. They were to investigate the full list of the propositions prohibited by Kilwardby; the penalties prescribed; the names of those who had been compelled to recant; and of those who defended them or dared still to defend them or any one of them. A full report had to be sent in by St. Nicholas's feast.²⁶ The feast of St. Nicholas came and went, but no reply reached the archbishop. Next day, on 7 December, he dispatched a formal and peremptory order, threatening that he would have recourse to suspension (*sub poena suspensionis quam in vos, licet inviti, ferimus*), if the inquiry were not held immediately and the result forwarded to him by 13 January 1285, at the latest. He complained bitterly that they seem to have despised his commands.²⁷ Yet despite all this, no inquiry was ever held or if it was, no report reached the archbishop. It was then that the Primate turned to his suffragan, the Bishop of Lincoln, asking him to conduct an inquiry. But Bishop Oliver Sutton was in no hurry to comply with Pecham's wish nor did he appear to be much frightened, since on 28 March 1287 the archbishop was still complaining about his remissness, and had to reiterate his request.²⁸

This extraordinary fact demands an explanation. Considering Pecham's temperament, his unbending energy, his uncompromising determination to carry out his threats, — as appears, for instance, in his relations with St. Thomas de Cantilupe, Bishop of Hereford, — it is extremely surprising that the Chancellor and Master Robert of Fletham should ignore his orders so openly, despite the severe penalty with which they were threatened. The only reasonable explanation which would account for the refusal seems to be that the University was not so much in favour of Pecham's theories as perhaps he believed, and that the Dominicans, who maintained the Thomist thesis, did not stand alone, but had behind them the support of many others.

But there were other factors at work. Perhaps the tension between Franciscans and Dominicans was never greater at Oxford than in those years. In a letter addressed to certain Cardinals Pecham stresses the

inflativas scientias fugitis, scientes quod hodie ignis curiosae ac superbae pruriginis quibusdam superincidens, solem abstulit veritatis, quae si vobis infectio surreperet, tanto esset utique damnabilior quanto professio vestra, ut puto, de perfectionis apice et cruce Domini rectius gloriatur'.

(26) *Reg. Epist.*, iii, pp. 852-853.

(27) *Ibid.*, pp. 862.

(28) *Ibid.*, pp. 944-945.

opposition between the teaching of the two Orders. Not only on the question of the Unity of Form, but on all other debatable matters, says the archbishop, there exists complete disagreement, and even antagonism between the Dominican and Franciscan schools.²⁹ A few years earlier, sometime between 1277 and 1279, William de la Mare, an English Franciscan, took upon himself the task of 'correcting' those tenets which so bitterly estranged the two schools. This so-called *Correctorium Fratris Thomae* not only hardened the opposition, but erected it into a system. To prevent the introduction of Thomist teaching among the Franciscans, the Minister General, in the General Chapter held at Strasbourg in 1282, ordered that only the more able lecturers (*lectores notabiliter intelligentes*) should be allowed to read the *Summa Fratris Thomae*, but with the express condition that they read along with it the *Declarationes fratris Wilhelmi de la Mare*.³⁰ Thus a semi-official recognition was given to the *Correctorium*. It is likely that William de la Mare wrote his 'Correction' in Oxford, or at least in England.³¹ But it is certain that three Dominican replies, parodying the title — *Correctorium Corruptorii Thomae*, came from Oxford, and the first one, the *Correctorium Corruptorii "Quare"*, was written about 1282 by Richard Knapwell.

By this time Roger Marston, Pecham's pupil in Paris, was regent-master in the Franciscan school (c. 1280-1284). In his lectures and in his *quaestiones* he was thundering against the *novitatum praesumptores*, the *theologi philosophantes*, the pelagians, and the like, by whom he obviously meant St. Thomas Aquinas.³² Undoubtedly, these impetuous invectives, these mutual attacks, which were perhaps of more frequent occurrence than one would expect, did not help to restore an atmosphere of calm and peace among the already exasperated friars.

It was exactly at the time of this tension between Dominicans and Franciscans that Archbishop Pecham denounced the Thomist thesis to be a source of heretical errors. It is not surprising that the Dominicans took it as aimed chiefly at St. Thomas Aquinas.

(29) *Ibid.*, pp. 871-872 (1 January 1285).

(30) G. FUSSENEGGER, 'Definitiones Capituli Generalis Argentinae celebrati anno 1282', *Archivum Franciscanum Historicum*, xxvi (1933), p. 139; BURBACH, *op. cit.*, pp. 147-149.

(31) Cf. F. PELSTER, 'Einige ergänzende Angaben zum Leben und zu den Schriften des Wilhelm de la Mare, O.F.M.', *Franziskanische Studien*, xxxvii (1955), pp. 75-80. For the myth of the *Ur-Correctorium* see the review of *Declarationes Magistri Guilelmi de la Mare, O.F.M., De variis sententiis S. Thomae Aquinatis*, ed. F. PELSTER (opusculum et Textus Hist. Ecclesiae illustrantia, Ser. Schol. fasc. xxi, Münster i. W., — in *Bulletin Thomiste*, vol. ix, n° 1803, pp. 944-948. — It has been suggested by some writers that William de la Mare was about this time Pecham's *alater*.

(32) *Fr. Rogeri Marston, O.F.M., Quaestiones Disputatae*, editae a PP. Collegii S. Bonaventurae. Ad Claras Aquas, 1932. Cf. *Index Auctorum* s. v. *Thomas S.*, pp. 468-469.

To add fuel to the flame, a witty anonymous satire, perhaps by a student, appeared against Pecham in the early months of 1285. Our only knowledge of it derives from the archbishop's letter to the Bishop of Lincoln of 1 June 1285³³, in which he denounces in strong terms the impertinence of an anonymous writer who has had the audacity to argue with him as with an equal; to attempt to set him right, just as St. Paul corrected St. Peter; and to tell him bluntly that there is one unique form he ought to keep, that of silence (*unicam nos voluit tenere formam silentii, loquax ipse*). The incident was assuredly most unfortunate; and the provocation was too much for a man of Pecham's temper. Instead of treating the pamphlet with the contempt it deserved, as a man with a sense of humour might have done, making perhaps no more than a dignified protest, the archbishop 'in language that is hardly archiepiscopal', as Father Bede Jarrett³⁴ puts it, violently attacked the book as 'a damned page and a cursed folio' (*maledictam paginam et infame folium*). 'The beginning is headless, its middle wicked, its ending folly' (*cuius folii est acephalum principium, malignum medium, et finis fatuus ac deformis*); by his attack the writer makes the Church a monster by putting its feet (the priests) above its head (the bishops), — and a string of similar invectives. Pecham blamed the Dominicans, and attributed the book to one among the *capitanei* of his opponents, 'a garrulous fellow who knew not even how to keep silence' (*qui cum loqui nesciret, tacere non potuit*). Some modern writers have seen in these and similar words an allusion to Knapwell, or *Clapwell*. But whoever the author may have been, it is regrettable that he decided to publish. The only result was to embitter the relations between Pecham and the Dominicans. If the pamphlet was meant to be a joke, as probably it was, it was a joke in very bad taste.

Glorieux³⁵, followed by others, has suggested that it may well be that the tract is to be identified with the *Litera cuiusdam fratris Praedicatoris contra archiepiscopum* in Ms. Phillipps 3119. I have fortunately been able to examine it at leisure through the courtesy of the Messrs. L. and P. Robinson (W. H. Robinson Ltd., Rare Books, 16 Pall Mall, London, S.W.1) in whose possession the Phillipps manuscript now is. Although the item, *Litera*, etc. occurs in the list of contents, on fol. 55^v, as described by Dr. A. G. Little,³⁶ the letter itself, with other items concerning the

(33) *Reg. Epist.*, iii, pp. 896-902.

(34) B. JARRETT, *The English Dominicans*. London, 1921, p. 72.

(35) P. GLORIEUX, 'Comment les Thèses Thomistes furent proscrites à Oxford (1284-1286)', *Revue Thomiste*, xxxii (1927), p. 272 n. 2.

(36) *Tractatus Fr. Thomae vulgo dicti de Eccleston De Adventu Fratrum Minorum in Angliam*, ed. A. G. LITTLE (Collection d'Études et de Documents, vii). Paris, 1909, pp. xiii-xvi.

dispute and several of Pecham's works, are now missing, fol. 98r-123v having apparently been cut out.

That Pecham was somewhat rash in his proceeding appears quite clearly from his letters to the Chancellor of the University and to master Robert of Fletham. He embarked on this delicate and important matter, the renewal of Kilwardby's prohibition, without any precise knowledge of the number of propositions, of their exact formulation, and of the kind of penalties to be inflicted on the transgressors. This seems extraordinary in the Primate of England. He himself acknowledged in his letter to the Bishop of Lincoln, that he acted *negligently in omitting* to seek the much needed information during his visitation at Oxford, and requested the bishop to make up for his default (*ut quod nos negligenter omisimus Oxoniam visitantes, vos vestra diligentia suppleretis*).³⁷ He had some idea that Kilwardby had prohibited the thesis of the Unity of Form and, without inquiring about its true nature and formulation, proceeded to single it out: 'Unum vero illorum expresse notavimus articulum, quorundam dicentium *in homine esse tantummodo formam unam*'.³⁸ Clearly, he departed in this, consciously or unconsciously, from Kilwardby's propositions, since nowhere does it occur under that formula. Kilwardby himself made this point clear to Peter of Conflans: '*Positio de unitate formarum. Sub his quidem verbis articulus iste non erat Oxonie prohibitus, nec illum memini me audivisse*'.³⁹

Be that as it may, Richard Knapwell, the regent-master in the Dominican chair of theology in the University of Oxford, accepted Pecham's challenge and upheld the Thomist doctrine. And he was well fitted for the task. Yet it was only slowly and by degrees that he reached a conviction of the truth of Thomism. As Père Chenu, in his fine analysis of Knapwell's *Notabilia* on Book I of the *Sentences* (Oxford, Magdalen College Ms. 58, fol. 184-191), puts it:

'Mais précisément ce spectacle est très révélateur du trouble intellectuel que provoqua dans la foule moyenne des docteurs enseignants la révolution doctrinale de S. Thomas. Nous ne lâchons pas si facilement les cadres et les formules dont nos jeunes intelligences ont d'abord vécu ; il faut une lucidité peu commune, de la patience, du courage même, pour réviser son premier bagage et en soumettre le contenu à de nouvelles lumières. Lentement, partiellement, comme par à-coups, Frère Richard Klapwell, sententiaire débutant aux écoles Saint-Édouard d'Oxford, encore dominé par le prestige intellectuel et politique

(37) *Reg. Epist.*, (28 March 1287), iii, p. 944.

(38) *Ibid.*, p. 841.

(39) BIRKENMAJER, *Der Brief Robert Kilwardbys*, p. 60.

de Kilwardby, prend contact avec les écrits du célèbre maître parisien, de qui les polémiques et les succès ont eu jusqu'à l'université d'Oxford leur retentissement. Sa timidité et ses incohérences nous sont un témoignage très expressif de l'état des esprits entre 1270 et 1280, avant la stabilisation des clans et des écoles dans des positions de combat'.⁴⁰

Knapwell lectured on the *Sentences* about 1280, and 'incepted' as master in theology in 1284 under the presidency of William of Hothum; just at the time Pecham renewed the prohibition on the Unity of Form thesis. He had already entered into the lists, while bachelor in theology, by replying with the *Correctorium Corruptorii* "*Quare*" (c. 1282) to the fierce attack of William de la Mare. As in other matters, and like several others, as, for instance, Giles of Rome, Knapwell only gradually and after much hesitation came to accept fully the Thomist thesis, as he himself tells us: 'Behold before God, I lie not when I say that did I know of arguments disproving the Unity of Form, as I once believed, I would have inserted them one by one'.⁴¹ But his conviction was the result of hard study and mature deliberation.

William of Hothum, at the meeting of the bishops at Sonning in 1284 had suggested that it was improper to condemn or prohibit philosophical opinions when either side of the disputed question might be adopted without danger to the faith, — or when a philosophical opinion need not be known at all, — before it is made plain in a solemn disputation what is to be held as sacred, and what is to be shunned as erroneous.⁴² Following this suggestion, Knapwell chose as the subject of one of his *Quaestiones Ordinariae* (which each regent-master was bound to hold during his regency) the problem of plurality or unity of form in one of its most hotly-debated aspects: 'Whether faith about the essence of human nature united to the Word requires us to posit plurality of forms'.

The *quaestio* has come down to us in two versions, in a finished form as edited by the author, and in a *reportatio*, or notes taken down during the disputation. In its polished form, it is extant in *Bologna*, Biblioteca

(40) M.-D. CHENU, 'La première diffusion du Thomisme à Oxford. Knapwell et ses « Notes » sur les *Sentences*', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, iii (1928), p. 200.

(41) 'Ecce coram Deo quia non mentior, si scirem argumenta quae hoc ostendunt dissolvere, ut quandoque credebam, responsionem per singula posuissem'. *Le Correctorium Corruptorii* "*Quare*", ed. P. GLORIEUX (Bibl. Thomiste, ix). Le Saulchoir, Kain, 1927, p. 206. With the exception of F. Pelster, all scholars admit Knapwell's authorship of this *Correctorium*. Cf. *Bulletin Thomiste*, vol. ix, pp. 643-655.

(42) 'Phisica autem in quibus potest utraque pars contradictionis sine periculo a diversis opinari, immo sine detrimento salutis possunt totaliter ignorari, condemnari non decet nec prohiberi, priusquam celebri disputatione patefiat quid inviolabiliter tenendum, quid tanquam erroneum sit devitandum'. *Memorandum* cit. n. 22.

Universitaria, Ms. 1539 (fol. 51^{ra}-54^{vb}), discovered by Fr. F. Pelster, S. J.⁴³ Another copy, but incomplete, is in Ms. Vat. lat. 806⁴⁴ (fol. 56^{va}-61^{ra}; the last folio contains only five words). Both copies are anonymous. The *reportatio*, duly ascribed to Knapwell, is in *Assisi*,⁴⁵ Biblioteca Comunale, Ms. 196 (fol. 113^v-117^r). *Assisi*, Bibl. Com., Ms. 158 (fol. 96^{rv}) contains only a fragment.⁴⁶

A *reportatio* always raises delicate problems. How far is it reliable? It is well known that several *reportationes* of the same sermon, or lecture or disputation frequently differ widely from one another. A 'reporter' usually noted briefly the main lines and most characteristic features of a lecture or *quaestio*; later on, at his leisure, he would write it out fully with the help of these notes. Obviously, then, a *reportatio* may well represent more or less faithfully the doctrine and thought of the master, but does not necessarily record his actual words and phrases, which were often to a large extent the reporter's own. It follows clearly that its value depends entirely on the faithfulness, capacity and accuracy of the 'reporter'.

To illustrate what I mean, we may take as an example the two *reportationes* of St. Bonaventure's *Collationes in Hexaëmeron*, one edited by the Franciscans of Quaracchi in the *Opera Omnia* (vol. V, pp. 329-449); the other published lately by Père F. Delorme, O. F. M. (Quaracchi, 1934).⁴⁷ They are so strikingly different that, although the text of the latter was known to the Quaracchi Editors, they found it so abridged and its phrasing so much at variance with the text adopted by them, that they dismissed it as worthless. Yet its importance is undeniable.

I do not for a moment deny or minimize the value of our *reportatio*. It has many significant personal features and gives vivid and precious information about the debate, which would be out of place in an edited text: I shall use it as much as I can, though my main quotations will be from the finished copy. My only point here is that the actual phrasing of a *reportatio* is never to be accepted as the faithful echo of the original. This is all the more important in the present case, for the 'Reporter'

(43) F. PELSTER, 'Richard von Knapwell, O. P., seine Quaestiones disputatae und sein Quodlibet', *Zeitschrift f. kath. Theologie*, lii (1928), p. 491.

(44) Cf. A. PELZER, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae. Codices Vaticani Latini II-I*. Vatican, 1931, p. 143.

(45) Cf. V. DOUCET, *Archiv. Franciscanum Historicum*, xxvii (1934), p. 280; H. POUILLON, 'Le Manuscrit d'Assise, Bibl. comm. 196. Description', *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, xii (1940), pp. 354-355.

(46) Cf. A. G. LITTLE and F. PELSTER, *Oxford Theology and Theologians C. A. D. 1282-1302* (Oxford Historical Society, xcvi). Oxford, 1934, p. 116; F. PELSTER, 'Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magister Richard von Knapwell, O.P.' *Archivum Fratrum Praedicatorum*, xvi (1946), pp. 93-94.

(47) *S. Bonaventurae Collationes in Hexaëmeron*, ed. F. DELORME, O.F.M. (Bibl. Franciscana scholastica Medii Aevi, viii). Ad Claras Aquas, Florentiae, 1934.

was not necessarily a friend, but rather inclined to be an opponent. This is shown, for instance, by the marginal note: *Cave periculum* (f. 114v).

The significance of Knapwell's *Quaestio Disputata* lies in this that: (i) it provides us with a new argument in favour of Knapwell's authorship of the *Correctorium* "Quare"; and (ii) it gives the whole discussion in full, systematically, as it was actually debated.

The grounds upon which the thesis of the Unity of Form was rejected were twofold: theological and philosophical. The philosophical arguments centred on the notion of matter, whereas the theological ones were based on the difficulties that would follow acceptance of the Unity theory. This distinction comes out plainly in Kilwardby's attempt to vindicate his action: 'Some of the banned propositions are openly false, others deviate from philosophical truth, others come near to being intolerable errors, whilst several are most manifestly wicked, since they are against the Catholic faith'.⁴⁸ And again, he rejects the 'absurd tenet' of the Unity of Form, because it is against our sense-experience and philosophy, against Holy Scripture, and against Catholic faith and morals. The Franciscan 'Correction' took this up and formulated the grievances thus: 'This thesis of the Unity of substantial Form is rejected by the masters, first, because from it follow many errors contrary to Catholic faith; next, because, it is in opposition to philosophy; thirdly, because it is against Holy Writ'.⁴⁹

The crucial point of the dispute, then, and the occasion of the real grievance of Knapwell and of the Oxford Dominicans on one side, and of the stern opposition of the archbishop on the other, was whether the thesis of the Unity of Form was compatible with Catholic faith. Pecham claims that, without the theory of plurality of forms in one and the same compositum, it was impossible to safeguard many Catholic doctrines, for instance, the Incarnation, the Eucharist, the resurrection of the body, the veneration of the relics of the saints. On the contrary, the Thomist view, stressed persistently by Knapwell and by William of Hothum, was that the question of Plurality or Unity of form was not a theological but a philosophical problem, and that either answer was entirely consistent with Catholic faith, since all Catholic doctrines could be explained by the Unity thesis as effectively as by that of Plurality. Consequently a theologian or a philosopher was absolutely free to admit or to reject either opinion so far as Catholic

(48) Cf. F. EHRLE, 'Der Augustinismus und der Aristotelismus', *Archiv Lit. Kirch. M.A.*, v (1889), p. 614.

(49) 'Haec positio de unitate formae substantialis reprobatur a magistris, primo, quia ex ipsa plura sequuntur contraria fidei catholicae; secundo, quia contradicit philosophiae; tertio, quia repugnat Sacrae Scripturae'. *Correctorium Corruptorii*, ed. GLORIEUX, art. xxxi, p. 129.

faith was concerned. The conflict was between two tendencies, two different methods of approaching philosophical topics. The Thomist contention was that complete freedom of discussion ought to be allowed in purely philosophical matters.

Knapwell's procedure in the *Correctorium* "Quare" and in the *Quaestio Disputata* is the same. His chief aim in the *Correctorium* is to show that, far from being contrary to Catholic faith, no heresy nor other difficulty follows from the thesis of the Unity of Form.⁵⁰ He insists that, although he could take the offensive and attack the opposite opinion, — and there is much he could say on the subject, — he will remain strictly on the defensive. He will assert nothing nor will he say that their view is against the faith and against philosophy, lest he should seem to disparage the learned men who hold a contrary opinion.⁵¹

Likewise in the *Quaestio*. He does not attack the pluralist position, he does not even, strictly speaking, defend his own, but simply demands a hearing. Although his leaning is towards the Unity thesis, he does not fear to expound objectively both sides of the problem. His purpose is to show that the pluralist theory is not the only means of safeguarding the Catholic faith. Catholic teaching on Christ's body before and after death, on the Eucharist, the Incarnation, the veneration of the relics of the saints, original sin, is equally consistent with, and can just as well be explained by, the thesis of the Unity of Form. He does not claim to impose his view, or any other view, on others; on the other hand, he does not see on what grounds the supporters of the Unity theory are forbidden to please themselves and hold it at least as an opinion freely debated in the schools.

'The difficulty of this question', states Knapwell, 'is plain from this, that not only famous masters, *magni*, but even the most famous of them, *maximi*, hold different views. Among these we have had two fathers, of whom one held one opinion and the other another. Therefore I will speak with awe and reverence. Far be it from us to think that either of them had said anything contrary to faith. I am sure that if either of them were still alive, the whole world would do nothing against them. And since they asserted nothing inconsistent with the faith, I propose to defend them both. Diffidently and with all respect I am going first of all to find a way of showing that the thesis of the Unity of substantial

(50) 'Nostrum autem in proposito erit ostendere quod nullum inconveniens vel haeresis sequitur ex illa positione, et quod isti per suas responsiones, argumenta fratris Thomae non evadunt'. *Ad art. xxxi, ibid.*, p. 135.

(51) 'Tamen ne videar magnis hominibus qui sunt contrariae opinionis derogare, vel praesumptuose non deferre, nihil assero nec eorum opinionem contra fidem et philosophiam esse dico. ... Sicut enim nihil pertinaciter affirmo ne videar fieri praesumptuosus, sic meam cognoscens impotentiam vel ignorantiam nihil respondeo ad argumenta praedicta, ne ficta et fatua dicere cogar'. *Ad art. xlvi, ibid.*, p. 206.

form in one compositum, as that Doctor understood it, contains nothing against the faith'.⁵²

There can be no hesitation in identifying the 'two greatest Fathers', both irreproachable Catholics and both now dead, who fought in opposite fields, with Robert Kilwardby and Thomas Aquinas, a detail omitted in the edited text. The debate is not between lesser theologians and philosophers, but between the 'greatest', — the *excellentes*, as Giles of Rome calls them;⁵³ or the *doctores tum in philosophia quam in theologia authentici et famosi*, as they are styled by Giles of Lessines.⁵⁴ But unlike those defenders of the Plurality theory, who condemn as erroneous and unphilosophical the rival opinion, of whom Lessines speaks; unlike the Roman too, who maintains that to posit plurality of forms is incompatible with the teaching of the Church, Knapwell not only will cast no censure on either view, but will show that either is orthodox, though with a special emphasis on the orthodoxy of Thomas's thesis (this detail is also omitted in the finished version, where St. Thomas's name never occurs). None the less, he will not posit as certain what is still a matter of doubt, nor does he intend to prejudice in any way whatever a better opinion (omitted in the reportatio).

To establish his thesis, Knapwell sets forth at the outset the principles on which all disputants should agree. They are threefold: the first belongs to the nature of dimensive quantity; the second to the nature of *symbolic* quality; and the third to the nature of transformation, in so far as the process of change is easier in those elements which possess *symbola*.⁵⁵ In the *reportatio* these presuppositions are stated thus: (a) pertains to the nature of material form; (b) to the nature of dimension; (c) to the nature of dispositive quality.⁵⁶

(52) 'Difficultas huius questionis ex hoc patet quod magni, immo inter omnes maximi, alii sic, alii autem sic senserunt. Et inter alios duos habuimus patres, quorum unus unam alius autem aliam partem sensit. Et ideo cum timore et reverentia loqui volo. Absit quod aliquis eorum aliquid dixerit contra fidem. Et certus sum quod si unus vel alius esset superstes, totus mundus nihil faceret contra ipsos. Et quia nihil dixerunt contra fidem, propono utrumque defendere; cum reverentia et timore intendens primo viam dare quod ad unitatem forme substantialis in uno composito, secundum modum quem doctor ille intellexit, nihil dixerit contra fidem'. Ms. Assisi, Bibl. Com. 196, fol. 113^v. Cf. POUILLON, *R.T.A.M.*, xii (1940), p. 354.

(53) *Contra Gradus et Pluralitates Formarum*, P. I, c. ii, fol. 199^{rb} (201).

(54) *De Unitate Formae*, ed. DE WULF, p. 3/.

(55) 'Inprimis ergo consideranda sunt quedam in quibus necesse habent tam hii quam illi unanimiter convenire. Quorum primum pertinet ad naturam dimensive quantitatis; secundum ad naturam symbolicae qualitatis; tertium vero ad naturam transmutationis, quantum ad hoc quod in habentibus symbolum facilius reperitur transitus' Bologna, Bibl. Universitaria, Ms. 1539, fol. 52^{rb} (B); Ms. Vat. lat. 806, fol. 59^{va} (V).

(56) 'Ad hoc autem declarandum tria suppono: unum pertinens ad naturam forme materialis; aliud pertinens ad naturam dimensionis; tertium pertinens ad naturam qualitatis disponentis'. Ms. Assisi 196, fol. 113^v (A).

Keeping faithfully to the rule he has set himself, namely, that in fairness to either side, he will take the middle way by defending both opinions, Knapwell enters on the debate by adducing the arguments in support of them.

In favour of the Plurality thesis it was shown: I, with regard to human nature as it is shared in common with each man; II, as it exists in a special mode in Christ.

I. The first point is brought home under three headings:

- (i) The process of bringing human nature into being;
- (ii) its actual being;
- (iii) its passing-away (*ad naturae humanae corruptionem*).

II. The arguments advanced to prove the second consideration are under two heads:

- (i) concerning the coming-to-be of the human nature in Christ (*ad naturae humanae in Christo productionem*);
- (ii) its dissolution after death (*ad ipsius naturae in Christo resolutionem post mortem*).

All the arguments (forty-two in number) that could be gathered from Kilwardby's letter to Peter of Conflans, from the Franciscan 'Correction', and from other sources, in favour of the Plurality thesis are here marshalled in full strength. They are drawn from Holy Scripture, from the Liturgy, from the Fathers of the Church, from philosophical reasons, from metaphysics, philosophy of nature and ethics.

The same procedure, with a slightly different order, is followed in the defence of the Unity thesis. *Oppositum potest ostendi*, 'The contrary can be shown:

- (i) by that which pertains to the coming-to-be of the human nature in every man;
- (ii) by the coming-to-be of the human nature united to the Word;
- (iii) by the human nature as a being already constituted;
- (iv) by that which pertains to the passing-away of the human nature not only with respect to mankind in general, but also to Christ. In the last argument of this section, it was argued that, if the vegetative and the sensitive principles remained in Christ's body after death, it would follow that his was not a real and true death: which is heresy.
- (v) Finally, the contention is proved by what concerns Christ's body in the Sacrament of the Altar (*Hoc idem ostensum fuit per hoc quod pertinet ad corpus Christi in sacramento Altaris*).

Altogether we are presented with forty-one arguments to demonstrate the thesis of the Unity of Form.⁵⁷

After this formidable array of arguments, a real *tour de force*, in support of either opinion, Knapwell enters vigorously upon the hard and perilous task of replying to the evidence brought forward against the Unity thesis. With extreme caution he proceeds to scrutinize each reason, examining the terms of the argument, explaining it according to both views, and endeavouring to act as an objective and impartial judge. Sometimes, turning the argument against his opponents he argues that the same difficulty besets the opposite opinion, but it is the *dicendum secundum omnem (or utramque) opinionem* that recurs more frequently.⁵⁸

The *reportatio* lacks that systematic order which we admire so much in the finished version: it is somewhat confused, disconnected and incomplete. But, by way of compensation, we find in it personal touches and vivid details which enable us to catch an echo of the hotly-debated disputation. One or two instances will serve to convey what I mean and bring us to the heart of the discussion.

Undoubtedly, one of the burning questions was that of the identity of Christ's body living and dead. It is here that theological implications impinged mostly on the tenet of Unity or Plurality of Forms. Was Christ's body — or any part of it, eye, flesh, bones, nerves, and the like — absolutely the same numerically before and after death? St. Thomas maintained that, 'since a thing is said to be the same identically according to suppositum, but the same specifically according to form; wherever the suppositum subsists in only one nature, it follows of necessity that, when the unity of species is taken away, the unity of identity is also taken away. But the hypostasis of the Word of God subsists in two natures, and consequently, although in Christ the body does not remain the same according to the species of human nature, still it continues identically the same according to the suppositum of the Word of God'.⁵⁹ The supporters of the Plurality theory, on the contrary, argued that the chief factor in determining the identity of a body is not the identity of subject, but the *forma corporeitatis*, for no identity whatever can be established without the *forma corporeitatis* remaining one and the same under all changes. It is abundantly clear from all this that underlying the theological problem there was a fundamental philosophical disagreement.

Knapwell proceeds differently in the *Correctorium* and in the *Quaestio*. In the former he proposed to show the feebleness of William de la Mare's critique from the fact that it was based on a complete misunderstanding of the Thomist doctrine. Far from being erroneous, Thomism, if

(57) Ms. B, fol. 51^r-52^{rb}; Ms. V. fol. 56^{va}-59^{va}.

(58) Ms. B, fol. 52^{vb}-54^{vb}; Ms. V. fol. 60^{vb}-61^r (ends incomplete).

(59) *Summa Theologiae*, P.III, Q. 50, a. 5 ad 2.

correctly understood, is both theologically and philosophically sound. Hence he spared no pains to make St. Thomas *sui interpres*, now couching his animadversions in Aquinas's own words, now giving the gist of his argument. But in the *Quaestio* he moves more freely and also makes use of other sources.

Accordingly, in the *Correctorium* he meets the Franciscan criticism on the question at issue by presenting St. Thomas's own argument in the *III Pars* of the *Summa*: 'Respondet ipse frater Thomas in ultima parte Summae'.⁶⁰ And again, Knapwell drives home his defence elaborating the Thomist teaching in *Contra Gentiles*, II, lxxi. Quantitative and qualitative dispositions may be considered under two aspects: in order of being or in order of motion and becoming (quantum ad esse vel quantum ad fieri). In the former sense, no dispositions pre-exist in matter or precede the substantial form. Since these dispositions are accidents, and it is the proper nature of an accident to inhere in a substance, they presuppose their subject, a concrete of matter and form, already constituted. In the latter sense, however, there is no reason why they could not be apprehended by the mind as previous to the substantial form. In the process of never-failing alternation of perishable and changing things, which entails a certain order between moveables and movers, the mind's eye may regard these dispositions as antecedent to, though in reality they are consequent on, substantial form, which is essentially the same form that gives to matter its being and actuality and the various degrees of perfection.⁶¹

In the *Quaestio*, influenced by the *Contra Gradus et Pluralitates Formarum* of Giles of Rome, Knapwell takes a new step and introduces as principles, upon which all disputants should agree and from which the solution should be inferred, the Aristotelian theories of dimensive quantity — with the addition of the *dimensiones interminatae in materia* of Averroes, — and of *symbolic* quality; the inquiry turns then on those reciprocal transformations of the elements which have *symbola*.⁶²

Aristotle deals with this topic in the *De Generatione et Corruptione*, II. iv (331^a 25 ff., 332^a 32). Professor Joachim translates *symbola* by 'complementary factors'. 'Aristotle', he says, 'uses the term here and elsewhere to mean a part of *one* whole, which is capable of fitting in with a complementary part so as to constitute *another* whole. Thus, e.g., *the hot* in Air can fit in with *the dry*, and thus constitute Fire: and *the hot* in Fire can fit in with *the dry*, and thus constitute Air. Hence *the hot* in Air and Fire is an interchangeable *complementary factor*'.⁶³

(60) *Correctorium Corruptorii «Quare», Ad art. 31*, ed. GLORIEUX, p. 135.

(61) *Ibid.*, *Ad art. 32*, pp. 145-148.

(62) See nn. 55 and 56; and Ms. B, fol. 52^{rb}-52^{vb}; Ms. V. fol. 59^{va}-60^{vb}.

(63) H. H. JOACHIM, *Aristotle On Coming-to-be & Passing-away (De Generatione et Corruptione)*. A revised Text with Introduction and Commentary. Oxford, 1922, p. 221.

Nicholas Trivet discussing (c. 1303): 'whether accidents remain numerically the same in what is generated and corrupted', maintains that they do not remain identical numerically, but only specifically, and in support of his contention brings the authority of the 'Venerabilis Doctor frater Thomas de Aquino' commenting on the Aristotelian text in *De Generatione*, Book I: *in habentibus symbolum facilius est transmutatio*.⁶⁴ Doubtless, this is St. Thomas's statement in Book I, lectio x; but one looks in vain here, or in the commentary on *Meteorologica*, II. iv (360^a 21-27), lectio vii, where it occurs again, for the term *symbolum*, although it is found in the Latin translation he used. It is rendered instead by *per similitudinem* or its derivative, *simile*.⁶⁵ On the other hand, his *Expositio in libros de Generatione* was left unfinished, and consequently we do not possess his comments on Book II where Aristotle treats the matter *ex professo*. Yet St. Albert the Great employs *symbolum*, which he explains by *convenientia*: 'Quaecumque habent *symbolum* ad invicem, hoc est, *convenientiam* in altera qualitate'.⁶⁶ None the less, Knapwell's main inspiration on the *qualitas symbola* seems to derive directly, not from St. Albert, whom he quotes in this connexion,⁶⁷ but rather from Giles of Rome.⁶⁸

At all events, the crucial point in the discussion turned on 'whether the substantial forms of the elements remain actually or only virtually in compound natural bodies (*mixta*); or on 'whether the accidents (quantity, quality) remain numerically or only specifically identical before and after change'. All disputants take for granted the three

(64) 'Et ideo simpliciter teneo, quod non sunt eadem accidentia secundum numerum, sed secundum speciem in generato et corrupto. Et hoc sentit venerabilis Doctor frater Thomas de Aquino, exponens illud Philosophi 1^o *de Generatione*, quod in habentibus symbolum facilius est transmutatio, dicit quod hoc non est quia symbola qualitas sit eadem numero in generato et corrupto, sed similis, propter quam non fuit repugnata in agendo et patiendo'. *Quodlibet I (Qdl. II* according to Glorieux, *La Littérature Quodlibétique*. Le Saulchoir, Kain, 1925, I, p. 249), q. 34: Utrum eadem accidentia numero maneat in generato et corrupto'. cit. a F. EHRLE, 'Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quodlibet und Quaestiones ordinariae', *Festgabe Clemens Baemker zum 70. Geburtstag* (B.G.P.M., Suppl. II). Münster i. W., 1923, p. 31 n. 3.

(65) *Comm. in libros Aristotelis De Generatione et Corruptione*, I. iv, lectio x (edit. Leonina, Romae, 1886, iii, p. 300, n. 6). *In Meteor.*, II. iv, lect. vii (ed. cit., p. 409, n. 6). Cf. for the explanation of the same doctrine, though the term *symbolum* does not occur in the Aristotelian text, *In De Caelo et Mundo*, II. vii, lect. x: 'quia eorum quae sunt sibi *propinquiora*, facilius est transmutatio in invicem' (ed. cit., p. 157, n. 6).

(66) *In De Generatione et Corruptione*, II, tr. ii, c. 2 (editio BORGNET, iv, p. 428 b).

(67) 'Qualitas symbola manet secundum Albertum quantum ad essentiam, sed variatur quantum ad esse, ut sub gradu nobili in igne, minus nobili sub aere'. Assisi, Bibl. Com. Ms. 158, fol. 96r, quoted by F. PELSTER, 'Die Sätze der Londoner Verurteilung... R. v. Knapwell', *Archivum Fratrum Praed.*, xvi (1946), p. 94. See H. POUILLON, *Bulletin Théol. anc. méd.*, vi, n^o 1214, p. 356, for some textual corrections.

(68) Cf. *Contra Gradus et Pluralitates Formarum*, .. II, c. v (ed. cit. fol. 206); for the *dimensiones indeterminatae*, see *ibid.*, P. II, c. xii (fol. 210).

postulates—dimensive quantity, symbolic quality, ease and speed in reciprocal transformations of interchangeable 'complementary factors'; but they differ widely in their interpretation according as they hold the view of Plurality or Unity of Form.⁶⁹

The claim of the former was that, as dimensive quantity, which is a necessary property of corporeal form, and symbolic quality, which is a necessary attribute of substantial form, remain numerically the same in what is generated and corrupted, likewise the corporeal form and the substantial form remain identical before and after change. Similarly, in the transformation of the elements in compound bodies (*mixta*), since the qualities consequent on the forms remain the same, it follows that the substantial forms of the four elements remain together with the corporeal form.⁷⁰

On the contrary, those who posit one substantial form in a compositum hold that the substantial forms of the elements remain only virtually, not actually, in what is generated and corrupted, and that the accidents remain identical not numerically, but only specifically; for it pertains to one and the same substantial form to give the first actuality, constituting the thing in its own nature, and all other perfections consequent on it.⁷¹

(69) 'Ista tria predicta de quantitate dimensiva, et de qualitate symbolica ac facilitate transmutationis differenter ponunt qui estimant impossibile ponere tantum unam formam substantialem in eadem re, et aliter qui contrarium reputant necessario ac tenendum'. Mss. B. fol. 52^{vb}; V. fol. 60^{rb}.

(70) 'Primi enim volunt quod sicut quantitas dimensiva remanet eadem numero in generato et corrupto, sic eadem forma corporea, cuius per se passionem dicunt quantitatem dimensivam, remanet in eisdem; et sicut eadem natura qualitatis symbolice remanet in generato et corrupto, sic eadem forma substantialis, cuius per se passio est ista qualitas symbolica, remanet in eisdem. Verbi gratia, quando ex aere fit ignis, sicut remanet natura quantitatis dimensive et natura qualitatis symbolice elementorum, sic, secundum eos, remanet eadem forma corporea et forma elementi communis terminata per ultiores differentias specificatas. Et similiter, quando ex elementis fit mixtum, ponunt quod una cum formis preactis remanent forme quattuor elementorum, quia qualitates proprie consequentes formas illas remanent in eodem. Et similiter, quando ex uno mixto fit aliud, ponunt quod, sicut remanet qualitas media que consequitur formam mixti, licet in gradu alio, similiter remanet forma mixti terminata per formam ulteriorem in eodem'. Mss. B. fol. 52^{vb}; V. fol. 60^{rb-vr}.

(71) 'Secundi vero, scilicet, qui ponunt tantum formam unam, dicunt aliter. Ponunt enim quod ad eandem formam substantialem, que est actus primus naturam rei constituens, plures consequuntur actus sive forme accidentales inter se ordinem nature secundum prius et posterius habentes. Verbi gratia, ad formam substantialem sic vel sic materiam perficientem consequitur terminatio quantitatis dimensive talis vel talis, et secundum hoc raritas vel dempsitas, et alie qualitates consequentes ulterius consequuntur in gradu tali vel tali, ita videlicet quod quantitas, que consequitur formam substantialem unam numero uno modo terminatam, apta nata est consequi formam aliam alio modo terminatam. Et similiter natura qualitatis, utpote raritatis vel dempsitatis quarundam posteriorum, que consequitur formam substantialem unam in gradu uno, apta nata est consequi formam aliam in gradu alio: sicut patet de natura dimensionis, raritatis et caliditatis in igne generato ex aere. Ponunt ergo

Having thus accounted for the two opinions, Knapwell tries to reconcile the two conflicting theories, but his solution is almost purely verbal.

If we say that the form remains virtually, it is equivalent to saying that it remains in a somewhat imperfect state, not of its own actuality, but by the proximate power included in a certain sense in the nature of the form to which it primarily belongs; we may, then, say that the forms of the elements remain in a mixed body in an imperfect state, not precisely by reason of the imperfection of their actuality, for a form cannot vary according to *more or less*, but because the proper qualities of the elements remain, although modified. 'See', he concludes triumphantly, 'how closely the two ways run together'. Indeed, even those who posit one substantial form in a compositum, would consider that the propositions, 'the form in what is generated remains in an incomplete state', and 'the virtuality of a form remains in it in an imperfect degree', are equivalent.⁷²

Now that no form remains actually in matter, they explain in this

isti quod quando ex aere fit ignis, non remanet actu forma corporis que in aere erat, sed remanet quantitas dimensiva ratione cuius forma aeris dicebatur corporea, manet, inquam, sed aliter terminata. Similiter, licet remaneat natura caloris in eodem, non tamen remanet forma elementi que prius erat actu in aere. Numquam enim fit mentio a Philosopho de illo elemento quinto cuius formam oporteat in generationem aliorum quattuor in materia remanere. Immo contra hoc videtur agere Commentator, primo Physicorum, ostendens quod si aliqua huiusmodi forma substantialis semper in materia remaneret, forme elementorum accidentia forent. Non manet ergo illa qualitas communis propter aliquam formam elementi unam numero remanentem, sed quia natura illius qualitatis communis in gradu uno naturam alterius in gradu alio consequitur per naturam simpliciter. Similiter quando ex elementis fit mixtum, manent quidem qualitates elementorum, non tamen in gradu illo in quo consequuntur formas elementares, sed in gradu alio. utpote in gradu medio. Propter hoc dicit Philosophus quod elementa non manent actu, sed virtute. Consimiliter ponunt quod quando ex uno mixto fit aliud non manet aliqua forma mixti una numero in utroque actualiter, sed virtualiter tantum; quia eadem virtus vel qualitas media, que consequitur formam mixti unam in gradu uno, apta nata est in gradu alio consequi formam aliam mixti, sicut qualitates elementares, que consequuntur formas eorundem in summo, apte nate sunt consequi in quodam gradu medio formam mixti'. Mss. B. fol. 52^{vb}; V. fol. 60^{va-b}.

(72) 'Si autem velimus dicere quod, formam remanere in sua virtute modo dicto, est ipsam quodam modo remanere sub actu imperfecto, non quidem proprio, sed virtutis propinque que continet quodam modo naturam forme cui debetur primo; dicemus igitur quod forme elementorum, quas consequuntur qualitates elementares primo, remanent in mixto actu imperfecto, non quidem propter actum sui imperfectum, cum in se non suscipiant magis et minus, sed secundum quod sunt in suis virtutibus remissis actualibus earundem. Ecce quam proprie e vicino currunt vie supradicte. Quoniam et hii qui unam tantum formam substantialem ponunt in eodem, actualiter formas accidentales concedunt eidem inesse virtualiter, hoc arbitrantes quod nihil aliud est formam substantialem alicuius rei remanere in aliqua re que ex ipsa generatur in actu incompleto quam virtutem eiusdem in aliquo gradu imperfecto remanere in eodem'. Mss. B. fol. 52^{vb}; V. fol. 60^{vb}.

way. It is from the same potency that matter is enabled to receive all substantial forms, that is, from the potency of contradiction, as the Philosopher calls it, whereby a thing may or may not be. Consequently, the existing form must of necessity be corruptible in order to give way to the introduction of the new form. There is no other reason why matter is capable of receiving other forms except that, in virtue of the potency of contradiction, it is liable to lose the previous one. If, in fact, a form in matter were incorruptible, it would not be of the same genus as material forms, because it did not belong to the passive potency of contradiction.⁷³

In this way, and in many others, they explain that the same form does not remain in the same thing, since in the order of nature one thing is produced from another not actually, but only virtually. And thus they reply to the objections brought against them.⁷⁴

In contrast to the formal, impersonal treatment of the point at issue in the *Quaestio*, where the disputants are introduced to speak for themselves, *illi dicunt, ipsi declarant*, the *reportatio* gives us Knapwell's own view as if he were speaking, *dico, audivi*, and thus enables us to feel as if we were present at the disputation. May I be allowed to give one or two instances.

Having explained how the point does not belong to the essence of the line, nor the line to the essence of the surface, nor the surface to the essence of the body, and how *qualitas symbola* varies according to *more* or *less*, the *reportatio* makes Knapwell say:

'Istud necesse est ponere, sive ponantur plures forme substantiales sive una. Nemo in hoc resistit nobis. Audivi ab ore ipsius Domini Portuensis (Kilwardby, Cardinal-Bishop of Porto) quod ante omnem motum invenitur in materia dimensionem, et consequenter ponit in forma corporis substantiali sicut in dimensionibus, scilicet, quod materia formata forma corporis ad quam sequitur dimensio est

(73) 'Quod autem nulla forma remaneat actualiter in materia declarant sic. Materia per eandem potentiam recipit omnes formas substantiales, que dicitur potentia contradictionis a Philosopho, ratione cuius res potest non esse. Ergo eo ipso necesse habet, forma que inest corrumpi, quo alia forma in illa potentia inducitur. Nec ob aliud potest materia aliam formam recipere nisi quia per potentiam contradictionis potest perdere predictam formam primitus inherentem. Si autem esset alia forma in materia que numquam corrumpetur, illa forma non esset eiusdem generis cum aliis formis materialibus; quoniam non pertineret ad potentiam materie passivam que dicitur contradictionis, ut dictum est. Hoc etiam patet quia corruptibile et incorruptibile differunt genere, secundum Philosophum 5^o Metaphysice. Ista ergo forma que manet incorruptibilis ab aliis corruptibilibus differt genere. Mss. B. fol. 52^{vb}; V. fol. 60^{vb}.

(74) Hiis et aliis multis viis declarant quod forma unius rei non remanet in re, quia nature ordine producitur de eadem non actualiter, sed virtualiter tantum. Et per hoc respondent ad obiecta que sunt contra eos'. Mss. B. fol. 52^{vb}; V. fol. 60^{vb}.

in potentia ad formas diversas specificas, sicut eius accidens ad diversas terminationes. Posuit igitur quod, quia semper manet forma corporis, quod mansit etiam protensio consequens ipsam formam; et sicut ipsa forma est in sua materia indifferens, et specificata per formas posteriores, ita eius actus. Ratio huius est quod, quia per se passio non manet nisi per se sola manente et per se causa, ita dicit dictus in tractatu *de Ortu Scientiarum* (essentiarum *cod.*). 6., quod dimensio precedit in materia omnem motum et mutationem... Videtis modo viam. Et ideo modo pono pluralitatem formarum. Sed concordatne illa positio cum alia positione de unitate formarum? Dico quod non tantum discordat quam credis. Quia qui ponunt unam formam, dicunt quod semper manet in forma complete virtus aliarum formarum precedentium...

Audistis nuper quemdam tractatum proclamari, ut affirmatur quod ponere plures formas est contra fidem et rationem. Ratio prima ad hoc est que iam dicta est. Multe sunt vie defendendi partem illam. Unam intelligo; dicam aliam quam adhuc non intelligo. Propter illud igitur et similia oportet ostendere quod forma imperfectior non est principium existendi complete, est tamen inchoative et dispositive, ut patet de forma caliditatis in igne. Et cum dicis, sola posterior adducit actum elementi, nego. Corpus enim non habet actum existendi nisi per animam, complete, dico...

Aliter numquam audivi illud solvi. Illud tamen videtur satis probabiliter solvi, et bene dictum.

(Ms. Assisi, 196, fol. 115r.)

These few quotations will suffice to show, on the one hand, the difference between the *reportatio* and the *Quaestio*. If the former is valuable in preserving some personal details which otherwise would have been lost, and in conveying to us something of the atmosphere of the hotly-debated question, in itself the *reportatio* is but an imperfect record of the whole situation, particularly in its doctrinal aspect. Without the *Quaestio* we should surely have been much poorer: we should hardly have been able to follow adequately the sequence of the arguments pro & contra and to understand fully the philosophical and theological issues which were at stake. On the other hand, the passages quoted provide us with ample proof of the difficulty of Knapwell's position, namely, the concessions he had to make to keep his promise, to reconcile and defend the two conflicting views; the almost impossible task of remaining impartial in view of the vigour and conviction with which he stood in the *Correclorium* for the thesis of the Unity of Form.

One of the objections raised against the thesis of the Unity of Form deserves special mention. It was argued: those who condemned this opinion on the strength of the difficulties (*inconvenientia*) that seem to follow from it, either were certain that it did really contain errors, or not.

If so, urged the objector, I prove my main point. If not, we are bound to admit that those who condemned it sinned grievously, which it is impious to believe of irreproachable prelates and professors.⁷⁵

Knapwell's reply is carefully weighed. Distinguishing between condemnation and prohibition, he strongly denies that the Unity thesis had been condemned as heretical; but he grants that its rash assertion (*ipsius assertio temeraria*), in prejudice of a better opinion, if ever there was one, was prohibited at the suggestion of some who are ignorant of the correct way in which it should be stated (*modum positionis nesciunt*). This is manifest, he adds, from the manner of its ratification. It is, in fact, forbidden to assert or to defend it with pertinacity. Further, all the masters of the University of Oxford, regents and non-regents, who were in town at the time and took part at the General Congregation assembled for this purpose, bear witness that this opinion was not condemned.⁷⁶

To corroborate his interpretation Knapwell could also have appealed to Kilwardby's authoritative statement in his letter to Peter of Conflans, repudiating categorically that he had condemned any thesis. He made it plain that his was not a condemnation in the canonical sense of the word, in the manner in which heresies are usually censured, but a mere prohibition to teach, to defend and to determine certain tenets in the schools.⁷⁷

The significance of Knapwell's reply lies in this, that the thesis of the Unity of Form was never condemned. It was simply prohibited, by Kilwardby in 1277 and by Pecham in 1284, to teach or to maintain it *with pertinacity* in the Oxford schools. There is a great difference between the canonical sanction of a condemnation and that of a mere prohibition. Accordingly, we cannot escape the conclusion that it was not forbidden to discuss it in the schools as *an opinion*, if this was done

(75) 'Illi qui dampnaverunt dictam opinionem propter predicta inconvenientia que videntur sequi, aut fuerunt certi quod argumenta concludebant et quod opinio continet errorem, aut non. Si sic, habeo (*not*: salvo) propositum; si non, ipsi in ipso facto mortaliter peccaverunt: quod nephas est credere de tantis prelatiis ac professoribus tante perfectionis'. Mss. B. bol. 51^{va}; V. fol. 57^{va}.

(76) 'Ad quadragesimum secundum. Dicendum quod opinio numquam fuit dampnata tamquam heretica secundum fidem, licet ad suggestionem quorumdam, qui modum positionis nesciunt, inhibita fuerit ipsius assertio temeraria in preiudicium sententie melioris, si qua fuerit. Quod patet per confirmationem inhibitionis eiusdem, in qua huiusmodi assertio positionis pertinax vel defensio prohibetur. Et quod etiam numquam condempnata fuerit testificabitur Venerabilis Congregatio magistrorum Universitatis Oxon generalis, in qua omnes tam regentes actu quam non regentes, qui tunc temporis in villa fuerunt, suam venerabilem exhibuerunt presentiam specialiter propter hoc negotium congregati'. Ms. B., fol. 54^{va}.

(77) 'Hoc igitur paternitati vestre notifico, quod dampnatio ibi facta non fuit talis, quomodo solebat esse expressarum heresum, sed fuit prohibitio in scolis determinando vel legendo vel alias dogmatizando talia asserendi'. R. KILWARDBY *Epistola ad Petrum de Conflato*, ed. F. EHRLE, *Archiv f. Litt. u. Kircheng.*, v, p. 614.

without pertinacity, or, as Kilwardby has it, *alias dogmatizando*. Knapwell, therefore, did not defy the reiterated prohibition, but he was exercising his undoubted right as a master of discussing it in his cautious fashion. We have an excellent example of such technique in Godfrey de Fontaines's *Quodlibet II*, q. vii: 'One must not condemn either side; but it is lawful to say: so far as I can see, it can be held as an opinion that there is one form in man and that this view is not in contradiction with what is certainly of faith'.⁷⁸

Now the question arises: Knapwell's answer holds good for Oxford; but was the thesis of the Unity of Form in fact condemned or forbidden in Paris? It has been alleged by some modern writers on the authority of Pecham and William de la Mare that St. Thomas was publicly reproached in Paris, and even excommunicated, for defending it. Since much confusion has lately prevailed on the matter, it would not, perhaps, be out of place to examine briefly the grounds upon which the allegation is based.

To begin with Pecham. The topic appears four times, as we have already remarked, in his correspondence. First (10 November 1284), when he states that he heard that this opinion was reproved publicly (solemniter) in various parts of the world, and that it was his belief that it originated from certain secular persons of bad reputation (pp. 841-2). It may be noted that these allegations are given on hearsay evidence; but since neither Paris nor St. Thomas are explicitly mentioned we may leave it at that. Next (7 December 1284), we meet with a most revealing detail. The Bishop of Paris, Stephen Tempier, was planning to extend the Oxford prohibition to Paris; but the College of Cardinals vetoed any further proceeding during the vacancy of the Holy See (John XXI died on 20 May 1277). Any discussion on Thomas's opinions (the famous *articuli ambigui*), was reserved to the Roman authorities (p. 866). Then (1 January 1285), writing to the Cardinals Matthew

(78) 'Quia ea quae circa materiam istam pertinentia ad fidem inducuntur contra ponentes unam formam in homine non manifeste ostenduntur esse contra fidem, quantum ad ea quae adhuc vidi; et absolute loquendo probabilior est positio ista, si non appareat aliquid ex ea consequens quod manifeste sit contra fidem, immo adeo probabilis et consentanea apparentibus rationibus quod intelligentiores etiam vere fideles hoc posuisse videntur,—non de facili debet dici quod ista positio repugnet fidei, ne ex hoc ea quae sunt fidei minus reverentur, credantur et tractentur; et detur occasio haesitandi in fide iam credentibus, et non credentibus accedendi ad fidem occasio auferatur. — Ideo per modum saltem probabilis opinionis, et ut mihi videtur, eis quae fide certa teneri oportet non repugnantis, potest teneri quod in homine non est nisi una forma, aliam tamen positionem non reprobando nec impossibilem vel erroneam reputando'. *Quodlibet II*, q. vii. *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, ed. M. DE WULF et A. PELZER, (*Les Philosophes Belges*, ii). Louvain, 1904, p. 125. This *Quodlibet* was debated in Paris in the same year, 1285, in which Knapwell discussed his *Quaestio* at Oxford.

Orsini, Protector of the Franciscan Order, to Ordonius, Cardinal-Bishop of Frascati, and to Jerome d'Ascoli, formerly Minister General of the Friars Minors, he admits that this was indeed Friar Thomas's opinion, and significantly begs them to suggest to the Pope at the first opportunity to take the matter in his own hands and decide the whole question (p. 872). Lastly (1 June 1285), he gives an account to the Bishop of Lincoln of a famous disputation held in Paris during his regency there, in which Thomas was harshly reproved by the Bishop of Paris and by the masters in theology for defending this thesis, and he alone stood for him, 'prout salva veritate potuimus defensando' (p. 899). Now there is one dominant note which occurs in each letter, namely, that Thomas 'of holy memory', like the humble man he was, had submitted this and all his other teachings to the correction of the Paris masters, but there is not a word of his being condemned or excommunicated. Obviously, it is not the same thing to submit your teaching to the judgment of your colleagues and to be condemned or excommunicated.

None the less, some modern writers have found unimpeachable evidence, of the condemnation of the Unity of Form thesis at Paris and of St. Thomas's excommunication in a *quaestio* of Roger Marston. The passage in question is well known and has been published many a time. But because it is the main, if not the only, ground upon which the allegation is based, it is worth while giving it again textually:

Ego tamen praesens fui Parisius et corporeis auribus audivi, quando incepit Cantor de Perona, assidente Magistro Girardo de Abbatisvilla, praesentibus fratre Thoma de Aquino et fratre Ioanne de Pecham et aliis Doctoribus sacrae theologiae usque ad XXIII vel circiter, ubi *haec opinio* fuit excommunicata solemniter tamquam contraria Sanctorum assertionibus et doctrinae, et praecipue Augustini et Anselmi, ut patuit in opponendo'.⁷⁹

Now this text, unless I am much mistaken, means simply this. At the inception of the Precentor of Perona, in the presence of Thomas Aquinas and John Pecham and other masters, *this opinion* was publicly excommunicated. Roger Marston does not say that Thomas was excommunicated.⁸⁰ but that he was present, as John Pecham and other masters

(79) *Fr. Rogeri Marston, O.F.M., Quaestiones Disputatae*, ed. a PP. Collegii S. Bonaventurae. Ad Claras Aquas, Florentiae, 1932, pp. 116-117.

(80) In Florence, Bibl. Laurenziana, Ms. conv. sopp. 123, of Franciscan provenance (S. Croce, Florence), there is the following marginal note: 'fratre Thoma. Unde est quod Thomas fuit praesens illi excommunicationi et tamen in primo super Sententias dicit quod Verbum in divinis dicitur essentialiter et notionaliter, dist. 26, probl. [2]? Respondeo: forte fecit librum primum Sententiarum ante excommunicationem. Quod patet, quia in parte prima Summe tenet quod non dicitur nisi notionaliter. Require ibi q. 34, probl. primo'. *ed. cit.*, p. 117 n. a. A. CALLEBAUT, 'Jean Pecham,

were present, nor does he mention or allude to the Unity thesis. The rest is irrelevant. The whole point, therefore, is to decide whether *this opinion* was that of the Unity of Form or something else. If one takes the extract in isolation, *haec opinio* might mean not only the Unity of Form but any other theory. If, however, one inspects the whole text, which is now available in the excellent edition of Roger Marston's *Quaestiones Disputatae* published by the Franciscans of Quaracchi in 1932, and reads the passage in its proper context, there will not be the slightest difficulty in seeing that it has nothing to do with the thesis of the Unity of Form. Roger Marston was discussing the question: 'Utrum Verbum in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter', and refers to the opinion of those who say that 'Verbum in divinis accipitur notionaliter et essentialiter'. It was *this opinion* which was *solemniter* excommunicated in Paris.⁸¹ Hence it is abundantly clear that there is no reference to the Unity thesis. If, consequently, the condemnation of the Unity of Form rests on the alleged passage of Roger Marston, it can unhesitatingly be stated that it is a pure myth without any foundation whatever.

Nevertheless it does not follow from this that the disputation mentioned by Pecham did not take place. Opinions may differ about its interpretation,—indeed one witness at the process of Canonization told the

O.F.M. et l'Augustinisme', *Archivum Franciscanum Historicum*, xviii (1925), p. 448 n. 1, has at the beginning of the annotation in capital letters: EXCOMMUNICATIO. FRATRE THOMA'. This insinuation, whether the annotator's or Callebaut's, I do not know, does not change the fact that *Frater Thomas* was *not* excommunicated and that Roger Marston does *not* say that he was. When the solemn excommunication was pronounced in the presence of Thomas and Pecham, *this opinion* was not St. Thomas's, since in the I Pars of the *Summa Theologiae* (q. 34.a.1), written in Italy years before, he explicitly states, as the annotator has correctly seen, that 'nomen Verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, et nullo modo essenziale', though it was *his* in the commentary on the *Sentences*, I.d.27.q.2. a.2.qa. 2, written in his younger years. Is an author to be regarded as excommunicated or a heretic, because he held a certain opinion, if he does not maintain it at the moment of the excommunication? If this were the case, then, not only St. Thomas, but St. Augustine, St. Bernard, St. Bonaventure and other doctors would all have been heretics.

(81) 'Quoi qu'il en soit des raisons psychologiques de la controverse, retenons que le fait de la discussion publique est mis hors de doute par le témoignage de Roger Marston, confirmant celui de Jean Pecham. On peut donc regarder comme certain que la doctrine de l'unité de la forme a été réprouvée par les maîtres de Paris vers 1270, ainsi qu'en témoignent avec évidence les écrits du temps'. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la Pluralité des Formes* (Philosophes Médiévaux, ii). Louvain, 1951, p. 215. In note 6 we are referred to A. CALLEBAUT, *Jean Pecham...*, 1925, p. 448. It is unfortunate that the author, instead of using the Quaracchi edition, has taken his quotation from Callebaut. If only he had had the leisure or the patience (which not everyone can command) to read his authorities in full and in their context, several hasty conclusions, which crept in here and there in such a fine piece of work, would easily have been avoided.

story quite differently,⁸²—but the fact of its taking place is not in doubt. Further, there does not seem to be any difficulty in admitting Pecham's statement, that Thomas submitted his teaching on the Unity of Form to the judgment of his colleagues, in the sense that he made some polite concessions to the susceptibilities of the theologians of the old school. It is likely that this happened some time between Advent 1269 and Lent 1270, when Aquinas had to face a general attack. The crucial problem concerned the identity of Christ's body before and after death. His *Quodlibeta* are witness to the eagerness with which this aspect of the controversy was discussed. They followed each other uninterruptedly: at Advent 1269, *Quodlibet* II. a. 1: 'Whether Christ during the three days of his death was numerically the same man as before death'; Lent 1270, *Qdl.* III. a. 4: 'Whether Christ's eye after death was an eye equivocally only'; Advent 1270, *Qdl.* XII. a. 9: 'whether the soul perfects the body immediately or by means of corporeity'. St. Thomas with his usual calmness considered the question from the philosophical and theological points of view. Christ's body remained united with the divine person; therefore it was absolutely identical before and after death; but, since death necessarily consists in the separation of the soul from the body, it follows that it was not absolutely the same before and after death, but in a certain respect only, 'secundum materiam idem, secundum formam non idem'. The Pluralists, under the influence of Avicbron, were unable to grasp how a body could remain identical before and after death without the form of corporeity, and we may easily believe that the question was hotly debated, and even that harsh words were perhaps exchanged. Be that as it may, in *Qdl.* IV. a. 8 (Lent 1271): 'whether Christ's body on the cross and in the grave was numerically identical', a certain change both in the formulation of the problem and in the wording is apparent. Leaving aside philosophical considerations, he stresses the theological issue: we must posit the identity of Christ's body on the cross and in the grave inasmuch as it was united to the divine hypostasis, but at the same time we must posit a real difference between life and death. Since, however, the former unity is greater than the latter, we say that it is numerically identical. The terminology is modified to prevent causing offence to the delicate ears of the so-called Augustinians, but the doctrine is maintained unaltered, and so it remained to the end in the *Summa Theologiae*, P. III, q. 50, aa. 4-5. This would seem what Pecham and William de la Mare⁸³ believed to be Thomas's recantation. As Professor Gilson rightly remarks: 'Knowing him as we do, nothing is less surprising than his attitude; nor does it surprise us that, having submitted his doctrine to the judgment of his colleagues, he stuck to it.'⁸⁴

(82) *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Le Procès de Canonisation*, ed. M.-H. LAURENT. (Revue Thomiste, Saint Maximin), 1937, p. 374.

(83) Cf. *Correctorium*, art. 107, criticising *Qdl.* II, a. 1 (Glorieux's ed., p. 407).

(84) E. GILSON, *History of Christian Philosophy*, p. 417.

William de la Mare's remarks need only a brief comment. He shared with Kilwardby and Pecham the conviction of the *truth* (*veritas*) of the Pluralist theory and, without even trying to understand the opposite side of the question, rejected it as a condemned tenet. Twice in the *Corruptorium* he states that it was reproved by the masters, but without mentioning either Oxford or Paris. Comparing, however, the way in which he formulated his rejection, there can be little doubt that he was referring to Oxford and was directly inspired by Kilwardby's concluding paragraphs in his *Apologia* to Peter of Conflans (see *supra* p. 139). Twice again, but this time with the express mention of Paris, he claims that it was 'a magistris Parisius condemnata', and, a few lines later, 'quod in homine et in aliis animatis non sit alia forma quam anima, reprobatum est Parisius'.⁸⁵

William does not bother to substantiate his allegation that the Unity thesis was condemned in Paris; hence we are entitled to say with the fourteenth-century annotator of *Paris*, Bibl. de l'Université MS. 198 (*ad loc.*): 'Nota articulum, quia non est articulus'⁸⁶. In fact, it is not found in either list of the Paris condemnations of 1270 and 1277. Moreover, Pecham told us that when the Bishop of Paris proposed to extend the Oxford prohibition to that University, he was not allowed to do so by the College of Cardinals. We cannot, therefore, escape the conclusion that the Unity thesis was not condemned in 1277 or before. But neither was it condemned later, for Pecham again informs us (7 December 1284) that the question had been reserved to the Holy See, 'causam vero opinionum bonae memoriae fratris Thomae de Aquino... pendere diximus in Romana Curia *indecisam*' (p. 866); and it was still undecided on 1 June 1285: 'Et utinam ille in cuius manu corda sunt regum, Summo Pontifici parasset vacandi spatium, et in hoc eius animum inclinasset ut vellet ipse zizania a critico distinguere, credita sibi potestate' (p. 901). And it is a well known fact that the Unity thesis continued to be defended in Paris after 1277.

The anonymous compiler who extracted sixty propositions from the second version of William's 'Correction', published lately by Fr. Pelster,⁸⁷ makes William's statement clearer. He has correctly seen that the *reprobatur a magistris* in art. 31 refers to Kilwardby's prohibition, and painstakingly gives it exactly, chapter and verse. He then expands the *a magistris Parisius condemnata* thus:

(85) GLORIEUX, *Le Correctorium*, art. xxxii, p. 145.

(86) *Ibid.*, p. 145 n. 26. *ad loc.* On the value of the annotations, see *ibid.*, p. xix.

(87) *Declarationes Magistri Guilelmi de la Mare O.F.M. De variis sententiis S. Thomae Aquinatis*, ed. F. PELSTER, S. J. (Opuscula et Textus, ser. schol. xxi) Monasterii W. 1956. On the date and authorship of this work see D. A. CALLUS, *Bulletin Thomiste*, ix (1954-1956), n° 1803, pp. 944-948.

'Propter quod hec posicio de mandato legati et episcopi Parisiensis et de consilio magistrorum revocata est a tribus magistris Parisius publice in scolis.'⁸⁸

This seems to be an allusion to the retractation of Henry of Gand and of Adenulphus of Anagni already known from Roger Marston, who relates it on hearsay.⁸⁹ St. Thomas is not mentioned among those who recanted, a detail that most probably neither the anonymous compiler nor Roger Marston would have omitted to note if he had been one of them. The Paris condemnation, on which so many suppositions have been built, amounts, after all, to no more than this.

It is time to turn our attention once again to Knapwell and conclude.

Knapwell ended his *determinatio* with well guarded words, recalling to our mind the wise remarks of Godfrey of Fontaines quoted above.

'All this is said without dogmatizing and without injury or detriment to a better opinion, lest we ascribe to the human nature united to the Word something not belonging to it, or do not attribute something which belongs to it, and thus be found false witnesses of the Word incarnate of the Virgin'.⁹⁰

A report of the proceeding was sent to the archbishop. That it was not altogether accurate is certain, and that it was not sent by a friend of Knapwell does not seem to be in doubt. He was accused of saying that

'qui vult ista docere, non tenetur in talibus fidem adhibere auctoritati papae, vel Gregorii vel Augustini et similium, aut cuiuscunque magistri; sed tantum auctoritati Bibliae, et necessariae rationi'.⁹¹

Knapwell denied the charge emphatically. That in the heat of the controversy some misunderstanding could arise is understandable, but that a Catholic doctor would deliberately utter such an enormity is *prima facie* incredible. It is reasonable to surmise that it originated from a confusion with the almost identical words of Kilwardby's letter to Peter of Conflans: 'Si quis autem evidenti auctoritate sacre Scripture vel irrefragabili ratione ostendere poterit, quequam dictorum meorum a catholica veritate dissentire, cedo libenter'.⁹² Godfrey of Fontaines

(88) *Ibid.*, n. 25, p. 20. Cf. also n. 60, p. 30.

(89) Cf. F. PELSTER, 'Roger Marston O. F. M., ein englischer Vertreter des Augustinismus', *Scholastik*, iii (1928), p. 545; *R. Marston, Quaestiones*, ed. cit., p. xv n. 5.

(90) MS. B. fol. 54^{vb}.

(91) *Reg. Epist. Peckham*, iii, p. 923.

(92) Ed. F. EHRLE, *Arch. f. Lit. -u Kirchengesch.*, v (1889), p. 632.

assures us that the accusation was untrue. 'Do not believe', he says, no less emphatically, 'that a Christian dared to say in these days that he who will defend the existence of one form in man is not bound to give credence in these matters to the authority of the pope, or of Gregory, Augustine, and the like, or of any other master, but only to the authority of the Bible and to necessary argument, although this is imputed to a certain mighty and learned master (*cuidam valenti clerico et magistro*); I heard it from his own mouth that he never uttered or even thought such a thing'.⁹³

But Pecham was far too vigorous and far too sincere in his opposition to the 'new school' to be easily convinced of Knapwell's innocence, or to accept his defence of both opinions, or his protestations of impartiality. It was charged that, in a special disputation on 'Whether faith about the essence of the human nature united to the Word requires us to posit plurality of forms', he inclined to the view, as more probable, that no difficulty follows if there were in Christ, as man, one form only. Twelve propositions were singled out from his *Quaestio* and condemned as heretical. Knapwell, though cited, did not appear at the tribunal, and was excommunicated in his absence. But the Dominican Provincial, William of Hothum, entered a formal protest, declaring the incompetence of the court in passing sentence on a religious exempt from the jurisdiction of the archbishop, and appealed to the Pope. On 30 April 1286, Pecham with his suffragans, selecting eight theses out of the twelve, declared them heretical *in se vel in suis similibus*, and without mentioning Knapwell's name, excommunicated all those who maintained them.

The thesis of the Unity of Form is condemned as heretical and a source of heresies explicitly:

'Octavus est, quod in homine est tantum una forma, scilicet anima rationalis, et nulla alia forma substantialis; ex qua opinione sequi videntur omnes haereses supradictae'.⁹⁴

'So violently was the Primate persuaded of the evil effects of the newer theories, that he considered himself obliged to condemn as heterodox a proposition, thus moderately worded: "Neither opinion in itself or in

(93) *Quodlibet III*, q. v, ed. DE WULF et A. PELZER, p. 198. For the identification of the *magister valens* with Knapwell, see P. GLORIEUX, 'Un pseudo-maitre en théologie', *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, xii (1940) pp. 143-145.

(94) *Reg. Epist.*, iii, p. 923. On the two sessions of the court, see P. GLORIEUX, 'Comment les thèses Thomistes furent prosrites à Oxford', *Revue Thomiste*, xxxii (1927), pp. 276-282; and F. PELSTER, 'Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magister Richard von Knapwell, O. P.', *Archivum Fratrum Praedicatorum*, xvi (1946) pp. 83-106.

its consequences seems to contain heresy or anything incongruous or opposed to faith."⁹⁵

It is sad to think that a Primate of England went so far as to condemn the thesis of the Unity of Form *as heretical* in itself and in all its implications, and *a source of many heresies*. But, in the words of Professor Gilson in connexion with the 1277 prohibition, 'it is human for the guardians of orthodoxy to confuse it sometimes with their personal way of conceiving it'.⁹⁶

The verdict of history on Pecham's action is well known. The reaction to the condemnation was strongly felt in Paris. Some welcomed it; others, though holding the Pluralist theory, regretted that the opposite view was condemned as heretical; while others still opposed it in vigorous terms. Knapwell disappeared from Oxford,⁹⁷ but other Dominicans, such as Robert of Orford, Thomas Sutton, William of Macclesfield, all of whom wrote treatises on *De Unitate Formae*, stood up for the defence of Thomism. The condemnation did not close the controversy. It lingered on in the schools. Treatises for as well as against it continued to be written in even greater number than before the condemnation. It was taken up uninterruptedly in many *Quaestiones Disputatae*, *Quodlibetins*, and in the commentaries on the *Sentences*; and in the Faculty of Arts in the commentaries on Aristotle. But the condemnation hampered in many ways the freedom of discussion. It suffices to glance at the *Quodlibets* of Henry of Gand or Godfrey of Fontaines in Paris to realize the difficulties and anguish caused by it. In Oxford the hindrance was felt even more deeply. Such a convinced Thomist as Robert of Winchelsea, arguing (c. 1288) against the strange opinion of John of Siccavilla, had to admit that there are at least three substantial forms in man.⁹⁸ Nicholas Trivet (c. 1303) discussed the question in a lighter vein. According to Aristotle's principle and doctrine, and many Catholics do not think that he is in error in this matter, we must posit that there is one form in man; but, because it is unbecoming to prefer the Philosopher's doctrine to the archbishop's

(95) Bede JARRETT, *The English Dominicans*. London, 1921, p. 73. It is art. 5 in the list of the *Annales Prioratus de Dunstaplia* (*Annales Monastici*, iii. Rolls Series). London, 1866, p. 324.

(96) E. GILSON, *History of Christian Philosophy*, p. 356.

(97) Chroniclers, often repeating popular gossip, attributed a wretched death to Knapwell as well as to Pecham.

(98) Cf. *Assisi*, Bibl. com. Ms. 196, fol. 59r. Cf. H. POUILLON, 'Le Manuscrit d'Assisi, Bibl. comm. 196', *Rech. Théol. anc. méd.*, xii (1940), p. 346; Cuthbert SMITH, 'Some aspects of the scholastic Career of Archbishop Winchelsey', *Dominican Studies*, vi (1953) pp. 101-126. On the Oxford Masters of the period see: A. G. LITTLE and F. PELSTER, *Oxford Theology and Theologians c. A.D. 1282-1302* (Oxford Historical Society, xcvi). Oxford, 1934; A. B. EMDEN, *A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500*. Oxford, 1957-1958 (vol. iii is in the press).

decision, we may admit plurality of forms. To his objector, who argued that many difficulties would follow from the Pluralist theory, he answered: Well, since the archbishop did not tell us how to solve the difficulties against his view, neither will I tell you, lest I misrepresent him'.⁹⁹

The perplexity that the condemnation caused in the minds of many masters at Oxford is clearly shown by John of Baconthorpe's treatment of the matter. He regrets that the freedom of discussion enjoyed by the Paris masters is denied to the English: 'Licet Parisienses possent hoc dicere, tamen Anglici non possunt propter articulum 16'. He explains at great length how those who are not bound by the *articuli anglicani* are free to accept either opinion; then, he gives without enthusiasm his own solution: 'Ponam modum, in quo oportet anglicos propter articulos Oxonienses aliter salvare omnia', and ends with a humble submission to the condemnation:

'Haec dicta sunt sequendo articulos supra positos. Si autem aliquod dictis, vel de dicendis, repugnaret illis, vel alicui de articulis domini Joh. de Pecham pro non dicto habeatur'.¹⁰⁰

To quote once more Professor Gilson,—to whom this essay is offered in friendship, admiration and gratitude,—

'The condemnation (of 1277) was not a starting point; it initiated nothing; it did not even issue any warning that was new; only, because of the solemnity of the two prohibitions, at Paris and at Oxford, the general atmosphere of the schools became different. Instead of carrying on its effort to conquer philosophy by renovating it, scholasticism acted on the defensive. At that very moment, its golden age came to an end'.¹⁰¹

In the Dominican General Chapter held at Paris in June 1286, less than two months after Pecham's condemnation of the Thomist thesis, it was decreed :

'We strictly enjoin and command that each and every friar in so far as he is able and capable, devote himself effectively to the study, promotion and defence of the doctrine of the venerable master Friar Thomas de Aquino of celebrated memory. Should any persons have attempted openly to do the contrary, whether they be masters, bachelors, lectors, priors or other brethren, whatever their personal

(99) Quoted by F. EHRLE, 'Nikolaus Trivet', *Festgabe Clemens Baeumker*, Münster i. W. 1923, p. 32 n. 1.

(100) *Johannis Bachonis Quaestiones in Tertium et Quartum Libros Sententiarum*, III, d. xix, q. unica. Cremonae, 1618, 119-124.

(101) E. GILSON, *Hist. of Christian Phil.*, p. 408.

opinion, they are by that very fact suspended from their respective offices and the good graces of the Order until they are reinstated by the Master of the Order or a General Chapter. Offenders are to be penalised by their superiors or visitators according to the gravity of their offence'.¹⁰²

Contrary to Pecham's expectation, Rome did not ratify the condemnation of the Unity of Form thesis. Thomas Aquinas, the *Doctor Communis*, was canonized by John XXII in 1323, and later declared Doctor of the Church and Patron of all Catholic Universities and schools. St. Pius X, to rectify the wrong done to St. Thomas, declared in 1914 that the thesis, proscribed at Oxford in 1277 and 1284 and condemned as heretical in 1286, is one of the fundamental tenets in the Thomist synthesis, and as such is to be held and taught in the schools as *tuta et secura*, safe and sound.

Blackfriars, Oxford (England).

{102} *Acta Cap. Gen.*, i, p. 235; BURBACH, *Mediaeval Studies*, iv (1942) p. 145; WALZ, 'Ordinationes', *Anal. O.F.F. Praed.*, xvi (1923-1924), pp. 169-170.

LECTURE DE LA BIBLE ET PHILOSOPHIE

PAR

MARIE-DOMINIQUE CHENU, O. P.

« C'est en se faisant plus vraiment philosophie qu'une philosophie devient plus chrétienne »¹. C'est peut-être dans cette formule, où se dénoua la fameuse controverse de la philosophie chrétienne (1931-1934), que M. Gilson a le mieux défini le statut de la raison dans le croyant en travail de foi. Sortant de l'étroite et maladroite opposition des rationalistes et des apologistes, qui domina au XIX^e siècle, tant en histoire qu'en doctrine, le champ de la réflexion, nous restituons à l'intérieur même de leur conjonction dynamique, chacun des éléments en cause, dans la vie religieuse de l'esprit. Nous retrouvons, sans détriment pour l'unité, l'autonomie des fonctions de la raison et la transcendance des fonctions de la foi, selon la discipline et les méthodes des « objets formels », que saint Thomas d'Aquin avait définies et employées à l'âge constructif de la science théologique.

De fait, ce n'est pas seulement la philosophie qui bénéficie de ces discernements, mais la théologie, ou plus précisément la fonction scientifique de la théologie, selon laquelle la foi se construit elle-même avec les ressources de la raison prises à son service. En effet, dans ce savoir irréductiblement original qu'est la théologie, discipline rationnelle bâtie à partir des données de la foi et dans la lumière de la foi, le *donné* et le *construit* s'agencent de très complexe et variable manière, à mesure que le théologien passe de la *lecture* de l'Écriture à la *construction* des Sommes : s'y composent des niveaux, pourrait-on dire, d'intelligence de la foi, selon que l'élaboration rationnelle exerce son emprise. Les catégories relativement modernes de « théologie biblique » et de « théologie spéculative » répartissent en gros les valeurs ; mais l'analyse effective des concepts et des constructions nous impose une extrême circonspection dans le tracé des frontières.

(1) E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, I, p. 187.

A priori, la théologie des maîtres du XIII^e siècle nous fournit une expérience privilégiée, non seulement par la qualité de ses auteurs, mais plus par la condition institutionnelle et méthodologique de l'enseignement. Tandis qu'aujourd'hui, en effet, la *ratio studiorum* est organisée autour d'une théologie spéculative et systématique, que vient nourrir en sous-œuvre l'étude exégétique de l'Écriture, traitée même parfois de science « auxiliaire », au moyen âge l'enseignement était à base de texte scripturaire, dans une « lecture » qui passait de l'exégèse littérale, *littera*, à l'analyse du sens doctrinal, *sensus*, pour aller jusqu'à la *sententia*, connaissance de cette doctrine construite pour elle-même par delà les contextes grammaticaux et littéraires ; ce que nous appellerions aujourd'hui une théologie biblique. L'ultérieure élaboration systématique des vérités de la foi, menée pour elle-même dans les questions disputées, puis dans les sommes, n'était qu'une opération seconde, quoique certes non secondaire. C'est de quoi prévoir dans les commentaires de l'Écriture, à mesure que nous avançons vers la *sententia*, un extrême développement des procédés rationnels, de plus en plus activement utilisés pour l'intelligence des textes, pour la connaissance du donné révélé. Théologie scripturaire encore, par conséquent, mais théologie dans la contexture de laquelle entreront des éléments empruntés à la philosophie. Il sera vrai de dire : plus la philosophie est alors philosophie, plus la théologie a chance d'être une vraie théologie.

De quelles manières la philosophie s'est-elle alors trouvée, dans le respect de ses lois propres, employée par le théologien *bibliste*? De quelles manières le croyant scripturaire engendre-t-il en quelque sorte dans son esprit des notions rationnelles, aptes à entrer par la suite dans une philosophie?

DIEU VÉRITÉ PREMIÈRE

Nous ne pourrions mieux poser ce problème et en éclairer la double face, qu'en évoquant le cas majeur de la « métaphysique de l'Exode ». M. Gilson a employé cette significative expression, au terme de son analyse de la philosophie de saint Thomas sur l'existence. « Ce pur Exister que saint Thomas philosophe rencontrait au terme de la métaphysique, saint Thomas théologien le rencontrait aussi dans l'Écriture, non plus comme la conclusion d'une dialectique rationnelle, mais comme une révélation de Dieu lui-même à tous les hommes, pour qu'ils l'acceptent par la foi. Car il est impossible d'en douter, saint Thomas a pensé que Dieu avait révélé aux hommes que son essence est d'exister »². D'où cette pointe d'exaltation chez ce théologien peu enclin à l'éloquence : voyant

(2) E. GILSON, *Le thomisme*, quatrième éd. Paris, 1942, p. 133.

les deux faisceaux de lumière converger au point de se confondre, il n'a pu retenir un mot d'admiration : « Vérité sublime, que Dieu a enseignée à Moïse : Tu diras aux enfants d'Israël : C'est *Qui est*, qui m'a envoyé vers vous, montrant par là que son nom propre est *Qui est* ».

Trois réflexions là-dessus. Premièrement, cet existentialisme thomiste fut un événement dans l'histoire de la théologie proprement dite : il s'agit d'interpréter la parole de Dieu dans sa teneur littérale.

Deuxièmement, Augustin avait interprété, lui : Je suis celui qui ne change jamais. Dire avec saint Thomas : Je suis l'acte pur d'exister, n'est-ce pas une autre interprétation, une autre théologie biblique ?

Il y aurait donc une différence de tissu, si l'on peut dire, entre la lettre biblique et la lecture théologique. En vérité, entre le texte de l'Exode et le chapitre xxii du livre I de la *Somme contre les Gentils*, il y a de la distance : elle est franchie par la raison en travail sous la lumière de la foi ; et il avait fallu du temps pour la franchir. Est-ce saint Thomas le théologien qui, lisant dans l'Exode l'identité en Dieu de l'essence et de l'existence, a enseigné à saint Thomas le philosophe la distinction d'essence et d'existence dans les créatures ? ou est-ce saint Thomas le philosophe qui, poussant l'analyse de la structure métaphysique du concret jusqu'à la distinction d'essence et d'existence, a enseigné à saint Thomas le théologien que le *Qui est* de l'Exode signifie l'exister ? Envers et endroit d'une seule et même thèse métaphysique, que saint Thomas aurait lu d'un même regard dans sa foi en l'Écriture. Les profondeurs ne sont-elles cependant pas différentes dans leur homogénéité ?

De cette cohérence mutuellement nutritive de la métaphysique et de la théologie, il est à prévoir que nous trouverons des cas analogues, à ce niveau de l'esse précisément, dans les propriétés par lesquelles l'être s'exprime adéquatement dans sa transcendance. Être, Vérité, Bonté sont parfaitement identifiables. Comment le théologien, lisant l'Exode ou tel autre livre sacré, va-t-il prendre à son compte la métaphysique du vrai, pour se procurer l'intelligence du Dieu-Vérité qui, dans la foi, lui parle ? Comment le philosophe va-t-il éprouver que sa vérité est ouverte, dans sa transcendance, sur la Vérité subsistante de par son absolu ?

Dieu, dans l'Exode, s'était fait connaître à Moïse comme *Celui qui est*. Dieu, d'un bout à l'autre de l'Écriture, d'Abraham à saint Jean, se présente à l'homme comme la *Vérité*. L'exégète ne se trouve pas ici devant un mot quasi occasionnel, aussi mystérieux qu'admirable ; à longueur de texte, là même où le mot n'est pas énoncé, il rencontre la vérité, comme étant à la fois la matière de son dialogue divin et la garantie de son mystère. Faire foi à la parole de Dieu, c'est en même temps, dans l'identité d'un même acte, dans la lumière d'un unique témoignage, adhérer à la Vérité et communier au Dieu vivant. Disons dès maintenant, en langue de philosophe : l'*objet* de la foi et le *motif* de la foi sont la Vérité. Abraham, père des croyants, fonde en acte et en parole cette double proposition :

il croit, à toute épreuve, car Dieu est vrai, et ce à quoi il croit, en définitive, c'est, au delà de la promesse divine, Dieu lui-même communiant à sa descendance. Saint Paul, témoin de la réalisation des promesses, tirera de la conduite d'Abraham et de chacun des hérauts de l'Alliance, avec une théologie du salut par la foi, une définition de cette vertu en termes de vérité subsistante : La foi est la substance des réalités que nous espérons, l'intelligence de ce que nous ne voyons pas encore (Héb., XI, 1, et la longue liste des témoins de l'Ancienne Alliance). Dans un climat tout différent, mais non moins chaleureux et non moins catégorique, saint Jean donnera au mot vérité une densité religieuse absolue ; il l'hypostasiera, non seulement dans le Verbe, mais dans le Christ, Verbe incarné : Je suis la Vérité. Les textes se pressent devant le bibliste, et lui clament que la Vérité est une personne vivante. Le métaphysicien, lui, ne peut être là qu'interdit, comme le serait Aristote, s'il voyait sa doctrine du bonheur suprême de l'homme dans la spéculation du suprême intelligible, reprise par saint Thomas enseignant, avec l'Écriture, que connaître Dieu est la fin béatifiante de tout esprit (*Contra Gentiles*, liv. III, ch. 25).

Mais voici précisément le bibliste qui, nourrissant sa lecture de raisons humaines, et se procurant ainsi une intelligence profonde — la *sententia* — du texte révélé, va définir la foi en termes philosophiques de vérité. L'objet de la foi est la « Vérité première ». Ainsi saint Thomas en tête de son traité (II^a II^{ae}, qu. 1, art. 1) comme dans son commentaire de l'Écriture ; et, non sans des variantes, parfois profondes (ce qui fera problème « théologique »), mais laissant intact l'énoncé (ce qui est scripturaire), tous alors, biblistes et théologiens, enseignent cette doctrine ; par ex. saint Bonaventure, *In III Sent.*, dist. 23, qu. 1, art. 1.

Expression nouvelle, entendez dans son sens précis et technique. Le mot est en effet à prendre à la fois dans toute son intensité, au delà du sens banal de première vérité, et dans toute sa technicité, au delà, si l'on peut dire, du sens évangélique que prend ce mot de vérité, en particulier dans la langue de saint Jean. Vérité, en vocabulaire biblique, comporte une référence à la manifestation prophétique de Dieu, au messianisme que déclanche cette manifestation, bref au Christ qui est la voie, la vérité et la vie. En théologie systématique, « vérité » est en quelque sorte hypostasié au delà de toute contingence, même sacrée : c'est Dieu, en cet attribut premier de son être, cet Être en tant qu'il est son propre objet de connaissance. Métaphysique et théologie se recouvrent, mais ne se confondent certes pas.

Vérité *première* : la métaphysique semblerait devoir, ici encore, recouvrir la théologie. Mais, dans la langue du XIII^e siècle, dont nous allons voir la genèse, « vérité première » désigne non pas l'attribut divin que conclut le philosophe et que contemple le sage, celui que toute créature peut reconnaître en son créateur, celui que saint Thomas étudie dans son traité de Dieu, aux côtés du Bien, de la Vie, etc. (*I^a Pars*, qu. 16, art. 5 :

Utrum Deus sit veritas), mais le Dieu de la foi, objet de l'assentiment de salut, Dieu en personne, en communion de qui entre le fidèle³.

Pareil transfert de sens est l'effet d'une analyse épistémologique, menée, à ce niveau de la révélation, selon une méthode mise alors au point, à partir de Boèce (et derrière lui Aristote), pour définir la connaissance : une connaissance se définit par son « objet formel », entendez non par la matière connue, mais par la lumière intelligible sous laquelle l'esprit devient apte à saisir cette matière, et par laquelle se définit le motif de son assentiment. Conception de la connaissance qui est la conséquence méthodologique de la théorie de l'abstraction. L'appliquant à la connaissance de foi, pour en déterminer l'objet, le théologien la définit alors comme une connaissance de la « Vérité première » en tant qu'elle se révèle à l'humanité. C'est tout le texte de saint Thomas (II^a II^{ae}, qu. 1. art. 1) et de ses contemporains. Mais là même où nous énonçons ainsi Dieu par sa parole, où nous motivons notre assentiment par cette parole — en valeur biblique, au delà de toute métaphysique —, nous recourons à une métaphysique de l'esprit et à ses concepts les plus élaborés, pour définir la foi théologiquement et non plus bibliquement (la foi d'Abraham, la foi de saint Jean, la foi justificante de saint Paul) : par la Vérité première.

De fait, ce n'est pas à des textes bibliques que recourent les théologiens, dans ce travail technique, mais à un texte de Denys, très riche et très significatif texte. Il est emprunté au traité des Noms divins, à la série des chapitres où le théologien oriental décrit les attributs de Dieu, Être, Bonté, Beauté, Vie. Il en arrive (chap. 7) à Logos, Intelligence, Vérité. Dieu est Vérité.

« Les saintes Écritures appellent également Dieu *Logos*, non seulement parce qu'il distribue logos, intelligence et sagesse, mais parce qu'il contient d'avance en lui, sous forme synthétique, les causes de toutes choses, parce qu'il traverse toute réalité, et que, selon l'Écriture, il pénètre jusqu'aux extrémités de toutes choses (Sap., VIII, 1, 3.), mais plus encore parce que le Logos divin est plus simple que toute simplicité, et que par sa suressentielle transcendance il échappe à tout attribut.

Ce Logos est la vérité simple et réellement essentielle, et c'est à elle que s'applique, en tant que connaissance pure et infaillible de toutes choses, la foi divine, base inébranlable des fidèles qu'elle établit dans la vérité et en qui elle établit la vérité, en sorte que les fidèles possèdent ainsi dans une identité indissoluble la connaissance simple de la vérité. Car si la connaissance unit connu et connaissant, tandis que l'ignorance est toujours cause pour l'ignorant de changement et de division interne, celui qui possède la vraie foi, l'Écriture nous dit que rien ne saurait le détourner de ce foyer fondé sur la vraie foi (Éphés., IV, 13), qui lui permet de conserver la permanence de son identité immuable et invariable »⁴.

Dieu est Vérité, Vérité subsistante, absolument simple, au delà de

(3) *Veritas prima* reste cependant parfois au niveau du sens métaphysique, I^a Pars, q.106, a. 1, rép. 3.

(4) DENYS, *Des noms divins*, chap. VII, 4 (traduction de M. de GANDILLAC).

tout énoncé. Et c'est sur cette Vérité que Denys fait porter la foi, par laquelle il définit la foi, de laquelle il déduit la fermeté immuable, indissoluble de la foi. Référence est donnée à saint Paul ; mais les énoncés sont nourris de métaphysique, d'une métaphysique inspirée du néoplatonisme de Plotin et de Proclus. La théologie de la foi est construite grâce à une charpente rationnelle, qui la rend intelligible en vie de l'esprit. Allons-nous perdre en cette opération la sève scripturaire qui en a nourri la notion biblique ?

Vérité première : dans sa vigueur technique, l'expression était nouvelle. Les maîtres du XIII^e siècle la reprenaient d'un de leurs aînés, Guillaume d'Auxerre, dont la Somme avait, sur ce point, grand crédit. Guillaume est le témoin de l'époque privilégiée où la théologie prenait conscience de sa méthode rationnelle à l'intérieur de la foi. D'Abélard à Hugues de Saint-Victor, de Gilbert de la Porrée à saint Bernard, on avait cherché, pour ou contre, à situer les « raisons » dans la foi en œuvre d'intelligence. Les « raisons » avaient obtenu droit de cité, pour une défense extérieure contre l'incroyant, d'abord, pour le croyant lui-même, dans la poursuite d'une délectable recherche d'intelligence. *Fides quaerens intellectum*.

Guillaume avait le premier compris qu'il fallait donner droit à ces raisons (contre une interprétation abusive du mot de saint Grégoire : La foi perd son mérite là où la raison apporte sa preuve), et en même temps assurer la pureté de la foi, consentement affectueux à la parole de Dieu, et non pas assentiment à des raisons ultérieures. L'acte de foi est un assentiment à Dieu lui-même, pour lui-même, au delà de tout autre motif rationnel : Je me fie à sa Parole. C'est là qu'il avait introduit cette formule, destinée à un grand succès théologique : « Fides est acquiescere primae veritati propter se super omnia »⁵. Guillaume fonde son épistémologie sacrée sur les lois de l'esprit, telles que Boèce les avait définies. Transférer tels quels à Dieu les concepts obtenus dans les sciences de la nature, c'est violer la loi élémentaire et générale du connaître, qui toujours se délimite et se règle sur ses objets. C'est en même temps faire échec à la transcendance absolue de la foi : la foi en œuvre d'intelligence doit rester intacte en son motif, ne pas s'appuyer sur des raisons pour croire, mais sur la Vérité première écoutée pour elle-même ; tels les Samaritains qui crurent à la parole même de Jésus au puits de Jacob, après avoir été amenés à lui par les on-dit de leur compatriote. Ainsi en va-t-il de l'amour, explique Guillaume par une très exacte comparaison : on peut aimer quelqu'un pour lui-même, et, dans la délectation même de son amour, donc sans en réduire la gratuité, confirmer et exalter cet amour par la considération des bienfaits qu'il procure. Et il cite un mot alors fameux : « Propter hoc bene dictum est a quodam, quoniam apud

(5) GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, prol.

Aristotelem argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem ; apud Christum autem argumentum est fides faciens rationem »⁶.

C'est là de très bonne théologie, et le succès en fut mérité. Mais nous sommes évidemment sortis de l'aire de l'Écriture, de l'exégèse, de la théologie « biblique », non seulement dans le vocabulaire, non seulement dans les références aux auteurs, mais dans les procédés et critères de l'analyse.

C'est pourtant bien encore la foi d'Abraham, la « vérité de la vie » de saint Jean, la foi salvifique de saint Paul. Définie théologiquement, par l'utilisation d'un appareil métaphysique, la foi demeure la foi évangélique la foi à la Parole de Dieu, selon l'expression si étrangère au philosophe, mais toute familière au croyant. Le point d'intersection des deux perspectives, le garant de l'authenticité évangélique de cette théologie, c'est la notion de *témoignage* : le témoignage de Dieu fait foi. Le mot, il est vrai, n'est pas prononcé dans le texte de la Somme de saint Thomas ; mais il est le pivot de toute l'analyse dans le texte parallèle du *De veritate*, qu. 14, art. 8 (ce qui montre une fois de plus l'urgence de lire la Somme à la lumière des textes des questions disputées). La réalité biblique de témoignage sous-tend en profondeur la notion métaphysique de « Vérité première ». Mais aussi ce sol scripturaire impose, sous peine de falsification, de reconnaître dans ce vocable métaphysique de vérité première l'expression par laquelle est dénommée une personne, une personne vivante et affectueusement connue, Dieu qui me parle, — et non pas un principe abstrait de connaissance.

La théologie intellectualisée, dans la *sententia*, doit demeurer enracinée en permanence dans le sol de l'Écriture. C'est de la théologie biblique. L'homogénéité des démarches est sauve ; mais il convient, en la tenant, d'observer, dans la pensée de saint Thomas et des autres, la distinction des disciplines et des méthodes, le passage du révélé au révélable même si ce révélable est la *sententia* profonde du révélé même.

(6) C'est un mot de Simon de Tournai, trié de son *Expositio in symbolum Quicumque* (vers 1190) : « Doctrina Aristotelis est de his de quibus ratio facit fidem, sed Christi doctrina de his quorum fides facit rationem. Hanc autem distinctionem doctrinarum christianae et aristotelicae, naturalis philosophiae et theologiae, plerique non attendentes, in varios errores lapsi sunt, indifferenter in omni facultate ad ratione praevia fidem quaerentes, et sic quod proprium est naturali facultati et doctrinae aristotelicae, theologiae etiam christianae communicantes » (Ms. Paris, Nat. lat. 14886, fol. 73a). La définition « est ratio rei dubiae faciens fidem » n'est pas d'Aristote, mais de Boèce, *De differentiis topicis*, lib. I, init., P. L. 64, 1147C. C'est Gilbert de la Porrée qui a fourni, avec la méthodologie, les éléments immédiats de la formule de Simon et de Guillaume, *In librum Boetii de praedicatione trium personarum*, P. L. 64, 1303-1304.

Sur le contexte historique de cette épistémologie théologique, cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, 1957, pp. 34-36 ; 58-59.

DIEU AMOUR

Le transfert en Dieu de la notion de l'amour, l'élaboration théologique du terme biblique *amour* — amour en Dieu, amour de Dieu pour les hommes, amour des hommes en Dieu — se sont présentés et réalisés dans de tout autres conditions, techniques, historiques, doctrinales.

Et d'abord ce n'est plus la méthodologie aristotélico-boécienne de la vérité qui sert d'instrument, mais la mystique de Denys. De fait, le texte célèbre de Denys, voisin du développement sur Dieu-Vérité, donne l'immédiate matière et la position du problème. Citons-en les principaux éléments.

« ... Tout être procède du Beau-et-Bien, tout non-être réside suresSENTIELLEMENT dans le Beau-et-Bien, car c'est là qu'est le principe de tout et cette limite dont c'est trop peu de dire qu'elle est principe et fin. Car, selon la Sainte Écriture, « tout est de lui, par lui, en lui, et pour lui » (Rom., XI, 36). Ainsi tout tend vers le Beau-et-Bien, il est l'objet de tout désir amoureux (*erôs*) et de tout amour charitable (*agapê*). C'est à travers le Beau-et-Bien, à cause du Beau-et-Bien que les êtres sont mutuellement amoureux les uns des autres... et c'est parce qu'ils tendent tous ensemble vers le Beau-et-Bien qu'ils réalisent et décident leurs actes et leurs vouloirs.

Osons dire plus encore : en toute vérité, c'est par surabondance de bonté que la Cause universelle désire amoureuxment tout être, opère en chacun, parachève toute perfection, conserve et tourne à soi toute réalité... Faiseur de bien en toute chose, cet amoureux désir (*erôs*), préexistant de façon surabondante au cœur même du Bien, ne lui aurait pas permis de demeurer stérile et de se replier sur lui-même, mais il le met tout au contraire en branle pour qu'il agisse selon cette puissance surabondante d'universel engendrement.

Qu'on imagine pas que nous allons contre l'Écriture en vénérant ce vocable de désir amoureux (*erôs*). Car je considère comme absurde et fâcheux de négliger l'importance du dessein au profit de l'expression verbale. Ce n'est point ainsi qu'opèrent ceux qui veulent atteindre à l'intelligence des réalités divines, mais plutôt ceux qui ne perçoivent que des sons à l'état brut, sans les faire pénétrer au delà de leurs oreilles.. Comme si, par exemple, ils nous refusaient le droit d'expliquer le nombre quatre, en disant : deux fois deux, ou la ligne droite en l'appelant figure rectiligne, ou terre maternelle en traduisant patrie...

Il a même paru à certains de nos auteurs sacrés que « désir amoureux » (*erôs*) est un terme plus digne de Dieu qu'« amour charitable » (*agapê*). Car le divin Ignace a écrit : C'est l'objet de mon *erôs* qu'ils ont mis en croix ; et dans les livres préparatoires aux Écritures [livres sapientiaux], tu trouveras cette parole appliquée à la Sagesse de Dieu : J'ai désiré sa beauté. Il ne faut donc pas que ce vocabulaire érotique nous effarouche... Les saints théologiens, pour révéler les secrets divins, attribuent même valeur aux deux expressions de charité (*agapê*) et de désir (*erôs*). Car ils désignent tous deux une même puissance d'unification et de rassemblement...

En Dieu le désir amoureux (*erôs*) est extatique. Grâce à lui, les amoureux ne s'appartiennent plus ; ils appartiennent à ceux qu'ils aiment... Osons ajouter ceci qui n'est pas moins vrai : Ce Dieu lui-même, qui est cause universelle et dont l'amoureux désir, à la fois beau et bon, s'étend à la totalité des êtres par la surabondance de son amoureuse bonté, sort aussi de lui-même lorsqu'il exerce ses providences à l'égard

de tous les êtres et qu'en quelque façon il les captive par le sortilège de sa bonté, de sa charité (*agapè*) et de son désir (*erôs*)⁷ ».

Sans commenter ce texte fameux, dégageons-en ces trois éléments.

L'amour, dans la divinité, est présenté et définit par deux notions, *agapè*, *erôs* : doublet dont la synonymie intentionnelle ne peut dissimuler la différence des densités, bien plus, exploite la différence évidente des densités. Le transfert en Dieu de l'*erôs* humain est manifestement plein de sens, là même où il est scabreux. « Dieu est amour », dit l'Écriture ; mais c'est en *agapè*.

Deuxièmement, Denys se défend vivement contre qui, observant le caractère profane, non-biblique, de l'*erôs*, en récuse l'usage en théologie.

Enfin l'introduction de ce vocabulaire érotique est motivé chez Denys par le souci de donner une puissance d'expression adéquate au Bien transcendant, à ce suprême Beau-et-Bien, dont l'amour, avec ses sortilèges, rend raison, dans son « extase », de toute l'économie de l'univers, dans son émanation et dans son retour.

Nous voilà évidemment, avec cette métaphysique néoplatonicienne, hors la lettre et hors le climat de l'Écriture, fût-elle élaborée jusqu'à sa *sententia*. Théologie spéculative, certes, mais non pas théologie « biblique » intérieure par nature à la lettre et à l'esprit de la Parole de Dieu. Comment s'accomplit donc cette intrusion de catégories philosophiques dans le tissu évangélique ?

L'entrée massive du Corpus dionysien (Denys avec ses gloses, Érigène) dans la théologie occidentale s'est faite, au cours de la seconde moitié du XII^e siècle, dans un traumatisme spirituel dont les effets, prestigieux et discutables, saisiront les maîtres du XIII^e siècle. Il suffit de comparer l'amour extatique de saint Bernard, fût-il soutenu par des infiltrations dionysiennes, avec l'érigénisme des années 1200 pour mesurer les distances mentales et doctrinales. La métaphysique du Bien est un des domaines privilégiés de cette spéculation. Théologie et métaphysique ne s'y recouvrent-elles pas dans un mutuel enrichissement ?

Première incidence de grande portée, dans sa modestie sémantique : le doublet *erôs-agapè*, ferment de la spéculation dionysienne, s'affadit et se dissout dans la traduction latine. *Amor* couvre de son indétermination les deux catégories grecques : *erôs* y perd sa tension humaine, et *agapè* son absolu chrétien. Du coup, l'originalité biblique d'*agapè* comme l'originalité métaphysique d'*erôs* se résorbent, dans une exégèse ouverte à tous les concordismes. Le terme *dilectio*, de bonne qualité, ne parvient pas à restituer à *agapè* son irréductible fermeté scripturaire. Ainsi en va-t-il chez tous les maîtres du XIII^e siècle, comme on peut s'en rendre compte en lisant, chez saint Thomas, dans leurs genres différents, ses commentaires d'Écriture, son commentaire de Denys, sa Somme théolo-

(7) DENYS, *Des noms divins*, chap. IV, 12-13 (traduction M. de Gandillac).

gique (soit la question de l'amour attribut de Dieu, *I^a Pars*, qu. 20, soit la question de l'amour-passion, *I^a II^{ae}*, qu. 26, soit le traité de la charité, *II^a II^{ae}*, qu. 23).

Bien plus, saint Thomas et ses contemporains entrent complètement dans le jeu de Denys, et reprennent dans leur vocabulaire l'identification *erôs-agapê*, allant jusqu'à l'attribuer à l'Écriture elle-même. « Dicit Dionysius quod sibi videtur, quod conditores sacrae scripturae communiter et indifferenter utuntur nomine dilectionis et amoris »⁸. Et le thème scripturaire de la charité passe tout entier au bénéfice de l'*erôs* : « Et multa alia dicuntur ad laudem amoris in scripturis »⁹. Ainsi est tranché par éviction de son objet le problème très dur, en toute théologie, de l'usage des termes profanes en doctrine sacrée : modeste question de vocabulaire apparemment, néed en réalité de tout travail théologique, *intellectus fidei*. On le peut voir à ce moment même, dans la violence des réprimandes que Grégoire IX adresse aux jeunes maîtres de l'Université de Paris, qui transposaient en théologie les catégories philosophiques (aristotéliennes, dans le cas), « intolérable mariage adultérin »¹⁰.

La très fine analyse que saint Thomas fournit des catégories dionysiennes, en y introduisant d'ailleurs la *dilectio* (*Utrum amor sit idem quod dilectio*, *I^a II^{ae}*, qu. 26, art. 3) est extrêmement suggestive ; elle cède cependant à l'autorité dionysienne qui qualifie de « plus divin » le nom d'*erôs*, alors qu'il est étranger à l'Écriture.

En réalité nous ne sommes plus en théologie scripturaire, même poussée jusqu'à la *sententia*, mais bien en ce que nous appelons aujourd'hui théologie « spéculative » : la métaphysique du Bien, la métaphysique néoplatonicienne de l'émanation et de l'extase, entre comme une partie composante active dans le travail théologique du croyant. Quel qu'avis qu'on ait sur la vérité de cette métaphysique du Bien, c'est là une opération théologique de grande envergure. L'histoire de la « théologie » du Bien transcendantal, de Dieu-Bonté-Amour, est un chapitre capital du grand œuvre du XIII^e siècle. C'est d'une toute autre trame que l'apport, non moins précieux d'ailleurs, de la philosophie de l'*amicilia*, dont les ressources psychologiques, provenant de Cicéron en particulier, nourrissent, après l'école cistercienne, le traité thomiste de la charité.

(8) S. THOMAS, *Comm. du traité des Noms divins*, chap. 4, leçon 9.

(9) *Ibidem*. — Admirable rencontre : analysant l'amour de Dieu pour l'univers, saint Thomas retrouve en quelque sorte (dans d'autres catégories, « amor benevolentiae, amor concupiscentiae ») le thème dionysien de l'*erôs* de Dieu créateur et provident : « Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irracionales amore amicitiae, sed amore concupiscentiae ; in quantum ordinat eas ... ad seipsum, non quasi eis indi-geat, sed propter suam bonitatem » (*I^a Pars*, qu. 20, art. 2, resp. 3). « Amor quasi concupiscentiae... » : l'un des nombreux *quasi* de la langue de saint Thomas.

On se reportera aussi aux textes d'Albert le Grand, à l'*Itinerarium* de saint Bonaventure, etc.

(10) Bulle *Parens scientiarum*, en 1228, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 114.

Il serait particulièrement fructueux de voir comment la métaphysique grecque du *bien* a permis de poser et de résoudre le problème de l'« égoïsme » de Dieu, comme on dit, créant tout pour sa gloire, lors même qu'il cède à l'extase de son amour créateur. Admirable théologie, dans sa belle subtilité, où certes les instincts scripturaires sont conservés et éclairés, en *sententia* exégétique, mais qui consomme sa haute intelligence dans une spéculation extra-biblique. Cette théologie procure à la métaphysique du Bien une solidité et une souplesse que ni Platon, ni Aristote, ni Plotin, n'avaient pu lui donner. Métaphysique cependant désormais acquise au capital proprement rationnel de la sagesse humaine. Beau cas de philosophie chrétienne, parce qu'elle est vraiment philosophie.

Avons-nous perdu le sol évangélique ? L'*agapè* chrétienne se retrouve-t-elle dans l'*erôs* dionysien, ainsi pris en relai par la théologie occidentale ? Controverse permanente, dont Nygren a renouvelé récemment l'âpre grandeur et le difficile dénouement¹¹. Là comme ailleurs une espèce de tension intérieure des catégories donne du jeu aux options systématiques, même si on ne va pas aux solutions unilatérales de Nygren. La théologie la plus systématique, la « science » théologique, respecte là, dans sa vérité spéculative, la grâce évangélique. Bien plus, elle ne la dépasse pas, comme si l'Écriture n'était qu'une théologie encore imparfaite ; c'est la théologie qui vient servir l'intelligence de la Parole de Dieu. Pour reprendre les vocables reçus, la *sententia* scripturaire, le sens élaboré de l'Écriture, la théologie biblique, restent en deçà du conceptualisme théologique de l'École. L'Écriture n'inclut point une métaphysique. Quant à la science théologique, elle a toute chance d'être une vraie théologie, si, en la prenant à son compte, elle respecte les lois autonomes de la philosophie. La continuité de la théologie et de la philosophie, de la Parole de Dieu et de la raison, n'est saine, en théologie et en philosophie, que dans le respect de leur objet propre, dans l'autonomie de leur méthode, et, par là même, dans une mutuelle et consciente liberté¹².

(11) A. NYGREN, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. Traduction française, Paris, 1952.

(12) Serait à mener, dans la même perspective et avec les mêmes profits, l'analyse du transfert en divine transcendence des « noms » Sagesse (« Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus », *I Cor.*, I, 25), Béatitude (les « béatitudes » évangéliques), etc.

ÉGLISE ET CITÉ DE DIEU CHEZ QUELQUES AUTEURS CISTERCIENS A L'ÉPOQUE DES CROISADES

EN PARTICULIER DANS LE
De Peregrinante civitate Dei
D'HENRI D'ALBANO

PAR

YVES-MARIE-JOSEPH CONGAR, O. P.

Les Cisterciens ont beaucoup lu le *De Civitate Dei* et les *Enarrationes in Psalmos* de S. Augustin : plus, peut-être, que ne l'avaient fait les moines noirs ; plus, sans aucun doute, que ne le feront les docteurs scolastiques du XII^e et du XIII^e siècles¹. Sans négliger les informations qu'apportait l'évêque d'Hippone concernant l'Antiquité, son histoire, sa religion, les moines blancs devaient goûter surtout, dans le *De Civ. Dei*, ce qui pouvait nourrir ce désir du ciel dans lequel on nous a montré, joint à l'amour des Lettres, une des composantes essentielles de l'esprit monastique². Ils y trouvaient aussi, en des formules inoubliables, les

(1) Le fait ressort du nombre et de la provenance des copies qui nous sont parvenues : A. WILMART, « La tradition des grands ouvrages de S. Augustin », dans *Miscellanea Agostiniana*, t. II. Rome, 1931, pp. 257-315 : pour le *De Civ. Dei*, p. 279 s. et n. 1 (quelques exemples : les Mss. Dijon 158, 159, 160 proviennent de Cîteaux ; Troyes 68 de Clairvaux ; Charleville 246 C de Belval ; Londres Brit. Mus. Reg. 5. D. VIII sans doute de Rievaulx ; etc.) ; pour les *En. in Ps.*, p. 311.

(2) J. LECLERCQ, *Un maître de vie spirituelle au XI^e siècle. Jean de Fécamp*. Paris, 1946, pp. 89-96 ; *La spiritualité de Pierre de Celle*. Paris, 1946, pp. 75-81 ; « Une élévation sur les gloires de Jérusalem », dans *Rech. Sc. relig.*, 40 (*Mél. J. Lebreton*, 2), 1951, pp. 326-334 ; *L'amour des Lettres et le désir de Dieu. Introduction aux auteurs monastiques du moyen âge*. Paris, 1957, p. 56.

grands thèmes de l'anthropologie spirituelle dont ils se nourrissaient, les grandes catégories dans lesquelles s'exprimait la situation de l'homme en mal de retour vers sa véritable patrie, la Jérusalem céleste : *aeternitas, mutabilitas, pax, caritas, superbia, quaerere quae sua (vel quae Dei) sunt, humilitas, avaritia*, etc. On peut se demander, cependant, si l'idée même de Cité de Dieu n'a pas subi certaines mutations du fait des auteurs cisterciens du XII^e siècle.

M. Étienne Gilson écrivait naguère : « La notion d'Église a pris [aujourd'hui] une importance telle qu'elle a comme absorbé celle de Cité de Dieu, non d'ailleurs sans en avoir assimilé le contenu. (...) Telle qu'elle se conçoit aujourd'hui, dans la pleine conscience de sa propre notion, l'Église a pratiquement assumé tous les attributs de la Cité de Dieu augustinienne »³. La présente étude voudrait, par une première, partielle et modeste approximation, répondre à cette question : les Cisterciens du XII^e siècle ont-ils, et comment, contribué à cette absorption de la Cité de Dieu augustinienne par l'Église historique et visible ?

Une réponse affirmative nous paraît s'imposer, à deux titres principalement : d'abord au titre de l'idéal monastique qui, tout à la fois, porte à voir la vie angélique comme déjà menée sur terre par les moines, et à voir le mystère de l'Église réalisé par excellence dans les monastères ; en second lieu, au titre d'une traduction historique de la Cité de Dieu dans la vie militante de l'Église terrestre, surtout au siècle des Croisades. Ces deux titres sembleraient, de prime abord, s'opposer. Ils ont été cependant proposés et développés ensemble, même si le premier l'a été surtout par S. Bernard, le second par des hommes qu'on ne peut évidemment lui comparer, ni au point de vue de la sainteté, ni à celui de la pensée : nous citerons surtout Othon de Freising et Henri de Clairvaux (Henri d'Albano). Ajoutons que les limites imposées à la présente étude nous ont amené à ne donner qu'une esquisse sommaire et schématique du premier des deux thèmes annoncés.

Vie angélique, vie monastique et Église

La Cité de Dieu de S. Augustin est, de soi, une réalité céleste. Le fait qu'elle a, sur terre, une histoire, n'enlève rien au fait primordial qu'elle se définit essentiellement par un rapport, de soi intemporel, à Dieu : « *societas fruendi Deo et invicem in Deo* »⁴. Elle appartient de soi à

(3) « Église et Cité de Dieu chez S. Augustin », dans *Arch. Hist. doctr. lit. M. A.*, 18 (année 1953), pp. 5-23 : p. 15 et 22-23.

(4) *De Civ. Dei* (= CD), XIX, 13 (P. L., 41, 640 ; Dombart, II, 377) ; comp. XII.9 (357 ; II, 525) ; XIX.10 et 17 (636, 646 ; II, 370, 386) ; *En. in Ps.* 98.4 (P. L., 37.1200-1201) ; *Sermo* 361. 28.29 (39.1633).

l'ordre de la fin et de la jouissance de la fin (*frui, caritas*). Sans cesse, Augustin oppose la *civitas terrena* à la *civitas coelestis*, qui est la Cité de Dieu⁵. Parce qu'elle est fondée d'abord dans le ciel et, sur terre, depuis le ciel⁶, ses premiers et ses plus authentiques citoyens sont les anges, en qui elle a commencé⁷. Elle est la « sancta civitas in sanctis angelis »⁸, la « sancta civitas angelorum »⁹. Augustin ne perd jamais de vue cet article de sa théologie de la Cité de Dieu : une cité dont les hommes ne sont citoyens qu'au titre de concitoyens des anges¹⁰. La tradition monastique s'est nourrie de ces idées, au point que, chez S. Grégoire, son plus vénéré docteur, et dans maint textes liturgiques, *cives (superni)* désigne les anges¹¹. L'idée de la vie monastique comme imitation, sur terre, de la vie angélique, a été, ces dernières années, proposée avec tant de profondeur et une telle richesse de documentation qu'il suffit de renvoyer aux études publiées¹². Parmi les témoins de cette idée de la vie monastique, les

(5) Ainsi *CD*, XIV.28 (428 ; II, 56) ; XV.2 (439 ; 61) ; 17 (460 ; 94) ; 27 (476 ; 120) ; XVIII.47 (609 ; 330) ; 54 (620 ; 345) ; XIX.17 (645 ; 384) ; comp. *Ep. 132.17 (P. L., 33.533* : « Sempiterni cuiusdam populi coelestem divinamque rempublicam, cui nos cives adsciscit fides, spes, caritas »).

(6) « Ex illa quae in coelis est semper, ex quo condita est... » : *Enchir.* xv (56), *P. L.*, 40. 258 ; éd. SCHEEL, p. 36 ; comp. *CD*, XI, 24 (338 ; I, 495) ; *Sermo 105. 7. 9 (P. L., 38. 622* : « civitas in terra peregrina, in coelo fundata »).

(7) *CD*, X, 7 (284 ; I, 412) ; XI, 24 (338 ; 495) ; 34 (348 ; 511) ; XII, 1 (347-49 ; 462) ; 9 (357 ; 325) ; XIV, 13 (421 ; II, 33) ; *De Gen. ad litt.*, XI, 15. 20 (*P. L.*, 34. 437) ; *Enchir.*, xv et xvi (56-64) (*P. L.*, 40. 258-62) ; *En. in Ps.* 121. 2 et 149. 5 (*P. L.*, 37. 1619 et 1952).

(8) *CD*, XI, 7 et 24 (322 et 338 ; I, 469 et 495).

(9) *CD*, XI, 19 (333 ; I, 487).

(10) Outre plusieurs des textes cités n. 7, cf. *CD*, XI, 31 (345 ; I, 506) ; XXII, 29 (797 ; II, 624) ; *En. in Ps.* 9. 12 (*P. L.*, 36. 122) ; *Enchir.*, xxix (8), *P. L.* 40. 246 ; *Sermo 341. 9 (39. 1500)*.

(11) Voir S. GRÉGOIRE. *Dial.*, IV, 1 (*P. L.*, 77. 317) ; *Moral.*, I, 34 (75. 543 A) ; 43 (546 B) ; XVII, 13 (76. 20 C) ; XXXII, 23 (665 C) ; *In Ezech.*, II, 4-5 (76. 986 C) ; *Hom. in Evang.* 14. 5 (76. 1130 A : texte souvent repris. Mais Pierre et Paul sont aussi *cives* : 14. 6, col. 1130 B) ; 21. 3 (1171 B) ; 30. 10 (1227 C) ; 34. 11 (1252 C). *Civitas superna* : *Hom. in Ev.* 34. 11 (76. 1252 B : « ex angelis et hominibus constat ») ; 37. 1 (1275 B).

Liturgie : 1° Collectes : cf. *Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis in Elften Jahrh.*, ges. u. dargeb. v. G. MANZ. Beuron, 1941, p. 103, n° 153 (*cives aeterni*), 154 (*cives caelestes* : plus rare), 155 (*cives superni*), 156 (*civitas aeterna*) ; 2° Hymnes : Vêpres de S. Jean-Baptiste (sans doute Paul Diacre) : « Laudibus cives celebrant superni » ; hymne *Jesu Salvator saeculi*, du 1^{er} nov. (Raban Maur ?).

(12) E. PETERSON. *Das Buch von den Engeln*, trad. frse par Cl. CHAMPOLLION, *Le livre des anges*. Paris, 1954, surtout pp. 60 s., 77 s. ; A. LAMY (Cl. CHAMPOLLION), *Bios Angelikos*, dans *Dieu vivant*, n° 7 (1946), pp. 59-77 ; J. LECLERCQ, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*. Turnhout-Paris, 1948, ch. 1, pp. 19-56 ; L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*. Turnhout-Paris, 1951 ; J.-C. DIDIER, « Angélisme ou perspectives eschatologiques », dans *Mél. de Sc. relig.*, 11 (1954), pp. 31-48 ;

classiques de l'Ordre cistercien occupent une bonne place. S. Bernard ne se contente pas de reprendre les grands thèmes augustiniens de la Cité de Dieu¹³, il dépasse Augustin dans le rapprochement des anges et des hommes au sein d'une même Église. C'est même un chapitre sur lequel S. Bernard, si soucieux de ne pas outrepasser les *dicta patrum*, a une position originale : sur deux points, en particulier, Thomas d'Aquin ne le suivrait pas. Pour l'abbé de Clairvaux, les anges ont déjà la qualité d'Épouse du Verbe¹⁴ et le Christ peut être appelé leur Sauveur¹⁵. Ils sont tous, et pas seulement les moins élevés parmi eux, employés et envoyés par Dieu pour l'utilité de l'Église¹⁶ : bienheureuse Église, dans le service et la vie de laquelle toute la cour céleste s'engage !

Mais, d'un autre côté, les hommes spirituels que sont, par excellence, les moines, sont, dès ici-bas, citoyens de la Jérusalem céleste. Rien n'est plus significatif, à cet égard, que la réponse adressée par S. Bernard à l'évêque de Lincoln, Alexandre, pour justifier la décision qu'a prise un de ses chanoines, Philippe, parti d'abord pour la Terre sainte, de demeurer comme moine à Clairvaux. Philippe est arrivé où il voulait aller, dit Bernard : il est à Jérusalem, non comme un touriste venu pour regarder une ville, mais comme un citoyen qui en exerce les activités. Cette Jérusalem, c'est Clairvaux, qui fait une unique société avec celle du ciel, par la dévotion du cœur, l'imitation de la vie et une vraie parenté

U. RANKE-HEINEMANN. « Zum Ideal der vita angelica im frühen Mönchtum », dans *Geist und Leben*, 29 (1956), pp. 347-357 ; EMMANUEL VON SEVERUS, ΒΙΟΣ 'ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ, dans *Die Engel in der Welt von heute (Liturgie und Mönchtum)*, 21). Maria Laach, 1957, pp. 56-70.

(13) Deux cités, typifiées en Jérusalem et Babylone, *pax et confusio* : *In dedic. eccl. sermo 5.9 (P. L., 183. 534)* ; Ep. 126. 7 (182. 275-76). « Habet unaquaque civitas regem suum. Rex Hierusalem Christus Dominus est, rex Babylonis diabolus » : *Parab.* II, 1 (183. 761). Leur combat, qui met leurs deux armées en lutte (*Parab.*, II : *De pugna spiritali*, 183, 761-65 et III, col. 765 : « Inter Jerusalem et Babylonem ordinatae sunt acies ad bellum »), finit en « extrema caecitas » ou en « suprema charitas » : *Cant. S.* 72. 5-11 (183. 1130-34). — La Cité de Dieu est céleste, elle a son origine dans le ciel : *Cant. S.* 27. 6 et 7 (183. 916-17) ; *De consid.*, III. 4 (182. 769). Les anges en sont les premiers et les plus authentiques citoyens : *De consid.*, V. 4. 7 (182. 769). — Les hommes sont assumés en remplacement des anges tombés : *Cant. SS.* 27. 6 ; 62. 1 ; 68. 4 ; 78. 1 (183. 916, 1075, 1110 C, 1159) ; *In festo S. Michaelis sermo* 1. 4 (183. 449).

(14) *Cant. S.* 27. 6. 7 (183. 916-17). Par contre, S. THOMAS, *In IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 4, sol., ad 1 et ad 5 ; a. 3, ad 4. S. GRÉGOIRE voyait les noces du Christ avec les anges se faire après l'Ascension : *Hom. in Ev.* 13. 2 (*P. L.*, 76. 1124 B).

(15) *Cant. S.* 22. 6 (183. 880) : sur ce point, cf. *Ami du Clergé*, 1954, p. 124 s. — S. THOMAS est plus nuancé lorsqu'il parle du mérite du Christ pour les anges : *In III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2, q^{ta} 1 ; *De Verit.*, q. 29, a. 7, ad 5.

(16) Voir E. BOISSARD, « La doctrine des anges chez S. Bernard », dans *Saint Bernard théologien (Anal. S. Ord. Cisterc., 9, 314, 1953)*, pp. 114-135, surtout pp. 129 s. Bernard aime citer Hébr. I, 14, « administratorii spiritus », et il s'écrie « o mater Ecclesia, bene tecum agitur in loco peregrinationis tuae ! » (*Cant. S.* 77. 4 : 183. 1157).

d'esprit¹⁷. Tout moine est ainsi un pèlerin de Jérusalem arrivé à la ville sainte : « monachus et Hierosolymita »¹⁸.

De fait, l'anthropologie monastique de S. Bernard dessine les lignes d'une assimilation aux esprits bienheureux, premiers citoyens de l'« ea quae sursum est Jerusalem »¹⁹. S'il est vrai qu'il demandait aux novices qui se présentaient à Clairvaux de laisser leur corps à la porte, on serait autorisé à dire qu'au fond, l'anthropologie monastique qu'il leur proposait ressemblait assez bien à une anthropologie angélique... L'homme est de la terre par son corps, mais il est du ciel par l'âme. Il a, dans son âme, la possibilité d'aimer Dieu comme les anges, d'être chaste comme eux, bref de vivre une vie angélique ; mais il doit le faire dans un corps, ce dont sont affranchis les anges, et s'il laissait parler la chair (que S. Bernard semble assez proche ici d'identifier au corps), il deviendrait cette chose monstrueuse, un *ange* dans un corps de *bête*²⁰. La discipline monastique

(17) « Philippus vester, volens proficisci Jerosolymam, compendium viae invenit, et cito pervenit quo volebat. Transfretavit in brevi hoc mare magnum et spaciosum, et prospere navigans, attigit jam littus optatum, atque ad portum tandem salutis applicuit. (...) Ingressus est sanctam civitatem, sortitus est cum illis haereditatem, quibus merito dicitur : *Jam non estis hospites et advenae, sed estis cives sanctorum et domestici Dei* (Eph. II, 19). Cum quibus intrans et exiens, tanquam unus e sanctis gloriatur et ipse cum caeteris, dicens : *Conversatio nostra in coelis est* (Phil. III, 20). Factus est ergo non curiosus tantum spectator, sed et devotus habitator, et civis conscriptus Jerusalem, non autem terrenae hujus, cui Arabiae mons Sion conjunctus est, quae servit cum filiis suis, sed liberae illius, quae est sursum mater nostra (Gal. IV, 25. 26). Et si vultis scire, Clara-Vallis est. Ipsa est Jerusalem, si quae in coelis est, tota mentis devotione, et conversationis imitatione, et cognatione quadam spiritus sociata. Haec requies ejus, sicut Ipse promittit, in saeculum saeculi elegit eam in habitationem sibi : quod apud eam sit, etsi nondum visio, certe expectatio verae pacis, illius utique de qua dicitur : *Pax Dei, quae exsuperat omnem sensum* (Phil. IV, 7) ». *Epist.* 64, nn. 1-2 (182. 169 B-170 A). Sur la « similis devotio » comme nous conformant aux anges, cf. aussi *Cant. S.* 27. 6 (183. 916 B). — *Comp. Cant. S.* 7. 5 (809 : « Laudem ergo cum coeli cantoribus in commune ducentes, utpote cives sanctorum et domestici Dei, psallite sapienter ») ; *Cant. S.* 55. 2 (1045 C : cf. note suiv.).

(18) « Puto enim hoc loco [Soph. I, 12] prophetam Jerusalem nomine designasse illos qui in hoc saeculo vitam ducunt religiosam, mores supernae illius Jerusalem conversatione honesta et ordinata pro viribus imitantes... Mea autem, qui videor monachus et Jerosolymita, peccata... ». *Cant. S.* 55. 2 (183. 1045 C). *Comp. infra*, n. 20. *Hierosolymita* désigne le pèlerin ou le croisé arrivé à la ville sainte : caractéristique, à cet égard, est le titre du récit de la première croisade par EKKEHARD, abbé d'Aura, *Hierosolymita* (*Mon. Germ. Hist.*, SS., VI, 265 s. ; *Recueil des Hist. des Crois. Hist. Occid.*, t. V, p. 1 s. ; éd. H. HAGENMAYER, 1877) ; cf. aussi H. HAGENMAYER, *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100*. Innsbruck, 1901, p. 343.

Comp. Henri d'Albano. De peregr. Civ. Dei, praef. : « In hac (civitate) fratres meos et filios Clarevallenses, quorum absentiam deplorabam, presentes reperi ; in hac omnes nos in hoc mundo peregrinantes ascriptos cives inveni » (*P. L.*, 204, 253 B).

(19) Texte caractéristique : *De Consider.*, V, 4. 7 et 9 (182. 791 B, 793 B).

(20) Voir tout particulièrement *Cant. S.* 27. 6 : « Nam si propter corpus, quod de terra habet, tabernaculis Cedar se assimilat (Sponsa), cur non et propter animam, quae de coelo est, coelo aequae similem se esse gloriatur, praesertim cum vita testetur

donne le corps qui lui convient à une âme appelée à partager la vie des anges et à faire avec Dieu « un seul esprit » (1 Cor. VI, 17, sans doute le verset biblique le plus souvent cité par S. Bernard).

Les moines, qui mènent la vie angélique, sont sur terre, avec les anges, les citoyens de la Jérusalem céleste. Mais il faut dire en même temps qu'ils représentent la réalisation la plus authentique de l'Église²¹. Il est clair que, même s'il a eu surtout le souci de leur assurer leur inspiration mystique, S. Bernard n'a pas méconnu, il a au contraire fortement affirmé, les structures hiérarchiques de l'Église. Mais, pour lui, le mystère essentiel de celle-ci consiste dans l'union spirituelle des âmes personnelles avec le Verbe : une union qui se réalise suprêmement par la *caritas*, grâce à laquelle elles font, avec Dieu, cet *unus spiritus* dont nous parlions²². C'est ainsi que l'*unus populus*, l'*una civitas* deviennent *una sponsa*²³. La Cité est Épouse, comme le dit l'Apocalypse, XXI, 2 et 9-10. Mais tandis que S. Augustin ne citait guère ces textes et que, dans les chapitres finaux du *De Civ. Dei* où il commente les derniers chapitres de l'Apocalypse, il évite de gloser le « quasi novam nuptam » et que, d'une façon générale, il n'unit pas le thème de l'Épouse au thème de la Cité²⁴,

originem, testetur naturae dignitatem et patriae ? Unum Deum adorat et colit, quo modo angeli, Christum super omnia amat, quo modo angeli, casta est, quo modo angeli, idque in carne peccati et fragili corpore, quod non angeli, quaerit postremo et sapit quae apud illos sunt, non quae super terram. Quod evidentius coelestis insigne originis, quam ingentam et in regione dissimilitudinis, retinere similitudinem, gloriam vitae caelibus in terra, et ab exsule, usurpari, in corpore denique pene bestiali vivere angelum ? Coelestis sunt ista potentiae, non terrenae, et quod vere de coelo sit, anima quae haec potest, aperte indicant... » (183. 915 C-916 A). Comp. *Serm. 93 de div. (infra, n. 28)* et *De praec. et disp.*, xx, 59-60 (*P. L.*, 182. 892-893) : nous pérégrinons quant au corps et vivons la vie céleste (*Phil. III. 20*) quant à l'âme. Pour S. Bernard, bien sûr, la mort est une libération de l'âme : cf. par ex. *De diligendo Deo*, 10. 29 (182. 992) ; *Sermo in Vig. Nativ.* (183. 90).

(21) Pour ce qui suit, voir « L'ecclésiologie de S. Bernard », dans *S. Bernard théologien (Anal. S. Ord. Cisterc., 9, 3/4)*. Rome, 1953, pp. 136-190.

(22) Art. cité, p. 140 s.

(23) « Civitas propter collectionem, sponsa propter dilectionem » (*Cant. S. 76. 8* : 183. 1153) ; mais surtout *In dedic. eccl. sermo 5. 8 à 10* : « Quaeramus domum Dei, quaeramus templum, quaeramus civitatem, quaeramus et sponsam. (...) Numquid tamen vel ipsa iam sanctimonia sufficit ? Pax quoque necessaria est (pour faire une cité)... Haec est quae facit unius moris habitare fratres in unum, novam utique Regi nostro vero pacifico, aedificans civitatem, quae et ipsa Jerusalem nominatur, quod est *visio pacis*. Ubi enim sine foedere pacis, sine observantia legis, sine disciplina et regimine acephala multitudo congregata fuerit, non populus, sed turba vocatur : non est civitas, sed confusio ; Babylonem exhibet, de Jerusalem nihil habet. Sed quemadmodum fieri posse videbitur ut Rex tantus in sponsum transeat, civitas promoveatur in sponsam ? Sola hoc potest quae nihil non potest, charitas fortis ut mors. (...) Templum Dei per sanctificationem, Civitas Summi Regis per socialis vitae communionem, sponsa immortalis Sponsi per dilectionem » (183. 534-535).

(24) Augustin commente soigneusement le ch. XX de l'Apoc. parlant du règne de 1.000 ans et des dernières luttes entre les forces du mal et l'Église : *CD, XX. 7-15* ;

S. Bernard, lui, les lie. D'une façon, d'abord, assez singulière, mais au fond significative : la Cité-Épouse qui descend du ciel, ce sont les anges, déjà Cité de Dieu et déjà Épouse au moment où le Christ vient s'unir une Épouse prise des hommes ; mais c'est aussi, et mieux encore, le Verbe en son Incarnation, formant avec l'Église *una caro*²⁵. Mais surtout, la Cité qu'est l'Église devient Épouse lorsqu'au-delà des disciplines de l'unité qui font d'elle un peuple ou une ville, elle vit, dans sa profondeur, le mystère de la charité. S. Bernard propose, tout au long de ses *Sermones in Cantica*²⁶, une théologie mystique de l'union de l'âme, comme Épouse, avec Dieu, par l'amour : théologie mystique qui est, tout autant et pour autant, le fond de son ecclésiologie. Quand, au-delà des exigences extérieures de l'unité, la Cité qu'est l'Église porte la réalisation de son propre mystère jusqu'à la *caritas-dilectio*, elle devient Épouse, mais il faut bien reconnaître qu'elle trouve alors sa substance dans les âmes spirituelles²⁷ et que, de ces âmes spirituelles, les moines sont, par excellence, les représentants²⁸. S. Augustin s'était tenu au rapport *Civitas-Rex* (ou *Conditor*).

il parle des nouveaux cieux et de la nouvelle terre (Ap. XXI, 1) : *CD*, XX, 16 ; il arrive enfin au texte d'Ap. XXI, 2 s., et il le cite, *CD*, XX, 17, mais il ne commente pas le « quasi novam nuptam ». Il semble qu'il évite d'appeler la Cité de Dieu « Épouse », sauf en de très rares et fugitives allusions (*Conf.*, VII, 21.27 : *P. L.*, 32, 748 ; comp. *En. in Ps.* 44, 33 : 36, 514). Il ne suffit pas, croyons-nous, de noter à ce sujet, comme fait Cl. CHAVASSE (*The Bride of Christ. An Enquiry into the Nuptial Element in Early Christianity*. Londres, s. d. (1940), p. 135, n. 1), qu'Augustin s'adresse, dans le *De Civ. Dei*, à des païens, car il n'est pas plus positif dans les *En. in Ps.*, prêchées à des fidèles. On peut se demander si Augustin ne réserve pas le thème des épousailles aux rapports entre le Verbe incarné et l'*Ecclesia*, laquelle fait, avec le Christ, *una caro*. S'agit-il de l'union sponsale spirituelle avec le Verbe, il semble en réserver l'application à l'âme individuelle : cf. *En. in Ps.* 90, 13 (37, 1170).

Pourtant, ce passage de l'âme à l'Église est esquissé, sans devenir un principe décisif de la théologie augustinienne de la Cité de Dieu, *C. Faust.*, XXII, 38 et 40 (42, 424, 425) ; *In Ep. Joannis* tr. 2, 2 (35, 1990).

(25) *Cant. S.* 27, 6 et 7 (183, 916 AB et C).

(26) Il en formule ainsi le thème : « Amor sanctus, quem totius hujus voluminis unam constat esse materiam » (*Cant. S.* 79, 1 : 183, 1163).

(27) « Et gaudebit Sponsus super sponsam animam tuam » (*De Consider.*, III, 4, 14 : 182, 766 C) ; « Quaeramus et sponsam. Neque enim oblitus sum, sed cum metu et reverentia dico : Nos sumus » (*In dedic. eccl. sermo* 5, 8 : 183, 534) ; « Sponsa. Quenam ipsa ? Anima sitiens Deum » (*Cant. S.* 7, 2 : 183, 802). Voir d'autres références dans *L'ecclésiologie...*, p. 141-142.

(28) Voir par exemple *Sermo 93 de div.*, 2 (183, 716) où Bernard compare les moines aux dents, dans le corps de l'Église : « De toto Ecclesiae corpore, quod candidum est, candidiores esse videntur », « Isti carnem non habent, quia in carne carnem oblitus audiunt ab Apostolo : Vos autem in carne non estis, sed in spiritu (Ro. VIII, 9) ». Comp. *Cant. S.* 46, 1 et 2 (183, 1004 : « In Ecclesia quidem lectum in quo quiescitur, claustra existimo esse et monasteria ») ; *Apologia*, c. 10, 24 (182, 912) : « Ordo noster, qui primus fuit in Ecclesia, imo a quo coepit Ecclesia : quo nullus in terra similior angelicis ordinibus, nullus vicinior ei quae in coelis est Jerusalem mater nostra, sive ob decorem castitatis, sive propter charitatis ardorem... ».

On rencontre le même sens des choses si l'on suit le thème de la Vigne : cf. *L'ecclésiologie...*, p. 143, nn. 1 et 2.

Chez lui, la *caritas* était la valeur décisive et créatrice de la Cité de Dieu, mais elle se présentait aussi essentiellement comme constitutive de l'Église considérée dans son unité. Sans nier ce moment ecclésiologique et social, S. Bernard, qui parle à des moines et qui a lu Origène, intériorise et personnalise davantage les valeurs associées de *caritas* (*dilectio*) et de *sponsa*.

Il y avait une tradition dont la source était sans doute S. Jérôme, peut-être même Origène²⁹, mais qui, par Cassien³⁰, était devenue un lieu commun de la méditation monastique, concernant les quatre sens attribuables au mot *Jerusalem* : ce nom désignait, au sens historique, la ville de Palestine, au sens allégorique l'Église, au sens tropologique l'âme fidèle, au sens anagogique, enfin, la patrie céleste. Les esprits du XIII^e siècle respirent le plus à leur aise au niveau de l'allégorie et de la tropologie. Jérusalem, pour eux, c'est l'Église et c'est l'âme fidèle³¹. Pour S. Bernard, ces deux choses sont foncièrement la même, et le lieu par excellence de leur identité, c'est l'institution monastique, c'est Clairvaux.

Ainsi S. Bernard spiritualise, personnalise et intériorise simultanément l'Église et la Cité de Dieu. Essentiellement céleste, celle-ci l'est toujours pour lui, mais elle s'identifie à l'Église de la terre plus adéquatement qu'elle ne l'était dans la perspective de S. Augustin. L'association des anges et des hommes est, chez S. Bernard, moins eschatologique qu'elle ne l'était chez Augustin³² : elle se réalise étroitement déjà dans l'Église, dans laquelle les anges sont davantage insérés et dont le mystère apparaît vécu par excellence dans la vie monastique. Il nous semble peu douteux que ces thèmes bernardins, dont l'influence a été grande, ont contribué à estomper les différences, déjà peu nettes chez Augustin, entre l'Église

(29) S. JÉRÔME. *Com. in Is.*, lib. XIII, c. 49 (P. L., 24. 470) ; *In Ezech.*, lib. IV, c. 16 (25. 125) ; comp. Origène. *In Jesu Nave* hom. 17. 1 (Baehrens, p. 401-402) ; *In Ezech.* hom. 5, n. 4 (p. 374 ; comp. p. 387).

(30) *Collat.* XIV. 8 (P. L., 49. 964).

(31) Cf. GUIBERT DE NOGENT († 1124), *Liber quo ordine sermo fieri debeat* (P. L., 156. 26 A) ; HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De clauastro animae*, lib. IV (176. 431 s.) ; RICHARD DE SAINT-VICTOR (Ps.-Hugues), *Sermo 39* (177. 999 A) ; *Miscellanea* (de l'école de Richard), lib. III, tit. 20 et 21 ; tit. 54 (texte très développé) ; tit. 62 (177. 645, 670-71, 674).

(32) On vérifierait cela, pensons-nous, en suivant les usages du texte de Mat. XXII, 30 et Lc. XX, 36 (avec l'expression *ισαγγελοι*, point d'appui de l'idée de *vita angelica*), d'une part chez S. Augustin, d'autre part dans la tradition monastique : voir *supra*, n. 12 et *infra*, n. 78 et 120. Pour S. AUGUSTIN l'*aequales angelis Dei* est toujours eschatologique et lié à la résurrection : cf., entre tant de textes, et sans souci de chronologie (inutile ici) : *CD*, XI. 13 (329 ; I, 480) ; 32 et 33 (346 ; I, 507 et 508) ; *XV*. 26 (472 II. 114) ; *En. in Ps.* 36 serm. 2. 8 (36. 368) ; 65. 1 (786) ; 109. 2 et 3 (37. 1447) ; 117. 4 (1776) ; 126. 3 (1668-69) ; 148. 8 (1942) ; *Sermo* 55. 5 et 248. 3 (38. 376 et 1160) ; *De Gen. ad lit.*, V. 19. 38 (34. 334-35) ; VI. 24. 35 (353) ; *Enchir.*, xxix (40. 246) ; *De bap.*, II. 5. 6 (43. 130) ; *Epist.* 148. 7 (33. 625). — Comp. encore *En. in Ps.* 33 serm. 2. 3 (36. 308-09) ; 45. 11 (521) ; 60. 1 (723) ; *Sermo* 341. 11 (39. 1500) ; *De fide et symb.* 6. 13 (40. 187) ; etc.

et la Cité de Dieu ; ils ont favorisé un développement de l'idée, déjà augustinienne, selon laquelle la Cité de Dieu se réalise dans l'Église historique et terrestre.

Il s'agit, en tout ceci, de l'Église envisagée sous son aspect le plus spirituel. Nous allons voir que, sous ses aspects les plus lourdement engagés dans l'Histoire, l'Église des auteurs cisterciens que nous avons nommés apparaît comme adéquatement identifiée à la Cité de Dieu en son état d'itinérance et de combat. Nous prendrons alors la mesure du chemin parcouru depuis S. Augustin et ce qui a été simplement esquissé dans les pages précédentes trouvera un complément qui lui donnera toute sa portée.

L'Église de l'époque des Croisades comme Cité de Dieu militante

Comme nous invoquerons ici, plus encore que S. Bernard et Othon de Freising, qui sont suffisamment connus, le sixième successeur de Bernard comme abbé de Clairvaux, devenu Henri, cardinal-évêque d'Albano, et son traité, *De peregrinante Civitate Dei*, il ne sera pas inutile de présenter succinctement l'homme et l'œuvre³³.

Né au château de Marcy, près de Cluny, vers 1140 ou peu auparavant, Henri, tout juste adolescent, était entré à Clairvaux, sous l'abbatit de Robert I^{er} successeur immédiat de S. Bernard, en 1155 ou 1156. Il avait été élu en 1160 abbé de Hautecombe, puis, en 1176, abbé de Clairvaux, en place de l'abbé Gérard qui avait succombé aux blessures portées par un moine évidemment assez étranger aux mœurs de la vie angélique. Comme abbé de Clairvaux déjà, Henri se trouva engagé dans les grandes affaires de l'Église de son temps, en particulier dans la lutte contre l'hérésie néomanichéenne du Toulousain et de l'Albigéois : légation de 1178 en compagnie du cardinal de Saint-Chrysogone. Venu au concile de Latran, mars 1179, Henri de Clairvaux y fut créé par Alexandre III cardinal-évêque d'Albano. Il est hautement probable qu'il joua un rôle décisif dans l'élaboration du canon 27^e, par lequel un pas nouveau était fait dans le sens d'une répression de l'hérésie, tout à la fois, par des mesures spirituelles et par l'usage de la contrainte matérielle. On vivait alors dans un climat de guerres saintes, et la distinction des domaines spirituel et temporel, portée par Grégoire VII et les Grégoriens jusqu'à une nette division des compétences, n'empêchait pas qu'on vécût universellement — avec des nuances diverses, tantôt dans le sens hiéocratique, tantôt dans le sens d'une plus nette consistance de l'ordre temporel —, dans l'idée et la pratique d'une œuvre unique, expressément chrétienne en ses finalités et ses règles, menée de concert par le Sacerdoce et par les Princes.

Henri d'Albano reçut bientôt une seconde mission, cette fois comme cardinal-

(33) Nous publions, dans les *Analecta Monastica*, 5^e série (*Studia Anselmiana*, Rome), une étude détaillée sur la vie et l'activité d'Henri de Marcy (ou de Clairvaux, ou d'Albano), où sont indiquées les sources, puis notablement complétées et parfois corrigées les indications, déjà précieuses, de S. STEFFEN, « Heinrich, Kardinalbischof von Albano. Ein Kirchenfürst des XII. Jahrhunderts », dans *Cisterzienser Chronik*, 21 (1909), pp. 228-36, 267-80, 300-306, 334-43, et de G. KÜNNE, *Heinrich von Clairvaux* (Diss. Tubingue). Berlin, 1909.

légat, en France, en particulier en Languedoc, où l'hérésie marquait de jour en jour des points. Au cours de cette légation (hiver 1180-81 à l'été 1182), il reçut à Lyon, la profession de foi catholique de Valdès et consacra, le 19 mai 1182, l'autel majeur de la nouvelle cathédrale Notre-Dame dont Maurice de Sully, évêque de Paris, avait entrepris la construction en 1163. Est-ce au cours des quelques loisirs que lui laissèrent, dans le séjour qu'il fit à la Curie, de l'été 1182 à la mi-novembre 1187, les fonctions dont il était chargé, qu'Henri d'Albano commença la rédaction de son *De peregrinante Civitate Dei*? Le fait est possible³⁴, mais aucune indication positive ne permet de l'affirmer de façon certaine.

En octobre 1187, arrive à la Curie l'affreuse nouvelle de la défaite des troupes chrétiennes à Hattin (4 juillet 1187) ; avant la fin de novembre, celle, plus triste encore, de la prise de Jérusalem par Saladin. Henri d'Albano fut désigné par Grégoire VIII pour prêcher la croisade au delà des Alpes, en France, en Flandres et en Allemagne. Nous pouvons suivre dans le détail ses allées et venues, conduites à un rythme haletant, auprès de l'empereur Frédéric Barberousse, de Philippe Auguste et de Henri II, roi d'Angleterre et duc de Normandie, des comtes de Flandre et de Hainaut. Henri assiste à la grande *Curia* de l'Empire, à Mayence, 27 mars 1188, dont il avait dit lui-même qu'elle serait la *Curia Jesu Christi*³⁵. Il revient en France, où la guerre menace de recommencer entre Philippe Auguste et Henri II, qui ont cependant fait vœu de se croiser, dès janvier 1188. Le Tract. XIII du *De peregr. Civ. Dei*, évidemment rédigé pendant l'été ou au début de l'automne 1188, fait allusion à tous ces événements : la prise de croix de l'empereur et de nombreux princes allemands, spirituels et temporels, le scandale de la lutte entre les rois de France et d'Angleterre : chacun pense aux intérêts de son pays particulier ; ceux qui s'étaient tout entiers voués à la croix sont revenus à leur vomissement, « jam crux adversus crucem dimicat, crucifixus crucifixum impugnât »³⁶. Au même moment, Pierre de Blois, alors archidiacre de Bath, rédigeait son *De Jerosolymitana Peregrinatione acceleranda* (P. L. 207, 1057-70) où, avec plus de rhétorique encore, il se lamentait, lui aussi, sur les atermoiements du départ, et même des préparatifs finaux, de la croisade.

Il ne devait pas être donné à Henri d'Albano de voir le succès total de ses efforts. Parti pour l'Artois afin d'aplanir un différend entre l'Église d'Arras et le comte de Flandres Philippe, il mourut aux portes d'Arras, ou même peut-être dans la cathédrale, le 1^{er} janvier 1189. Son corps fut transporté à Clairvaux, où il reçut sa sépulture entre ceux de S. Bernard et de S. Malachie, derrière le maître-autel.

Il est difficile de préciser la date exacte de composition des (*Tractatus*) de *Peregrinante Civitate Dei* (P. L., 204, col. 251-402). Tel qu'il se présente à nous dans les éditions imprimées, cet écrit comporte dix-huit *Tractatus* précédés d'une épître dédicatoire aux moines de Clairvaux. Mais cette division en *tractatus*, de même que le titre de chacun de ceux-ci, provient des éditeurs ; elle ne figure pas dans le ms. de Troyes n° 509, où notre traité occupe les fol. 93^v^b-177^v^b. Le plan est peu logique, et sans cesse alourdi par des développements digressifs. L'ouvrage voudrait suivre, par mode de large commentaire, les sept versets du Ps. 86^e (hébr. 87), *Fundamenta ejus in montibus sanctis*. L'ensemble aurait dû comporter sept développements successifs, dont Henri annonçait ainsi la suite (tr. I : col. 255 BC) :

vv. 1-2 : agitur de civitatis ipsius fundatione et gloriosa portarum seu murorum consummatione ;

v. 3 : de communis asyli in medio civitatis collocatione ;

(34) Dom BRAUNMÜLLER le dit, dans sa notice du *Kirchenlexikon*, t. V (Freiburg, 1888), col. 1702, mais sans apporter de preuve.

(35) Cf. son *Epist.* XXXII, dans P. L., 204. 249-52 (col. 250 D) ; Mansi, t. XXII, col. 539-540.

(36) P. L., 204. 260 A.

- v. 4 : de civitatis populatione ;
- v. 5 : de ejus informatione ;
- v. 6 : de confirmatione ;
- v. 7 : de consummata civitatis laetabunda dedicatione.

De ce programme, Henri d'Albano n'a réalisé que les deux premiers points : leur développement occupe les douze premiers Tractatus, qui seuls répondent à l'intention de l'ouvrage telle que l'auteur l'a formulée. Les Tract. XIV à XVIII n'appartiennent pas à l'ouvrage annoncé : sauf une brève allusion³⁷, ils ne proposent absolument pas le thème de la Cité ; de plus, ils n'ont pas la clause habituelle aux douze premiers Tractatus. Dans le ms., le texte de ces cinq *tractatus* est d'une seule venue, alors que, pour les tr. I-XIII, la division en *tractatus* introduite par les éditeurs se trouve marquée, tant par une graphie particulière des deux premières lignes, que par une doxologie finale. Les cinq derniers tract. sont consacrés à une explication de la liturgie de la septuagésime (XIV), de la sexagésime (XV), de la quinquagésime (XVI) et de la quadragésime (XVII). Cette suite aussi est incomplète, et le Tract. XVIII, qui contient une sorte de récapitulation, s'arrête après avoir annoncé un commentaire des dimanches de carême. Le manuscrit de Troyes 509 est de la même écriture (gothique française du XIII^e siècle, si nous ne nous trompons), à cela près qu'une autre main a complété quelques rares omissions et transcrit quelques mots que le copiste n'avait pas bien déchiffrés. Tout se passe comme si, dans le Scriptorium de Clairvaux dont provient notre ms. Troyes 509, on avait réuni, sous le titre commun de *De peregrinante Civitate Dei*, deux séries de Tractatus, l'une et l'autre inachevées. Entre ces deux séries ont été insérées, comme Tract. XIII^e, des pages qui, à la différence des autres, font, à l'actualité de la croisade, des allusions permettant de les dater avec certitude et précision : l'empereur et presque tous les princes de Germanie ont pris la croix (col. 357 AB) ; les rois de France et d'Angleterre, et presque tous les princes des deux royaumes, aussi (357 BC) : ceci est donc écrit après mars 1188 ; mais les deux rois ont repris leurs querelles (col. 360) : on est donc après août 1188.

Il semble donc que le cardinal d'Albano ait poursuivi simultanément la rédaction de deux séries de méditations, que sa brève maladie et sa mort auraient interrompues l'une et l'autre. A l'automne 1188, ayant rédigé déjà douze Tractatus du *De peregr. Civ. Dei*, Henri d'Albano aurait ajouté le Tract. XIII, qu'un bref exorde relie au précédent. Tout cela situerait donc la rédaction de nos Tract. pendant la trépidante légation de 1188. Le *Chronicon Clarevallense* entend bien les choses ainsi³⁸, mais son témoignage tardif (rédaction après 1223) apporte-t-il une information conservée à Clairvaux, fait-il autre chose que traduire une supposition ? La *Praefatio* laisse incontestablement le sentiment d'un texte rédigé assez peu de temps après le moment où Henri a quitté définitivement Clairvaux pour devenir évêque et cardinal, ou, mieux encore, le sentiment d'une expérience des soucis imposés à l'ancien abbé par sa nouvelle situation, ceux, par exemple, de sa légation de 1181-82. Nous serions alors ramenés à l'opinion de Dom Braunmüller (*supra*, n. 34) ; mais, si elle rend compte du fait que les Tract. I-XII ne comportent pas d'allusion à la Jérusalem des croisés et à la croisade, cette opinion laisse sans explication l'inachèvement d'un projet dont deux-septièmes seulement ont été accomplis, et l'adjonction du Tract. XIII, lié qu'il est, par son exorde, au précédent.

On atteindrait, croyons-nous, la plus grande vraisemblance, en pensant qu'Henri d'Albano aurait formé son projet, commencé de le réaliser et rédigé sa Préface à la Curie, vers 1185-86. Il aurait emmené son manuscrit commencé, en partant pour sa légation de novembre 1187 et y aurait ajouté le Tract. XIII à l'automne 1188.

(37) Tract. XVII, col. 389 D-390 A.

(38) « Inter haec autem et ista (la légation de 1188), Albanensis episcopus, Domnus Cardinalis Henricus, quemdam tractatum ad nos Clarevallenses edidit » (P. L., 185. 1251 B-1252 A).

La Cité de Dieu vue sur terre et dans l'Histoire. — On retrouve évidemment chez Henri d'Albano les thèmes augustinien classiques. Passons sur les équivalences *Sion-speculatio* et *Jerusalem-pax*³⁹, qui sont banales, universellement admises. La « pax supernae Jerusalem »⁴⁰, l'opposition entre « Civitas Dei » et « Civitas diaboli » ou Babylone⁴¹ sont plus spécifiquement augustinien, mais également communes. Tout cela, chez Henri d'Albano, semble assez extérieur. La grande opposition augustinienne est beaucoup plus marquée chez Othon de Freising⁴².

On arrive, chez Henri, à un niveau plus profond dans l'usage des thèmes augustinien avec l'opposition entre, d'un côté, la « veritas incommutabilis »⁴³ ou l'absence de tout changement dans le ciel⁴⁴, de l'autre côté la « mutabilitas » à laquelle Adam a été livré, en même temps qu'à l'exil en dehors du Paradis⁴⁵. Même thème, avec adjonction d'une idée nouvelle, chez Othon de Freising. Historien, Othon a été impressionné par l'incessant changement de toutes choses, des royaumes en particulier⁴⁶; augustinien, il voit une « miseria » dans cette « mutabilitas », l'une et l'autre commençant avec Adam⁴⁷. L'histoire est le cadre, tant d'un effort visant à conserver un ordre au sein de la « mutabilitas » — et c'est, pour Othon, le rôle du Pouvoir politique; d'autres, au XII^e siècle, aimaient à situer ici l'effort des hommes dans le sens des arts et de la philosophie⁴⁸ —, que

(39) Tract. VI : col. 298 A, 299 BC.

(40) Tract. III : col. 278.

(41) Tract. IV : col. 283, 284 CD, 290 A.

(42) Comme on peut s'en rendre compte grâce aux Tables de l'éd. Ad. Hofmeister (p. 564), *Script. rerum Germanic. in usum Scholarum*. Hanovre et Leipzig, 1912, d'après laquelle nous citons. Chez Othon, l'expression *utraque Civitas*, très fréquente, désigne, comme chez Augustin, la Cité du bien et celle du mal.

(43) Tract. XIV, col. 364 A; XVII, col. 390 A : noter cependant, à cet endroit, une expression significative. On attendrait, dans la ligne de S. Augustin, « incommutabili veritati », mais Henri d'Albano a écrit « virtuti » : ainsi porte le manuscrit, Troyes 509, fol. 172^{va}.

(44) Praef., col. 254 B, commentaire de l'« in idipsum » ; tract. III, col. 278 A et B.

(45) Tract. XIV, col. 362. Ayant quitté le monastère, qui était une arche de sécurité, qui était paix et liberté, Henri a été voué à « inter labentia fluctuare » : Praef., col. 251 C.

(46) Voir *Chronica*, dédicace au chancelier Reynald de Dassel, éd. Hofmeister, p. 5 avec la n. 5 qui indique les parallèles ; tables s.v. *Mutatio*. Comp. *Gesta Friderici*, I, 4. Sur la valeur systématique de cette idée de *mutabilitas* dans la philosophie de l'histoire d'Othon, et sur la loi d'alternance qui fait se succéder, dans l'histoire, les abaissements et les expansions, voir J. Koch, « Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising », dans *Münchener Theol. Zeitsch.*, 4 (1953), pp. 79-94.

(47) *Chron.*, I, 2 (p. 38 : « Ubi (in terra Eden) primus homo positus, Verbo Dei factus inobediens, in hanc peregrinationem iusto Dei iudicio deiectus est... Generavit autem filios utriusque civitatis ») ; I, 5 (p. 43 avec les notes).

(48) Voir en particulier l'*Hortus deliciarum* d'HERRADE DE LANDSBERG (*Recueil de cinquante planches... avec texte d'Introd.*, par J. WALTER. Strasbourg, 1952, p. 68 s.), mais une idée analogue se trouve chez HUGUES DE SAINT-VICTOR (*De sacram.*, lib. 2, p. 2, c. 1 : *P. L.*, 176. 415), et, en termes de reformatio par la loi, chez RUFIN, contemporain d'Henri d'Albano (voir « *Maitre Rufin et son De bono pacis* », dans *Rev. Sc. ph. th.*, 41 (1957), pp. 428-444 : p. 438). Pour Henri d'Albano, comp. *infra*, n. 120.

d'une aspiration à « migrare » de la « mutabilitas », « ad stantem et permanentem eternitatis civitatem »⁴⁹.

Pourtant, tout pénétrés qu'ils fussent d'idées augustinienne, nos deux cisterciens devenus évêques s'écartent notablement du modèle auquel ils se réfèrent. Augustin, dans son *De Civ. Dei*, avait, soit utilisé des données de l'histoire profane au service de son apologétique (lib. I-X), soit retracé une histoire de l'*exortus* et du *progressus* des deux cités, mais une histoire toute théologique, puisée dans les indications de l'Écriture (lib. XI-XVIII). L'évêque de Freising, lui, rédige ses *Chronica sive Historia de duabus civilatibus* comme une histoire humaine appréciée du point de vue du plan et des jugements de Dieu. Certes, il emprunte beaucoup d'éléments à la sainte Écriture, mais davantage encore aux chroniques des événements de l'histoire. Othon historicise la notion de Cité de Dieu, au point, le fait est bien connu, de l'identifier finalement avec la société chrétienne de l'époque ouverte par Théodose le Grand⁵⁰. Il est plus loin de S. Augustin que ne le sera Bossuet, plus biblique et plus religieux, au total, que l'évêque de Freising, et qui n'a pas intitulé son livre : Histoire des deux Cités...

Henri d'Albano, lui, prend soin de se situer par rapport à Augustin. Celui-ci, dit-il, a traité à la fois des deux Cités, celle qui est voyageuse sur la terre et celle qui règne dans les cieux. Pour moi, ajoute-t-il, laissant à de plus habiles ou à de plus spirituels le soin de disserter de cette partie de la Cité qui triomphe dans le ciel, je me propose de parler seulement de celle qui combat sur la terre⁵¹. Nous sommes avertis, mais nous

(49) *Chron.* I, prol. (p. 6 avec les notes) ; comp. VII, prol. (p. 307).

(50) Cf. les passages célèbres de *Chron.*, IV. 4 (p. 189-90) ; V, prol. (p. 228 : « At deinceps (à partir de Théodose), quia omnis non solum populus, sed et principes, exceptis paucis, catholici fuere, videor mihi non de duabus civitatibus sed pene de una tantum, quam ecclesiam dico, hystoriam texuisse ») ; VII, prol. (p. 309, l. 18 s.). Cette historicisation de l'idée de Cité de Dieu a été relevée par P. BREZZI, « Ottone di Frisinga, dans *Bullettino dell' Istituto storico italiano per il Medio Evo* (= *Archivio Muratori*), n° 54 (1939), pp. 129-328, et par J. SPÖRL, « Die Civitas Dei 'im Geschichtsdenken Otto's v. Freising », dans *Estudios sobre la 'Ciudad de Dios'*, t. II. Madrid, 1956, pp. 577-597, surtout p. 588 s.) ; comp. aussi R. FOLZ, *L'idée d'Empire en Occident du V^e au XIV^e siècle*. Paris, 1953, pp. 111-112. P. Brezzi a également, dans un court article, noté chez Henri d'Albano une humanisation et une historicisation des thèmes augustinien : « Il 'De peregrinante Civitate Dei' del card. Enrico di Chiaravalle, » dans *Archivio d. Società Romana di Storia patria*, n° 71 (1948), pp. 159-162.

(51) *P. L.*, 204. 254 AC : « Tractavit B. Augustinus mistim de utraque civitate, et peregrinante in terris, et regnante in coelis : si tamen duae dicendae sint, cum non sint nisi una in quam se Propheta gratulabatur iturum, cum diceret : *Laelatus sum... participatio in idipsum* (Ps. 121). Ecce et aedificari Propheta dixit eam in terris, et id ipsum participare in coelis. In terris habet initium et profectum... In coelis habet consummationem. (...) De illa ergo parte Civitatis Dei, quae jam in coelis coronata triumphat, peritioribus et spiritualibus, qui omnia iudicant, disserendum relinquo. Ego... de militante in terris Civitate Dei tractare instituo ».

pouvons nous demander si ce propos de l'évêque d'Albano ne recouvre pas, réellement, un changement de perspective par rapport à la Cité de Dieu telle qu'Augustin l'a conçue.

Quand Augustin parlait de deux cités, il s'agissait de la Cité de Dieu et de celle du diable, typifiées en Jérusalem et Babylone ; mais, pour lui, le peuple des anges ou des saints dans le ciel, et celui des fidèles sur la terre, formaient une seule Cité de Dieu, essentiellement céleste, dont, Augustin ne cesse de le répéter, une partie se trouve en exil sur la terre, une autre partie, dans le ciel, s'applique à aider la précédente. Quand, dans le texte que nous venons de citer, Henri d'Albano écrit « utraque civitas », il pense à celle du ciel et à celle de la terre. Certes, il se reprend aussitôt, mû par un scrupule augustinien ; si l'expression lui a échappé, cependant, c'est peut-être qu'elle répondait au mouvement foncier de sa pensée : la suite de notre étude vérifiera cette hypothèse.

Pour Augustin, pour S. Bernard encore, la Cité de Dieu commençait dans le ciel, chez les anges d'abord, au Paradis ensuite ; les hommes étaient appelés à remplacer les anges tombés ; ils formaient ainsi un dixième chœur s'ajoutant aux neuf chœurs qu'il était traditionnel, au moins depuis S. Grégoire, de dénombrer chez les anges⁵². C'est pourquoi il était devenu fréquent, depuis S. Grégoire encore, d'appliquer à ce thème angélico-humain la parabole de la drachme perdue ou celle des 99 brebis et de la centième égarée⁵³.

Déjà Othon de Freising expliquait à ce propos que les chiffres 6, 10, 12 ou 100 ont parfois, dans la Bible, une signification qualitative, non quantitative⁵⁴. Mais Henri d'Albano, tout simplement, néglige l'application de ces

(52) Cf. *supra*, n. 16 (Boissard). Allusion aux « novem chori angelorum » et au « decimus ordo (hominum) » chez Henri d'Albano, tract. XII, col. 943 D, 944 D.

Il faut distinguer quatre points différents, des auteurs pouvant être d'accord sur l'un d'eux sans l'être sur un autre : 1° la distinction des anges en *ordines* ou en *chori* (voir à ce sujet la riche documentation de E. Boissard, art. cité) ; 2° le thème selon lequel les hommes ont été créés pour remplacer les anges tombés : point généralement accepté. Une exception au moins : Honorius Augustodunensis ; 3° le nombre des hommes élus est-il égal à celui des anges demeurés fidèles (S. Grégoire), ou à celui des anges tombés, soit nombre pour nombre (S. Isidore), soit en nombre peut-être supérieur (S. Augustin), ou bien n'en sait-on rien ? (Hugues de Saint-Victor, S. Thomas d'Aquin) ; 4° les hommes s'insèrent-ils, dans la gloire, à différents degrés parmi les anges (S. Thomas) ou forment-ils un ordre à part, en dessous des ordres angéliques ?

(53) Les cent brebis : S. IRÉNÉE, *Demonstr.*, 33 (P. Or., 12/5, p. 772) ; *Adv. Haer.*, III, 19, 3 (P. G., 7, 941 B) ; ORIGÈNE, *Hom. in Genes.* 9, 3 (P. G., 12, 214 C) ; *In Josue*, 7, 6 (col. 862 A) ; S. HILAIRE, *Com. in Mat.*, 18, 6 (P. L., 9, 1020) ; S. AMBROISE, *In Luc.*, lib. XV, n. 210 (P. L. 15. 1846) ; S. GRÉGOIRE, *Hom. 34 in Ev.* (76. 1246), locus classicus du thème anges-hommes, est un commentaire de Lc. XV. 1-10 ; au XII^e s. PHILIPPE DE HARVENGT (P. L., 178. 824 D et 889 A) ; S. BERNARD. *In Adv. Dom. serm.* 1. 7 et 2. 2 (183. 38 D et 42 A). Et voir P. L., 219. 267-68 (Tables). La drachme : S. BÈDE, *In Luc. XV* (P. L., 92. 521 C), et cf. P. L., 219. 264 (Tables).

(54) *Chron.* VIII. 32 (p. 448 s.).

paraboles au rapport des ordres angéliques et de l'humanité : il s'agit, pour lui, de la réparation de l'image de Dieu *dans l'homme*⁵⁵. L'indice est minime. Mais nous nous apercevons que la Cité dont parle notre auteur ne commence pas avec les anges : elle est uniquement humaine, elle se prépare dans l'Israël de l'A. T. et se voit fondée par le Christ, en son avènement historique de Noël⁵⁶. C'est assez normal, pensera-t-on, puisqu'il s'agit uniquement, chez Henri, de la *peregrina Civitas*. Mais précisément, cette considération séparée n'a-t-elle pas changé notablement les perspectives ? Ajoutons que les deux cités dont parle Othon de Freising, tout opposées qu'elles soient comme la Cité du bien et celle du mal, ont également leur commencement *sur terre*⁵⁷, et que, pour l'oncle de Barberousse, la communauté de cité entre les anges et les hommes est eschatologique⁵⁸.

Pour S. Augustin, si la Cité de Dieu, *l'unique* Cité de Dieu, avait commencé dans le monde angélique, la partie de cette Cité qui se trouve sur la terre en état d'itinérance et d'exil avait commencé en Abel⁵⁹. Henri d'Albano voit bien la *Civitas peregrinans*, qui reçoit chez lui comme une personnalité propre, se préparer dans l'Ancien Testament ; mais lorsqu'il parle de son commencement, il ne mentionne même pas Abel, qu'il ne nomme, et à propos d'autre chose, qu'une fois⁶⁰ ; lorsqu'il esquisse, à la manière d'Augustin, une histoire de la Cité de Dieu, il ne la commence qu'à l'Exode⁶¹. Pour lui, d'ailleurs, il ne s'agit, avant le Christ, que de préparations, *d'infantia*, de *pueritia*, *d'adolescencia*, c'est-à-dire de choses que l'on oublie quand on est parvenu à l'âge d'homme⁶². Tout ceci est d'autant plus curieux que, lorsqu'il s'agit de la *Civitas diaboli* (*Civ. terrena*), Henri d'Albano parle comme S. Augustin : il fait expressément mention de Caïn et ajoute que le fondement en a été posé « in paradiso »⁶³.

(55) Tract. II, col. 272 B ; tract. IV, col. 285 C.

(56) Tract. I, col. 261 A.

(57) *Chron.* I. 2 (p. 38) : « Primus homo... generavit autem filios utriusque civitatis, de quibus agere proposuimus, primos cives »

(58) *Chron.* VIII. 30 (p. 441).

(59) *CD.* XV. 1 (437-38 ; II. 58-59) ; *En. in Ps.* 61. 6 (36. 733) ; 90, serm. 2. 1 (37. 1159) ; 142. 3 (1846) ; etc.

Le même thème est très fréquemment repris en termes d'*Ecclesia* : voir « *Ecclesia ab Abel*, » dans *Abhandlungen über Theologie u. Kirche. Festschrift f. K. Adam*. Düsseldorf, 1952, pp. 79-108.

(60) Tract. X, col. 326 C, comme premier type du sacerdoce, Jacob étant le second.

(61) Tract. IV, col. 285 C s.

(62) Cf. tract. IV, col. 287 C ; à tract. I, col. 258, c'est le temps d'avant Abraham qui est *infantia et pueritia*. — Notons ici que, d'une façon générale, Henri d'Albano participe à une tendance, assez répandue au XII^e s., à marquer surtout les différences entre l'Ancien et le Nouveau Testaments : voir tr. II, col. 264 C ; tr. V, col. 297 D, sur les sacrements ; tr. IX, col. 320 (la chaire de Pierre renverse celle de Moïse et celle d'Élisée) ; tr. XI, col. 337 D ; tr. XIII, col. 382 CD.

(63) Caïn : tr. IV, col. 285 A ; fondement « in paradiso » : 284 C et D. Comp. Epist. XXXI (*Publicani et peccatores* : début 1188), « Prima fuit in coelo generis humani transgressio » (col. 248 B).

On pourrait faire des remarques analogues concernant Othon de Freising. Pour lui aussi, la Cité de Dieu est, avant la venue du Christ, réduite à peu de chose : en un fort beau passage, il la montre enveloppée alors de nuit et de silence⁶⁴.

C'est que la *Peregrina Civitas Dei* d'Henri a pour fondateur le Christ. Il était essentiel à la Cité de S. Augustin d'avoir pour « Conditor » Dieu : au même titre auquel il lui était essentiel d'être céleste⁶⁵. Henri d'Albano christologise et historicise cette Cité, comme Othon de Freising l'a historicisée, non d'ailleurs sans la christologiser aussi assez largement⁶⁶. Le Christ, qui est l'Alpha et l'Omega de tout, dont Henri veut faire l'A. et l'Ω de ses discours⁶⁷, est le fondement et l'édificateur, sur terre, de la Cité du ciel⁶⁸. C'est vraiment la Cité du Christ⁶⁹, on dirait même volontiers : de Jésus, pour marquer mieux son caractère humain⁷⁰, comme aussi l'importance, ici, du mystère de Noël. La Cité qu'est l'Église — car c'est bien elle, l'Église historique, terrestre et combattante⁷¹ — « suae foundationis in Christi Nativitate celebrat(ura) »⁷². Le Christ a donné sa loi aux citoyens de sa Cité⁷³. Chef du Corps, il y distribue les offices hiérar-

(64) *Chron.* II, 47 (p. 124).

(65) L'expression est employée abondamment par S. Augustin. Pour Henri, le « conditor Civitatis » est le Christ de Noël : tr. IV, col. 287 D ; tr. VI, col. 299 A.-Othon de Freising appelle aussi le Christ « Civitatis Dei princeps et auctor » : *Chron.* III. 6 (p. 143).

(66) L'expression *Civitas Dei* est fréquente chez Othon (cf. Tables de l'éd. Hofmeister, p. 564) ; mais celle de *Civitas Christi* (ou *Dominus in Civitate sua*) est également fréquente, surtout, nous a-t-il semblé, dans les livres VII (histoire du temps suivant Grégoire VII et Henri IV) et VIII (eschatologie). Quelques références (Hofmeister n'en indique pas) : p. 190. 25 ; 228. 21 ; 235. 30 ; 390. 4 ; 391. 5-6 ; 393. 19 ; 396. 17 400. 2 ; 431. 11 ; 437. 20 ; 456. 26.

(67) Cf. la doxologie finale des douze premiers Tractatus, sauf le 6^e.

(68) Cf. tract. II, col. 263 D ; tr. IV, col. 283 C.

(69) Fréquemment revient l'expression « in Civitate sua Christus » ; ou bien « Civitatis suae » : par ex. tr. IV, col. 287 CD ; tr. XI, col. 338 D. Et cf. infra, n. 77.

(70) Le Christ lui-même est très humanisé : Henri lui adjoint Marie et Joseph, il s'agit des vertus de la crèche : tr. IV, col. 283 s.

(71) « Ecclesia quae ipsa Civitas est » (tr. I, col. 257 B) ; « Spiritualis Jerusalem quae est Ecclesia » (359 A) ; la tempête des victoires de Saladin, « quo civitas nostra tota concutitur » (tr. XIII, col. 351 B). — La représentation de l'Église comme une cité fortifiée est assez fréquente au XII^e s. : voir par ex. le *Rescriptum cujusdam pro Monachis* publié par R. FOREVILLE, J. LECLERCQ, « Un débat sur le sacerdoce des moines au XII^e siècle », dans *Studia Anselmiana*, 41 (*Analecta Monastica*, 4^e sér.). Rome, 1957, nn. 50, p. 50 (les monastères ; parall. chez S. Anselme et Eadmer) ; 51, p. 95 ; 52, p. 96 ; BERNARD DE FONTCAUDE, *Contra Valdenses*, c. 2, n. 4 et c. 4, n. 16 (*P. L.*, 204. 799 B et 810 BC : peu après 1185).

(72) Tract. I, col. 257 B. « Patet ea quae primum Christi praecesserunt adventum, praeparatoria tantum nostrae fuisse civitatis ; ipso vero Christi primo adventu civitatem ipsam fundatam atque munitam... », col. 261 A : nous avons là, appliqué à la Cité, le thème bernardien des trois avènements ; comp. 259 C.

(73) Tract. II, col. 267 CD.

chiques⁷⁴, les fonctions des ministres, qui sont « praecipui in Civitate Domini »⁷⁵, possédant un *gradus* « in Civitate Domini virtutum »⁷⁶, avec la qualité, si souvent invoquée par S. Bernard, d'amis de l'Époux⁷⁷.

S'il s'agissait d'étudier la théologie ou la spiritualité de notre auteur, on pourrait relever bien d'autres traits encore, montrant une pensée très intéressée au Christ, et une tendance à moraliser les thèmes sacramentels ou liturgiques : tendance qui est, de l'avis unanime, l'un des traits de la piété cistercienne au siècle de S. Bernard⁷⁸. Mais nous voulons demeurer ici dans le cadre de l'ecclésiologie ou d'une théologie de la Cité de Dieu. Nous sommes à pied d'œuvre, maintenant, pour situer notre auteur dans le développement de cette théologie et par rapport aux points de vue de S. Augustin.

Chez Augustin, l'Église est la partie de la Cité céleste qui se trouve en itinérance et en exil sur la terre⁷⁹. Il existe une seule Cité de Dieu, faite des anges, des saints et des hommes⁸⁰. Il est bien arrivé à S. Augustin, au début de sa carrière, d'esquisser une distinction entre l'*Ecclesia* terrestre et la Cité céleste, dont le rapport était vu alors presque comme celui de moyen à fin, en tout cas comme celui d'une préparation à la consommation⁸¹. Tel n'est pas exactement le sens le plus authentique de

(74) Tract. V, col. 292 C.

(75) Tract. III, col. 276 B.

(76) Tract. III, col. 282 D, 283 A. Nous voyons par là que l'expression, spécialement affectonnée par Henri, de « Civitas Domini Virtutum », est synonyme de « Civitas Christi ». Pour cette expression, qui n'est pas augustinienne, cf. tr. I, col. 253 D ; tr. III, 280 A ; 282 D ; 283 A ; tr. IV, 284 A ; 288 A ; 289 B ; 291 B ; tr. V, 296 A ; tr. VI, 298 C ; tr. VII, 304 D.

(77) Tract. II, col. 265 A (les cardinaux-prêtres) ; tr. III, 276 D, 282 C. Pour S. Bernard, cf. *L'Ecclésiologie...*, p. 137, n. 1.

(78) Voir, par exemple, sur le baptême, tr. VI, col. 300 s. ; sur l'eucharistie, tr. VI, col. 302 C s. Moralisation, aussi, du « similes angelis », qui est appliqué à la chasteté : tr. IV, col. 288 B (pour S. Augustin, cf. *supra*, n. 32). — On pourrait relever aussi, chez plus d'un auteur cistercien, une tendance à moraliser le thème dogmatique et cosmique de la Cité de Dieu et de sa lutte contre celle du mal : cf. *infra*, n. 133 ; ainsi dans les *Parabola* II et III de S. BERNARD (*P. L.*, 183. 761 s.), dans le *De spiritu et anima* d'ALCHER DE CLAIRVAUX (cc. 5 et 37 : *P. L.*, inter opera Aug., 40. 782, 787 s.).

(79) Sans cesse reviennent des expressions telles que « Civitas... cujus pars peregrinatur in terris » (*CD. X. 7* (41. 284 ; I. 412) ; *XV. 26* (472 ; II. 26) ; *XVIII. 54* (620 ; II. 345) ; *XIX. 17* (645 ; 384) ; *XX. 17* (683 ; 444) — ; « Ab illa Civitate peregrinatur » (*En. in Ps. 146. 2* : *P. L.*, 37. 1901) — ; « Coelestis Civitas, dum peregrinatur in terra » (*CD. XIX. 17* : 41. 645 ; II. 385 ; comp. *XV. 15* : 456 ; II. 89) — ; « Civitas quae in nobis peregrinatur » (*CD. XV. 1* (438 ; II. 59) ; *XVI. 41* (519 ; 191) ; *En. in Ps. 131. 21* (37. 1725) — ; « Civitas peregrina » (*Sermo 105. 9* : 38. 622) ; etc., etc.

(80) Textes sans nombre. Voir particulièrement *Enchir.* xv (56), *P. L.*, 40. 258 ; xvi (61), col. 260-61 ; comp. *supra*, nn. 8 et 9.

(81) F. Ed. CRANZ, qui fait cette remarque : « The Development of Augustine's Ideas on Society before the Donatist Controversy », dans *The Harvard Theol. Rev.*, 47 (1954), pp. 255-316 : p. 388 s.), donne les références suivantes : *Serm. 214. 11* (38. 1071 : de 391) ; 383. 2. 4 (39. 1562) : 391-96 ; 190. 3 (38. 1008) : 391-400 ; 50. 8. 11 (351) : 394-95 ;

la pensée d'Augustin, surtout en sa maturité, non plus que de la théologie patristique en général. Pour Augustin, l'*Ecclesia* terrestre est la « pars peregrinans » de la Cité de Dieu *céleste*. Pour les Pères, le salut est moins quelque chose à quoi l'Église nous ferait parvenir qu'il n'est la vie même de cette Église, la réalité à laquelle on participe, dès ici-bas, en étant membre de cette Église, et pour autant qu'on en est membre.

La perspective change quelque peu, précisément au XII^e siècle. On peut s'en rendre compte en suivant l'évolution du vocabulaire, car c'est alors — à une date qu'il est difficile de préciser, mais que nous situerions volontiers dans la seconde moitié du siècle, — qu'apparaît l'expression d'*Ecclesia militans* distinguée d'une *Ecclesia triumphans* dont elle serait la préparation. Bien sûr, il y avait longtemps qu'on employait les mots *militia*, *militare*, pour caractériser la condition de l'Église terrestre⁸². Ce n'est pas exactement l'équivalent de *Ecclesia militans*, car cette expression individualise ou personnalise en quelque manière l'Église de la terre en face de l'Église du ciel, appelée alors triomphante. Or, sans qu'une enquête vraiment systématique, encore moins une enquête exhaustive, nous permette une affirmation péremptoire, il nous semble que le vocabulaire employé dans la première moitié du XII^e siècle reste lié aux idées de *peregrinatio* et d'épreuve comme caractérisant l'état présent d'une unique Église, de soi céleste⁸³.

En. in Ps. 5. 8 (36.86) ; *De lib. arb.*, III. 20. 57 (32. 1299) : 388, 394-95 ; *In Ep. ad Gal. expos.*, 24 (35. 2122) : 394-95 ; *De div. Quaest. LXXXIII*, q. 61. 2 (40. 49) : 388, 395-96 ; etc. On pourrait ajouter ces textes, que ne cite pas Cranz : *En. in Ps.* 9. 12 (36. 122) ; 47. 18 (37. 1929) ; *Serm. 216.* 4 (38. 1078-79) : de 391. Mais il ne s'agit souvent que d'une nuance.

(82) Par exemple S. AMBROISE : « Illa Jerusalem quae de coelo est, in qua militat fides nostra » (*In Luc.*, lib. VII : *P. L.*, 15, 1813 B) ; S. AUGUSTIN : « regnum militiae », opposé à « regnum pacatissimum » : *CD. XX.* 9 (41. 673 ; II. 429) ; comp. *De div. Quaest. LXXXIII*, q. 69. 8 (40. 78) ; etc.

(83) Voir par exemple RUPERT DE DEUTZ († 1135). *De divinis officiis*, IV. 13 (*P. L.* 170. 103 A) ; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Eucharistion*, 1 (172. 1250 : la troisième partie de l'hostie « est illud quod ad laborem adhuc huic mundo quasi carceri inclinatur ») ; ÉTIENNE D'AUTUN (v. 1170-86), *Tract. de sacram. altaris*, c. 18 (172. 1303 A : « Pro illa parte Ecclesiae quae naufragio hujus saeculi agitata... ») ; S. BERNARD, *Cant. S.* 27. 12 : « Exemplo illius quae sursum est mater nostra, haec quoque quae adhuc peregrinatur, habet coelos suos, homines spirituales... » (183. 920) ; 77. 4 : « O mater Ecclesia, bene tecum agitur in loco peregrinationis tuae ! » (col. 1157) ; « in his qui adhuc militant » : *L'Ecclésiologie...*, p. 158 ; RICHARD DE WEDDINGHAUSEN, *Libellus de canone mystici libaminis*, 1 (*P. L.*, 177. 458 C : « Sunt quidem tres partes Ecclesiae : pars quaedam est in exultatione, pars in peregrinatione, pars in expectatione... ») ; HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacram.*, lib. 2, pars 8, c. 10 (176. 468-69 ; vers 1135-40) ; RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Sermones centum*, S. 44 (177. 1015 D : « Sancta Ecclesia est in coelo, partim in mundo. Ibi velut in patria, hic ut in exilio: Ibi regnans, hic peregrinans ») ; ROBERT DE MELUN, *Quaest. de epist. Pauli*, in I Cor. . éd. R. MARTIN, p. 211 (v. 1145-55), traitant, lui aussi, la question du symbolisme du partage de l'hostie en trois parties, dit bien « Propter tres partes Ecclesiae, quarum una triumphat, altera militat », mais n'a pas l'expression « Ecclesia militans ».

Dans la seconde moitié du XII^e siècle, on commence à parler d'*Ecclesia militans* et d'*Ecclesia triumphans*, en un sens tel que la première menait à la seconde en qui elle avait son terme et son couronnement. La considération va moins de haut en bas, comme chez les Pères, que de bas en haut⁸⁴. L'Église terrestre prend comme une consistance autonome par rapport à celle du ciel, encore qu'elle demeure toute relative à celle-ci. Au surplus est-ce le moment où, contre les hérésies populaires, néomani-chéens d'un côté, Vaudois de l'autre, un traité *De vera Ecclesia*, d'abord très embryonnaire, à vrai dire, commence à s'esquisser⁸⁵. Et de même, dans la première scolastique — à laquelle il faut reconnaître qu'Henri d'Albano est resté totalement étranger —, la considération des sacrements aboutit à une systématisation et à la constitution d'un véritable Traité. L'attention, dirions-nous en langage scolastique, se porte sur le *sacramentum*, sur le moyen, alors qu'elle était autrefois presque entièrement absorbée par la *res*.

La Cité dont parle Henri d'Albano est appelée *peregrinans* jusque dans le titre de son traité, au cours duquel l'expression revient très souvent. Mais, d'une part, les mots mêmes de *peregrinatio*, *peregrinari* ont pris, depuis le début du siècle, une valeur ou tout au moins une densité nouvelle, car ils servent désormais, très communément, à désigner le départ en

Par contre, PIERRE DE POITIERS, *Sent.* V, c. 12 (*P. L.*, 211. 1252 A : vers 1170), écrit : « ut unitas Ecclesiae quae signatur et efficitur corpore Christi, quod est hic, associetur corpori Christi, id est Ecclesia militans Ecclesiae triumphanti. « Ce vocabulaire est repris par des disciples de Pierre : ainsi l'auteur des *Quaestiones* du Ms. British Mus. Royal 9 E XII (cité par A. LANDGRAF, dans *Divus Thomas*, Fr., 1946, p. 244, n. 4 et 406, n. 1 : « Christus est capud utriusque ecclesie, scilicet triumphantis et militantis » ; « Item, quare dicitur ecclesia militans ? Si quia meretur, eadem ratione, cum angeli mereantur, sunt de ecclesia militante... »). Ce sont là des termes nouveaux, qu'on chercherait vainement chez les Pères. A partir du début du XIII^e s., l'expression « Ecclesia militans » est courante, non, bien sûr, sans quelques rémanences du vocabulaire ancien.

(84) « In terris habet intium et profectum... in coelis consummationem » (*De peregr. Civ. Dei*, praef. : *P. L.*, 204. 254 B ; comp. *supra*, n. 51) ; « Velut de Civitate militante ad triumphantem jamjamque transmigraturi », tr. V, col. 296 CD ; rapport entre Sion (« nostra civitas quae adhuc militat et peregrinatur in terris ») et Jérusalem : tr. VI, col. 299.

On comparera, par exemple, la finale du *De consecratione ecclesiae a se aedificatae*, de SUGER : « His (les sacrements) et hujusmodi benedictionibus visibilibus invisibiliter restauras, etiam praesentem in regnum coeleste mirabiliter transformas, ut cum tradideris regnum Deo et Patri, nos et angelicam creaturam, coelum et terram unam republicam potenter et misericorditer efficias » (*P. L.*, 186. 1254 A).

(85) Il y a, chez PIERRE LE VÉNÉRABLE (*Contra Petrobrusianos* : *P. L.*, 189. 738 s. : v. 1138) et chez ECKBERT DE SCHÖNAU († 1184), *Sermones contra Catharos* (*P. L.* 195), une esquisse d'argumentation par l'apostolicité. Au cours de la légation du cardinal Pierre de Saint-Chrysogone dans le Toulousain, légation dont Henri d'Albano, alors abbé de Clairvaux, fit partie, le légat argumenta contre les hérétiques cathares au nom de l'apostolicité de doctrine : cf. sa lettre *Testante Apostolo*, *P. L.*, 199, 1119-20.

croisade⁸⁶. La croisade n'est-elle pas une conquête de la Jérusalem céleste par le moyen d'une conquête militante de la Jérusalem terrestre ? D'autre part, chez Henri lui-même, *peregrinans* et *militans* sont sans cesse des expressions synonymes⁸⁷. Nous nous rendrons mieux compte de la densité nouvelle que possèdent ces expressions en étudiant maintenant l'incidence du fait des croisades et de l'idéologie qui le sous-tendait, sur la notion d'Église et de Cité de Dieu.

Moines, Chevaliers, Ordre temporel et Église dans l'idéologie cistercienne de la Cité de Dieu, à l'époque des Croisades. — Cîteaux avait été un renouveau du monachisme pur. Mais ses moines les plus marquants tout au moins furent, dès l'époque de S. Bernard, lui-même « la chimère de son siècle », entraînés dans le tourbillon de la vie historique de l'Église la plus mêlée aux forces temporelles. Cluny avait, depuis le x^e siècle, créé et représenté le type nouveau d'un Ordre religieux unifié, tout en étant réparti dans les différents pays, de Burgos à Hersfeld et d'Utrecht à Salerne. L'Ordre cistercien devait connaître une expansion plus considérable encore, du Portugal à la Pologne et d'Écosse ou d'Irlande en Sicile, tout en gardant, grâce au régime des filiations, des visites et du Chapitre général annuel, en même temps que grâce à la spiritualité de la *Charta caritatis*, une puissante unité. Il était, par surcroît, plus engagé que ne l'avait été Cluny, dans la fidélité active au Saint-Siège, à une époque où les antipapes succédaient aux antipapes, tout en conservant, pour l'Empire, une sorte d'attachement sentimental dont les témoignages sont nombreux⁸⁸. Dans ces conditions, la grande fraternité mystique de Cîteaux représentait aussi une force politique, une puissance capable d'intervenir dans les relations entre la Papauté et l'Empire ou les royaumes nationaux. Pendant son premier siècle surtout, Cîteaux fournit au Saint-Siège un grand nombre de légats, et aux Églises bien des évêques⁸⁹.

L'histoire a voulu que Cîteaux naquît précisément (21 mars 1098) en plein climat de croisade : Jérusalem est prise le 15 juillet 1099. La prédi-

(86) La croisade est une *peregrinatio*, un pèlerinage armé (« Cum armis Iherusalem peregrinati sunt » : Fulcher de Chartres, prol.) : C. ERDMANN. *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, 1935, nouv. éd. Stuttgart, 1955, pp. 275 s., 306 s. ; U. SCHWERIN. *Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Hl. Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innocenz IV. Ein Beitrag z. Gesch. d. kurialen Kreuzzugspropaganda u. d. päpstl. Epistolographie (Hist. Studien, 301)*. Berlin, 1937, p. 45. — *Peregrini* comme nom des croisés : Erdmann, p. 315, n. 109. — Comp. *supra*, p. 182 (Pierre de Blois).

(87) Les deux mots sont accolés ou pris l'un pour l'autre : Praef., col. 254 C ; tr. I, col. 261 C ; tr. VI, col. 299 C.

(88) Cela ressort de M. DIETRICH. *Die Zisterzienser und ihre Stellung zum mittelalterlichen Reichsgedanken bis zur Mitte des 14. Jahrh.* (Diss.). Munich-Salzburg, 1934.

(89) Voir J. M. CANIVEZ, art. *Cîteaux*, dans *Dict. Hist. Géogr. ecclés.*, t. XII (1953), col. 892 s. ; D. WILLI, *Päpste, Kardinäle u. Bischöfe aus dem Cistercienser Orden*. Bregeuz, 1912.

cation de la croisade, le grand branlebas des départs seigneuriaux ou populaires, les lettres et les nouvelles reçues, donnèrent aux imaginations un ébranlement prodigieux. D'autant plus que déjà l'idée théologique et mystique de Jérusalem, nourrie de toute la typologie biblique et augustiniennne, s'alliait, dans les esprits, avec un très vif sentiment eschatologique et avec un messianisme mi-religieux et mi-politique⁹⁰. Il n'était pas jusqu'au nom de Babylone, avec son « Soudan », que portait Casr-Esch-Scham en Égypte, qui ne devait, un jour, apparaître comme complétant le symbolisme évocateur du lointain Orient. Les moines et les religieux ne pouvaient rester étrangers à ce grand ébranlement. S. Norbert voulait partir à Jérusalem⁹¹ : Joachim de Flore, alors abbé de Corace, entreprend le pèlerinage (avant 1177). S'il était interdit aux moines de se joindre au pèlerinage armé que représentait la croisade⁹², du moins certains d'entre eux tentaient de partir en pèlerins solitaires et pacifiques : l'idée de Jérusalem hantait leurs rêves religieux⁹³. Et voici que Bernard était chargé de prêcher la seconde croisade (1146)⁹⁴. Il ne crée pas une mystique qui existe déjà depuis un demi-siècle, mais il lui apporte l'appui de son lyrisme et surtout de sa justification de la *Nova militia* du Temple. S. Bernard a puissamment contribué à fonder ou à développer, dans toute la Chrétienté mais particulièrement dans l'Ordre cistercien, une idéologie de la vie militante de l'Église qui devait être, aussi bien, une idéologie de la Cité de Dieu pérégrinante et militante, de la Cité de Dieu en état de croisade.

L'expression *militia Christi*, par opposition à *miles mundi*, celle de

(90) C. ERDMANN, « Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanken im 11. Jahrh. », dans *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 51 (1932), pp. 384-414 ; Al. DEMPF, *Sacrum Imperium...* Munich-Berlin, 1929 (nouv. éd., Darmstadt, 1954), p. 259 s. — Le *Ludus de Antichristo* est composé à l'abbaye bénédictine de Tegernsee v. 1160-62. — Sur le caractère eschatologique de la première croisade, cf. P. ALPHANDÉRY, « Les citations bibliques chez les historiens de la Première Croisade », dans *Rev. Hist. Relig.*, 99 (1929), pp. 139-157 (p. 152 s.) ; Id. et A. DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de Croisade. I. Les premières Croisades (L'Évol. de l'Human., 38)*. Paris, 1954, pp. 24, 50 s., 160 s.

(91) Cf. S. BERNARD, *Epist.* 56 : P. L., 182. 162.

(92) C. ERDMANN, *Die Entstehung*, p. 310.

(93) Au point que le Chapitre général de 1157, § 53, dut le leur interdire (*Statuta...*, éd. J. M. CANIVEZ, t. I, p. 66). Il ne faisait que canoniser une ligne de conduite tracée, après S. Anselme (*Epist.* III. 130 : P. L. 159. 165), par S. BERNARD lui-même : *Epist.* 82 à l'abbé de S. Jean de Chartres, et 399 à Leibert, abbé de Saint-Michel (en 1043) : P. L., 182. 203 et 612 : « Neque enim terrenam, sed coelestem, requirere Jerusalem monachorum propositum est ; et hoc non pedibus proficiscendo, sed affectibus proficiscendo ». Bernard avait même écrit au pape Célestin II pour empêcher l'abbé de Morimond d'aller en Terre sainte : *Epist.* 359 (182, 560-61).

(94) On trouvera toutes les références désirables dans A. SEGUIN, « S. Bernard et la Deux. Croisade », dans *Bernard de Clairvaux*. Paris, 1953, pp. 379-409 ; E. DELARUELLE, « L'idée de croisade chez S. Bernard », dans *Mélanges Saini Bernard*. Dijon, 1954, pp. 53-67 ; E. WILLEMS, « Cîteaux et la seconde croisade », dans *Rev. Hist. ecclés.*, 49 (1954), pp. 116-151.

militia Regis Christi, désignaient traditionnellement la vie monastique⁹⁵. Au cours de la lutte contre la puissance séculière pour la *libertas* de l'Église, Grégoire VII avait transféré l'expression aux combattants de cette cause : non seulement les évêques étaient des *milites Christi*, accomplissant la volonté du Roi du ciel⁹⁶, mais les chefs de la Pataria milanaise ne faisaient, eux aussi, que « *coelesti Regi militare* »⁹⁷. De son côté, d'ailleurs, Cluny avait introduit la chevalerie dans les structures sacrales de l'Église⁹⁸. Il était normal que les termes *milites Christi*, *militia Christi* fussent appliqués aux croisés : les textes pontificaux et les chroniques l'ont fait abondamment⁹⁹. S. Bernard n'innovait donc pas entièrement quand il aidait les Chevaliers du Temple à se constituer en Ordre religieux et quand, entre 1132 et 1136, il magnifiait la nouvelle fondation en formulant sa mystique. Le titre de son opuscule est significatif : *De laude novae militiae*. Le « *novum militiae genus* »¹⁰⁰ — on pourrait sans doute traduire : la nouvelle forme de vie monastique — était celui des chevaliers-moines.

Si les moines s'appliquaient à parvenir à la Jérusalem céleste et même l'habitaient déjà, une nouvelle forme du même idéal s'offrait, celle de la conquête de la Jérusalem céleste par la conquête de la « Jérusalem terrestre, début de celle du ciel »¹⁰¹. Si le moine était un pèlerin et un habitant de Jérusalem, la croisade était la *via Hierosolymitana*¹⁰². Si le combat de l'ascèse monastique était un combat spirituel, la guerre que

(95) S. BENOIT, *Reg.*, c. 61 ; S. BERNARD, *Epp.* 1 et 441 (*P. L.*, 182. 75 et 638) ; comp. l'*Exordium Magnum Cist.*, « Nos, pauperes milites Christi... » Ad. HARNACK, *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*. Giessen, 1908.

(96) Voir GRÉGOIRE VII, *Reg.* I. 43 (éd. E. Caspar, p. 67) ; II. 3 (p. 173) ; IX. 18 (p. 598). Et cf. O. KÖHLER, *Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10, 11. und 12. Jahrhunderts (Abhandlg. z. Mittl. u. Neueren Gesch., 77)*. Berlin, 1935, pp. 120-129 : Der Bischof als Fürst des « *Rex coelestis* ».

(97) *Reg.* II. 35 (Caspar, p. 173). Sur ce transfert de sens de *militia Christi*, cf. C. ERDMANN, *op. cit.*, pp. 186 s. ; H. BEUMANN, « Kreuzzugsgedanke und Ostpolitik im MA », dans *Histor. Jahrbuch*, 72 (1952), p. 115.

(98) ERDMANN, *op. cit.*, p. 63 s., 84.

(99) ERDMANN, *op. cit.*, p. 311-315 ; U. SCHWERIN, *op. cit.*, p. 39, n. 174 (*militare*), p. 47, n. 236 (*christ. militia*), n. 237 (*milites J. C.*).

(100) *Op. cit.*, c. 1 : *P. L.*, 182. 921 B. Comp. GUIBERT DE NOGENT, *Gesta Dei*, I, c. 1 : « ... instituit nostro tempore praelia sancta Deus, ut ordo equestris et vulgus oberrans... novum reperirent salutis promerendae genus, ut nec funditione electa (uti electus assolet) monastica conversatione, seu religiosa quadam professione, saeculum relinquere cogerentur, sed sub consueta licentia et habitu, ex suo ipsorum officio, Dei aliquatenus gratiam consequerentur » (*P. L.*, 156. 685 C) ; PIERRE LE VÉNÉRABLE cité *infra* n. 103.

(101) Expression d'un Chant sur la prise de Jérusalem (1099), dans *Recueil des Hist. des Crois. Hist. Occid.*, t. III (Paris, 1866), p. 119. Comp. P. ALPHANDÉRY, *La Chrétienté et l'idée de crois.*, p. 22-23.

(102) S. BERNARD, *Epist.* 457 (*P. L.*, 182. 651, 652) ; comp. *Epist.* 247 (447) ; P. ROUSSET, *Les origines et les caractères de la Prem. Crois.* Neuchâtel, 1945, p. 154.

menaient les croisés était également spirituelle, non charnelle¹⁰³. Si la vie monastique était une vie pénitente, la croisade était une « nova poenitentiae via »¹⁰⁴. Si enfin la vie monastique avait pour idéal et pour terme la reconquête de la liberté spirituelle¹⁰⁵ — La Jérusalem d'en haut est libre ! : Gal. IV. 26 —, la croisade avait aussi pour but de restituer aux chrétiens une *libertas*¹⁰⁶ qui, dans la pensée du moyen âge¹⁰⁷, est à la fois spirituelle et temporelle, mystique et incarnée. Au surplus n'était-ce pas sans une signification profonde que tant d'assemblées préparatoires de la croisade se plaçaient au dimanche de « Laetare Jerusalem », dont les textes liturgiques étaient si évocateurs. S'il s'agissait de se libérer du péché, les moines le faisaient par la vie pénitente, les laïcs par la croisade...

Toute cette idéologie, sans être absente à la pensée des historiens-théoriciens de la première croisade¹⁰⁸, est surtout née de celle-ci. La première croisade avait été portée par un courant d'enthousiasme religieux pénétré de représentations eschatologiques. La seconde, prêchée par S. Bernard, et qui avait abouti à l'échec final que l'on sait, fut davantage présentée sous la forme d'un acte de pénitence personnelle empruntant la voie de l'œuvre guerrière¹⁰⁹. Même Othon de Freising, qui y fut un chef d'armée, reprend le thème augustinien qui avait été le fondement de la théologie politique de Grégoire VII, d'opposition entre les hommes qui cherchent « quae sua sunt » et ceux qui cherchent « quae Jesu Christi »¹¹⁰ : il met en contraste, d'une part, la querelle d'intérêts

(103) *Gesta Francorum* : éd. L. BRÉHIER, *Histoire anonyme de la Prem. Croisade*. Paris, 1924, p. 84; comp. S. BERNARD, *De laude nov. mil.*, c. 1, n. 1 (182. 921) et PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Epist.* VI. 26 (*P. L.*, 189. 434).

(104) EKKEHARD, *Hierosolymita*, c. 35 : éd. Hagenmeyer, p. 304 avec la n. 5. C'est la base spirituelle de l'organisation canonique de la croisade, avec l'indulgence plénière : « iter illud pro omni poenitentia reputetur », dit le concile de Clermont de 1095, c. 2 (*Mansi*, t. XIX, col. 813) ; cf. ERDMANN, *op. cit.*, p. 311, 316 ; M. VILLEY, *La Croisade. Essai sur la formation d'une théorie jurid.* Paris, 1942. S. Bernard montrait dans la croisade le moyen de réparer ses péchés : *Epist.* 363. 2 (182. 565).

(105) Idée monastique de perdre la liberté du siècle, embrasser la servitude du Christ, et trouver ainsi la vraie liberté : G. TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*. Stuttgart, 1936, p. 55, n. 10 et 58, n. 13. — Henri d'Albano commence et finit son *De peregr. Civ. Dei* sur une évocation de cette liberté du moine : *Praef.*, col. 231 D, 232 BC ; tr. XVIII, col. 400 D et s. ; comp. tr. II, col. 269 B et tr. XIII, col. 382 D.

(106) Cf. ERDMANN, *op. cit.*, p. 310 (réf.). Déjà URBAIN II écrivant aux Bolonais, *Epist.* 220 (*P. L.*, 151, 483).

(107) Remarquablement reconstituée par G. TELLENBACH, *op. cit.*, ch. 1.

(108) Voir GUIBERT DE NOGENT cité *supra*, n. 100. Les motifs ascétiques sont exprimés par Raoul Glaber, mais celui-ci reconstruit quelque peu la mystique de la croisade en théologie : cf. P. ALPHANDÉRY, dans *Rev. Hist. Relig.*, p. 150, n. 7.

(109) Voir P. ROUSSET, *op. cit.*, pp. 152 s. ; P. ALPHANDÉRY, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, pp. 203 s., 207. Le motif bernardien du salut de l'âme a été repris dans les documents pontificaux après lui : cf. U. SCHWERIN, *op. cit.*, p. 59.

(110) Sur ce thème décisif, cf. E. BERNHEIM, *Mittelalterliche Zeitschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtschreibung*. Teil I. Tübingue, 1918.

personnels qui avait dressé son fils contre l'empereur Henri IV (1104), d'autre part ceux qu'attire la douceur du royaume céleste, les moines et les clercs, d'abord, qui, au même moment, réformaient leur vie, mais aussi les soldats du « novum militiae genus » qui, également, étaient tendus vers Jérusalem¹¹¹.

Henri d'Albano partage la même idée, avec une note de pessimisme plus grand sur la pureté de vie des uns et des autres¹¹². On est au lendemain des désastres de Hattin et de Jérusalem. C'est une parole de pénitence que le pape réformateur Grégoire VIII vient d'adresser à la Chrétienté dans sa bulle *Audita tremendi*¹¹³. Son légat reprend cet appel. Moine, il s'adresse aux Grands du siècle. Chacun, pense-t-il, doit faire son salut selon son état et par les moyens propres à cet état : les clercs et les « pauperes Christi », ainsi que les moines aimaient à se nommer, par les voies de la prière, de la pénitence, de la pureté du cœur ; les princes, par celle du service de la force qui leur a été impartie, dans l'observation générale de la loi de Dieu et de la justice¹¹⁴.

Il ne faut d'ailleurs pas croire que la voie de la croisade serait, pour Henri d'Albano, une voie plus facile et moins onéreuse pour la chair que la voie pénitente de la vie monastique. Est-elle même vraiment pour lui *une autre* voie ? Peut-être l'a-t-on pensé, mais les événements sont venus,

(111) *Chron.* VII. 9 (p. 320) : « Haec sunt iuxta Paulum tempora novissima et ideo periculosa, in quibus homines quae sua, non quae Iesu Christi quaerentes... (...) sicut quosdam sceleratissimos ac mundi amatores avidissimos, sic alios zelo Dei ferventissimos ac coelesti desiderio plenissimos habent ; et sicut hos nequitiae spiritus, iam modicum tempus habens et ob hoc amplius inardescens, amplius ad vitia inflammat, sic istos dulcedo regni coelestis, quasi iam in ianuis posita, ad amorem suum magis alliciat. Unde circa haec tempora, dum regnum Romanorum non solum civiliter sed et parricialiter libidine dominandi dividitur, alii contemptis suis pro Christo ac militiae cingulum se non sine causa gestare considerantes, Ierusalem tendunt ; ibique novum militiae genus exorsi, sic arma contra inimicos crucis gestant, ut crucis mortificationem iugiter in suo corpore portantes, vita et conversatione non milites sed monachi videantur... ». Pour Othon aussi, les moines sont les vrais citoyens de Jérusalem : *Chron.* VII. 35 (p. 369 s.) : « crucemque per mortificationem carnis iugiter portantes, coelesti desiderio pleni Christum secuntur (...) ad coelestis militiae contubernium dignos tyrones in praesentis vitae stadio praeparat ».

(112) Cf. *De peregr. Civ. Dei*, tr. IV, col. 289 B-290.

(113) 29 oct. 1187 : Jaffé-Ewald, 16019 (*P. L.*, 202. 1539 : Mansi, t. XXII, col. 527) et bulle *Nunquam melius superni*, même date : Jaffé-Ewald, 16018 (*P. L.*, 1539 ; Mansi, 531). Le contenu spirituel des bulles de croisade de Grégoire VIII relève de S. Bernard : U. SCHWERIN, *op. cit.*, p. 84.

(114) Cf. *Epist.* XXVIII à Louis VII (1178) : *P. L.*, 204. 234 BC. Pour les clercs, la lettre *Publicani et peccatores*, 1188 : *Ep.* XXXI, *P. L.*, 204. 247 B.

Noter, dans la première croisade, où l'enthousiasme et la participation populaires ont tenu une si large place, le rôle joué par les pauvres et par une mystique de pauvreté : ALPHANDÉRY, *Rev. Hist. Relig.*, p. 145 s. ; *La Chrét. et l'idée de crois.*, pp. 127 s., 145 s. Un tel thème comporte, à sa manière, une certaine assimilation des croisés aux moines, car ceux-ci étaient traditionnellement les « pauperes Christi ».

tragiquement, rappeler qu'on avait fait fausse route. Si la Jérusalem terrestre a sombré dans le désastre, c'est que des destructions plus graves s'étaient d'abord perpétrées dans l'ordre de la Jérusalem spirituelle¹¹⁵. C'est à ce niveau qu'il fallait d'abord porter la lutte. C'est ce qu'a fait déjà le pape Grégoire VIII qui a prescrit jeûne et abstinence dans toute la Chrétienté, en imposant une observance plus sévère encore à la Curie elle-même¹¹⁶. Henri communique ces décisions en y ajoutant d'autres mesures d'ascèse et de réforme¹¹⁷; en prêchant, surtout, une mystique de la croix, seule âme valable de la croisade¹¹⁸.

Il est clair que, dans l'esprit d'Henri d'Albano, le renoncement reste, comme pour l'ensemble des hommes d'Église médiévaux, la marque indispensable et la mesure de la vie chrétienne. Prenant occasion du titre que porte le Ps. 86^e qu'il commente, *Filiis Chore*, et du fait que *Chore* signifie *calvus*, Henri développe longuement, dans ses Tractatus I et II, toute une mystique de tendance moralisante plus que dogmatique, du dépouillement, condition de la liberté avec laquelle on peut lever son front vers les choses éternelles¹¹⁹. Ainsi, au fond, seuls les moines et les clercs voués aux *coelestia* sont pleinement des citoyens de la Cité de Dieu. Ceux qui, n'ayant pas voué la chasteté, font l'œuvre charnelle de propager

(115) *De peregr. Civ. Dei*, tr. XIII, col. 351 D : « Primo igitur terrenae Jerusalem ruinam deploret, licet eam spiritualis Jerusalem ruina praecesserit, nec terrenae ulla nocuisset adversitas, nisi prius dominata fuisset et iniquitas Jerusalem spirituali ». Comp. 356 A : châtement de Dieu.

S. BERNARD avait déjà donné une explication semblable de l'échec de la seconde croisade : *Epist.* 288 (182. 493) et *De Consider.*, II. I (741-45 : en 1150). D'autres disaient : du moins, par la mort de tant de fidèles, la croisade a-t-elle atteint son but, peupler d'élus la Jérusalem céleste... : ainsi JEAN, abbé de Casamari, inter op. Bern., *Epist.* 386 (182. 590-91) ; *Vita Bernardi* 1^a, III. 4. 10 (185. 309).

(116) Cf. *supra*, n. 113.

(117) Lettre *Publicani et peccatores* à tous les prélats, début 1188 : *P. L.*, 204. 247 s.

(118) En particulier dans le tr. XIII du *De peregr. Civ. Dei* (204. 382 s.) et dans la lettre de fin 1187 convoquant à la *Curia Christi* : 204. 249-50.

L'application à la croisade du thème de 'porter sa croix' (Mt. X. 38 ; Lc. IX. 23 ; XIV. 27), qui se trouve déjà chez certains chroniqueurs de la première croisade (*Hist. anonyme*, éd. L. Bréhier, p. 2), ne sera reprise dans les documents officiels du Saint-Siège que sous Innocent III (cf. U. SCHWERIN, *op. cit.*, p. 62). Le thème est présent dans les textes d'Henri d'Albano (lettre à Alexandre III du début 1178 : *P. L.*, 204. 216 B ; *De peregr. Civ. Dei*, tr. XIII, col. 357 A) et il aurait fait, si l'on en croit la *Gestorum Treverorum Continuatio III*, 12 (*Mon. Germ. Hist.*, SS., XXIV, 388, l. 47), rédigée par un contemporain, le fond de sa prédication de la croisade en Allemagne.

(119) Voir tr. I, col. 257 A ; tr. II, col. 264 s. ; 269 B, seuls les *perfecte calvi* « frontem libere erigunt ad aeterna, paternae similitudinis et regiae libertatis titulis insigniti (parallèle aux *insignia* des croisés ?), Sponso canticum nuptiale, canticum novum decantant, dicentes : *Dominus regnavit, decorem induit...* (Ps. 92)... ». Comp. tract. X, col. 328 A.

L'étymologie *Chore* = *calvus* est philonienne et origénienne : cf. F. WUTZ, *Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus* (TU, 41 = 3. Reihe, H. 11). Leipzig, 1914-1915, pp. 454, n. 1, 656, 757.

la race terrestre des hommes, seraient, pour un peu, comparés aux « jumenta insipientia »¹²⁰. Jalosant, d'ailleurs, les moines et les prêtres, ils continuent, contre eux, l'opposition d'Esau contre Jacob...¹²¹. La croisade, si elle était vraiment une prise de croix, si elle était accomplie, en somme, dans l'esprit monastique et consistait à porter en son corps la mortification du Christ, devenait pour les laïcs un moyen de quitter le monde et d'entrer sérieusement dans la voie qui mène à la vraie Jérusalem (comp. *supra*, n. 100, Guibert de Nogent). C'est donc avec une note de pessimisme sur le compte de la vie terrestre qu'Henri d'Albano trace le plan de la Cité militante de l'Église et y fait une place aux laïcs¹²².

Cette note dépréciative est assez commune au moyen âge. Dans la comparaison, très répandue au XII^e siècle, des clercs et des laïcs avec les deux côtés de ce corps qu'est l'Église, les clercs sont le côté droit ou les *spirituales*, les laïcs le côté gauche ou les *carnales*¹²³. Nous verrions

(120) Voir *De peregr. Civ. Dei*, tr. II, col. 263 D : « Postquam primus homo de terra terrenus terrenis civitatibus et habitatoribus terrena sapientibus mundum implevit, veniens novus homo de coelo coelestia et coelestem in terris Civitatem volens aedificare, cives suos qui coelestia saperent a terrenis civibus voluit sui characteris signo distingui, titulo praenotari, testimonio communiri. Signum fuit decalvatio, titulus filiatio, testimonium secretiori familiaritate probata amicitiae certitudo. Signum siquidem et imago terreni fuit in terrenis crescere, multiplicari, dominari... » : il faudrait citer toute la suite.

C'est la chasteté, « quae in carne praeter carnem viventes homines coelestes facit (. . .) et eos qui per luxuriam aliquando jumentis insipientibus comparati putruerunt in stercore suo... » (tr. IV, col. 288 B). — La foi et le baptême (condition de vie chrétienne des laïcs) ne sont que les fondements inférieurs de la Cité (col. 290 C-291 D).

(121) Voir tr. X, col. 326 CD-327. On comparera HONORIUS AUGUSTODUNENSIS qui, dans sa *Summa gloria*, assimile le sacerdoce à tous les types purs de l'A. T., Abel, Sem, Isaac, Jacob, et le *Regnum* aux types impurs : Caïn, Japhet, Ismaël, Esau (cf. nn. 2 et 8 : *Libelli de Lite*, t. III, pp. 65-68) : imagerie de théocratie..

(122) Une fois, mais une fois seulement, Henri d'Albano fait allusion à l'idée, pourtant si répandue au XII^e s., considérant l'Église comme faite des trois *ordines* des *Conjugati*, *Doctores* et *Continentes* : tr. VIII, col. 314 B. — S. BERNARD faisait, de ces *ordines*, des parties représentatives de la Cité de Dieu : cf. *Serm. de div.* 35. 1 et 91. 1 (183. 634 et 710), et A. STEIGER, *Der hl. Bernhard v. Clairvaux. Sein Urteil über die Zeitzustände*. Brünn, 1908, pp. 50-51.

(123) Le thème s'annonce au IX^e s., quand WALA transpose l'idée gélasienne des deux pouvoirs auxquels Dieu a remis le gouvernement du monde, en celle de deux *ordines* à l'intérieur de l'*Ecclesia* (sens carolingien de ce mot !) : cf. L. KNABE, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreites*. Berlin, 1936, pp. 47-48 et 53. Après lui, voir WALAFRID STRABON, v. 840, *De exordiis et incrementis rer. eccles.*, c. 32 (*Mon. Germ. Hist. Capit. Reg. Franc.*, t. II, p. 516). Au XI^e s., l'Église est représentée comme constituée par deux groupes d'hommes, celui des clercs et des moines, derrière le pape, celui des chevaliers et des laïcs, derrière l'empereur (voir *Jalons pour une théologie du Latcat*. Paris, 1953, p. 32-33). Mais l'un des résultats de la lutte entre Grégoire VII et l'empereur fut d'insister sur l'identification des laïcs avec ceux qui ne s'occupent (et n'ont à s'occuper) que des *terrena*, et celle des clercs avec le peuple des hommes spirituels, voués aux *coelestia*. Voir HUMBERT DE MOYEN-MOUTIER, *Adv. Simoniacos*, III. 9 (*Libelli de Lite*, t. I, p. 208). L'idée de deux côtés

volontiers ici un nouveau signe de l'historicisation du thème augustinien de la Cité de Dieu. Chez Augustin, en effet, deux cités *mystiques*, toute deux présentes aussi bien dans l'Église que dans la société politique des hommes, se constituaient, l'une, des hommes vivant *secundum spiritum*, l'autre des hommes vivant *secundum carnem*¹²⁴. Ces deux catégories tendent, au moyen âge, à prendre une forme juridique ou sociologique et à s'identifier respectivement aux moines ou aux clercs, d'un côté, aux laïcs de l'autre¹²⁵. Pourtant, dans l'image des deux côtés du corps, l'assimilation des laïcs au côté gauche et aux *carnales* leur est moins défavorable que ne le feraient penser les avertissements de notre cistercien-légit. Elle a aussi le sens de marquer une commune appartenance à un même corps, à une même « una civitas sub uno Rege » : c'est le cas, par exemple, chez Étienne de Tournai, alors abbé de Sainte-Geneviève, qu'Henri d'Albano rencontra durant sa légation dans le Languedoc dévasté par l'hérésie, en 1181¹²⁶.

On notera, dans un grand nombre des textes que nous avons cités, et dans le dernier même, la mention de la Royauté du Christ. Cette idée est extrêmement active dans la mystique de la croisade. L'armée des croisés est celle du Roi des cieux¹²⁷ ; ils sont les « vexilliferi coelestis

du corps, deux pouvoirs, deux vies, comme intégrant l'*Ecclesia* a été reprise d'une façon qui ne pouvait pas ne point marquer, par HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacram.*, lib. 2, p. 2, c. 3 (*P. L.*, 176. 417 s.) dans l'intention d'affirmer l'unité des parties au sein de l'*unum corpus*. Comp. WERNER II DE KÜSSENBERG, abbé de Saint-Blaise, *Deflorationes*, lib. II (*P. L.*, 157. 1049). Mais elle entraînait désormais avec elle l'attribution, aux laïcs, soit de la *vita* et de la *potestas terrena* (HUGUES, *op. cit.*, c. 4, col. 417 418 ; ROBERT PULLEYN, *Sent.*, VII. 7 : *P. L.*, 186. 920), soit des activités « charnelles » (S. BERNARD, *In Ps. 90 sermo 7. 10 et 11* : *P. L.*, 183. 205 D-206). Bref, la distinction entre clercs et laïcs se trouve transcrite en termes juridiques ou sociologiques d'états de vie : aux uns les *coelestia*, aux autres les *terrena*. Comp. encore les *Miscellanea* de l'école de Hugues de Saint-Victor, lib. I, tit. 48 (*P. L.*, 177. 496 s.).

(124) *CD*, XIV. 1 (403 ; II. 3-4) ; ou « secundum hominem, secundum Deum » : *CD*, XV. 1 (437 ; II. 58). Tel est aussi le sens, chez Augustin, du thème du côté droit et du côté gauche : cf. *En. in Ps.* 136. 16 (*P. L.*, 37. 1770).

(125) Pour Henri d'Albano, « animalis homo » répond à « populares, populi », bref, aux laïcs, « spiritualis » aux clercs : tract. X, col. 328 A. Il arrive à appliquer au seul clergé le texte de 1 Pi. II. 9 « genus electum, regale sacerdotium » ! : col. 328 C.

(126) « In eadem civitate sub uno Rege duo populi sunt, et secundum duos populos duae vitae, secundum duas vitas duo principatus, duplex iurisdictionis ordo procedit. Civitas Ecclesia, civitatis Rex Christus, duo populi duo in Ecclesia ordines : clericorum et laicorum, duae vitae : spiritualis et carnalis... » *Summa super Decret.*, dans J. Fr. v. SCHULTE, *Gesch. d. Quellen u. Liter. d. canon. Rechts*, t. I. Stuttgart, 1875, p. 251.

(127) S. BERNARD, *Epist.* 467 aux barons bretons : N'abandonnez pas le roi des Francs, ou plutôt le Roi des cieux ; PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Epist.* VI. 26 (*P. L.*, 189. 434) : « militiam Regis aeterni ». — Le Christ-Roi avait été le vrai chef de la première croisade (ROUSSET, *op. cit.*, p. 174) ; HAGENMEYER, *op. cit.*, *supra* (n. 18), p. 42, n. 4 et p. 48, n. 43) et Godefroid de Bouillon n'avait voulu prendre que le titre d'« avoué du Saint-Sépulchre ». De même, la *Curia Christi* de Mayence, 27 mars 1188, n'avait pas

Regis »¹²⁸. L'idée de la Royauté du Christ dominant le monde et les empires était traditionnellement très présente à la pensée chrétienne, à qui la liturgie la rappelait sans cesse¹²⁹. Il est possible, cependant, que la conscience chrétienne du haut moyen âge ait plus volontiers contemplé les royaumes et les rois terrestres comme constituant des reflets ou de imitations du Royaume et du Roi céleste. Il est certain, en tout cas, qu'au XII^e siècle, la valeur militante domine : il faut mener sur terre le combat du Roi des cieux.

Chose curieuse : l'expression si souvent citée par S. Augustin, *Civitas Regis Magni*¹³⁰, ne semble pratiquement pas intervenir chez nos auteurs. Henri d'Albano ne l'a jamais, peut-être lui trouvait-il une trop nette saveur eschatologique ou céleste ; il emploie par contre très souvent celle de *Civitas Domini Virtutum*, qui, toute christologique qu'elle soit, évoque sans doute l'idée du Dieu des Armées¹³¹. L'image dominante est tellement, pour Henri, celle de la croisade, qu'il s'en sert pour expliquer certaines exigences de la Cité de Dieu, celle de *signa* en particulier, qui joue un très grand rôle dans ses explications liturgico-ecclesiologiques et mystiques¹³².

Il ne serait pas difficile de montrer que cette accentuation du caractère militant de l'Église, et même de la Royauté du Christ, se retrouve dans la littérature, si abondante au XII^e siècle, présentant les thèmes du combat des vertus et des vices, du Christ et du démon, de Jérusalem et de Babylone. Dans cette perspective, l'idée de la Cité de Dieu est alors très souvent, tout à la fois, moralisée, individualisée, et vue sous le signe

eu de président, afin de demeurer vraiment 'Curia Christi' : la *Continuatio Zwettensis altera* (*Mon. Germ. Hist.*, SS. IX. 543) note expressément que l'empereur « affuit, non praefuit ». Dans sa lettre à Saladin, Frédéric Barberousse parlait au nom du Christ, le Roi des cieux.

(128) *De peregr. Civ. Dei*, tr. XIII, col. 357 C. — Les croisés sont récompensés par la « Regis liberalitas » : S. BERNARD, *De laude novae mil.*, c. 3, n. 4 (182. 924 B).

(129) Voir E. STAEBELIN, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*. Bâle, 3 vol. parus, 1951 et s., mais surtout la suite d'articles de Dom J. LECLERCQ, dont on annonce la réunion en un vol. (coll. *Unam Sanctam*). Malheureusement, D. Leclercq commence au XIII^e s. et n'a pas étudié particulièrement les croisades. Nous ne sachons pas que le sujet ait fait l'objet d'une recherche spéciale.

(130) L'expression est empruntée à Ps. 48. 3 (Vg. 47) ; Mt. V. 35. — Quelques références : CD, XVII. 4 et 16 (528 et 549 ; II. 205 et 239) ; *En. in Ps.* 47. 3 et 14 (36. 534-35 et 542) ; *Sermo* 341. 11 (39. 1500).

(131) Cf. *supra*, n. 76. Comp. S. BERNARD, *De laude novae mil.*, c. 4, n. 8 (182. 927) : prendre sa confiance « de virtute Domini Sabaoth ». Chez Henri, cf. encore tr. III, col. 279 D, « Dominus virtutum ipse est rex gloriae » (= Ps. 23. 10) ; tr. V, col. 298 A.

(132) Tract. I, col. 261 CD : « Et quia signis peregrinantes et militantes praecipue uti solent, recte peregrinanti et militanti civitati signa dantur... » (comp. *supra*, n. 119). Ces *signa* de la Cité de Dieu sont l'eau, le sang et l'Esprit, auxquels Henri fait correspondre respectivement, d'un côté le Saint-Esprit, le Fils et le Père, d'un autre côté le baptême, l'eucharistie et l'imposition des mains, puis la prière, le jeûne et l'aumône, et enfin la trilogie *castitas*, *humilitas*, *caritas* : la théologie monastique aime à se nourrir de telles correspondances, qui ne sont pas toujours très formelles.

de la lutte¹³³. Le thème Jérusalem-Babylone est alors celui de la lutte du Christ et du chrétien contre le diable et les démons du dedans. Mais cela n'empêche pas, profitant de ce climat de combat, l'historicisation et la sociologisation de l'idée de Cité de Dieu que nous avons rencontrées chez Othon de Freising et même chez Henri d'Albano : vue, ici, sous un jour plus monastique, là davantage sous le jour de l'Empire chrétien.

Chez Augustin, *Civitas* avait un sens qualitatif : les deux cités étaient faites de deux amours, elles étaient spirituelles. S'agissait-il de la réalité historique ou sociologique, soit de la société temporelle, soit même de l'Église, elle apparaissait mêlée¹³⁴. Sociologiquement, les deux cités étaient *mixtae* : mais la Cité de Dieu, grandeur spirituelle, était pure et ne comptait que des bons. Par esprit monastique aigu, Henri d'Albano irait sans doute dans le même sens. Mais Othon de Freising historicise et sociologise tellement sa Cité du Christ, il l'identifie tellement à l'Église, ou plutôt à la société chrétienne, qu'il arrive à reconnaître expressément que son « una Civitas » est « permixta » et qu'elle a pour membres tous les catholiques, même pécheurs¹³⁵. Seule l'hérésie ou l'excommunication, qui excluaient alors de la société chrétienne et de l'Empire autant que de l'Église, mettent un baptisé en dehors de la Cité du Christ.

Dans ses représentants que nous avons étudiés, l'Ordre cistercien nous apparaît comme étant resté assez étranger au mouvement, si net au XII^e siècle chez les grands canonistes (Yves de Chartres, Gratien, Alexandre III, Rufin...), soucieux de marquer la dualité du temporel et du spirituel. Il est demeuré dans la ligne d'une *Ecclesia* qui absorbe et

(133) On trouvera bien des indications à ce sujet dans l'article de F. TOURNIER, dont nous avons vérifié toutes les références : *Les « deux Cités » dans la littérature chrétienne*, dans *Études*, 123 (1910), pp. 644-665. Et cf. *supra*, n. 78. Sur le combat des vertus et des vices, cf. E. MALE, *L'Art religieux en France au XIII^e siècle*. Paris, 8^e éd., 1948, p. 99 s.

(134) Cf. *CD*, I. 35 (46 ; I. 51). Augustin dit souvent que les deux cités sont mêlées ici-bas, il ne dit pas que la Cité de Dieu soit mêlée de bons et de mauvais.

(135) *Chron.* V, prol. (p. 228 : ce passage fait suite au texte cité *supra*, n. 50) : « Non enim, quamvis electi et reprobi in una sint domo, has civitates, ut supra, duas dixerim sed proprie unam, sed permixtam tanquam grana cum paleis ». II, prol. (p. 309) : « Nos... tempore Theodosii senioris usque ad tempus nostrum non iam de duabus civitatibus, immo de una pene, id est ecclesia, sed permixta, historiam texuisse » VIII, prol. (p. 391) : « Si item mali ecclesia, quae corpus Christi est, dici propter temporalem commixtionem ac sacramentorum communionem debeant, acutissime disputant. Sed communem sacrae scripturae usum simplici oculo intendendo, omnes in ecclesia fidem tenentes, catholicam civitatem Christi vocamus, Deo, qui solus novit qui sint ejus (2 Tim. II. 19), iudicium discussionemve singulorum relinquentes ». Vraiment, pour Othon, *ecclesia* = la société chrétienne !

Comp. WOLBERO, abbé bénédictin de Saint-Pantaléon à Cologne († 1167) : « Civitas est congregatio fidelium, quae ab Abel justo ad ultimum tendit electum... Ista vero civitas, quae praesens Ecclesia accipitur, permixta est bonis et malis ». *Com. in Cant.* I. 9 (*P. L.*, 195. 1062).

sacralise au maximum la vie historique du siècle. Il refusait de s'ouvrir à la dialectique et à l'analyse scolastique, pour demeurer attaché à une pensée de caractère mystique, pénétrée de symbolisme. Henri d'Albano est *totalemēt* étranger aux acquisitions de la scolastique naissante ; il semble même avoir peu pratiqué « l'amour des Lettres », ses rares citations d'auteurs profanes sont empruntées à S. Augustin. Othon de Freising, malgré sa formation humaniste chartraine et quelque sympathie pour Gilbert de la Porrée, tient à exprimer lui-même son refus de s'engager dans les débats d'école¹³⁶. Oncle de l'empereur, prélat temporel et spirituel de l'Empire, il conçoit l'*Ecclesia-Civitas Dei* comme identique à la société chrétienne. Henri d'Albano la voit davantage sous le signe de l'idéal monastique, mais il la veut militante et il y englobe toute l'activité de la croisade. L'un et l'autre se sont trouvés, hors de leur monastère, engagés, comme S. Bernard aussi l'avait été, dans les tractations avec les Grands et dans la politique du temps. Ainsi, étrangers d'un côté au grand courant des écoles et des villes, ils sont restés, de l'autre, liés aux structures de puissance de la Chrétienté telles qu'elles venaient du passé. Est-ce une des raisons pour lesquelles, après six ou sept décades de splendide rayonnement, l'Ordre cistercien se trouva comme mis en marge d'une histoire où il avait été si actif, et remplacé, non certes dans sa spiritualité monastique, qui le retire à ce qui passe, mais dans la faveur du Temps, par les jeunes Ordres mendiants ?

Strasbourg.

(136) Cf. le texte de *Chron.* VIII, prol. (p. 391) cité *supra*, n. 135. On notera pourtant chez GILBERT, abbé cistercien de Swineshead († 25 mai 1172) et continuateur du commentaire du *Cant.* laissé inachevé par S. Bernard, un large programme d'humanisme théologique : « Dicitur ergo civitas Dei universitas creaturae, quippe legibus administrata dispensationis ejus » (*In Cant.* sermo 4. 3 : *P. L.*, 184. 27). Ce texte représenterait une première rédaction, vers 1162 : cf. J. LECLERCQ, *Rev. Bénédict.*, 62 (1952), p. 290.

Addendum à la n. 83 : Autres témoignages sur le vocabulaire avant le milieu du XII^e siècle : Texte liturgique anglais du haut moyen âge : « concepta est (Maria) triumphanti Ecclesiae..., sic nos..., pertransita hujus miseriae peregrinatione » (cité par L. BOUYER. *Le Trône de la Sagesse*. Paris, 1957, p. 174, n. 1). S. ANSELME. *Ep. de Incarn. Verbi*, dédicace : « Ecclesia peregrinans » (*P. L.*, 158, 261 B ; *Opera*, éd. F. S. SCHMITT, t. II, p. 3) ; comp. *Epist.* 243 à la reine d'Angleterre Mathilde, v. 1102 (éd. SCHMITT, t. IV, p. 154, l. 30 s. ; dans *P. L.*, 159, 91 C (*Ep.* III, 57), mauvaise lecture : « peregrinus »). Gerhoh de Reichersberg. De ordine donorum, pars I : « Ecclesiae membra quaedam iam cum capite ipso triumpho sunt potita, quaedam adhuc peregrinantur in hac vita inter innumera et periculosa certamina » (*Opera inedita*, ed. D. et O. VAN DEN EYNDE et A. RIJMERSDAEL, t. I. Rome, 1955, p. 92 : dans un contexte de *Civitas Dei*).

‘TRAMES VERITATIS’

LA FORTUNE PATRISTIQUE D'UNE MÉTAPHORE PLATONICIENNE

(*Phédon 66 b*)

PAR

PIERRE COURCELLE

En un chapitre capital du *Phédon*, Socrate prête aux philosophes authentiques ce discours au style direct : « Oui, peut-être bien y a-t-il une sorte de sentier (ὥσπερ ἀτραπός τις) qui nous mène tout droit, quand le raisonnement nous accompagne dans la recherche ; et c'est cette idée : aussi longtemps que nous aurons notre corps et que notre âme sera pétrie avec cette chose mauvaise, jamais nous ne posséderons en suffisance l'objet de notre désir : or cet objet, c'est, disons-nous, la vérité (τὸ ἀληθές) »¹.

Les exégètes de Platon ont lié ce passage au *Vers d'or* de Pythagore qui conseille d'éviter les routes publiques et de prendre les sentiers ; ils insistent surtout sur l'aspect moral de cet enseignement, à savoir que la purification est nécessaire à la contemplation². Plotin, de son côté,

(1) PLATON, *Phédon*, trad. Léon ROBIN, Paris, 1926. On trouvera le texte grec ci-dessous, p. 204.

(2) PHILON, *Quod omnis probus liber sit* I, 2, éd. Cohn-Wendland, t. VI, p. 1, 7 : Τὸν μὲν οὖν τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θιασον λόγος ἔχει μετὰ πολλῶν καὶ ἄλλων καλῶν καὶ τοῦτ' ἀναδιδάσκειν · Ταῖς λεωφόροις μὴ βαδίζειν ὁδοῖς'..., αἰνιττόμενος διὰ συμβόλου τὸ μήτε λόγους μήτ' ἔργους δημῶδεσι καὶ πεπατημένοις χρῆσθαι. Ὅσοι δὲ φιλοσοφίαν γνησίως (66 b) ἠσπάσαντο, καταπειθεῖς γενόμενοι τῷ προστάγματι νόμον αὐτὸ μᾶλλον δὲ θεσμόν ἰσούμενον χρησμῶ ὑπετόπησαν, δόξας δ' ἀγελαιούς ὑπερκύψαντες ἀτραπὸν ἄλλην ἐκαινοτόμησαν ἄδατον ἰδιώταις λόγων καὶ δογμάτων, ἰδέας ἀνατείλαντες ὧν οὐδενὶ μὴ καθαρῶ θέμις ψάσειν (67 b) ; PORPHYRE, *Vita Pythagorae* 42, éd. Nauck, Leipzig, 1886, p. 39, 16 : « Τὰς τε λεωφόρους μὴ βαδίζειν, δι' οὗ ταῖς τῶν πολλῶν ἔπασθαι γνώμας ἐκόλυεν, τὰς δὲ τῶν λογίων καὶ πεπαιδευμένων μεταθεῖν » ; JAMBLIQUE, *Protr.* 21, éd. Pistelli, p. 111, 18 : Τὰς λεωφόρους ὁδοὺς ἐκκλίνων διὰ τῶν ἀτραπῶν βάδιζε. Καὶ γὰρ τοῦτο τὴν μὲν δημῶδη καὶ ἀνθρωπίνην ζωὴν ἀφιέναι παραγγέλλει, τὴν δὲ χωριστὴν καὶ θείαν

retient du passage platonicien l'idée que le corps est un mal pour l'âme³ et la métaphore selon laquelle l'âme est *pétrée* avec lui⁴; mais il laisse complètement échapper, semble-t-il, l'image du « sentier de vérité »⁵.

Cette métaphore est préservée, au contraire, dans la littérature latine patristique, et nous avons en deux cas précis la certitude que l'origine platonicienne n'est pas oubliée :

PLATON, *Phédon*, 66 b⁶ : AMBROISE, *De bono mortis* III, 11, CSEL, t. XXXII, I, p. 713, 3 : CLAUDIANUS MAMERTUS, *De statu animae* II, 12, CSEL, t. XI, p. 151, 8 :

Οὐκοῦν ἀνάγκη, ἔφη, ἐκ πάντων τούτων παρίστασθαι δόξαν τοιάνδε τινὰ τοῖς γνησίως φιλοσόφοις, ὥστε καὶ πρὸς ἀλλήλους τοιαῦτα ἄττα λέγειν, ὅτι Ἐκινδυνεῖ τοι ὥσπερ ἀτραπὸς τις ἐκφέρειν ἡμᾶς μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει, ὅτι

« Saepe etiam solitudines captamus, ne cuius sermo nostris auribus insusurret et quasi semita quaedam inhaerentem cogitationi animam abducat a uero atque ab intentione deflectat.

« Nunc autem quoniam amplissimos campos latissimae quaestionis breui admodum calle transmisimus datis aliquot, ut reor, iudicii, quae scilicet a recto ueritatis tramite errorum deuia secernunt, quid sibi uelit illud, quod Apostolus in corpore siue extra corpus raptum se esse dicit, inquirero. »

II, 8, p. 125, 13 :

« Persuadens igitur in PHAEDONE Socrati sic ait uera ratio :

μεταδιώκειν ἀξιοῖ... » (cf. ci-dessous, n. 6) ; OLYMPIODORE, *In Phaedonem* 66 b, éd. Norvin, p. 30, 25 : « Ἔττα καὶ φησιν, ὅτι ταύτην τὴν ἀτραπὸν ἰτέον, οὐ τὴν λεωφόρον, τουτέστι καθαρτικῶς ζητέον ἄτραπὸς γὰρ ἢ ὁδός, τουτέστιν ἢ κάθαρις ἢ ἐπὶ τὴν θεωρίαν ἄγουσα. Οὐ τὴν λεωφόρον δὲ δεῖ ἰέναι, τουτέστι τὴν τῶν πολλῶν καὶ Πυθαγόρειον γὰρ ἦν παράγγελμα φεύγειν τὰς λεωφόρους » ; p. 105, 5 : « Τίς ἢ ἀτραπὸς ; ἢ τὸ ἀναφαινόμενον ἐκ τῶν εἰρημένων οἶον πόρισμα, ὡς, εἰ χωρίζει ὁ φιλόσοφος καὶ ταύτη ἀπτεται τοῦ ἀληθοῦς, οὐκ ἂν ἀπολαύσειεν αὐτοῦ τελέως, εἰ μὴ τελέως χωρισθεῖη. Τοῦτο δὲ ἡμῖν ὁ παντελής παρέχεται θάνατος, ὃ καὶ γίνεταί δῆλον, ὡς ἀσπάσιος παραγίνεται. Ἄτραπὸς δὲ ὁ λόγος, ἐπειδὴ οὐ βαδίζει τὰς λεωφόρους ὁ φιλόσοφος κατὰ τὸ Πυθαγόρειον ». Cf. aussi CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate* V, 5, P. G., t. IX, 53 c, citant ce *Vers d'or*.

(3) PLOTIN, *Enn.* II, 9, 17, 2, éd. Henry-Schwyzler, t. I, p. 249 : « Πλάτωνος πολλὰ μὲν ψαμένον τῷ σώματι οἷα ἐμπόδια παρέχει τῇ ψυχῇ » ; cf. IV, 8, 2, 44, t. II, p. 233.

(4) *Ibid.* I, 2, 3, 10, p. 66 : « Πῶς οὖν λέγομεν ταύτας καθάρσεις καὶ πῶς καθαρθέντες μάλιστα ὁμοιοῦμεθα ; Ἡ ἐπειδὴ κακὴ μὲν ἐστὶν ἡ ψυχὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθῆς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα... » ; I, 6, 5, 34, p. 110 : Πειποίηκε δὲ αὐτὴν (τὸ αἴσχος) ἀκάθαρτον καὶ πολλῶ τῷ κακῷ συμπεφυρμένην » IV, 4, 27, 13, p. 111 : « Ἐἶτα τὴν τοῦ αἰσθητικοῦ φύσιν οὐκέτι τῷ σώματι συμπεφυρμένην, ἐποχομένην δέ ».

(5) L'on peut contrôler à ce sujet l'index de Bréhier d'après celui de J. H. Sleeman qui constituera le t. IV de la grande édition Henry-Schwyzler (communication dont je remercie M. H.-R. Schwyzler). De même P. LOUIS, *Les métaphores de Platon*, Paris, 1945, ne dit rien de l'*ἀτραπὸς*.

(6) Cette page du *Phédon* est citée à peu près textuellement par JAMBLIQUE, *Protrept.*, 13, éd. Pistelli, p. 63, 19.

ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ
 συμπεφυρμένη ἢ ἡμῶν ἢ
 ψυχῇ μετὰ τοῦ τοιοῦτου
 κακοῦ, οὐ μὴ ποτε κτησώ-
 μεθα ἱκανῶς οὐ ἐπιθυμοῦ-
 μεν· φαμέν δὲ τοῦτο εἶναι
 τὸ ἀληθές.

Μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν *Mullas igitur occupationes*
 ἀσχολίας παρέχει τὸ *nobis corporis huius neces-*
 σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν *sitas gignit* atque usus
 τροφῆν, ἔτι δέ, ἂν τινες *inuehit*, quibus *impeditur*
 νόσοι προσπέσωσιν, ἔμπο- *animae uigor et reuocatur*
 διζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ *intentio* ».
 ὄντος θήραν... »

Donec corpus habeamus
 permixtusque sit tali malo
 noster animus, numquam
 nos id quod iam olim concu-
 piscimus satis plene conse-
 cuturos. Concupiscimus au-
 tem *ueri scientiam*.

Corpus enim nobis primum
 innumerabiles et infinitas
 occupationes infert, quibus
 conterimur ob necessariam
 uictum et alimenta cotidia-
 na. Deinde, si qui morbi
 ingruerunt, impedimento
 sunt, quominus inquirere et
 inuenire ueritatem possi-
 mus. »

Comme l'a déjà fort bien aperçu M. Hadot dans un article récent, la *semila* dont parle ici saint Ambroise n'est autre que l'ἀτραπός du *Phédon*, auquel est emprunté tout le contexte antérieur et postérieur, et notamment, de façon littérale, la phrase qui suit immédiatement. Ambroise a d'ailleurs utilisé le *Phédon* de manière originale et libre en imaginant, d'après le raccourci qui mène à la vérité, un autre sentier susceptible de nous en détourner⁷. Il n'a pas relié ce passage au *Vers d'or* pythagoricien, quoiqu'il connaisse par Philon cette interprétation⁸.

Claudianus Mamertus procède de manière différente. Il connaît sans aucun doute la page du *Phédon*, puisqu'il en fournit une traduction littérale : d'une part le passage introductif relatif au raisonnement des vrais philosophes⁹, d'autre part le discours relatif aux inconvénients que le corps engendre pour l'âme. Dans cette traduction il omet juste le membre de phrase relatif à l'ἀτραπός ; mais c'est pour le remplacer un

(7) P. HADOT, « Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise », dans *Revue des études latines*, t. XXXIV, 1956, p. 212 et n. 3.

(8) AMBROISE, *Epist. ad Irenaeum* XXVIII, 1, *P. L.*, t. XVI, 1059 B : « Pythagoricum mandatum in aliquorum scriptis praedicari inuenimus, quod ille discipulos suos communem atque usitatam populo prohibuerit ingredi uiam ». Ambroise interprète ici le sentier préconisé par Pythagore, comme la voie étroite qui convient particulièrement aux prêtres. S. JÉRÔME, *Contra Rufinum* III, 39, *P. L.*, t. XXIII, 508 A, connaît aussi le *Vers d'or*, mais semble bien l'entendre du « sentier de Vérité » : « Per uiam publicam ne ambules, id est : Ne multorum sequaris errores ». De même AUSONE, *Carm.* XVI, 12, 5 (*De professoribus*), dans *MGH, Auct. ant.*, t. V, p. 64 : « Pythagoraei non tenentem *iramilis* rectam uiam ».

(9) En prêtant ici un discours à *Vera ratio*, présentée un peu comme un personnage allégorique, Claudianus Mamertus ne fausse pas autant la pensée de Platon que prétendait F. BÖMER, « Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie », dans *Klassisch-philologische Studien*, t. VII, Leipzig, 1936, p. 18 ; car *Vera ratio* correspond non seulement à μετὰ τοῦ λόγου, mais à τοῖς γνησίως φιλοσόφοις.

peu plus loin, au cours de son exposé personnel : il rend très fidèlement la métaphore du « sentier de vérité » par « *ueritalis trames* ».

Cette expression d'une concision puissante est singulièrement bien choisie. Au sens concret *trames* désigne en effet, comme l'a montré M. André, un « chemin de traverse », plus précisément encore « un sentier de montagne qui permet de gagner les sommets en remontant les ravins perpendiculaires à la chaîne, donc à la route des crêtes chère aux Romains »¹⁰. Claudianus Mamertus, en rapprochant *trames* de *transmissimus* semble avoir en tête l'une des étymologies que proposaient les Latins¹¹. On voit combien le mot convenait au passage assez embrouillé de Platon, dont Léon Robin dégage ainsi la substance philosophique : « Quand on raisonne, on va droit au but (la réalité essentielle de chaque chose), et par le plus court chemin (la pensée), si l'on se dit que toute donnée corporelle, sensations ou passions, introduite dans le raisonnement, nous détournera fatalement de cette route étroite, mais sûre et directe »¹².

La locution *trames ueritalis* n'est d'ailleurs sûrement pas une création de Claudianus Mamertus, car elle apparaît déjà chez Ambroise, concurremment avec *semila*. A propos du serpent du Paradis terrestre, celui-ci opposait à la rectitude du « sentier de vérité » la démarche tortueuse de la vipère, symbole de l'adultère, et celle de l'homme concupiscent en quête d'adultère : souvenir probable des périls que la convoitise corporelle fait courir à l'âme selon le *Phédon*¹³. Une autre fois Ambroise recourt à *trames ueritalis* pour désigner la voie de la vérité dogmatique, par opposition à l'hérésie¹⁴.

L'expression allait faire fortune en ces divers sens au cours des v^e et vi^e siècles. On la retrouve d'abord dans un contexte plus ou moins philosophique. Par exemple Eustathe, ayant à traduire Basile, fait un heureux usage de *trames ueritalis*, alors même que le texte grec ne portait pas exactement ἀτραπός¹⁵. Augustin emploie la même expression dans la

(10) J. ANDRÉ, « Les noms latins du chemin et de la voie », dans *Revue des études latines*, t. XXVIII, 1950, p. 111 et 113.

(11) Cf. ISIDORE, *Origines* XV, 16, 10 : « Tramites sunt transuersa in agris itinera... Dicti sunt quod transmittunt » (cité par J. ANDRÉ, *art. cit.*, p. 111).

(12) ROBIN, *éd. cit.*, p. 15, n. 1.

(13) AMBROISE, *Exameron*, V, 7, 19, *CSEL*, t. XXXII, 1, p. 155, 7 : « Discite, uiri, qui alienam permolere quaerit uxorem (cf. HORACE, *Sal.* I, 2, v. 34-35), cuius serpentis sibi asciscere cupiat contubernium, cui etiam comparandus ipse serpenti sit. Festinat ad uiperam, quae se in gremium uiri non directo TRAMITE VERITATIS, sed lubrico deuii amoris infundit ».

(14) AMBROISE, *In Psalmum CXVIII, sermo XI*, 20, 1, *CSEL*, t. LXII, p. 246, 1 : « Conticescat igitur perfidia, quae TRAMITEM VERITATIS non nouit ».

(15) EUSTATHE, *Hexaemeri melaphrasis* I, 2, *PG*, t. XXX, 872 B : « Ne humana forsan cogitatione discutiens a VERITATIS TRAMITE deuiare (= BASILE, *Hex.*, *P. G.*, t. XXIX, 8C : « παρατραπής που τῆς ἀληθείας), praeuenit instruens nos doctrinis... » ;

conclusion de ses *Tractatus in Iohannem*¹⁶. Boèce paraît se souvenir du *Phédon* lorsqu'il l'insère dans un contexte platonisant relatif aux passions¹⁷; de même Ennode, lorsqu'il oppose au « sentier du vrai » les erreurs que causent les sens¹⁸. A la fin du v^e siècle, semble-t-il, la formule allait passer telle quelle, y compris l'allusion aux erreurs des sens, dans les prières de la messe¹⁹; mais l'indication du sentier est un don du Christ incarné.

La métaphore allait aussi devenir courante dans le langage de la controverse pour repousser les vues fausses de l'adversaire au nom de

III, 2, P. G., t. XXX, 893 C : « NOS TRAMITEM VERAE RATIONIS (= BASILE, *Hex. P. G.*, t. XXIX, 56B : « ὁδοῦ τινι καὶ τάξει) ingressos ad explorandum dirigit Unigenitum ».

(16) AUGUSTIN, *Tractatus in Iohannem* CXXIV, 8, 8, dans *Corpus Christianorum*, t. XXXVI, 688 : « ... quamuis salua rerum fide, plerumque uerba excedere uideantur finem. Quod non fit quando aliquid quod erat obscurum uel dubium, causa et ratione reddita exponitur, sed quando id quod apertum est uel augetur uel extenuatur, nec tamen a TRAMITE significandae VERITATIS erratur ».

(17) BOËCE, *De consolatione philosophiae*, I, *carm.* 7, v. 20, CC, t. XCIV, p. 16 :

Tu quoque si uis
lumine claro
cernere VERUM,
TRAMITE recto
carpere callem :
gaudia pelle,
pelle timorem
spemque fugato
nec dolor adsit.

Le passage du *Phédon* cité ci-dessus p. 204-205, se poursuit immédiatement par : « Ἐρωτων δὲ καὶ φλυαρίας ἐμπιπλησιν ἡμᾶς πολλῆς (τὸ σῶμα) ». Cf. aussi PLOTIN, *Enn.* V, 3, 9, 6, p. 313; BOËCE, *op. cit.* IV, *pr.* 1, 9, 31, p. 65 : « Pennas etiam tuae menti, quibus se in altum tollere possit, adfigam, ut perturbatione depulsa sospes in patriam meo ductu, *mea semita*, meis etiam uehiculis reuertaris » (C'est Philosophie qui parle, et le contexte est nettement néo-platonisant); III, *pr.* 2, 4, 10, p. 38 : « Hunc (statum), uti diximus, diuerso *tramite* mortales omnes conantur adipisci; est enim mentibus hominum *ueri* boni naturaliter inserta cupiditas, sed ad falsa deuius error abducit ».

(18) ENNODE VII, *carm.* I, 9, 15, CSEL, t. VI, p. 533 (à propos des poètes de fiction mythologique) :

Illos a VERI TRAMITE fugit
sensu, et errantes uisus delusit imago.

Mon article *La colle et le clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne* (*Phédon* 82e; 83d), dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. XXXV, 1958, p. 72-95, montre que les exégètes platoniciens ont lié ensemble les développements du *Phédon* sur les méfaits du corps (66 b-d) et sur les erreurs des sens (83a).

(19) *Sacramentarium Leonianum, mense septembri*, éd. C. L. FELTOË, Cambridge, 1896, p. 133, 24 : « Vere dignum ut qui te auctore subsistimus, te dispensante dirigamur, non nostris sensibus relinquamur, sed ad tuae reducti semper TRAMITEM VERITATIS haec studeamus exercere quae praecipis »; cf. *mense Iulio*, p. 60, 19 : « declinantes laqueos falsitatum ad VERITATEM tuam concessae nobis diuinitus uiae TRAMITE dirigamur ». Ces formules sont de Gélase I^{er} (492-496), selon la démonstration de G. Pomarès, dans *Sources chrétiennes* (sous presse). Cf. *Sacramentarium Gregorianum* et

l'orthodoxie que l'on défend. Un certain Vincentius Victor, de Césarée en Maurétanie, attaqua la doctrine de s. Augustin sur l'âme et lui reprocha de ne pas se laisser incliner vers le sentier rationnel de la vérité, ce qui correspond exactement à ἡ ἀτραπὸς... μετὰ τοῦ λόγου qui, dans le *Phédon*, mène à τὸ ἀληθές²⁰. Piqué au vif, Augustin, en deux traités successifs de 419-420, lui renvoie la balle en reprenant à dessein la même expression²¹; il paraît bien, au cours de sa controverse avec Julien d'Eclane, connaître le contexte dialectique du « sentier » platonicien²². Plus tard, en 431, Marius Mercator recourra aussi à cette expression pour sa polémique contre Julien d'Eclane²³, puis Arnobe le Jeune dans son *Conflictus cum Serapione*²⁴ et Faustus de Riez dans un chapitre dirigé contre Pélage²⁵. Les *Canons* ecclésiastiques eux-mêmes l'emploient à propos des Pélagiens et n'oublent pas que ce *trames* s'oppose aux erreurs des sens²⁶. Grégoire le Grand connaît certainement l'expression à travers Augustin, car il l'applique comme lui à l'Évangile johannique²⁷ et la construit comme lui avec le verbe rare *exorbitare*, en vue de réfuter une

Missale Bergomense, ap. G. MANZ, *Ausdrucksformen der lat. Liturgiesprache*, Beuron, 1941, p. 492, n° 993 : « a tuæ VERITATIS TRAMITE non recedat ».

(20) VINCENTIUS VICTOR, ap. AUGUSTIN, *De natura et origine animæ* II, 16, 22, *CSEL*, t. LX, p. 357, 9 (et 376, 10) : « Nam ut est optimi propositi laudandique consilii facile ad VERIORA transduci, ita improbi obstinatique iudicii est nolle citius ad TRAMITEM RATIONIS inflecti ».

(21) AUGUSTIN, *op. cit.*, I, 19, 34, p. 334, 20 : « Alia huius hominis falsa et absurda, in quibus non tam periculose, uerum tamen a TRAMITE VERITATIS exorbitat, quoniam multa sunt, et ad ipsum etiam, si Dominus uoluerit, aliquid de libris eius uolo scribere, ibi forsitan omnia, uel, si omnia non potuero, plurima ostendam » ; *De nuptiis et concupiscentia*, IV, 10, *CSEL*, t. XLII, p. 262, 16 : « An... ea sola pertractem atque confutem, in quibus a TRAMITE VERITATIS exorbitat et haeresim Pelagianam tanquam uenenosa uirgulta fruticibus catholicis conatur inserere ? ».

(22) AUGUSTIN, *Contra Iulianum* III, 7, 16, *P. L.*, t. XLIV, 710 : « Vides nempe quam dialectice nihil dixeris et nulla quidem culpa dialecticae disciplinae tu quantum a *tramile* eius exorbitaueris ».

(23) MARIUS MERCATOR, *Liber subnotationum in uerba Iuliani* VII, 4, *P. L.*, t. XLVIII, 148 B : « Sentisne nunc saltem quantum a VERITATIS TRAMITE deuiaueris ? ».

(24) ARNOBE LE JEUNE, *Conflictus cum Serapione* I, 1, *P. L.*, t. LIII, 241 A : « Ita et hi VERITATI resistentes, cum hanc nobis calumniam imponere niterentur, quod fides nostra de incarnatione Dominica a recti itineris TRAMITE deuiare... ».

(25) FAUSTUS DE RIEZ, *De gratia* I, 1, *CSEL*, t. XXI, p. 7, 8 : « Gemini inter se concludentur errores, quorum unus solam gratiam, alter solum laborem relicto TRAMITE atque mensura VERITATIS insinuat ».

(26) *Codex canonum ecclesiasticorum* XI, 3, *P. L.*, t. LVI, 484 A (Lettre du pape Innocent I^{er}) : « Sed utinam, quod optandum magis est, etiam se ille (= Pélage) ad VERAM uiam ab illo sui TRAMITIS errore conuertat » ; cf. XI, 1, *P. L.*, t. LVI, 482 C : « Quatenus ad rectum uiae TRAMITEM redeant, festinabunt ne diutius mentem obsidens uelut eorum sensibus pastus error inuadat ».

(27) GRÉGOIRE LE GRAND, *In euangelia* VII, 1, *P. L.*, t. LXXVI, 1100 A (à propos de *Ioh. I*, 19-28) : « Contrarium ergo ueritati uidetur quod Ioannes sonuit, sed tamen a VERITATIS TRAMITE non recessit ».

opinion fausse²⁸. A ses yeux, le sentier de vérité se confond explicitement avec la foi chrétienne²⁹.

Enfin, un emploi particulièrement audacieux, mais resté exceptionnel, semble-t-il, est celui que fait Victrice de Rouen : le *trames ueritalis* est, dit-il, celui que nous montrent les saints en nous enseignant les vertus de respect, de foi, de prudence...³⁰. Quelle que soit l'audace, ces abstraits ne sont sans doute que les substituts chrétiens des « réalités essentielles » auxquelles, selon Platon, mène le sentier de vérité.

L'on n'aura pas manqué de remarquer que plusieurs des textes cités lient le « sentier de vérité » au raisonnement ou à la raison, comme chez Platon³¹. D'autres parlent non plus du « sentier de vérité », mais du « sentier de raison ». Par exemple, Phébaude d'Agen dans sa polémique contre les Ariens, déclare qu'il faut tenir le « sentier de raison »³². Il n'a peut-être jamais entendu parler de Platon, mais il est au moins vraisemblable qu'Augustin se rappelle plus ou moins obscurément le λόγος de l'expression du *Phédon* : ἀτραπός... μετὰ τοῦ λόγου, lorsqu'il dit que les « alogies », c'est-à-dire les festins immodérés, font dévier du « sentier de raison »³³. Claudianus Mamertus, lui, concurremment avec le *trames ueritalis*, dit au même sens *rationis trames* et *trames rationum*³⁴.

Que le malin lecteur veuille bien ne pas me prêter la vue simpliste selon laquelle, dans chacune des nombreuses références indiquées au cours de cet article, l'auteur ancien tiendrait le *Phédon* ouvert à la page 66 b au moment où il écrit *trames ueritalis*. Dans la plupart des cas il s'agit d'un cliché, et des formules voisines ont pu avoir cours hors de l'École plato-

(28) GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob* XXIV, 16, 40, P. L., t. LXXXVI, 310B : « Haec autem eius sententia super beatum Iob quantum a TRAMITE VERITATIS exorbitet, illa Domini attestatone cognoscimus » ; XXIV, 25, 53, P. L., t. LXXXVI, 318 A : « Dux autem est impius, qui a TRAMITE VERITATIS exorbitat ». Voir les textes cités ci-dessus, p. 208, n. 21 et 22.

(29) *Ibid.* XIX, 23, 37, P. L., t. LXXXVI, 121 C : « Quos (= Corinthios) uident (Paulus) falsorum apostolorum persuasionibus a VERAE FIDEI TRAMITE deuiare, eis se summopere quantum esset uenerandus ostendit ».

(30) VICTRICE DE ROUEN, *De laude sanctorum* 8, P. L., t. XX, 450 C : « Ecce nobis uelut praelato reliquiarum suarum lumine TRAMITEM VERITATIS ostendunt. Docent reuerentiam, fidem, prudentiam... ».

(31) Ci-dessus p. 205, n. 9 VERA RATIO (Claudianus Mamertus) ; 208, n. 20 TRAMITEM RATIONIS (Vincentius Victor) ; 207, n. 16 RATIONE (Augustin, *In Iohannem*) ; 206, n. 15 TRAMITEM VERAE RATIONIS (Eustathe).

(32) PHÉBAUDE D'AGEN, *Contra Arrianos* 22, P. L., t. XX, 29C : « tenenda est ratio, quae per arduum et angustum tramitem repit ».

(33) AUGUSTIN, *Epist. ad Casulanum* XXXVI, 11, CSEL, t. XXXIV, 2, p. 40, 1 : « Quid est autem alogia, quod uerbum ex Graeca lingua usurpatum est, nisi cum epulis indulgetur, ut a RATIONIS TRAMITE deuietur ? Unde animalia ratione carentia dicuntur aloga. Propter quod immoderatum conuiuium, quo mens, in qua ratio dominatur, ingurgitatione uescendi ac bibendi obruitur, alogia nuncupatur ».

(34) CLAUDIANUS MAMERTUS, *De statu animae* II, 4, p. 114, 19 : « Hunc ad modum RATIONIS TRAMITEM in reliquis tene corporibus » ; II, 7, p. 120, 21 : « Non ego nunc RATIONUM TRAMITEM et nexuosissimas quaestionum minutias reuoluo ».

nicienne³⁵. Toutefois, certains de ces auteurs, qui sont comme par hasard les plus cultivés, non seulement Ambroise et Claudianus Mamertus³⁶, mais Eustathe, Vincentius Victor, Augustin, Boèce, semblent avoir gardé conscience du contexte platonicien qui est à l'origine de ce cliché. Par une curieuse évolution le « sentier de vérité » qui, aux yeux de Platon et de ses exégètes pythagorisans, était réservé à un petit nombre d'intellectuels, finit par devenir, aux yeux du pape Léon le Grand, la voie catholique, celle de la Grande Église³⁷; l'on considéra que les tenants des sectes philosophiques ou hérétiques, au lieu de suivre le *trames ueritalis*, s'étaient fourvoyés dans des *deuerticula*³⁸, embranchements conduisant à des impasses³⁹. Le « sentier de vérité » allait désigner, jusqu'au XII^e siècle au moins, l'orthodoxie catholique⁴⁰.

- (35) En ce qui concerne Épicure, cf. LUCRÈCE, *De natura rerum* VI, 21 :
 Expositique bonum summum, quo tendimus omnes,
 quid foret, atque uiam monstrauit *tramite* paruo
 qua possemus ad id recto contendere cursu. »

En ce qui concerne Empédocle, cf. LACTANCE, *Épître* XXXV, 3, *CSEL*, t. XIX, p. 711, 14 : « Empedocles angustas ad inueniendam ueritatem uias sensuum semitas esse (pronuntiat) » (Mais *ad inueniendam ueritatem* est une ajoutée personnelle de Lactance par rapport à son texte non résumé, *Institutiones* III, 28, 12, p. 266, 3, et par rapport à sa source CICÉRON, *Acad.* I, 12, 44). Pour l'usage de *trames* chez les Stoïciens, cf. SÉNÈQUE, *Épist. ad Lucilium*, LXXXIV, 13 : « Huc potius te ad sapientiam dirige... Quaecumque uidentur eminere in rebus humanis, quamuis pusilla sint et comparatione humillimorum exstant, per difficiles tamen et arduos *tramites* adeuntur ».

Sur la métaphore et le concept plus général de « voie » dans la littérature grecque et judéo-chrétienne (notamment *Ioh.* XIV, 6 : « Ego sum uia et ueritas et uita »), cf. l'excellent article de Michaelis, dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. V, 1 (Stuttgart, 1944, p. 42-118, s. u. : ὁδός).

(36) Je n'ai pas ici l'intention de traiter la question de savoir s'ils ont une source commune et laquelle : traduction du *Phédon* par Apulée ou traduction du *De regressu animae* de Porphyre par Marius Victorinus. En réalité, le seul point de contact véritable entre les deux textes est la traduction d'ἀσυχολίας par *occupationes*.

(37) Cf. LÉON LE GRAND, *Épist.* XXX, 1, *P. L.*, t. LIV, 787 A : « Nestorius a VERITATE excidit... Etiam hic a catholico *TRAMITE* deuiuit ».

(38) Cf. ARNOBE, *Aduersus Nationes* II, 13, éd. Marchesi, p. 80, 9 : « Per uaria sectarum *deuerticula* dissipati ».

(39) Comme l'a montré J. ANDRÉ, *art. cit.*, p. 115, le sens concret le plus fréquent et le plus précis de *deuerticulum* est un chemin sans issue « qui, à partir d'une grand-route, dessert une propriété ». Le propre de l'hérétique est justement d'avoir une opinion personnelle par rapport à celle de la Grande Église. *Deuerticula* s'emploie aussi, sur le plan moral, par opposition à *trames* ou à *semita* : cf. JÉRÔME, *Épist. ad Nepotianum* LII, 1, éd. Labourt, t. II, p. 172, 12 : « Rectum Christi *tramitem* teneat, ne ad diuersa uitiorum *diuerticula* rapiatur » ; AMBROISE, *In Ps.* XXXVI, 48, *CSEL*, t. LXIV, p. 107, 21 : « Cauendum... ne rectam *semitam* derelinquas et *deuerticula* te uiarum tortuosarum decipiant ».

(40) VIVIEN DE PRÉMONTRÉ, *Harmonia* 3, *P. L.*, t. CLXVI, 1323 D : « Diuersa quidem dicunt, sed tamen quasi quandam harmoniam efficiunt. Cum enim dicatur harmonia diuersorum sonorum in unum redacta concordia, ipsam quasi efficere uidentur qui, etsi diuersa sentiant uel proferant, tamen a *TRAMITE VERITATIS* recedere nequaquam inueniuntur ». Parmi des autorités catholiques, Vivien, qui écrit peu après 1130, prise notamment S. Bernard (nommé en 1321 A). Dans la *Vita Simpliciani* (*AASS*, Aug., t. III, p. 283), le saint dit à M. Victorinus : « Doceas eos ad *TRAMITEM VERITATIS* conuerti ».

“ VENERABILIS DOCTOR ”

PAR

ANTOINE DONDAINE, O. P.

L'usage de désigner par des titres particuliers les maîtres qui illustrèrent les chaires des Universités médiévales a déjà attiré plusieurs fois l'attention des historiens modernes ; le cardinal F. Ehrle, les PP. Mandonnet et Pelster lui ont consacré des études remarquées¹. De ces travaux il ressort qu'un tel usage s'établit assez tard, au xv^e siècle. Il y a cependant une exception, vigoureusement affirmée, en faveur de saint Thomas d'Aquin : le P. Mandonnet a pu retrouver plusieurs titres doctoraux qui lui furent décernés dès la fin du xiii^e ou bien au début du xiv^e siècle².

S'il fallait en croire l'« Histoire de la philosophie médiévale » de Maurice De Wulf, ouvrage de grande autorité en son domaine, une autre exception aurait été faite pour Godefroid de Fontaines ; plus tard appelé « doctor venerandus », il aurait été désigné sous le titre « doctor venerabilis » dès les premières années du xiv^e siècle³. Un tel éloge décerné à un contemporain surprend de prime abord : la célébrité du maître liégeois ne fut pas telle qu'elle dût appeler ce privilège de la renommée ! Les preuves produites par le manuel d'histoire sont empruntées à une étude de l'éditeur des *Quodlibets* de Godefroid, M. Jean Hoffmans, qui avait

(1) Le cardinal F. Ehrle a plusieurs fois abordé ce sujet : dès 1883 dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* I, pp. 367 ss., mais surtout « Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters », *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philos.-philolog. u. hist. Klasse, Jahrg. 1919, 9 Abhand. — Sous le même titre « Die Ehrentitel... » F. PELSTER, dans *Theologische Quartalschrift*, 103 (1922), pp. 37-56. — P. MANDONNET, « Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin », *Revue Thomiste*, 17 (1909), pp. 597-608.

(2) P. MANDONNET, *l. c.*, pp. 601-605.

(3) M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6^e éd., t. II (Louvain, 1936), p. 297 : « Le titre *Doctor venerabilis*, sous lequel Godefroid fut connu plus tard, apparaît dès le début du xiv^e siècle ».

relevé la mention « doctor venerabilis » dans des Quodlibets jusque là attribués à Thomas de Sutton. L'étrangeté d'un tel qualificatif sous la plume d'un maître connu pour avoir été un adversaire de Godefroid de Fontaines parut si surprenante que M. Hoffmans, et après lui M. De Wulf, remit en question l'attribution de ces Quodlibets⁴.

Il ne semble pas que le doute levé sur l'œuvre majeure du dominicain anglais ait troublé ceux qui se sont intéressés à lui par la suite ; les inscriptions portées par le principal codex qui nous a conservé en même temps et ses Quodlibets et ses Questions disputées ordinaires (ms. Merton 138) ont paru suffisantes pour garantir ses titres de propriété littéraire⁵. Pour autant la difficulté soulevée par les citations du « doctor venerabilis » dans l'œuvre de Thomas de Sutton ne recevait pas de solution : Thomas aurait-il été malgré tout un admirateur déclaré de Godefroid de Fontaines ? C'est ce petit problème que nous nous proposons d'élucider, en apportant une correction à l'« Histoire de la philosophie médiévale » et un complément à la liste des titres doctoraux de saint Thomas. En effet, dans le discours de Thomas de Sutton « venerabilis doctor » (ou bien « doctor venerabilis ») ne désigne pas Godefroid de Fontaines mais bien frère Thomas d'Aquin, et ce n'est pas là l'expression d'une admiration privée : il n'y a guère de titre doctoral de l'Aquinat mieux assuré que celui-là.

(4) J. HOFFMANS, « La table des divergences et innovations doctrinales de Godefroid de Fontaines », dans *Hommage à... Maurice De Wulf (Rev. Néoscholastique de philosophie, t. 36 (1934), pp. 412-436)*. L'auteur écrit : « Il reste que, dans l'état actuel de la question, l'attribution des 4 *Quodlibeta* reste douteuse ; et par suite celle de savoir à quelle époque précise le titre de *Docteur vénérable* fut réservé à Godefroid de Fontaines... Toujours est-il que la mention de *Doctor venerabilis* garde son importance : elle prouve qu'au xiv^e siècle déjà le philosophe liégeois a pris rang parmi les autorités » (p. 418). — C'est sans doute un lapsus calami qui fait dire à M. Hoffmans que Thomas de Sutton était « moine bénédictin » (p. 415).

(5) Au début des Quodlibets se lit l'inscription « Quodlibeta m. thome Sutton socii domus de Merton postmodum ordinis predicatorum » (fol. 154v). Les deux derniers mots de cette notule sont lus « doctor parisiensis » par M. Hoffmans (*l. c.*, p. 415) ; ils sont correctement donnés par F. EHRLE, « Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae » (*Festschrift Georg von Hertling, München 1913*), p. 459 et par F. M. POWICKE, *The medieval Books of Merton College (Oxford 1931)*, p. 166. — Dans « Selected Questiones from the Writings of Thomas of Sutton O. P. » J. J. PRZEDZIECKI (*Pontifical Institute of Medieval Studies, Studies and texts I (Toronto 1955)*, p. 311), nous lisons cette affirmation formelle de l'authenticité des attributions à Sutton : « Quodlibet I and Quaestiones Disputatae 2-4 are definitely to be ascribed to Thomas of Sutton. The testimony of the Oxford Ms. is decisive on this point. On f. 154v we read : « *Quodlibetum Magistri Thomae Sutton, socii domus Merton, postmodum ordinis Praedicatorum* ». A similar notation appears before the *Quaestiones Disputatae*: « *Incipiunt Quaestiones Ordinariae Thomae Sutton* » (f. 229v). Moreover, the *explicit* of three manuscripts attributes *Q. D. 3* to Thomas of Sutton. From internal evidence it is clear that all the Questions of this edition belong to the same author ». — Sur Thomas de Sutton, voir W. A. HINNEBUSCH O. P., *The Early English Friars Preachers (Roma 1951)*, pp. 396-410.

*
*
*

Les conditions qui autorisent à reconnaître un titre doctoral d'une appellation transitoire ont été heureusement fixées par le P. Mandonnet. Nous les rappelons, parce que le grand historien a oublié de soumettre à la règle qu'il venait de dégager le titre sur lequel nous voulons attirer l'attention, titre qu'il n'a pas inscrit parmi ceux qui furent attribués à saint Thomas :

« Quand nous parlons du titre doctoral d'un maître quelconque, nous n'entendons pas par ce mot le qualificatif transitoire, si élogieux soit-il, qui a pu lui être décerné par un écrivain à un titre d'estime ou d'admiration personnelles. Quand le qualificatif ou le titre ne s'est pas vulgarisé, et pendant un temps assez long, il n'est pas permis de prendre pour un titre doctoral une appellation que l'opinion publique n'a pas sanctionnée. Il y a, en effet, cette différence entre un titre doctoral, tel que nous l'entendons, et une appellation accidentelle, à savoir que le premier étant consacré par l'usage courant, est le témoignage de la réputation universellement établie d'un maître, tandis que le second, résultant d'un simple jugement personnel, ne dépasse pas l'importance et la valeur d'un fait accidentel et d'une opinion privée. Le premier est la consécration de la renommée, le second ne l'est pas »⁶.

Comme titres doctoraux authentiques donnés à saint Thomas le P. Mandonnet a relevé « Doctor eximius », « Doctor egregius », « Doctor communis », dès la fin du XIII^e siècle ; le titre « Doctor angelicus » est plus tardif. A titre d'exemple d'appellations privées, non consacrées par la renommée, nous pourrions citer le qualificatif de « famosus expositor » par lequel Henri Bate de Malines désigne frère Thomas dans son « Speculum divinatorum et quorundam naturalium »⁷.

L'appellation « venerabilis doctor » fut originairement une simple marque de respect à la mémoire de frère Thomas ; elle apparaît aussitôt après son décès, dans la lettre de l'Université de Paris du 2 mai 1274 aux Pères du Chapitre général des dominicains réuni à Lyon. Elle s'imposa petit à petit comme titre doctoral, à ce point que dans des documents officiels et privés immédiatement postérieurs à la canonisation, elle figure encore auprès du nouveau et glorieux titre de « sanctus », un peu comme l'on dit encore de nos jours « saint Bède, le vénérable ». L'évolution au cours de laquelle « venerabilis » se mua en titre doctoral n'eut rien de fortuit ; elle accompagna d'une part la naissance et le développement du culte envers la personne de frère Thomas qui aboutira à sa canonisation en 1323, elle fut parallèle d'autre part à la croissance de son autorité doctrinale, jusqu'à son hégémonie définitive.

Il n'est pas dans notre intention de retracer les étapes du développement du culte de saint Thomas entre son décès en 1274 et sa canonisation ;

(6) P. MANDONNET, « Les titres doctoraux de saint Thomas », *l. c.*, p. 598.

(7) Voir l'étude de G. WALLERAND, « Henri Bate de Malines et saint Thomas d'Aquin », dans *Hommage à... Maurice De Wulf* (ci-dessus n. 4), pp. 387-411.

nous voudrions plutôt utiliser les textes officiels qui marquèrent la croissance de son autorité doctrinale, ils justifieront le titre de « venerabilis doctor » que ses amis et l'ordre dominicain lui décernèrent à ce moment⁸. Notons toutefois au passage qu'il serait intéressant de réunir les témoignages à la réputation de sainteté de l'illustre frère prêcheur qui n'ont pas été enregistrés dans les actes des enquêtes instituées en vue de la canonisation ; ils montreraient que cette réputation était ancienne et débordait largement les cadres géographiques de Naples et de Fossanova, dans lesquels se tinrent les enquêteurs officiels. On y apprendrait ainsi que dès 1285 un des adversaires les plus convaincus sur le plan doctrinal de frère Thomas, le franciscain Jean Peckham, alors archevêque de Cantorbéry, rendait hommage à la *sainte* mémoire de son ancien collègue à l'Université de Paris. Dans une lettre du premier janvier de cette année-là, il écrivait à propos de la thèse si controversée de l'unité de la forme substantielle :

« Fuit revera illa opinio fratris Thomae *sanctae memoriae* de Aquino, sed ipse in hiis et in aliis huiusmodi dictis suam innocentiam Parisius in collegio magistrorum theologiae humiliter declaravit, subiciens omnes suas huiusmodi sententias libramini et limae Parisiensium magistrorum, cuius nos per auditus proprii certitudinem testes sumus »⁹.

Quelle que soit l'interprétation qu'il faille donner de cette relation, il faut au moins retenir l'hommage de vénération rendu par un adversaire à la mémoire de frère Thomas. Jean Peckham est sans doute le premier à qualifier cette mémoire de sainte, et cela près de quarante ans avant la canonisation.

Le premier texte officiel relatif à l'autorité doctrinale de saint Thomas est une vigoureuse prise de position du Chapitre général des dominicains de 1278, tenu à Milan, contre les détracteurs de cette autorité au sein de l'ordre. Quoique bien connu, nous devons relire ce texte, par lequel le Chapitre donne mission à Raymond de Mévouillon et à Jean Vigoureux de se rendre en Angleterre pour y sévir contre des frères opposés aux thèses de frère Thomas :

« Iniungimus districte fratri Raymundo de Medullione et fratri Iohanni Vigorosi lectori Montispessulani, quod cum festinatione vadant in Angliam inquisituri diligenter super facto fratrum, qui in scandalum ordinis detraxerunt de scriptis *venerabilis* patris fratris Thomae de Aquino, quibus ex nunc plenam damus auctoritatem in capite et in membris ; qui quos culpabiles invenerint in praedictis puniendi, extra provinciam

(8) Les textes dont nous allons faire état sont bien connus, cependant nous les rassemblons ici et pour épargner au lecteur le recours à des sources dont il n'a pas toujours l'accès, et pour mieux faire percevoir le rôle de l'autorité dominicaine dans l'ascension de l'influence doctrinale de saint Thomas.

(9) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. DENIFLE-A.E. CHATELAIN, t. I (Parisii, 1889), n. 518, pp. 626-627.

emittendi et omni officio privandi, plenam habeant potestatem. Quod si unus eorum casu aliquo legitimo fuerit impeditus, alter eorum nichilominus exequatur... »¹⁰.

Cette mesure visait des faits particuliers ; le Chapitre général suivant (Paris 1279) porta une ordonnance plus générale devant avoir effet dans l'ordre dominicain tout entier :

« Cum *venerabilis* vir memoriae recolendae frater Thomas de Aquino sua conversatione laudabili et scriptis suis multum honoraverit ordinem, nec sit aliquatenus tolerandum quod de ipso vel scriptis eius aliqui irreverenter et indecenter loquantur, etiam aliter sentientes, iniungimus prioribus provincialibus et conventualibus et eorum vicariis ac visitatoribus universis, quod si quos invenerint excedentes in praedictis, punire acriter non postponant »¹¹.

Quelques années passent. Une attaque virulente est menée de l'extérieur contre la doctrine de saint Thomas par les maîtres franciscains et séculiers. Guillaume de la Mare *corrige* les erreurs qu'il relève dans la Somme théologique et les Questions disputées. Les répliques dominicaines ne se font pas attendre ; coup sur coup paraissent quatre « Correctoires du corrupteur » ; d'autres suivront. La riposte est encouragée par l'autorité suprême de l'ordre ; le Chapitre général de 1286 (Paris) demande à tous les frères d'y participer, dans la mesure de leurs moyens :

« Districtius iniungimus et mandamus ut fratres omnes et singuli, prout sciunt et possunt, efficacem dent operam ad doctrinam *venerabilis* magistri fratris Thomae de Aquino recolendae memoriae promovendam et saltem ut est opinio defendendam, et si qui contrarium facere attemptaverint assertive, sive sint magistri sive bacallarii, lectores, priores et alii fratres etiam aliter sentientes, ipso facto ab officiis propriis et gratis ordinis sint suspensi, donec per magistrum ordinis vel generale capitulum sint restituti. Et nihilominus per praelatos suos seu visitatores iuxta culparum exigentiam condignam reportent poenam »¹².

Dès ce moment l'ensemble du corps de doctrine constitué par l'enseignement de saint Thomas est devenu un patrimoine de l'ordre dominicain ; le devoir de le défendre est commun, quel que soit le jugement personnel des individus à son égard. Par voie de conséquence normale une telle attitude devait conduire à l'adoption de ce corps de doctrine comme base de l'enseignement dans les écoles dominicaines. L'usage de commenter la Somme théologique apparaît en Italie au cours des premières années du xiv^e siècle, non sans soulever l'opposition de quelques conservateurs attachés à l'enseignement traditionnel des *Sentences* de Pierre Lombard. En effet, le Chapitre de la province de Rome, tenu à Pérouse en 1308, considère comme un abus la substitution de la *Somme* aux *Sentences* et il rappelle la loi :

(10) *Acta capitulorum generalium*, edidit B. M. REICHERT dans *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum* (nous citerons désormais MOPH), t. III (Romae, 1898), p. 199.

(11) *Acta...*, MOPH III, p. 204.

(12) *Acta...*, MOPH III, p. 235.

« Volumus et ordinamus firmiter observari quod lectores et baccellarii legant de Sententiis et non de Summa Thomae »¹³.

Cependant dès l'année suivante le Chapitre général de Saragosse fait une obligation à tous les lecteurs et sous-lecteurs de lire et de déterminer selon la doctrine et les écrits de frère Thomas :

« Volumus et districte iniungimus lectoribus et sublectoribus universis quod legant et determinent secundum doctrinam et opera *venerabilis doctoris* fratris Thomae de Aquino, et in eadem scolares suos informant, et studentes in ea cum diligentia studere teneantur. Qui autem contrarium fecisse notabiliter inventi fuerint, nec admoniti voluerint revocare, per priores provinciales vel magistrum ordinis sic graviter et celeriter puniantur quod sint caeteris in exemplum »¹⁴.

Quatre ans plus tard le Chapitre général porte une ordonnance dont les considérants permettent d'apprécier les progrès du « thomisme » ; désormais la doctrine de frère Thomas est estimée comme étant la plus commune, c'est-à-dire reçue par la majorité des maîtres comme la plus sûre : il est normal que dans l'ordre dominicain tous doivent lui être fidèles :

« Cum doctrina *venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino sanior et communior* reputetur et eam ordo noster specialiter prosequi teneatur, inhibemus districte quod nullus frater legendo, determinando, respondendo audeat assertive tenere contrarium eius quod communiter creditur de opinione doctoris praedicti... — Lectores quoque de textu Bibliae plus solito legant, et in lectura de Sententiis ad minus tres vel quatuor articulos de doctrina fratris Thomae pertractent, prolixitate onerosa vitata. Nullus etiam ad studium Parisiense mittatur nisi in doctrina fratris Thomae saltem tribus annis studuerit diligenter »¹⁵.

Un texte législatif du Chapitre de Londres de 1314 parle de la lecture en chaire de traités de frère Thomas comme d'un fait régulier ; à propos du « cursor », il contient cette ordonnance :

« Dictus autem cursor teneatur Sententias integraliter legere infra annum... Qui statim post Pascha incipiat legere de phylosophia morali vel de aliquo tractatu fratris Thomae vel alternatim de istis et continuet saltem usque ad kalendas augusti. Ad cuius lectiones omnes studentes teneantur venire »¹⁶.

Il semble que ce soit le maître des étudiants (magister studentium) qui ait eu pour fonction de faire respecter les ordonnances des Chapitres généraux relatives à l'enseignement de saint Thomas. Les actes du Chapitre de 1315 comportent plusieurs textes concernant le rôle de ce maître des étudiants ; on y lit ceci :

« Magister studentium observabit et referet magistro ordinis in studiis generalibus et provinciali et diffinitoribus in aliis studiis, quid, quantum et quomodo lectores legent

(13) *Acta capitulorum provincialium provinciae Romanae* (1243-1344) edidit Th. KAPPELI O. P. MOPH XX (Roma, 1941), p. 169.

(14) *Acta...*, MOPH IV (Romae, 1899), p. 38.

(15) *Acta...*, MOPH IV, pp. 64-65.

(16) *Acta...*, MOPH IV, p. 72.

et in anno quociens disputabunt. Insuper, si docuerint contra communem doctrinam Thomae aut contra communes opiniones Ecclesiae...

Advertat etiam magister studentium si aliquid contra doctrinam Thomae aut erroneum vel suspectum seu errori propinquum invenerit in scriptis vel reportationibus quibuscumque...

Item, magister studentium semel in septimana disputare, si commode poterit, teneatur, et de philosophia morali vel de aliquo opere fratris Thomae, vel alternatim de hiis, legere incipiat quamcilius viderit opportunum, et usque ad suum provinciale capitulum vel saltem usque ad kalendas augusti continuet lectiones, si ante non fuerit suum provinciale capitulum celebratum... »¹⁷.

Le même chapitre de Bologne se préoccupa de la multiplication des copies des écrits de saint Thomas :

« Cum ad communem profectum fratrum sit utile quod libri multi et boni in communi armario habeantur, volumus et ordinamus districtius iniungentes quod libri Quaestionum fratris Thomae, scripta super Bibliam secundum ipsum aut aliae Quaestiones seu libri utiles qui ad conventus de cetero quocumque titulo pertinebunt, non possint vendi nec alienari quomodolibet per quemcumque, sed in communi armario integraliter reponantur et, si ad hoc apti fuerint, non possint inde per aliquem amoveri nisi praedicti libri fuerint in armario duplicati. In conventibus autem in quibus sunt studia generalia vel ubi magistri in theologia fuerint, haec praecipit magister ordinis diligentius observari donec omnia scripta fratris Thomae et maxime in theologia ibidem integraliter habeantur ; quod vult de concordantiis Bibliae similiter observari »¹⁸.

Les ordonnances des Chapitres étaient sévèrement appliquées. Le Chapitre de la province de Rome de 1315 (Arezzo) porta une sanction contre un bachelier de Florence qui s'était écarté de l'enseignement commun :

« Quia frater Ubertus Guidi baccellarius Florentinus hoc anno in conventu Florentino, dum disputaretur de *quolibet* in conspectu multitudinis fratrum, saecularium, clericorum et aliorum religiosorum temerarie, non solum in ipsa disputatione sed etiam in cathedra dum legeret, multa assertive dixit contra sanam et sacram doctrinam *venerabilis doctoris* fratris Thomae de Aquino, quodque in irreverentiam praefati sacri doctoris et contra reverentiam sui lectoris superbe et arroganter multa dixit, quod etiam inauditum est, determinando in cathedra contra determinationem ipsius sui lectoris, prout omnia clare probata sunt, tam per suamet verba quam etiam per testimonia veridicorum et scientificorum studentium qui praesentes in omnibus extiterunt, ne talis et tanta culpa, sicut non debet, pertranseat impunita et sibi sit ac ceteris fratribus in posterum in documentum pariter et exemplum, non plus sapere quam oporteat sapere, sed sapere ad sobrietatem, habita super praedictis diligenti consultatione cum discretis et scientificis fratribus, imponimus ac districte mandamus eidem fratri Uberto ut illa quae sic temerarie et contra veram doctrinam praefati doctoris dixit coram multis sic congregata multitudine fratrum et aliorum litteratorum virorum saecularium, clericorum et aliorum religiosorum, studeat illa pure et sincere ac humiliter retractare prout et quando reverendus pater prior provincialis sibi duxerit imponendum, et ipsum per biennium omni lectione omnique disputatione cuiuscumque facultatis ac magisterio studentium et omni actu scolastico privamus, et ipsum de conventu Florentino removemus et Pistoriensi conventui assignamus et x dies in pane et aqua ieiunandos sibi damus »¹⁹.

(17) *Acta...*, MOPH IV, pp. 81-82.

(18) *Ibid.*, p. 83.

(19) *Acta capitulorum... prov. Romanae*, ed. cit., p. 197.

L'apothéose de la canonisation de saint Thomas en 1323 ne déterminait pas immédiatement de nouvelle intervention de l'autorité dominicaine en regard de la doctrine du saint ; il faut attendre six ans avant de rencontrer quelque mesure la concernant. C'est une ordonnance du Chapitre général de Sisteron, fixant l'attitude des professeurs et élèves dans l'étude de la théologie, étude qu'ils doivent faire selon saint Thomas :

« Cum doctrina sancti Thomae toti mundo sit utilis et ordini honorabilis, volumus et ordinamus quod omnes studentes theologiae in dicta doctrina studeant diligenter ; lectores autem et cursores ipsam doctrinam in suis lectionibus et disputationibus pertractent singulariter et declarent et conclusiones eiusdem doctoris finaliter teneant ; et si contra ipsius doctrinam rationes adducant, illas teneantur solvere et quantum poterunt contrarias efficaciter annullare. Quicumque autem contrarium inventus fuerit attentasse, per priores provinciales vel eorum vicarios privetur officio lectoriae »²⁰.

Ces textes officiels jalonnent les étapes du progrès de l'autorité doctrinale de saint Thomas dans l'ordre dominicain ; ils suffisent aussi à notre propos, qui était d'établir une relation entre le développement de cette autorité et l'apparition du titre doctoral « vénérable docteur ». Trois fois déjà ce titre figure dans nos textes : Chapitres généraux de 1309 et de 1313, chapitre de la province romaine de 1315. Ce titre s'est substitué à des appellations plus anciennes qui n'ont pas obtenu la faveur générale et n'étaient que des marques particulières de respect : « venerabilis patris fratris Thomae », « venerabilis vir memoriae recolendae frater Thomas », « venerabilis magistri fratris Thomae » (Chapitres généraux de 1278, 1279 et 1286).

A la veille de la canonisation du saint, le Chapitre général, tenu à Vienne en 1322, porta une ordonnance concernant l'adoption dans l'ordre de l'office du Saint Sacrement :

« ... volumus quod officium de Corpore Christi per *venerabilem doctorem fratrem Thomam de Aquino editum, ut asseritur, per totum ordinem fiat V^a feria post festum Trinitatis usque ad octavas inclusive...* »²¹.

Le Chapitre de 1323 (Barcelone) reprit ce texte dans les mêmes termes pour l'approuver, et celui de 1324 (Bordeaux) pour le confirmer définitivement²². Entre temps, à la mi-juillet 1323, Jean XXII avait solennellement canonisé le « vénérable docteur ». Le Chapitre suivant, tenu à Bordeaux en 1324, institua la fête du nouveau saint dans l'ordre entier, à la date du 7 mars. Cette ordonnance fait bien ressortir la qualité de titre doctoral de l'appellation « venerabilis doctor ». Jusqu'alors ce titre précédait le nom de frère Thomas, maintenant il le suit, parce qu'un qualificatif nouveau est passé en première place : celui de *saint*.

« Inchoamus quod de sancto Thoma de Aquino, *venerabili doctore, fiat per totum*

(20) *Acta...*, MOPH IV, p. 191.

(21) *Acta...*, MOPH IV, p. 138.

(22) *Acta...*, MOPH IV, p. 144 et p. 151.

ordinem septima die marcii totum duplex, et in letania immediate post beatum Dominicum nominetur... ».

Ce texte législatif sera approuvé et confirmé dans les mêmes termes par les Chapitres de 1325 et 1326. Ainsi, même décoré du titre glorieux de « saint » frère Thomas demeurerait le « vénérable docteur »²³.

Interrogeons maintenant d'autres sources que les actes officiels de l'autorité dominicaine ; elles seront plus révélatrices de la fortune réelle de notre titre doctoral. La mention la plus ancienne paraît bien être celle de la lettre de condoléance des maîtres de la faculté des arts de l'Université de Paris, adressée aux membres du Chapitre général dominicain à l'occasion du décès de frère Thomas d'Aquin. Le saint est mort le 7 mars 1274, la lettre est du 2 mai de la même année.

« Fatemur, quod vix valemus exprimere, amor enim retrahit sed dolor et vehemens angustia dicere nos compellit, ex communi relatu et certo rumore multorum nos scire « doctorem venerabilem » fratrem Thomam de Aquino ab hoc saeculo fuisse vocatum... »²⁴.

La littérature des répliques au Correctoire de Guillaume de la Mare apporte plusieurs témoignages de « venerabilis doctor ». On le trouve dans « Quare », avec « magister noster », « doctor noster », « pius doctor », « doctor eximius »²⁵. Dans « Quaestione » on relève les formules « doctor noster », « gloriosus doctor », « egregius doctor », « venerabilis et egregius doctor »²⁶. Rambert de Bologne, dans son *Apologeticum veritatis contra corruptorium*, utilise surtout la formule « venerandus doctor » mais il n'ignore pas « doctor egregius » et « venerabilis doctor »²⁷. La concordance communément attribuée à Benoît d'Assignano prend l'appellation au sens formel de titre désignant frère Thomas : « Veritatis et sobrietatis verba eloquor. Verba sunt doctoris gentium, scilicet Pauli apostoli, et habentur Act. 16. Et possunt accipi in persona venerabilis doctoris, scilicet fratris Thomae, et in hiis potest sua doctrina in quatuor commendari... »²⁸.

(23) *Acta...*, MOPH IV, p. 151, 156 et 164.

(24) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 504 ; A. BIRKENMAJER, *Vermischte Untersuchungen z. Geschichte der Mittelalterlichen Philosophie (Beiträge z. Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters, t. XX, Halb. 5, Münster i. W. 1922)*, pp. 2-5 ; etc.

(25) *Le Correctorium corruptorii « Quare »*, édition P. GLORIEUX, Le Saulchoir, 1927 : doctor eximius p. 5, venerabilis doctor pp. 21, 111, 122, etc.

(26) *Le Correctorium corruptorii « Quaestione »*, édition J. P. MULLER O. S. B. *Studia Anselmiana* 35 (Romae 1954) : venerabilis et egregius doctor p. 68.

(27) *Rambert de' Primadizzi de Bologne Apologeticum veritatis contra Corruptorium*, édition J. P. MULLER O. S. B. *Studi e Testi* 108 (Città del Vaticano 1943) : venerabilis doctor pp. 3, 107, 137, 205.

(28) Sur cette concordance cf. J. QUETIF-J. ECHARD, *Scriptores ord. Praedicatorum*, t. I (Parisiis 1721), p. 733. L'incipit est donné ici d'après les mss. Paris B. N., lat.14550 (ancien S. Victor 50), Firenze, Nazionale Conv. Sopp. E. 5. 532 et Wien Nationalbibl. 4913.

Une notule écrite sur l'autographe maintenant perdu du IV^e livre du Commentaire de saint Thomas sur les Sentences témoignait du titre. Voici cette notule dans la recension qui nous en a été conservée par Cristianopoulos :

« Iste liber scriptus est manu propria *venerabilis doctoris* fratris Thomae de Aquino ordinis fratrum praedicatorum, et licet sit littera inintelligibili nichilominus diligenter ob reverentiam tanti doctoris custodiatur neque abjiciatur propter inintelligibilitatem »²⁹.

Ptolémée de Lucques désigne de la même manière son maître vénéré. Dans le chapitre de son Histoire ecclésiastique où il nous apprend que de son temps frère Thomas était connu à l'Université de Paris sous le titre de « doctor communis », il le désigne lui-même deux fois sous celui de « venerabilis doctor », sans répéter le nom propre Thomas :

« Eo autem tempore (à savoir celui de la mort de frère Thomas) dum haec agerentur, quidam sanctus frater de Abrutio, Neapoli, hanc claram visionem habuit de ipso, quod videbatur sibi quod *venerabilis doctor* esset in sua sede scholastica Neapoli ad docendum. Et dum epistolas Pauli legeret in multitudine scholarium honorabili, inter quos archiepiscopus Capuanus dictus dominus Martinus (*lisez Marinus*) quondam vice-cancellarius Romanae Ecclesiae et doctor utriusque iuris sed et bonus philosophus, alius fuit archiepiscopus Salernitanus dominus Matthaëus, qui utroque florebat sapientiae fulgore; praeter hos autem multi erant clerici et religiosi. Hiis igitur sic existentibus, ut sibi videbatur, subito intrabat praefatas scholas beatus Paulus cum honestissima comitiva, salutavitque scholares. Quem intuens *venerabilis doctor* eidem exhibet debitam reverentiam, et habita colloquutione mutua, quaesivit a beato Paulo dictus doctor si epistolas suas legebat secundum suum intellectum. Tunc respondit ei Apostolus et quod quantum in hac vita capi poterat in suis epistolis tantum ipse docebat sed tempus erat ulterius ut ipsas intelligat magis plena veritate. Tunc accipiebat se initium cappae eius et ipsum secum ducebat. Et cum hoc videret dictus frater, incepit clamare in dicta visione somni : « Succurrite, inquit, karissimi, succurrite ! » Et sic a somno excitatus retulit clare visionem. Post tres autem dies venit nuntius Neapolim de Campania, nuncios nobis transitum dicti patris et doctoris »³⁰.

Dans le chapitre suivant Ptolémée désigne encore frère Thomas par la simple appellation « venerabilis doctor » :

« Caeterum quod vidi de ipso ad iudicium sanctitatis eius tacere non debeo. Cum enim ego cum ipso venirem de Roma, declinavit Molariam ad Castrum domini Ricardi cardinalis. Ibi quae praefatus doctor infirmatus est de terciâ, socius vero suus frater Rinaldus de continua gravi. Et cum non apparerent in eo signa cretica, medici domini Ricardi male iudicabant de ipso. Tunc *venerabilis doctor* accepit reliquias beatae Agnetis quas ex devotione secum ferebat de Urbe, et misit dicto fratri quod super se poneret et haberet fidem plenam in eis. Quod et fecit et curatus est ultra spem omnium medicorum. Propter quam causam disposuerat singulis annis facere festum solemne de ipsa cum bona refectione fratrum. Quod et illo anno fecit Neapoli; sequenti vero transit ad Deum ».

(29) La transcription de cette notule par Cristianopoulos est conservée dans les Archives de la Commission Léonine, à Sainte Sabine (Rome).

(30) *Historia ecclesiastica nova*, lib. XXIII, cap. 9.

Et l'historien met le point final à ses récits sur frère Thomas par la formule « Et haec de *venerabili doctore* »³¹.

Plus ancien mais aussi moins précis est le témoignage de maître Eckhart. Dans le prologue de son *Opus tripartitum* nous pouvons lire :

Opus autem secundum, Quaestionum scilicet, distinguitur secundum materiam quaestionum de quibus agitur ordine quo ponuntur in Summa *doctoris egregii venerabilis fratris Thomae de Aquino*... »³².

On pourrait encore relever sous la plume d'Eckhart cette formule, où se perçoit une qualification doctrinale : « Sane, ne meliora et utiliora circa expositiones huiusmodi quas vel sancti vel *venerabiles doctores* praecipue frater Thomas... »³³.

Un emploi presque semblable se remarque chez Nicolas Trevet : « Istem partem tenent *venerabiles doctores* frater Thomas de Aquino et Petrus de Tarentasia qui postea fuit papa Innocentius... » (Quodlibet V qu. 23)³⁴. Cependant Trevet réserve ordinairement au seul frère Thomas le titre de « *venerabilis doctor* ». Nous pouvons citer :

« Quodlibet I, question 34 : « ... Et hoc sentit *venerabilis doctor* frater Thomas de Aquino exponens illud Philosophi I De generatione, quod in habentibus symbolum facilius est transmutatio... »³⁵.

Quodl. V, qu. 5 : « ... Item quaestionem licet sufficienter pertractet in multis locis *venerabilis doctor* frater Thomas de Aquino, tamen magis ea intentione videtur quod declarat eam in quodam tractatu qui sic incipit : Supposito secundum fidem catholicam... »³⁶.

Quaestio disputata III : « ... Quod enim esse quoad illud quod intrinsece significat non differet realiter ab essentia in alico vult *venerabilis doctor* frater Thomas de Aquino in Scripto super primum librum Sententiarum distinctione octava... »³⁷.

Armand de Belvezer apporte lui aussi son témoignage, dans son commentaire du *De ente et essentia*. Distribuant la matière du traité, il écrit : « Prima pars dividitur in tres, quia *venerabilis doctor* ponit causam necessitatis componendi hunc tractatum... »³⁸.

(31) *Ibid.*, cap. 10.

(32) *Magistri Eckardi Opera latina, Opus tripartitum prologi*, ed. H. BASCOUR O. S. B. (Lipsiae, 1935), p. 6. — Dans l'édition *Meister Eckhart, Die deutschen u. lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, t. I, ed. K. WEISS (Stuttgart, 1937-1954), p. 36, le texte est quelque peu différent mais ses variantes n'affectent pas les titres donnés à Thomas d'Aquin.

(33) ECKHART, *Die lateinischen Werke*, I. c., p. 183.

(34) Cf. F. EHRLE, *Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quodlibet und Quaestiones ordinariae* (*Beiträge z. Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supplementband II*, Münster i. W. 1923), p. 31, n. 1.

(35) F. EHRLE, *Nikolaus Trivet*, p. 31, n. 3.

(36) *Ibid.*, p. 43, n. 3. Par l'incipit cité on a reconnu le « De aeternitate mundi » de S. Thomas.

(37) *Ibid.*, p. 29.

(38) Sur cet ouvrage : M. H. LAURENT, O. P., « Armand de Belvézer et son Commentaire sur le « De ente et essentia », *Revue Thomiste* 35 (1930), pp. 426-436. — Une liste des manuscrits de ce commentaire a été établie en 1935 par F. STEGMÜLLER, « A propos

Dans sa vie de saint Thomas, écrite avant la canonisation, Guillaume de Tocco se sert pareillement du titre de « vénérable doctor » : « Hic est *venerabilis doctor* beatus thomas de Aquino, frater praedicti ordinis praedicatorum... »³⁹.

Le récit anonyme de la canonisation donne encore le titre au saint mais à la manière des actes du Chapitre général de 1324 :

« Anno Domini M^oCCC^oXX^oIII^o dominus Johannes papa XXII, pontificatus sui anno VII^o, in Avenione, xv kalendas augusti, cum solemnitate mirabili canonisavit sanctum Thomam de Aquino, *doctorem venerabilem*, ordinis fratrum praedicatorum... »⁴⁰.

Nul doute qu'une plus vaste enquête n'allonge cette liste de témoignages contemporains mais ceux-ci suffisent à notre propos ; il est temps de vérifier la signification du titre chez Thomas de Sutton. Limitons tout de suite le contrôle : il ne s'agit pas de décider si le dominicain anglais est davantage le disciple de Godefroid de Fontaines que de saint Thomas, question controversée qui nous entraînerait bien loin ; on veut simplement savoir qui Sutton désigne sous le titre « *venerabilis doctor* », problème dont la solution ne pose aucune difficulté : il suffit de vérifier l'origine des passages où l'autorité de ce docteur est alléguée.

Le premier cas enregistré apparaît au Quodlibet I, question ou article 12, dans un contexte où l'on dispute de l'antériorité ou de la postériorité, selon notre mode humain de connaître, des notions d'origine et de relation trinitaires ; l'auteur est amené à répondre à l'objectant :

« Ad argumentum quod est in oppositum respondeo, quamvis sit difficile adeo quod propter eius difficultatem diversae viae sunt adinventae, dico sicut dicit *venerabilis doctor* quod origo generationis et similiter nativitatis praetelligitur paternitati, ut relatio est, et similiter filiationi. Sed paternitas prout est idem cum essentia divina, prout scilicet constituit personam Patris ut per se existentem seu subsistentem, sic praecedit actum generandi. Sed sic non intelligitur persona illa distincta nec actus generandi intelligitur actus distinctus... »⁴¹.

du Commentaire d'Armand de Belvézer sur le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin », *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. VII (1935), p. 86 ; beaucoup d'autres ont été mis à jour depuis cette date. Il serait souhaitable qu'une monographie soit consacrée à Armand et à ses œuvres.

(39) « De historia beati Thomae de Aquino... », cp. 1, ed. D. PRÜMMER O. P., *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis, Revue Thomiste* 20 (1912), p. 66.

(40) Texte conservé dans le ms. Toulouse 610, fol. 80-82. Nous citons d'après l'édition de M. H. LAURENT O. P., *Fontes vitae S. Thomae...*, p. 513. — La liste de témoignages que nous venons de recueillir pourrait être enrichie des notations « *venerabilis doctor* » dans les rubriques d'attribution des œuvres de saint Thomas dans plusieurs manuscrits et incunables ; il sera plus intéressant de consigner encore cette mention d'un obituaire O. P. de la fin du XIII^e s., au début d'un martyrologe, sous la rubrique du mois de mars (janvier et février ont disparu) : « obiit thomas de Aquino *venerabilis doctor* ». Ms. Angers 799 (ex 715). Notice que je dois à l'obligeance de mon confrère le R. P. Louis Bataillon.

(41) Cette question du Quodlibet I a été publiée par M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin*

Avec raison un annotateur ancien du manuscrit Ottoboni 1126, où se trouve le Quodlibet (fol. 47rb, in margine) a vu ici une référence à Thomas (c'est-à-dire Thomas d'Aquin) ; il s'agit, en effet, de I^a pars, qu. 40, a. 4, où le docteur angélique traite le même problème :

« Origines enim passive significatae, simpliciter praecedunt secundum intellectum proprietates personarum procedentium, etiam personales, quia origo passiva significata significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo active significata, prior est secundum intellectum quam relatio personae originantis, quae non est personalis : sicut actus notionalis spirationis secundum intellectum praecedit proprietatem relativam innominatam communem Patri et Filio »⁴².

Le second cas signalé par M. Hoffmans est plus décisif encore. Il s'agit du Quodlibet IV article 12, où la question posée était : « Utrum forma substantialis recipiat magis et minus? ». L'auteur expose longuement l'opinion de certains « quidam » dans lesquels on reconnaîtra sans erreur possible S. Thomas. L'exposé est emprunté à la lettre à la Somme théologique, I^a II^{ae} qu. 52, a. 1, c. Nous mettons les passages en parallèle⁴³ :

Thomas de Sutton. Quodl. IV, 12

« ... nulla species numeri dicitur secundum magis et minus quia indivisibilitas est de ratione eius. Quaelibet enim species numeri constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuae quae secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum et tricubitum, et de relationibus etiam ut duplum et triplum, et de figuris ut trigonum et tetragonum. Dicunt etiam isti, quod illae formae quae recipiunt speciem ex aliquo extrinseco ad quod ordinantur, possunt diversificari secundum seipsas in plus vel minus et secundum magis et minus, quae prout secundum seipsas considerantur, et nihilominus ipsae sic diversificatae manent eadem specie propter unitatem eius ad quod ordinantur, a quo recipiunt speciem. Sicut unus motus secundum seipsum est intensior et remissior et tamen remanet eadem species propter unitatem termini ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate, nam corpus pertingit ad rationem sanitatis secundum quod

S. Thomas, I^a II^{ae} 52, a.1 corps

« Et inde est quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus, quia unaquaeque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuae quae secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum et tricubitum, et de relationibus ut duplum et triplum, et de figuris ut trigonum et tetragonum. »

(*même article, plus haut*)

« Illa vero quae recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus, et nihilominus sunt eadem specie propter unitatem eius ad quod ordinantur,

ex quo recipiunt speciem. Sicut motus secundum se est intensior et remissior, et tamen remanet eadem species propter unitatem termini ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate, nam corpus pertingit ad rationem sanitatis secundum quod habet dispositionem

und Duns Scotus (*Beiträge z. Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters*, t. XXIX. 1. Halbd., Münster i. W. 1930), p. 10*.

(42) Editio Leonina, t. IV, 418 b 2 ss.

(43) Ms. Merton College 138 fol. 218va ; S. THOMAS, Leonina VI 331 : premier fragment, 331 b 15 ss. ; deuxième frag. 331 a 9 ss.

habet dispositionem convenientem naturae animalis, cui possunt diversae dispositiones convenientes esse, unde potest variari dispositio in plus vel minus et tamen semper remanet ratio sanitatis. Unde huiusmodi formae... »

convenientem naturae animalis, cui possunt dispositiones diversae convenientes esse, unde potest variari dispositio in plus vel in minus et tamen semper remanet ratio sanitatis ».

Personne ne songera à mettre en doute que l'auteur du *Quodlibet* emprunte son exposé à saint Thomas. Il poursuit quelque temps encore, puis fait une série d'objections à la thèse qu'il vient d'exposer. Finalement il prend parti pour celle-là : « Tenendo igitur primam positionem, quae est magis rationabilis, respondeo ad objectiones contra eam adductas ». C'est dans la suite de la dispute que se présente la déclaration où l'on a cru reconnaître Godefroid de Fontaines : « Ad argumentum principale dicendum sicut dicit « doctor venerabilis », quem teneo »⁴⁴. Or, nous savons par la déclaration précédente (« tenendo igitur primam positionem ») que ce *docteur vénérable* est frère Thomas, puisque c'est à la Somme théologique que l'auteur du *Quodlibet* a pris son propre exposé. S'il y avait encore un doute, il suffirait de lire les quelques lignes suivantes pour dissiper toute équivoque :

Thomas de Sutton, *Quodl.* IV, 12

S. Thomas, I^a II^ae, qu. 52 a. 1, c.

« Ad argumentum principale dicendum sicut dicit *doctor venerabilis* quem teneo, quod quando Philosophus dicit quod sicut numerus non habet magis et minus sic nec substantia quae est secundum speciem, scilicet quantum ad participationem formae substantialis specificae, quia non magis est una forma specifica participata in uno individuo quam in alio, sed siquidem cum materia... idest secundum materiales dispositiones cuiusmodi sunt albedo, nigredo calor et frigus »⁴⁵.

« ... Et propter hoc Philosophus dicit in VIII^o Metaph. quod sicut numerus non habet magis neque minus sic neque substantia quae est secundum speciem, idest quantum ad participationem formae specificae

sed siquidem quae cum materia, idest secundum materiales dispositiones invenitur magis et minus in substantia ».

Signalons une troisième citation d'un texte emprunté au vénérable docteur dans les *Quodlibets* que l'on voulait retirer à Thomas de Sutton. Elle se lit dans le même *Quodlibet* IV, article 11, dès le début de la solution ou corps de la réponse ; nous citerons un peu plus longuement Sutton, pour introduire l'emprunt :

Thomas de Sutton, *Quodl.* IV, a 11

S. Thomas, I pars, qu. 63 a. 5, c.

Responsio. Ista quaestio mota fuit propter rationem iam tactam, quae est *venerabilis doctoris* qui communiter posuit

(44) Texte cité par M. J. HOFFMANS, *l. c.*, p. 417 ; ms. Merton 138 fol. 218vb.

(45) Merton 138, fol. 218vb ; S. THOMAS, Leonina VI 331 b 5 ss.

rationes demonstrativas ad concludendum propositum suum. Haec autem ratio non videtur apud aliquos esse demonstrativa propter rationes hic primo positas. Quaerit ille *magnus doctor* Utrum angelus in primo instanti suae creationis fuit malus per culpam et respondet quod impossibile fuit angelum in primo instanti peccare per inordinatum <actum> liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari, tamen illa operatio quae simul incipit cum esse rei est ei ab efficiente causa a qua habet esse, sicut moveri sursum est igni a generante. Et propter hoc si aliqua res habeat esse ab agente quod possit esse causa defectivae actionis, illa res poterit in primo instanti habere defectivam operationem, sicut si tibia quae nascitur clauda propter debilitatem seminis formantis eam statim inciperet claudicare — claudicatio esset causaliter ab agente. — Agens autem quod angelum in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati. Ergo non potest esse quod angelus in primo instanti fuerit malus per peccatum... »⁴⁶.

« ... Et ideo aliter dicendum est quod impossibile fuit angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari, tamen illa operatio quae simul incipit cum esse rei est ei ab agente a quo habet esse, sicut moveri sursum est igni a generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectivae actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse habere defectivam operationem, sicut si tibia quae nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare.

Agens autem quod angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati. Unde non potest dici quod diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus... »

Comme dans le cas précédent, l'attribution au « vénérable docteur » d'un texte emprunté quasi à la lettre à la Somme théologique ne laisse aucune place à l'équivoque sur la personne désignée ; il s'agit manifestement de frère Thomas d'Aquin et non pas de Godefroid de Fontaines. Une simple vérification des sources littéraires aurait dissipé le doute né d'une application trop hâtive d'un titre doctoral à la personne du maître liégeois : il n'y a aucune raison de refuser à Thomas de Sutton les *Quodlibets* et les *Questions disputées* qui lui sont attribués par le manuscrit de Merton.

(46) Merton 138, fol. 215vb ; S. THOMAS, Leonina V 130 b 33 ss. — Le « contra » de l'article de Sutton est pris également à S. Thomas, et au cours de la solution on nous renverra au *De malo* (qu. XVI, a. 4).

DALL'ESSERE

DI ARISTOTELE ALLO "ESSE" DI TOMMASO

DI

CORNELIO FABRO

Si può riconoscere all'opera di Heidegger — qualunque possa essere il suo esito — il merito di aver recuperato nel pensiero contemporaneo il significato del problema dell'essere, di aver cioè chiarito in modo radicale l'appartenenza essenziale dell'essere alla verità e della verità all'essere in quanto l'uomo stesso, non come ente qualsiasi (p. es. pietra, albero, uccello...), ma precisamente in quanto uomo è ordinato all'essere. La sua caratteristica come essenza pensante è di essere aperto all'essere, di esser posto davanti a questo, di restar riferito all'essere.

L'uomo è propriamente questo rapporto di corrispondenza ed è soltanto questo. Dire « soltanto », questo — insiste Heidegger — non significa limitazione alcuna, ma eccesso (*Uebermass*). Nell'uomo si attua un appartenere all'essere, il quale [appartenere] appartiene all'essere poiché esso è appropriato a questo¹.

A questo modo si deve riconoscere che l'uomo e l'essere sono appropriati l'uno per l'altro. Essi si appartengono l'uno all'altro : ogni dottrina filosofica, ovvero pensante, dell'essenza dell'uomo è *ormai in sé* dottrina dell'essere dell'essente (*Sein des Seienden*). Ogni dottrina dell'essere è *ormai in sé* dottrina dell'essenza dell'uomo. Ma l'una dottrina non è mai da raggiungere con il puro capovolgimento dell'altra. Noi questioniamo intorno al rapporto fra l'essenza dell'uomo e l'essere dell'essente, insiste Heidegger. Ma appena io dico « essenza dell'uomo » (*Menschenwesen*),

(1) Cf. M. HEIDEGGER, « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 22 s. — E' in questo senso, al di qua o — se piace — al di là dell'opposizione di realismo e idealismo che Heidegger intende il celebre detto parmenideo : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Fr. III). — Cf. MOIRA, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, p. 231 ss. Anche : *Einfuehrung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, p. 105 ss.

io ho già detto in questo il rapporto all'essere. Parimenti, appena io pensando dico : essere dell'essente, è in questo già nominato il rapporto all'essenza umana, così che in ciascuno dei membri della relazione si trova già il rapporto stesso.

Ma non si deve pensare che quest'appartenenza scambievolmente di essere ed essenza umana venga trovata o comunque debba essere fondata mediante complicati processi di pensiero, ricorrendo ad ardui processi astrattivi o a complicate manovre dialettiche: si tratta che quest'appartenenza è da concepire come fondante e non come fondata. *Nessuna* via del pensiero, neppure quella del pensiero metafisico, procede dall'essenza dell'uomo verso l'essere o viceversa dall'essere per poi ritornare all'uomo. Piuttosto ogni via del pensiero, *va* sempre ormai *dentro* il rapporto di essere e di essenza umana, altrimenti non c'è nessun pensiero². Secondo Heidegger è stata questa la posizione originale della filosofia occidentale, quale noi possiamo ancora ascoltare nei frammenti conservati di quei primi pensatori (spec. Parmenide ed Eraclito), che poi è andata sempre più obliata per colpa del « pensiero rappresentante » (*vorstellendes Denken*), qual'è stato iniziato dai sistemi socratici (Platone, Aristotele...) e al loro seguito dal pensiero medievale e dal soggettivismo moderno. La deviazione fondamentale nella storia del pensiero non è quindi quella di aver ridotto il pensiero all'essere come pretende l'idealismo contro il realismo, né quella di aver ridotto l'essere al pensiero come all'idealismo riprovera il realismo, ma è quella dello stesso « oblio dell'essere » (*Vergessenheit des Seins*), di essersi fermati all'essente in quanto essente (ὄν ἢ ἔν) senza chiarire prima l'essere dell'essente, più propriamente senza garantire prima quella « esperienza fondamentale dell'essere dell'ente » (*Grunderfahrung des Seins des Seienden*) in cui s'illumina per l'uomo la verità dell'essere.

Così la deviazione sulla prospettiva dell'essere si è riversata sulla nozione di verità quale si riscontra nello sviluppo della filosofia occidentale. L'errore di essa è stato, da Platone a Aristotele fino a Hegel e al nichilismo di Nietzsche che ne è l'epilogo più sintomatico, di aver preso per oggetto l'« ente in quanto ente » cioè di arrestarsi alla sintesi e di conseguenza di scambiare l'essere con la « oggettivazione dell'essente ». La verità dell'essere è ridotta al suo derivato, alla « entità dell'essente » (*Seiendheit des Seienden*) in quanto viene portata a concetto³. A questo modo

(2) « *Kein Weg des Denkens, auch nicht der des metaphysischen, geht vom Menschenwesen aus und von da zum Sein ueber oder umgekehrt vom Sein aus und dann zum Menschen zurück. Vielmehr geht jeder Weg des Denkens immer schon innerhalb des ganzen Verhaeltnisses von Sein und Menschenwesen, sonst ist es kein Denken* » (M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?* Tübingen 1954, p. 74).

(3) *Was ist Metaphysik*, Nachwort; Frankfurt a. M. 1949, p. 39 — Rendo, con « essente » il concreto di *esse*, in corrispondenza allo « étant » suggerito da Gilson (*L'être et l'essence*, Paris 1948, p. 10).

la « verità dell'essere » è concepita propriamente come « rapporto » cioè come « conformità » fra la sintesi del conoscere e la sintesi dell'ente : questo fraintendimento è stato fatale per tutto il pensiero e la civiltà occidentale. Tale deviazione si vede enunziata implicitamente nella dottrina platonica delle idee rispetto alle quali si fonda ogni essere e verità delle cose semplici : la verità ch'è detta, — ἀ-λγήθεια (non-nascondimento dell'essere) viene a significare qualcosa di tutt'altro, cioè l'esattezza (ὁρθότης) del conoscere così come ἰδέα significa « vista » e l'atto del vedere è inteso come contenuto della mente onde la verità vien fatta consistere da Aristotele nell'accordo quando scrive che « il vero e il falso non si trovano nelle cose ma nella mente soltanto » (*Metaph.* VI, 4, 1027 b 25 s.). E' la verità nel senso di « adaequatio intellectus et rei » nella corrispondenza ovvero conformità (ὁμολοσις) fra ἰδέα e ἰδεῖν. La nozione di verità-conformità è canonizzata secondo l'aristotelismo medioevale come quando S. Tommaso afferma : « veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino »⁴. La definizione è ripetuta all'inizio del pensiero moderno da Cartesio che nella Reg. VIII afferma : « Veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse » e da questa nozione, per strano che ciò possa sembrare, non si distacca Nietzsche ma piuttosto ne trae l'ultima conseguenza quando afferma che la « verità è una forma di errore » (*Wahrheit ist die Art der Irrtum*) precisamente perché è confinata nella sfera del pensiero riflesso come « esattezza » (*Richtigkeit*) di un enunziato (λόγος) ch'è la proposizione, conforme con la cosa (πραγμα)⁵. Curva sull'ente, la metafisica ha obliato lo *esse* ch'è la verità dell'ente e la storia della metafisica non è che la sequela dell'oblio dell'*esse* (*Vergessenheit des Seins*)⁶. Si è giunti al punto che la metafisica scambia di continuo l'essere con l'essente e mentre intende l'essente parla dell'essere : questo scambio non è propriamente un errore ma il risultato della svista iniziale sul significato della verità⁷.

(4) *De Ver.*, I, 4. — Si può notare al riguardo che lo stesso S. Tommaso proprio nell'art. 1 riporta, fra le altre, la definizione della verità di S. Ilario la quale è espressamente concepita in funzione della manifestazione dell'essere : « *Verum est manifestativum et declarativum esse* » (testo ripetuto in *S. Th.* I^a, 16, 1). Anche la prima definizione della verità di S. Agostino, che nel testo tomistico segue immediatamente, si richiama alla manifestazione dell'essente e quindi (quasi ?) in « termini » heideggeriani : « *Veritas est qua ostenditur id quod est* » (*De vera Religione*, c. 36, n. 66). Non mi è riuscito di trovare il testo nelle opere di S. Ilario. — Cf. *De Trinitate*, I, v, c. 3 ; P. L. 10, 131s. : « *Deum quoque verum intelligendum docuerit. Nulli autem dubium est, veritatem ex natura et ex virtute esse : ut exempli causa dictum sit, verum triticum est, quod spica structum, et, aristas vallatum, et folliculis decussum, et in farinam comminutum, et in panem coctum, et in cibum sumptum, reddiderit ex se et naturam panis et munus*, »

(5) *Platons Lehre von Wahrheit*, Bern, 1947, p. 40 ss. e *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 9. — L'essenza del materialismo moderno è in funzione della tecnica che a sua volta porta alla sua ultima conseguenza il concetto di verità come soggettività umana (Cfr. *Brief...*, p. 88).

(6) Holzwege, *Wozu Dichter?*, p. 252.

(7) *Was ist Metaphysik?*², Einleitung, p. 10.

La conseguenza dell'aver adottato la nozione di verità come « adeguazione » cioè come rapporto e sintesi dell'uomo ha portato alla perdita dell'originaria verità dell'essere come *An-wesen* = essere-farsi presente, manifestarsi, disvelarsi... secondo il significato proprio di ἀλήθεια : di qui come ultima conseguenza si è avuto da una parte il *nichilismo* di Nietzsche e dall'altra la strapotenza della *tecnica* culminante oggi nella epoca atomica. Questo, per Heidegger, è ciò che si può concepire di più anticristiano, perché stravolge e capovolge il concetto di « trascendenza » alla sua stessa origine e così elimina la fede : la Trascendenza infatti è il rapporto di « superamento » (*Ueberstieg*) a partire dall'essente verso l'essere..., ed è insieme il rapporto che porta dall'essente mutevole ad un Essente quiescente. La Trascendenza significa in conclusione quel supremo Essente stesso, che pertanto può essere chiamato « L'essere »⁸. Così invece, nel destino del pensiero occidentale, si ha il capovolgimento (*Umkehrung*) della *Transzendenz* nella *Reszendenz* e svanisce in questa. Il compito è quindi di recuperare l'essere mistificato da un pensiero ch'è stato ridotto a semplice rappresentare, invece di attuarsi come genuino « presentare » : il rappresentare si riferisce alle essenze astratte, ai contenuti essenziali od anche all'ente, non all'essere ch'è l'atto. La comprensione dell'essere è quindi fondante rispetto al rapporto di soggetto e oggetto, così che l'essere non va preso come un oggetto, e il pensiero come la semplice attività di un soggetto. « Pensare » non è semplicemente il rappresentare una cosa come esistente. « Essere » (*Sein*) non è affatto identico con realtà (*Wirklichkeit*) o col reale esattamente stabilito mediante i procedimenti della scienza e gli accorgimenti della tecnica.

Si tratta quindi, dichiara Heidegger, di decidersi a fare il « passo indietro » (*Schritt zurück*) che indica il movimento opposto al « superamento » (*Aufhebung*) della dialettica hegeliana⁹. Il « superamento » hegeliano porta al circuito chiuso in forma di sintesi superiore della verità, posta assolutamente nel senso di certezza completamente dispiegata del sapere che conosce se stesso.

Il « passo indietro » mostra quell'ambito al di là del quale fin qui si

(8) « Die Transzendenz ist einmal die vom Seienden aus auf das *Sein* hinuebergende Beziehung zwischen beiden. Transzendenz ist aber zugleich die vom veraenderlichen Seienden zu einem *ruhenden Seienden* führende Beziehung. Transzendenz heisst schliesslich, entsprechend dem Gebrauch des Titels « Excellenz », jenes *hoechste Seiende selbst*, das dann auch « das Sein » genannt wird, woraus sich eine seltsame Vermischung mit der zuerst angeführten Bedeutung ergibt » (*Zur Seinsfrage*, Frankfurt a. M. 1956, p. 18). Il testo è di estrema importanza per prospettare quella che si può chiamare la « emergenza dell'esse comme atto », che qui sembra apertamente ammessa, ma che altrove (e più coerentemente ?) Heidegger sembra escludere come si dirà.

(9) Cf. l'ultimo scritto, il seminario su Hegel del semestre invernale 1956-57 : « Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik » ; in *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 45 ss. (Il termine di *Schritt zurueck* si trova già nel « Nachwort » al Saggio *Das Ding*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, p. 184).

è saltato, a partire dal quale si penserà prima di tutto l'essenza della verità. Si tratta, secondo Heidegger, di un problema che ancora non è stato posto, quello della *differenza* fra l'essere e l'essente. Il passo indietro va da ciò che non è stato pensato, dalla differenza come tale, in ciò ch'è da pensare. Ciò è l'oblio della differenza. La differenza fra l'essere e l'essente è l'ambito (*Bezirk*), dentro il quale la metafisica, il pensiero occidentale nel tutto della sua essenza può essere ciò che è. Il « passo indietro » pertanto si muove dalla metafisica nell'essenza della metafisica : il « passo indietro » dalla metafisica, come si è svolta nel pensiero occidentale da Platone a Nietzsche compreso, all'essenza della metafisica non è da pensare come un semplice ritorno storico ai primi pensatori del pensiero occidentale.

Per Heidegger, prima che l'essere si possa ottenere nella sua verità iniziale, doveva compiersi tutto il suo destino negativo : l'essere dev'essere spezzato come volontà, il mondo dev'essere costretto alla rovina, la terra ridotta a un deserto e l'uomo a puro lavoro. È in questo tramonto (*Untergang*) in cui tutto, cioè l'essente nel tutto della verità della metafisica tradizionale, va alla sua fine¹⁰. E' da questo fondo che tocca risalire la china che ha portato al nichilismo, che si deve perciò pensare finalmente l'essere dell'ente per prospettare la verità dell'essere : questo è il compito più urgente per l'uomo se si vuol salvare.

Noi non abbiamo difficoltà ad accettare, in linea di massima, l'istanza heideggeriana che si va facendo sempre più esplicita ed impegnativa. Essi si esplica, sembra, in tre dichiarazioni essenziali ben definite.

1. La fondazione della verità come « presenza del presente » ch'è la rivendicazione dello « essere dell'essente » e quindi del primato dell'essere per la restaurazione o rimessa della metafisica : è ciò ch'egli chiama « il ritorno nel fondamento della metafisica »¹¹ ovvero il « passo indietro » di cui si è detto.

2. La metafisica ovvero la filosofia occidentale intera — realista e idealista, materialista e spiritualista — si è fermata alla determinazione della verità dell'essente obliando l'essere¹².

3. Il compito quindi del « ritorno » o « passo indietro » è di chiarire finalmente l'essere per fondare l'ente.

Nel ristretto ambito di questa nostra ricerca, noi dobbiamo essere altrettanto schematici. La nostra non è una risposta completa alle istanze heideggeriane, ma piuttosto un progetto ed un orientamento

(10) Cf. « Ueberwindung der Metaphysik », §. III, in *Vorträge und Aufsätze*, p. 73.

(11) « Der Rückgang in den Grund der Metaphysik » (E' il titolo dell'importantissima « Einleitung » a *Was ist Metaphysik?* del 1949.

(12) « Sie [die Metaphysik] denkt das Seiende als das Seiende. Ueberall, wo gefragt wird, was das Seiende sei, steht Seiendes als solches in der Sicht. Das metaphysische Vorstellen verdankt diese Sicht dem Licht des Seins » (*Was ist Metaphysik?*, Einleitung, V ed., Frankfurt a. M. 1949, p. 7).

per indicare in esse — secondo il nostro modesto avviso — un « oblio dell'essere » altrettanto decisivo per lo sviluppo del pensiero cristiano, e con esso del pensiero occidentale, cioè l'oblio della *esse* tomistico e conseguentemente dell'autentica differenza (distinzione) dell'*esse* dall'ente, che S. Tommaso mette a fondamento della distinzione metafisica della creatura dal creatore. La posizione di S. Tommaso non è toccata, e non può essere coinvolta, nel destino indicato da Heidegger: essa anzi è stata la prima, e finora l'unica, a porre l'*esse* come atto emergente e quindi come fondamento. Le tappe di questo progetto per l'autenticazione dello *esse* tomistico potrebbe essere le seguenti.

Se è vero che l'emergenza dello *ens — esse — unum* di Parmenide va perduta nei sistemi socratici e poi nel pensiero occidentale a favore della forma o essenza come principio costitutivo dello *ens* (possibile o reale), tuttavia Aristotele introducendo il binomio di atto e potenza ha aperto la via alla concezione dello *esse* come *actus essendi*, come atto emergente assoluto. Resta comunque il fatto che per Aristotele, e per tutta la metafisica formalistica, *εἶναι* significa ed è soltanto con — e — mediante l'essenza: *εἶναι* da solo non è e non significa nulla. Ma questa resta in fondo la stessa posizione di Heidegger, come si dirà, quanto ammette — in questi ultimi scritti — la necessaria mutua appartenenza di *Sein* e *Seiendes*. Dov'è allora la *Sein* come *Grund* e come si può garantire la « differenza » fra l'essere e l'essente?

*
*
*

L'accusa di Heidegger all'*esse* di Aristotele e di « tutta » la metafisica occidentale, era a) di aver ridotto l'*esse* alla « entità dell'ente » cioè alla *essentia, substantia...e*; b) di aver confinato la presenza di tale *essentia* nel medio delle rappresentazioni come un *tertium quid* soggettivo che sanziona in modo definitivo l'impossibilità di attingere l'essere. L'aberrazione è nata, secondo Heidegger, dal fraintendimento dell'essenza stessa della verità la quale dal suo significato originario di « non-nascondimento » (*ἀ-λήθεια*) cioè manifestazione, presenza del presente... del reale è stata piegata in quella di esattezza, conformità (*adaequalio intellectu cum re*) »¹³. Il luogo proprio della verità era perciò indicato nell'atto del « giudizio »¹⁴: la filosofia è finita così nello « oblio dell'essere ».

(13) « Die « Erlebnisse » der Seele, die *νοήματα* (« Vorstellungen »), sind Angleichungen an die Dinge ». M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, p. 43 ss. e prima in *Sein und Zeit*, § 44, Halle a. S. 1941, p. 214 ss.).

(14) Il giovane Heidegger aveva fatto sua in pieno questa nozione dell'*esse*-copula, come significato principale ch'egli a torto attribuisce ad Aristotele il quale, come si è visto, fonda la copula sulla realtà dei termini. Ora, nella seconda forma, Heidegger ha eliminato definitivamente l'essere come contenuto metafisico originale soppiantato dall'apparire puro come « presenza del presente ».

Una volta H. difendeva, a suo modo, la posizione che poi doveva condannare: « Die Geltungsbeziehung der Kopula, das « esse » als Beziehung zwischen Subjekt

Il fraintendimento sembra però stia da parte di Heidegger che finisce esattamente, anch'egli, nella scia dello « oblio dell'esse » del pensiero moderno. Nell'esposizione dell'essenza della verità secondo la metafisica classica egli inizia dal testo aristotelico... *παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα* (*Periherm.* 1, 16a 6) e traduce : « Le esperienze » dell'anima, i *νοήματα*.

(« Rappresentazioni ») sono somiglianze con le cose »¹⁵. Senza discutere la traduzione, la posizione di Aristotele qui (come altrove) è chiara : la presenza intenzionale, l'essere logico delle cose, dipende dall'essere reale — così l'essere reale è principale, fondante¹⁶. L'essere in atto allora appartiene prima alle cose, da cui dipende in ogni sua fase la verità delle operazioni della mente. Verità in senso formale com'è nella mente è certamente sintesi (di conformità), perché è attribuzione (affermazione, negazione di essere) : ma è sintesi di conformità alle cose, è cioè affermazione di corrispondenza fra le due sfere, ed è quindi in fondo « attestazione di presenza » dell'essere dell'oggetto al soggetto. E' il reale che nel realismo classico domina la sfera intenzionale, anche nel platonismo come si è visto. L'essere — in — quanto essere di Aristotele, ch'è l'oggetto della filosofia prima, è l'essere considerato nella sua realtà effettiva, a cui certo si volge il conoscere ma che trascende il conoscere e in cui il conoscere si trascende. L'essere come tale di Aristotele, ch'è *l'οὐσία*, è detto alle volte *ὑποκείμενον* non è certo il sostrato » nel senso moderno a cui lo tira Heidegger : il termine ha soprattutto valore semantico per indicare il momento dell'attribuzione (logica) il quale è a sua volta fondato nella realtà come appartenenza reale degli accidenti alla sostanza¹⁷, checché dica Heidegger. La sua linea esegetica di mettere sotto un comune denominatore la filosofia greca, medievale e moderna non può avere che un « pretesto », quello del formalismo ovvero del crescente predominio che la « forma » prende sull'atto di essere nella filosofia occidentale, a partire da Platone fino all'Idealismo : quest'impostazione è venuta ad Heidegger, o gli è stata suggerita, probabilmente da Duns Scoto da lui particolarmente

und Praedikat, ergibt sich als der eigentliche Traeger der Wahrheit » (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, Leipzig, 1914, p. 66). E ancor più decisamente : « Zugleich ist damit die Frage nach dem « Sinn des Seins » im Urteil erledigt. Dieses bedeutet nicht reales Existieren oder sonst welche Relation, sondern das Gelten » (101).

(15) *Sein und Zeit*, I. c., p. 214. Heidegger contrae ad arte il testo greco, ch'è più disteso : *ὄν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὄν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἤδη ταῦτά (I. c., lin. 6-8)*. Il Pacio rende egregiamente, come al solito : « Sed *passiones animi, quarum haec primum sunt signa, eadem sunt apud omnes, eadem sunt etiam res, quarum hae passiones sunt simulacra* » (I. PACIUS, *Aristotelis Organon*, Morgiis 1584, p. 87).

(16) Cf. spec. *Metaph.* IX, 10, 1051 b 33 : *τὸ δὲ εἶναι ὡς τὸ ἀληθές, καὶ τὸ μὴ εἶναι τὸ ὡς τὸ ψεῦδος ἐν μὲν ἔστιν, εἰ σύγκριται, ἀληθές, τὸ δ' εἰ μὴ σύγκριται, ψεῦδος.*

(17) Il significato originario di *οὐσία* sembra quello di « possesso ».

studiato in gioventù¹⁸, mentre pare sia rimasto del tutto estraneo alla metafisica tomistica. E per Scotò, senza dubbio, come per la maggior parte della tradizione occidentale, la realtà è rappresentata dalla « forma-in-atto »; come in Aristotele, anche qui, l'*esse* preso nel suo isolamento non è né significa nulla — vale solo se preso *de secundo* o *de tertio adjacente*. E a questo modo, si può convenire, Dio non può essere indicato come *esse*: sarebbe il vuoto. Dio non può essere caratterizzato che come pienezza di perfezione, totalità di tutte le perfezioni (« Infinito » dice Scotò, per l'appunto) — per un passaggio al limite nella sfera della forma. Aristotele l'aveva già indicato come atto puro di pensiero, cioè la perfezione suprema al suo massimo grado. S. Tommaso, come si dirà presto, capovolgerà completamente la situazione subordinando tutte le perfezioni all'*esse* e considerando l'*esse* come la « qualità » metafisica (l'atto) assolutamente primo. Heidegger sembra ignorare tutto questo.

Ma anche nella discussione del significato proprio di εἶναι nel mondo classico, Heidegger non sembra più fortunato: a questa analisi linguistica egli attribuisce un valore decisivo per la sua filosofia, e non sarà inutile pertanto confrontarla con l'ermeneutica classica. Nel capitolo sul verbo, Aristotele collega da una parte la significanza del verbo al tempo; dall'altra riferisce il verbo ad un soggetto ovvero a quanto si dice di qualche soggetto — i verbi quindi sono attirati nell'orbita nel « nome », come dice espressamente Aristotele¹⁹. Che il Filosofo metta la grammatica alle dipendenze della logica e la logica alle dipendenze della realtà lo si vede dalla conclusione del capitolo, quasi inaspettata: il verbo *esprime* l'atto del reale cioè l'appartenenza del P al S. Questo è tanto vero, incalza Aristotele che neppure il verbo essere (o non-essere) certifica da solo la realtà della cosa: questa dev'essere attestata da parte del S e del P cioè mediante la verifica (coi sensi) o la dimostrazione con la ragione. L'*ens* puro (al modo infinito) non è nulla, né significa nulla²⁰: si noti come Aristotele prende per sinonimi τὸ εἶναι e τὸ ἔν²¹. Qui allora si comprende la rivoluzione tomistica introdotta con la nozione di partecipazione.

Raccogliendo pertanto queste indicazioni possiamo dire: -a) *Esse*

(18) Cf. HEIDEGGER, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916, spec. p. 80 ss. (Das Verum und die logische Wirklichkeit). A, p. 101 si legge questa citazione significativa del Siebeck: « Denn epochemachend in der mittelalterlichen Philosophie ist nicht Thomas von Aquino, sondern Duns Scotus ».

(19) Αὐτὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι (*Periherm.* 3, 16 b 19).

(20) Ἄλλ' εἰ εἰ ἔστιν ἢ μὴ, οὐδέπω σημαίνει ἢ οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, σημειῶν ἔστιν τοῦ πράγματος (*l. c.*, 16 b 21). Il verbo, precisamente in quanto esprime l'aziome, presuppone il soggetto e (eventualmente) il termine dell'azione stessa: in questa trattazione è l'*esse* — copula che serve di guida ad Aristotele, per il quale il verbo ha bisogno della flessione (ἔγκλισις) del tempo per significare.

(21) Cf. *Metaph.*, V, 11, 1019 a 4: τὸ εἶναι πολλαχῶς...; VII, 1, 1028 a 10: τὸ ἔν λέγεται πολλαχῶς.

(εἶναι) può essere usato come *verbo* e come *sostantivo*. Come « verbo » *esse* esprime il *modus infinitivus*, il quale è il modo dell'illimitatezza : l'infinito propriamente non è un modo, ma — come pensavano giustamente gli antichi — è la forma più generale del verbo (τὸ γενικώτατον ῥῆμα), è il nome dell'azione (ὄνομα πράγματος), cioè significa l'*idea* verbale. Perché il significato del verbo diventi attuale, occorre che il verbo passi nei suoi modi dei quali il primo è l'indicativo nel tempo presente : per questo Aristotele ha negato all'infinito (anche all'*esse*) una significanza diretta. L'infinito in greco appare tardi ed infatti è privo di flessione.

Come « sostantivo », si ha il τὸ *esse* (τὸ εἶναι) ch'è sostantivo verbale, dove il τὸ è primitivamente un dimostrativo e significa il fatto che « qualche cosa è ». Quindi, come nel primo caso l'*esse* (verbale) ha significato solo nella flessione dei modi, qui (*esse* nominale) non ha significato che come attributo e va perciò soggetto, come ogni nome, alla flessione dei casi espressi dall'articolo che lo precede ((τὸ, τοῦ ... ecc.).

-b) Come verbo, *esse* ha in Aristotele per principale significato l'affermazione in atto di qualcosa e non ha quindi consistenza propria di realtà, come si è detto : quest'affermazione può riguardare tanto la sfera logica, quanto quella reale e questa nei vari modi che sopra sono stati indicati. In questo senso l'εἶναι aristotelico, e già quello platonico, ha perso la forza e l'assolutezza di realtà che mostrava nella formula di Parmenide.

Per Aristotele — a differenza di Parmenide — il verbo infinitivo (anche εἶναι, ἔστιν) non significa *se* una cosa è o meno, se non in quanto passa nei tempi (e modi) : il verbo è definito infatti τὸ προσσημαῖνον χρόνον (*Periherm.* 3, 16 b 6). Heidegger spinge all'estremo questa concezione, quando afferma la « temporalità » essenziale del linguaggio al punto che i tre tempi fondamentali (passato, presente, futuro) corrispondono alle tre « ecstasi » del *Dasein* : al futuro il *Verstehen*, al passato la *Befindlichkeit*, al presente il *Verfallen*²². Ma come potrebbero i tempi (e i modi) « svolgere » l'azione del verbo, se quest'azione non è anzitutto espressa e indicata nel suo contenuto puro qual'è indicato precisamente dall'infinito? Lungi dal tornare a Parmenide, com'egli pretende, Heidegger fa ritorno al nominalismo di Protagora. Come sostantivo, l'*esse* (e il *non-esse*) esprime la situazione fondamentale del reale ch'è quella della non contraddizione da cui mosse Parmenide ed è l'interpretazione di questo *esse* sostantivo che decide della natura della filosofia. Aristotele lo piegò ad esprimere l'attualità della forma e dell'essenza ; S. Tommaso lo portò ad esprimere l'atto puro autosufficiente ; Heidegger lo intende come « presentarsi puro », che non si rapporta quindi né all'atto dell'essenza aristotelica, né all'*esse* tomistico.

(22) *Sein und Zeit*, §. 68, p. 349 s. Lo segue H. LIPPS, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Philos. Abhandl. VII, Frankfurt a. M. 1938, p. 119 s.

-c) Poiché l'infinito greco è privo di flessione, è solo grazie all' articolo ovvero trattandolo come sostantivo che l'esse può essere adoperato : dove l'articolo mette in rilievo il caso, come per qualsiasi altro nome.

Quanto al significato verbale, Heidegger dà tre radici²³ : la prima e più nota è *es* (sanskrito) e significa la vita, ciò che sta in sè, che consiste in sè. — La seconda è *bhu*, *bheu* (indogerm.) da cui sarebbero venuti tanto φύω, φύσις... ch'è il sorgere. Recentemente, nota Heidegger, la radice φυ- è stata messa in connessione con φα- φαίνεσθαι. Così φύσις è ciò che viene alla luce, φύειν il venire alla luce e quindi l'apparire. — Terza radice che si trova soltanto nella lingua tedesca è *wes* (ind. *vasami*), germ. *wesan* ed avrebbe il senso di « abitare », « indugiare », « trattenersi ». Da essa sarebbe venuto *Wesen* che non ha il senso della latina *quidditas*, ma quello di « conservare come presente » ovvero di essere presente o assente (*An - und Abwesen*). I significati che stanno quindi a fondamento di εἶναι sono : vivere, sorgere, indugiare.

Quest'esposizione heideggeriana del semantemi di εἶναι in parte è esatta, in parte errata o dubbia e poi non sembra completa : comunque non raggiunge lo scopo²⁴.

1. *Es* è la radice più antica ed esprime *essere, vita, stabilità*, nella loro astrattezza ; in questo, *es* si distingue dalle altre due radici che lo completano, quali *bhu* e *wes*. La radice *es* compare in greco nei temi del presente, dell'imperfetto e del futuro. Il significato astratto di *esse* è confermato dall'unica sicura derivazione dalla radice *es* ch'era una formazione nel significato di *vero*, quella di *satyah* (sanskrito) che significa *vero reale, vera realtà*, ciò la cui essenza non cambia mai : siamo quindi agli antipodi del senso attribuito a *Sein* dall'Heidegger, avversario dell'*adaequatio*²⁵. Si può concludere pertanto che εἶναι nell'indoeuropeo unisce il significato di esistenza dell'essere questo e dell'essere vero con i significati della predicazione essenziale *essere qualcosa* e della predicazione accidentale *essere così*. Questo verbo abbraccia l'intero campo dell'essere che si sviluppa poi in idee trascendentali come *ens* (ὄν), *verum* (ἀληθές),

(23) Cf. *Einführung in die Metaphysik*, p. 54 s. Le seguenti osservazione vogliono essere soltanto una messa a punto del nodo della questione e non una discussione nel campo puramente glottologico.

(24) Per quel che segue, v. spec. J. LOHMANN, « M. Heideggers ontologische Differenz und die Sprache », in « *Lexis* », *Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte u. Begriffsforschung*, Lahr. i. B., 1948, Bd. I, p. 49 ss.

(25) HEIDEGGER (*op. cit.*, p. 46) fra i significati della rad. *es* dà quello di « stare diritto » (*das Eigenstaendige*. — *op. cit.*, p. 54), per derivare la « limitazione » dell'essere : poiché ciò che sta diritto, immutabile e non si piega, si trova ad essere necessariamente nel « limite » (πέρας). Si deve osservare che « stare diritto » appartiene a ἴστημι della radice suppletiva *Sthà*, che Heidegger omette : la sua confusione è perciò altrettanto significativa.

bonum (ἀγαθόν), e *unum* (ἓν)²⁶ : mentre, come si è visto, fra *ens* e *verum* c'è connessione etimologica, questa manca fra *ens* e *bonum* così come fra *ens* e *unum*.

2. *Bhu*, da *bhavami*, *bhavati* (sanskrito) = io sono, egli è : da cui il greco φῶς e φύσις che indica secondo i glottologi soltanto il fatto di *creocere e svilupparsi* *Bhu* è « radice suppletiva » di *es* e da essa viene il lat. *fui*, *fore* e poi dappertutto tranne in greco e in armeno, dove per l'appunto significa « crescere », « germogliare ». Si può allora osservare che la connessione affermata da Heidegger fra la radice φα — di φαίνω e φυ — di φύειν per mostrare che φύσις è la continua entrata della cose nella luce = *rilucere*, quindi *apparire*,²⁷ è arbitraria od almeno arrischiata e gratuita.

3. Più vicino a φῶς sembra invece γίγνομαι, per il significato, che non φαίνω : φῶς è *nasco, cresco*, aor. *sono per natura* ; γίγνομαι è *nasco*, quindi *sono*. Γίγνομαι, γένεσις viene dalla radice *gens*, sanskrito *ji-janat*, lat. *gigno* : è l'opposto di εἶναι, supplisce εἶναι al perfetto (γέγονα).

4. Heidegger omette anche la radice *Stha* — parimenti suppletiva di *es* — da cui il greco ἴσθημι, sanskrito *asthat* lat. *stabam, status, statim...*, forse perché in contrasto troppo evidente con la propria tesi.

5. Il significato fondamentale di εἶναι, portato dalla radice *es*, nella sua accezione più vasta, è quello di *essere realmente, essere veramente, esistere...* Le radici suppletive conservano questo significato di consistenza del reale (spec. *Stha*, ἴσθημι), anche quando interessano il divenire (p. es. φῶς) ; l'affinità della radice φυ - con φα non è per nulla dimostrata, arbitrario è anche il passaggio « *Bhu* » — *wohnen* (abitare) a *vermeilen* (indugiare).

Quando pertanto Heidegger afferma con molta sicurezza che soltanto nel suo *Sein und Zeit* « il senso dell'essere è stato per la prima volta posto e sviluppato nella storia della filosofia *come questione* (cioè l'aperibilità dell'essere e non soltanto dell'essente) »²⁸, egli passa indubbiamente

(26) « Nur an diesen Verbum, commenta egregiamente il Lohmann, konnte der Begriff des ὄντος ὄν, des « wahren » und zugleich höchsten seins erwachsen. Es ueberbrueckt die Kluft der « ontologischen Differenz », die in der « Suppositions » — Struktur der ie. Wortform aufgerissen ist, so wie es die au sich getrennten Satzformen des « Nominalsatzes » und des « Verbsatzes » miteinander verbindet » (*Art. cit.*, p. 74).

(27) Cf. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 76 s. : « Wir wissen : Sein eroeffnet sich den Griechen als φύσις. Das aufgehend-verweilende Walten ist in sich zugleich das scheinende Erscheinen. Die Wortstaemme φυ — und φα — nennen dasselbe. Φύειν das in sich ruhende Aufgehen ist φαίνεσθαι, Aufleuchten, Sichzeigen, Erscheinen ». — Forzati sembrano parimenti i richiami, che seguono, a Parmenide e a Pindaro.

(28) M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 64. H. rimanda a *Sein und Zeit*, §§. 32, 44, 65. — Ma il Cratilo di Platone, il Perihermeneias di Aristotele, gli sviluppi della logica stoica e delle scuole medievali, non hanno contato per nulla ?

il segno. Il significato di εἶναι da cui è partito il pensiero occidentale ed al quale nel fondo esso è rimasto sempre attaccato, è quello di Parmenide cioè di *essere, essere consistente, essere necessariamente*, secondo il fr. B 2 : « L'una [via dice] che è e ch'esso non può non essere »²⁹. L'οὐσία platonica e aristotelica riafferma questa consistenza e « possesso » dell' essere e non indica affatto il processo d'involuzione nello ὑποκείμενον, come pretende Heidegger ; il limite di queste concezioni va cercato altrove, come si è accennato e si dirà più precisamente in seguito, e desso non è certo superato dal *Sein* = « aperità » (*Offenbarkeit, Offenheit*) di Heidegger che elimina l'originalità semantica ch'è stata attribuita ad εἶναι, a cominciare da Parmenide, e perciò la sua emergenza sulla copula³⁰. Si deve quindi riconoscere che la critica di Heidegger alla tradizionale opposizione di essere-non essere, di essere-divenire, sostenuta da Parmenide, da Platone e dalla tradizione metafisica occidentale non ha nessun fondamento valido nello studio dei Testi³¹.

Ancora qualche precisazione, in forma di conclusione per la difesa della semantica classica di εἶναι, Essa, secondo Heidegger, non dà alcun risultato positivo né dal punto di vista *grammaticale*, né da quello *etimologico*: a) Nell' infinito [εἶναι] i precisi significati delle parole non sono più osservabili, essi sono cancellati : il sostantivo consolida e oggettiva questa cancellazione. La parola diventa un nome che indica qualcosa d'indeterminato. — b) La considerazione etimologica di εἶναι ci ha mostrato che il significato di ciò che noi oggi chiamiamo essere è una « mescolanza » di tre radici diverse³². Il destino storico dell' *esse* nella nostra civiltà è quindi racchiuso fra questa « cancellatura » (*Verwischung*) e « mescolanza » (*Vermischung*). — Ma l'equivoco di Heidegger risulta evidente. *Ad a*) Egli confonde il *modo* del verbo con l'*azione* espressa dal medesimo. Se, come modo, l'infinito indica qualcosa d'indeterminato ; non così invece per quanto riguarda l'*azione* in sè ch'è espressa dall' infinito senza rapporto alla persona che la compie, né a qualche tempo particolare.

(29) DIELS, I, 231, 8.

(30) Il fr. cit. di Parmenide ha : ἡ δ' ὅπως ἔστιν, κτλ., esprime nettamente l'emergenza semantica e quindi anche ontologica di εἶναι. Lo attesta il fatto che ἔστιν è parossitono ; anche in Platone il participio neutro ὄν è etimologicamente connesso con ἔστιν e non con ἔσται (*Phaedo* 78 d) e così pure οὐσία (l. c. 92 d).

(31) Chiaro documento della confusione fra le radici *es* e *Stha* è il passaggio affermato da Heidegger fra « stare diritto » ed « essere limitato », che vale la pena di riportare : « Zum Stand kommen heisst darnach : sich Grenzen erringen, er-grenzen. Deshalb ist ein Grundcharakter des Seienden τὸ τέλος, was nicht Ziel und nicht Zweck, sondern Ende bedeutet. « Ende » ist hier keineswegs im verneinenden Sinne gemeint, als ob mit ihm etwas nicht mehr weiter gehe, versage und aufhoere. *Das Ende ist Endung im Sinne von Vollendung* [sic ! — corsivo mio]. Grenze und Ende sind jenes, womit das Seiende zu *sein* beginnt » (*op. cit.*, p. 46). — Con una simile manipolazione dei termini è facile assumere il compito di cambiare il corso della filosofia.

(32) *Einführung in die Metaphysik*, p. 56.

Si può dire che l'infinito è il modo dell' azione pura, dell' Atto puro : come difatti diranno Platone, Aristotele e specialmente S. Tommaso. — *Ad b)* I semantemi dell' essere, come si è visto, non sono tre ma cinque e fra di essi non c'è affatto confusione ; poiché ciascuno di essi nei modi e tempi in cui interviene lascia vedere il suo significato originario. A questo modo le radici suppletive di *es*, lungi dal generare confusione, mettono in risalto l'originalità di εἶναι nella sua distinzione da πτώσις e ἔγκλισις e quindi da ogni forma di divenire temporale : εἶναι indica l'esistenza nella sua pura determinazione di attualità, con esclusione della nascita e della morte, al di sopra e al di fuori di ogni relazione e limite³³.

Per questo la metafisica classica non ha nulla a temere dalla critica di Heidegger. Questa tuttavia non è stata inutile in quanto ha scoperto e denunziato la situazione di disagio in cui si è venuta a trovare la cultura occidentale a causa del « principio della coscienza » che ha portato al definitivo deprecato « oblio dell' essere » in cui ricade lo stesso Heidegger. Heidegger ha visto giusto nel rivendicare al linguaggio il suo carattere ontologico, come « casa dell' essere » (*Haus des Seins*)³⁴ e come modo di essere del *Dasein* umano : è in questa linea che va studiata l'appartenenza dell' essere al linguaggio. Ed è anzitutto l'analisi grammaticale et etimologica, secondo la moderna glottologia che c'informa come la rivendicazione dell' originalità dell' essere non può venire dall' immersione dell'essere nel divenire e nel tempo, o dalla determinazione del limite, ma dal riconoscimento della consistenza dell' atto proteso verso la sua infinità.

La tensione della filosofia è data dalla dialettica della determinazione dell' *esse* (come atto) dell' essente verso la risoluzione definitiva dello *esse ipsum* (*Sein selbst*) ch'è l'Atto per essenza.

* * *

Si può convenire, a nostro avviso, che l'istanza heideggeriana ha voluto andare a fondo del disagio insanabile che travaglia il pensiero

(33) Lo riconosce anche il Lohmann, di solito assai benevolo verso Heidegger « *Bestimmung und Beziehung unterscheiden sich zunächst in ihrem Verhältnis zur ZEIT. Die reine Bestimmung ist als Form zeitlos, jede Beziehung auf ZEIT muss ein Moment der Beziehung* » in die Bestimmungsform hineinbringen, das *Beziehungswort* ist zunächst ZEIT-Wort, das ZEIT-Wort zunächst Beziehungswort, wie schon Aristoteles erkannte (vgl. die Definition des Verbum, ρῆμα, in *Perihermenias*, c. 3). « *Bestimmung* » und « *Beziehung* » verhalten sich zueinander wie SEIN und ZEIT » (Lohmann J., « *Sein und Zeit, Sein und Wahrheit in der Form der Sprache* » in *Lexis*, II, 1 [1949], p. 129 s. — Quindi *Sein* resta « determinazione » pura dell'azione come tale.

(34) « Der Mensch aber ist nicht nur ein Lebewesen, das ueber anderen Fähigkeiten auch die Sprache besitzt. Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch existiert, indem er die Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört » (M. HEIDEGGER, *Brief ueber « Humanismus »*, ed. cit., p. 79. — Più vagamente in *Sein und Zeit*, §. 34 : « Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen gleichursprünglich », p. 161).

occidentale, quale si manifesta nel soggettivismo ovvero « sintetismo » della sua concezione del conoscere che ha avuto la sua « risoluzione » logica nel nichilismo della filosofia contemporanea.

Si può parimenti convenire, anzi lo si deve, ch'è soltanto nel ritorno alla richiesta di Parmenide-quella di partire e di stare nell' essere e di « fondare » il conoscere sull' essere come « presenza di essere » — che si può fondare la verità ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) dell' essere dell' ente come manifestazione di questa presenza ; così che se si prende alla lettera la formula sintetica dello « ente in quanto ente », qualora non si arrivi al fondamento (*Grund*) dell' essere stesso, tutto resta in aria.

Si può ancora convenire, anzi lo si deve, ch'è l' « essere », lo « essere stesso » (*Sein selbst*), che va mantenuto come il filo conduttore del pensiero dell' umanità e che perciò esso parla e si ritrova in tutte le filosofie di tutte le epoche. Quindi la « differenza » fra l'essente e l'essere è veramente il circuito dentro il quale la metafisica, il pensiero occidentale nel tutto della sua essenza, può essere ciò che è.

Si può ben convenire perciò nel « passo indietro » (*Schritt zurück*), che Heidegger ora propone, che si deve muovere dalla metafisica nell' essenza della metafisica, con movimento opposto alla dialettica hegeliana : non quindi nel senso di « superamento » (*Aufhebung*) ma di « ritorno » (*Rueckgang*) al fondamento.

Si può infine convenire nella diagnosi heideggeriana dell' epoca moderna, quella di aver perduto il senso del problema di Dio per aver perduto il senso della verità dell' essere e nell' aver indicato nell'ateismo moderno la conclusione inevitabile del soggettivismo che sta a fondamento — soprattutto a partire da Cartesio — della speculazione filosofica. Heidegger nell' ultimo scritto, approfondendo le sue precedenti indicazioni, ha portato più a fondo la discussione dei rapporti fra la concezione dell'essere e il problema di Dio ovvero dell' ingresso di Dio nella metafisica.

Il richiamo più insistente del Problema di Dio è venuto ad Heidegger da Nietzsche, come si è detto, per l'aspetto negativo, e da Hoelderlin per quello positivo³⁵. Per Hoelderlin, che tutto volge e rivolge all' Assoluto, la « misura con cui l'uomo si misura » è la divinità. Ed in una delle sue ultime poesie analizzate da Heidegger egli si chiede : ma è sconosciuto Dio? Evidentemente no : poiché se così fosse, come potrebbe come sconosciuto essere anche la misura? Però, osserva Heidegger — ecco ciò che ora tocca ascoltare e tener fermo — Dio è come colui, che Egli è, sconosciuto per Hoelderlin e precisamente *come questo sconosciuto* è la misura per il poeta. D'altronde è chiaro che ciò con cui un uomo si misura, deve anche con-municarsi (*mit-teilen*), deve apparire : « Ma se appare, allora è conosciuto. Il Dio è pertanto sconosciuto ed è tuttavia la misura. Non questo soltanto, incalza Heidegger, ma lo sconosciuto permanente

(35) Cf. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Brescia, 1957, spec. p. 393 ss.

Dio, in quanto *si* mostra come colui, ch'Egli è, deve apparire come il permanente sconosciuto. La *manifestabilità* di Dio, non propriamente Lui stesso, è piena di mistero »³⁶.

Continuando le sue riflessioni sul plesso poetico di Hoelderlin, Heidegger insiste profondamente nell'indicare che il Dio appare mediante il cielo (*Himmel*) e che questo apparire consiste in un manifestarsi (*Enthüllen*) che lascia apparire quella cosa che si nasconde, ma non si lascia vedere con questo ch'esso cerca di strappare ciò ch'è nascosto dal suo nascondimento, ma unicamente grazie a questo che ciò ch'è nascosto si custodisce nel suo nascondersi. Così il Dio nascosto appare come lo sconosciuto mediante la manifestabilità del Cielo. Quest'apparire è la Misura con cui l'uomo si misura. A questo modo Iddio, lo Sconosciuto, mediante l'intermediario del cielo ch'è estraneo al Dio e familiare all'uomo, si manifesta e ad un tempo si nasconde: così in questa estraneazione Dio manifesta la sua incessante vicinanza³⁷.

Non v'è dubbio ormai che il problema di Dio, e quindi quello dell'ultima qualificazione dell'essere e della fondazione della verità, sollecita dall'interno il pensiero heideggeriano: nell'ultimo studio su Hegel mi sembra che Heidegger abbia tentato un passo ulteriore. Se la cosa (*Sache*) del pensiero è l'essente come tale, cioè l'essere, ecco che la cosa del pensiero, l'essere come il fondamento, sarà pensata fondamentale allora soltanto quando il fondamento sarà pensato come il primo fondamento, *πρώτη ἀρχή*. La cosa originaria del pensiero si mostra come la cosa-fondante (*causa*), come la causa prima, la quale corrisponde al regresso fondante, alla *ultima ratio*. Heidegger conclude che l'essere dell'essente è pensato nel senso del fondamento in modo fondamentale (*gründlich*) unicamente come *causa sui*: è così, osserva Heidegger, che viene indicato il concetto metafisico di Dio e che la metafisica è teo-logica perchè è onto-logica. Heidegger ammette esplicitamente che in questo procedimento c'è qualcosa di giusto, ma ch'esso rimane insufficiente per la discussione dell'essenza della metafisica.³⁸ Cerchiamo di seguire il procedimento heideggeriano perchè esso permetterà di chiarire il divario che separa l'essere di Aristotele e del pensiero greco in generale (così come quello del pensiero moderno, ch'è parimenti fondato sulla sintesi) dallo *esse* dell'autentica concezione tomistica. La metafisica finora, secondo Heidegger, non ha chiarito la « differenza » dell'essere dall'essente: in quanto la metafisica pensa l'essente come tale nel tutto, essa si rappresenta l'essente

(36) « Erscheint es aber, dann ist es bekannt. Der Gott ist jedoch unbekannt und ist dennoch das Mass. Nicht nur dies, sondern der unbekannt bleibende Gott muss, indem er *sich* zeigt als der, der Er ist, als der unbekannt Bleibende erscheinen. Die Offenbarkeit Gottes, nicht erst Er selbst, ist geheimnisvoll » (« ... Dichterisch wohnt der Mensch », in *Vorträge und Aufsätze*, p. 197).

(37) « In der Befremdung bekundet er [Gott] seine unlaessige Naeh e » (*l. c.*, p. 201).

(38) Cf. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, *l. c.*, p. 70 s.

dalla visuale dei differenti della differenza, senza badare alla differenza della differenza. Il differente si mostra come l'essere dell'essente in generale e come l'essere dell'essente al massimo. Poiché l'essere appare come fondamento, continua Heidegger, l'essente è il fondato, ma l'essente supremo è il fondante nel senso di prima causa. Se la metafisica pensa l'essente per riguardo al suo fondamento comune ad ogni essente come tale, pertanto essa è logica come Onto-Logica. Se la metafisica pensa l'essente come tale nel tutto, cioè per riguardo all'essente supremo che fonda tutto, allora essa è Logica come Theo-Logica³⁹.

Heidegger adunque ammette che lo sguardo nella concezione onto-teologica della metafisica mostra una via possibile per rispondere alla questione : Come viene il Dio nella metafisica? — dall'essenza della metafisica. Ma nella metafisica il fondamento ch'è l'essere abbisogna a sua volta di fondazione cioè di causazione mediante la cosa più originaria ed è questa la Causa come *causa sui* : così suona il nome esatto di Dio per la filosofia. A questo Dio, conclude Heidegger, l'uomo non può offrire né preghiere né sacrifici. Al cospetto della *Causa sui* l'uomo non può per riverenza cadere in ginocchio, né davanti a questo Dio eseguire musiche e danze. A questo modo il pensiero ch'è privo di Dio, che deve abbandonare il Dio della filosofia, il Dio come *Causa sui*, è forse più vicino al Dio divino. Questo significa qui soltanto : esso è più libero per lui [= per Dio, se ben comprendo] che se dovesse tener per vera la onto-teo-logica⁴⁰.

Qui, in questo punto indubbiamente positivo di arrivo del pensiero heideggeriano, si coglie nettamente il suo « oblio » dello *esse* tomistico in tutta la sua gravità e importanza. E' vero che si può parlare di una fondazione teoretica di Dio soltanto a partire dalla differenza dell'essere e dell'essente e del suo disvelamento. Quando Heidegger osserva che la metafisica del pensiero occidentale ha pensato Dio come « causa sui » tiene l'occhio sulla metafisica formalistica del tipo neoplatonico-spinoziano idealistico. Lo si rileva da una flessione recente del suo pensiero, su cui torna ora con crescente insistenza, quella della reciprocità (di fondazione) di essere ed essente. L'insistenza e la speciale importanza che Heidegger attribuisce a questa dottrina è attestata da una modifica al testo del *Nachwort* di *Was ist Metaphysik?* Infatti mentre la IV ed. (1943) ha : ... « das Sein wohl ohne das Seiende », a partire dalla V ed. (1949, p. 41) si legge : « ... das Sein nie west ohne das Seiende ». La forma più esplicita di questa reciprocità ha ottenuto nell'ultimo scritto una chiarezza esemplare che merita un'attenta considerazione per chiarire il fondo stesso del pensiero heideggeriano e la sua continuità. L'essente come tale, dichiara Heidegger, che nella venuta che si nasconde nel non-nascondimento è il fondato, il quale come fondato e così come prodotto fonda a

(39) Cf. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, I. c., p. 67.

(40) Cf. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, I. c., p. 70 s.

sua guisa, infatti opera cioè causa. L'esito del fondante e del fondato come tale mantiene ambedue non soltanto separati l'un dall' altro, ma li tiene l'un per l'altro. I portati separati l'un dall' altro sono in tal guisa tesi nell' esito che non solo l'essere come fondamento fonda l'essente, ma l'essente per sua parte a sua guisa fonda l'essere, lo causa. L'essente può una cosa siffatta in quanto esso « è » la pienezza dell'essere : come l'essentissimo »⁴¹. Che si tratti di una terminologia ormai stabilita che ha valore di principio lo si può arguire dalla seguente dichiarazione, sulla « circolarità » del processo, che segue quasi immediatamente : « In quanto l'essere si mostra come essere dell'essente, come la differenza, come l'esito, esso conserva il distinguersi e il rapportarsi di fondare e stabilire, l'essere fonda l'essente, l'essente come l'essentissimo fonda l'essere. L'uno sopravviene all'altro, l'uno arriva nell'altro. Sopravvenire e venire appaiono in modo scambievolmente nella riflessione. Parlando dal punto di vista della riflessione, questo significa : l'esito è un circolare, il mutuo movimento circolare di essere ed essente »⁴².

Questa terminologia heideggeriana richiama, in clima diverso, le celebri proposizioni sullo *esse* e *quod est* del *De Hebdomadibus* di Boezio ed il richiamo potrebbe essere utilmente approfondito. Che Heidegger assuma la reciprocità in senso proprio lo si può arguire anche dal suo compiaciuto ricorso ad un noto esempio hegeliano. Se noi diciamo « l'essere », egli osserva, allora noi usiamo il termine nell'universalità più ampia e indeterminata : « Ma allorquando noi parliamo di una universalità, noi abbiamo pensato l'essere in una maniera inadatta. Noi ci rappresentiamo l'essere in una maniera nella quale esso, l'essere, non si dà mai. La maniera nella quale, come cosa del pensiero, l'essere si rapporta, rimane un fatto del tutto speciale. Il nostro modo di pensare ordinario lo può chiarire anzitutto sempre solo in modo insufficiente »⁴³. E qui Heidegger, al fine di chiarire che per l'essenza dell'essere non si dà mai nell'essente un esempio, probabilmente perché l'essenza dell'essere è il gioco stesso (*weil das Wesen des Seins das Spiel selber ist*), introduce l'esempio hegeliano ch'è una posizione sconveniente e impropria : ... « se uno chiedesse frutta e poi ricusasse ciliege, pere, uva, ecc., perché sono ciliege, pere, uva ma non frutta »⁴⁴. Si tratta che quel che in Hegel era il

(41) *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, I. c., p. 66 s.

(42) « Insofern Sein als Sein des Seienden, als die Differenz, als der Austrag west, wahrhaft das Aus- und Zueinander von Gruenden und Begruenden, gruendet Sein das Seiende, begruendet das Seiende als das Seiendste das Sein. Eines ueberkommt das Andere, Eines kommt im Anderen an. Ueberkommnis und Ankunft erscheinen wechselseitig ineinander im Widerschein. Von der Differenz her gesprochen, heisst dies : Der Austrag ist ein Kreise, das Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem » (*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, p. 67 s.).

(43) *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, I. c., p. 63 s.

(44) Heidegger non dà la citazione (Cf. HEGEL, *Enzykl. der philos. Wiss.*, Einleitung, §. 13, ed. HOFFMEISTER, p. 46 : *Geschichte der Philosophie*, Einleitung, ed. Bolland, p. 18).

rapporto (d'immanenza) fra universale e singolare, fra astratto e concreto, è qui trasferito al rapporto di essere ed essente secondo il senso ontico-ontologico di essere come presenza, manifestazione, disvelamento... dell'essente. La conclusione per il problema dell'esistenza di Dio, inteso come l'ente supremo (*das Hoehste*), l'essentissimo (*das Seiendste*)..., è che anch'essa si deve attestare mediante un farsi presente, un disvelarsi, un manifestarsi per l'uomo a partire dalla sua situazione storica attuale: un manifestarsi rispetto al quale l'uomo, dopo l'epilogo del pensiero moderno e della filosofia occidentale che « Dio è morto », non può fare altro che stare in ascolto e in attesa per scorgere nei segni dei tempi la « manifestazione » di Dio. Per questo Heidegger ha affermato, come si è visto, che il « pensiero-senza-Dio » può preparare, meglio della speculazione della metafisica occidentale sul Dio « causa sui », la manifestazione di Dio.

Si tratta invece di fare il « passo indietro » dalla metafisica nell'essenza della metafisica con la chiarificazione della differenza « fra » l'essere e l'essente: tutto dipende da questo « fra » (*zwischen*). Ma a noi sembra che, a parte il presupposto soggettivistico, la « differenza » com'è prospettata da Heidegger non si discosta da quella hegeliana e lo attesta la circolarità di *Sein* e *Seiende*: soltanto che Heidegger, a differenza di Hegel, non qualifica Dio né come *Sein* né come *Seiendste*: poiché Egli potrà esser detto *Seiendste* soltanto quando si presenterà, si darà in una presenza (*Anwesenheit*). Per ora Egli rimane « lo sconosciuto » (*der Unbekannte*). L'essere (*Sein*) heideggeriano, a differenza di quello aristotelico, può certamente esser detto atto, ma nell'ordine ontico-fenomenologico ovvero come « presenza del presente », di evidente derivazione da Kant e Hegel: l'essere per Heidegger non è certamente prodotto « dalla » coscienza (Hegel)⁴⁵, è però sempre atto in quanto è « per » le coscienze, perché quest'atto ch'è l'essere è « esser presente » per un essente di natura particolare qual'è precisamente l'uomo. Di qui l'insistente critica di Heidegger alla definizione dell'uomo come *animal rationale* alla quale vuole sostituire quella di « custode dell'essere » (*Wächter des Seins*), di « pastore dell'essere » (*Hirt des Seins*), ecc.⁴⁶. Una volta inteso l'essere come « pre-senza » (*An-wesenheit*), come « essere per-la coscienza »

(45) « Aber das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins » (*Nachwort* a « *Was ist Metaphysik?* », ed. cit., p. 43). — L'interpretazione idealistica ha frainteso irrimediabilmente l'istanza parmenidea: « Dieses « ist » ist nicht die Copula, gerade sie nicht. Sein Geheimnis hat mit der Praedikation nichts zu tun. Dieses $\delta\nu$, das Seiendsein als Zustand, ist auch nicht das Seiende als Allgemeines. Das $\delta\nu$ des Parmenides ist von Grund auf anderer Artung. Es ist das Seiendsein, als Zustaendlichkeit: dieses Seiendsein ist als $\delta\nu$ ein Ganzes, in dem das je Abwesende untrennbar mitanwesend ist, und von dem $\nu\omicron\delta\varsigma$, der allein die Wahrheit schaut, als mitanwesend geschaut wird: und in diesem Ganzen hat alles Seiende die Fuelle seines Seins » (K. RIERZLER, *Parmenides*, Frankfurt a. M. 1933, p. 49 s.).

(46) Cf. *Brief ueber der Humanismus*, Bern, 1947, p. 75.

si comprende come Heidegger riservi l'esistenza all'uomo : « L'essente ch'è nella guisa dell'esistenza, è l'uomo. L'uomo soltanto esiste. L'albero è, ma non esiste. Il cavallo è, ma non esiste. L'angelo è, ma non esiste. Dio è, ma non esiste »⁴⁷. Al contrario quindi dell'Esodo, della tradizione biblico-cristiana, specialmente di S. Tommaso come si è detto.

Allora se l'essere è il farsi-presente dell'essente all'uomo, la differenza fra l'essere e l'essente si dà soltanto per l'uomo e in quanto c'è l'uomo e così l'essere è « atto-per-l'uomo » e non « atto-dell'ente ». Ciò spiega il fraintendimento di Heidegger della controversia della celebre distinzione fra *essentia* ed *existentia*. La sua richiesta, certamente legittima dal punto di vista teoretico, che tale distinzione può essere pensata soltanto a partire dalla chiarificazione della « verità dell'essere », può essere riconosciuta legittima e può convalidare la critica all'« essenzialismo » (Gilson) proprio della maggior parte della metafisica occidentale da Aristotele, agli agostinisti medievali, al suarezismo fino alla filosofia moderna compresa. Ma S. Tommaso, ed è l'unico a mia conoscenza, non parla di *essentia* ed *existentia*: la terminologia di *esse essentiae* ed *esse existentiae*, ricordata da Heidegger⁴⁸, è una deviazione dei suoi discepoli che dopo Egidio Romano l'hanno presa dal principale avversario della posizione tomistica, Enrico di Gand^{48a}.

S. Tommaso invece parla sempre della composizione (e distinzione) di *quod est* ed *esse*, di *forma* ed *esse*, di *essentia* ed *esse...*, dove l'*esse* è l'atto κατ'ἑξοχὴν⁴⁹: esso è atto dell'ente in quanto principio di consistenza e di sussistenza, come atto dell'essenza ch'è perciò la sua « potenza », capacità reale di una natura materiale o spirituale. Come atto e perfezione della sua potenza, l'*esse* precede e trascende la forma e l'essenza : è Atto primo emergente e perciò può essere assunto come la più alta determinazione di Dio (*Esse ipsum*, *Esse subsistens...*) secondo l'Esodo (3, 14) a cui in sostanza, come formula, resta fedele lo stesso Hegel. L'esistenza invece è il « fatto » che attinge la creatura nel venire all'essere e quindi non principio ma risultato.

L'*esse* solo, l'*esse* puro... — per Heidegger, come per Aristotele — non significa nulla e non è nulla, senza l'ente o fuori dell'ente. Quando Heidegger indica Dio, secondo la metafisica, come l'Essentissimo (*das Seiendste*) e nega che l'essere stesso (*Sein selbst*) sia Dio, egli si mostra

(47) « Das Seiende, das in der Weise der Existenz ist, ist der Mensch. Der Mensch allein existiert. Der Fels ist, aber er existiert nicht. Der Baum ist, aber er existiert nicht. Das Pferd ist, aber es existiert nicht. Der Engel ist, aber er existiert nicht. Gott ist, aber er existiert nicht » (*Was ist Metaphysik?*, Einleitung, ed. cit., p. 14 s.).

(48) Cf. *Brief...*, ed. cit., 68 ss., p. 72 s. La confusione decisiva di H. a questo riguardo si rivela nell'attribuire alla filosofia tomistica la composizione di « materia e forma » per lo ens creatum come tale (V. « Der Ursprung der Kunstwerkes », in *Holzwege*, ed. cit., p. 19).

(48a) Cf. « L'obscurcissement de l'« esse » dans l'école thomiste », in *Revue Thomiste*, 1958, p. 443 ss.

(49) Cf. E. GILSON, *L'être et l'essence*, spec. 106 ss.

coerente al proprio concetto fenomenologico di essere come presenza : egli così rimane nell'ambito dell'orizzonte moderno del pensiero che concepisce l'essere in funzione della sua « apparibilità » fondata sul « nulla » (Hegel). Una prospettiva che non sembra presentare alcuna via di uscita che non sia quella dell'apparire stesso in cui si dà l'essere dell'essente nella reciproca appartenenza : dove anche Dio potrebbe apparire soltanto come Essente, sia pure al superlativo, rientrando quindi anch'Egli nel circolo della reciprocità di *Sein* e *Seiende*. Ma l'Assoluto, il cui essere sia attestato come reciprocità dell'apparire, non è più l'Assoluto e così Dio non è più Dio.

Sembra pertanto, ma ancora non risulta (la positività del pensiero heideggeriano a noi ora sembra fuori dubbio), che l'apparire ovvero l'essere dell'essente, che Heidegger fonda sul nulla, non sia inteso in senso metafisico radicale come il nulla della creazione che rimanda quindi come al suo Principio quasi per un'intenzionalità totale dell'essente nel tutto.

Il « porsi-fuori », la *Eristenz*, in Aristotele e in tutto il pensiero acrazionistico fino a Nietzsche e ad Heidegger, è sospeso in ultima istanza al fato e alla ruota del destino (« l'eterno ritorno ») : per il creazionismo il « porsi fuori » dell'esistenza è l'effetto della « divina liberalità » mediante una comunicazione di piena libertà⁵⁰. Perché Dio, ch'è l'*Esse* puro come « Atto emergente », è *Esse* intensivo ; quindi Intelletto, Volontà, Libertà, Amore... sussistente ; perciò Egli si può comunicare alle creature senza perdere nulla della Sua perfezione e comunicandosi farsi presente anzitutto, non della presenza antropocentrica heideggeriana ma della presenza ontocentrica ch'è costitutiva rispetto alla fondazione dell'essere stesso (— *praesentia* — *per potentiam*, *per essentiam et per praesentiam*). Heidegger ha ripiegato l'essere sulla coscienza e così l'ha limitato.

L'istanza heideggeriana sull'essere si è venuta sempre più chiarendo e approfondendo : come quella hegeliana (« *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden* ») ch'è qui ricordata⁵¹, essa vuol ricongiungere il principio con la fine, in quanto il cominciamento non è né qualcosa d'immediato né qualcosa di mediato, ma « risultato » (*Resultat*). Anche il *Sein* heideggeriano può essere detto risultato ma a partire dal *Seiende*, nel plesso della sua reciprocità col *Seiende*, e non mediante i complicati movimenti della dialettica. Così il *Sein*, che Heidegger viene sempre più elevando al rango di Primo ontologico, vuol mettersi a mezza strada tra l'εἶναι puramente semantico di Aristotele e il *Sein selbst* costitutivo,

(50) E' ben questo il « salto » (*Sprung*) primordiale da cui sorge l'essere dell'ente, a cui ora, dopo Hegel e Kierkegaard, ritorna Heidegger (Cf. *Einleitung a Was ist Metaphysik?*, p. 9 : spec. *Identitaet und Differenz*, p. 24 ss.).

(51) *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, I. c., p. 49. — Cf. HEGEL : *Wissenschaft der Logik*, Buch I : ed. Lasson, Bd. I, p. 51 ss.

prima vuoto e poi pieno, della Logica hegeliana. E' questa sua tensione fra i due poli più opposti e più vicini del pensiero occidentale che lo rende estremamente ambiguo e lo disperde nel destino dell'essente.

Ma nulla, meglio delle ricerche di Heidegger, può oggi richiamare al ripensamento dall'originalità speculativa ancora nascosta dello *esse* tomistico nello sviluppo del pensiero. Una volta che si riconosca, come si deve, la derivazione e deviazione teologica della metafisica dell'immanenza con le sue varie propaggini, il compito del tomismo del futuro sembra debba essere quello di penetrare l'esigenza di quella proclamata immanenza traendola dentro il problema essenziale del pensiero, ch'è la fondazione del finito nell'Infinito, degli enti nell'essere ; chiarendo così i propri principi della « metafisica dell'atto », non come una figura culturale isolata, ma come la sostanza perenne dell'umano filosofare in cui si dileguano le manchevolezze e le deviazioni dei sistemi. Ed è al tomismo pertanto, più che a qualsiasi altra scuola di pensiero cristiano, che si addice tale missione di unificazione dell'umana coscienza, dai frammenti del suo divenire storico, nella sua struttura teoretica universale.

L'AUGUSTINISME DE MAINE DE BIRAN

PAR

AIMÉ FOREST

L'étude de Maine de Biran fait reconnaître surtout la nouveauté de son œuvre. Elle est une création doctrinale, la marque d'une initiative qui se poursuit et se reprend toujours elle-même. Biran cherche à traduire dans le développement de sa pensée une intuition dont la richesse lui apparaît dans sa première conversion en 1804. Il se dégage des doctrines antérieures. Les philosophes du XVIII^e siècle, dit-il, n'ont pas connu l'homme. En constituant ce qu'il nomme une idéologie subjective il suit une orientation de pensée nouvelle. Il envisage la réalité non plus du dehors mais du dedans. Ce caractère original de son œuvre a frappé ses contemporains. Les historiens ont toujours cherché à en donner l'interprétation la plus juste. Tisserand insiste sur l'importance de cette philosophie nouvelle qui apparaît avec le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Il dit que c'est « l'événement capital de l'histoire de la philosophie française depuis la *Recherche de la vérité* »¹.

Pourtant cette initiative n'apparaît pas entièrement indépendante de la tradition doctrinale. On peut la comprendre comme un retour à l'augustinisme. Cette inspiration est vivante dans la pensée française ; il faut la retrouver au-delà des systèmes dans les doctrines qui suivent la méthode de l'analyse intérieure. Descartes et Malebranche, l'ontologisme et la doctrine de Port-Royal ne sont pas l'expression exacte de l'itinéraire augustinien. On le reconnaîtrait plus justement dans la méthode de Pascal et dans celle de Maine de Biran. Telle est l'interprétation qu'a soutenue M. Gilson. Il montre comment nous pouvons revenir de l'augustinisme des augustiniens à celui de saint Augustin. Biran apparaît alors comme l'un des témoins de cette doctrine si elle est prise en son véritable esprit. Il poursuit ce que l'on peut nommer une dialectique morale. Elle le conduit à saisir dans l'esprit les traces de Dieu et

(1) *Œuvres de Maine de Biran*, t. III, p. cxxii.

à répondre à l'appel de sa grâce quand l'expérience intérieure la manifeste. « Saint Augustin n'a jamais songé à l'esquiver et pas davantage Maine de Biran, l'un de ceux qui sont le plus authentiquement de sa race, tandis que sous la menace de la mort prochaine, il sondait sa conscience pour y découvrir un signe irrécusable de la présence de la grâce. Il l'eut dès qu'elle fut là et aussitôt il s'y rendit »². C'est que l'augustinisme essentiel est la reconnaissance toujours nouvelle de ce qui est au dedans même de l'âme. Il est, selon l'expression de Windelband qu'aime à citer M. Gilson « une métaphysique de l'expérience intérieure. » Maine de Biran en reprend le projet, s'il est vrai qu'il faut voir en lui, comme le disait Jouffroy, « le métaphysicien du moi ».

On peut chercher à justifier ce rapprochement en réfléchissant d'abord sur l'intention que poursuit la doctrine biranienne. On reconnaîtra à son principe l'intuition de l'intériorité spirituelle. Mais il est difficile de bien traduire son originalité et sa valeur. On peut dire que tout l'effort de Maine de Biran est une lente et difficile conquête de l'intériorité. C'est une certitude toujours possédée et vers laquelle cependant il ne faut pas cesser de tendre. L'œuvre de Maine de Biran est la reprise constante d'une certitude qui s'impose à lui et qui dépasse chacune des expressions qu'il en peut donner. Elle est reconnue dans le passage du dehors au dedans. Cette démarche constitue la première conversion. Elle est au principe de toutes les vérités qui pourront être manifestées. Le philosophe reconnaît le principe d'une pensée qu'il développera sous des formes diverses. Il écrit à propos du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* : « J'étudiais alors les phénomènes en dedans comme je les avais pris auparavant au dehors ; ce ne fut plus l'expérience extérieure ou physique et l'imagination mais l'expérience intérieure et la réflexion qui dirigea ce second travail »³. La vérité est reconnue dans le sens interne. C'est là, semble-t-il, l'idée la plus originale de la doctrine. C'est une vue intérieure par laquelle l'esprit sent ce qui se passe en lui-même. Pourtant ces métaphores du sens, de la vision traduisent imparfaitement l'originalité de l'expérience. Elles nous conduiraient à reconnaître un objet présent ou donné à l'esprit et qui se proposerait à son regard. Le sens intime est la réflexion intérieure. C'est le repliement de l'esprit sur lui-même. Il reconnaît alors ce qui lui appartient en propre, ou mieux ce qu'il est dans sa vérité et sa pureté. Il peut manifester ce qui procède de son propre fond, ce qu'il est lui-même à son principe. Ce qui est manifeste à ce regard nouveau que nous portons sur nous mêmes c'est le dedans de l'esprit ; la tâche de la philosophie est de traduire ce qui est constitutif de cette intériorité toujours reconnue et sans cesse poursuivie.

(2) « L'Avenir de la métaphysique augustinienne », dans *Mélanges Augustiniens*, p. 377-78.

(3) *Essai sur les fondements de la psychologie*. Introduction, éd. TISSERAND, t. VIII, p. 4.

La vérité nous est donnée dans l'évidence intérieure. Biran se demande « ce que nous pouvons savoir en métaphysique et comment nous pouvons le savoir »⁴. Il reconnaît que la réflexion nous fait atteindre l'existence spirituelle et ce qui par elle est au principe de toutes les vérités qui nous sont accessibles. C'est une clarté qui n'emprunte rien qu'à elle-même et qui se répand sur tous les objets de la connaissance. L'évidence intérieure nous est toujours offerte et nous risquons de la laisser perdre. « On la voit bien quand on la regarde, mais ce qu'il y a de plus difficile c'est de savoir ou de vouloir regarder ou de tourner les yeux du côté précisément par où vient la lumière⁵. » Tout l'effort de la doctrine est de protéger cette intuition, de nous permettre de la retrouver, de la former en nous d'une façon sans cesse nouvelle. Notre erreur est toujours de donner une traduction symbolique d'une vérité qui se forme elle-même en nous et n'a pas à recevoir du dehors la lumière qui l'éclaire. Le moi se traduit souvent dans des images objectives ou bien encore cherche à se fixer dans des abstractions qui l'écartent de lui-même. Ce sont les erreurs inverses de l'empirisme et de la métaphysique. Maine de Biran insiste sur les difficultés que présente de ce point de vue la doctrine de Descartes. Il se propose d'atteindre la substance mais pour traduire cette vérité il en vient à laisser perdre l'évidence intérieure à laquelle il faut toujours savoir se tenir. Descartes inaugure la méthode réflexive, mais il lui est bientôt infidèle. En réalisant la pensée comme une chose il abstrait et pose dans l'en soi cette abstraction, là où il fallait justement se borner à réfléchir. Sa doctrine est au principe de tous les doutes qui peuvent naître sur la nature de la substance pensante. L'intention de Biran est différente. Elle est surtout de ne jamais dépasser cette clarté que nous pouvons reconnaître intérieurement ou du moins de n'affirmer jamais les vérités que dans cette lumière du sens intime. Mais la tâche de la philosophie qu'il inaugure est plus exigeante qu'aucune autre. S'il est vrai que la lumière nous est donnée nous avons à éviter la tentation des systèmes qui la méconnaissent. Ainsi l'idée du moi n'est atteinte que dans une constante purification⁶.

La réflexion nous permet de bien remplir cette tâche. En même temps qu'elle révèle la vérité spirituelle elle nous permet d'écarter les nuages, les ténèbres que les systèmes viennent souvent répandre sur elle. On peut reconnaître les difficultés que rencontre Biran dans la constitution de sa doctrine, l'hésitation qu'il traduit. Il semble que sa doctrine procède d'une intuition qu'elle arrive difficilement à rejoindre. La réflexion devait nous

(4) *Essai sur les fondements de la psychologie*. Premier appendice. Œuvres, t. IX, p. 607.

(5) *Essai sur les fondements de la psychologie*, t. VIII, p. 58.

(6) Jacques Paliard exprime heureusement tout le mouvement de la pensée biranienne en ces termes : « Ce souci de protéger le monde intérieur de ce qui est discours et image, de ce qui le dénature est certainement la tendance fondamentale du biranisme. » *Le raisonnement chez Maine de Biran*, p. 11.

conduire à une reconnaissance entièrement pure de l'esprit par lui-même. Elle nous laisse parfois en présence d'un simple empirisme intérieur. Tout ce qui existe pour nous, dit Biran, nous est donné à titre de fait. Dès lors comment la vérité ne se réduirait-elle pas à un fait qui reste inégal à l'amplitude, à l'universalité de l'esprit ? Aussi la doctrine du fait primitif quand il se ramène à l'effort moteur peut nous apparaître bien éloignée de l'exigence qui est à son principe. Biran est dans une constante oscillation entre une philosophie réflexive et une doctrine empirique. L'embarras dans lequel il se trouve se marque aussi dans sa deuxième conversion. Il passe d'une philosophie de l'activité à celle de la passivité. Sans doute il demeure fidèle à sa méthode ; c'est par le seul recours au sens intime qu'il peut justifier la direction nouvelle de sa pensée. Il reste que les vérités qu'il atteint alors sont tout opposées à celles qu'il avait affirmées. Il est difficile de justifier, selon ces principes mêmes, le problème qu'il ne manque pas de reconnaître : « La présence de Dieu opère toujours la sortie de nous même, et c'est ce qu'il nous faut. Comment concilier cela avec ma doctrine psychologique du moi ? »⁷. Mais on peut considérer le biranisme dans son projet essentiel, dans l'intention qu'il poursuit. La doctrine nous apparaît alors dans toute son originalité et sa force. Elle ne se propose rien d'autre que la reconnaissance de l'intériorité comme une valeur qu'il faut poursuivre et savoir toujours protéger. Quand nous cherchons à revenir au principe nous reconnaissons une évidence toute intérieure. Elle nous conduit à une prise de possession toujours plus vive de notre existence. Maine de Biran traduit cette conquête laborieuse d'une vérité qu'il voit sans cesse méconnue. Les notes du *Journal* traduisent d'une façon très suggestive cette recherche toujours poursuivie. « Le moi n'est l'attribut d'aucune chose. Il n'est point une chose selon le fait de conscience, mais il est lui-même et pour lui-même sujet d'attribution sans être attribué à rien. Le sujet d'attribution du moi, appelé l'âme substance, est l'objet d'une autre sorte de pensée abstraite. Descartes et son école ont tourné autour de la distinction du moi, mais ils ne sont pas parvenus à se placer dans le point de vue de la conscience : c'est que la chose est fort difficile »⁸.

On reconnaîtra dans cette recherche le mouvement essentiel de l'augustinisme. C'est l'effort pour reconnaître et conquérir une vérité qui est pourtant toujours présente et en un sens déjà possédée. L'intériorité est cette valeur qui se fait reconnaître elle-même et dont l'intelligence est toujours poursuivie. La conversion traduit ce mouvement qui nous donne accès à une subjectivité nouvelle, non de fait mais de droit. L'âme commence par se voir du dehors, elle est affectée par les choses, dominée par elles ; elle en vient alors à méconnaître sa véritable nature. Elle ne peut entrer dans l'intérieur d'elle-même que par le dépassement ; elle

(7) *Journal*, 28 décembre 1818, éd. H. GOUIER, t. II, p. 197.

(8) *Journal*, 24 décembre 1816, éd. H. GOUIER, t. I, p. 251.

est trop étroite pour se contenir elle-même. Mais ce mouvement spirituel ne l'écarte pas d'elle-même, il la ramène au contraire à sa vérité. Ainsi l'âme qui est présente à elle-même est tendue vers cette manifestation dernière. Au moment où il va dégager, dans la spéculation théologique, la vérité la plus haute, saint Augustin envisage cette difficulté, ce paradoxe apparent ; comment accorder la connaissance de soi et la quête de soi. Comment l'esprit doit-il revenir à l'esprit, comme s'il n'était pas déjà en lui-même⁹? La réponse à cette question consiste à reconnaître que la connaissance de soi est toujours une purification. Ainsi quand il lui est donné de se connaître, l'âme ne doit point se chercher comme si elle avait été ravie à elle-même mais elle doit retrancher d'elle tout ce qui lui était surajouté¹⁰. La réflexion ainsi conduite permettra de reconnaître au principe même de l'esprit l'image trinitaire. Ainsi l'âme a l'intuition d'elle-même et pourtant elle doit reconnaître la vérité qui l'éclaire, dans laquelle elle se saisit, puisqu'elle est constituante de son être même. La démarche que poursuit saint Augustin est toute semblable à celle de Maine de Biran. C'est la constante purification d'une vérité déjà donnée dans l'évidence intérieure. Elle est une mémoire de ce qui est présent en soi-même. « La *cogitatio* augustinienne n'est en effet rien d'autre que le mouvement par lequel notre âme collige, rassemble et recueille, pour pouvoir fixer sur elles son regard, toutes les connaissances latentes qu'elle possède sans les avoir encore discernées ; c'est donc vraiment tout un pour elle que penser, apprendre, et se ressouvenir »¹¹.

On peut encore reconnaître l'esprit augustinien du biranisme en envisageant les divers moments de la doctrine. La comparaison portera surtout sur les analyses de la troisième vie. Maine de Biran veut traduire la vérité essentielle de l'augustinisme, la liaison de l'intériorité et du dépassement. Il nous demande de reconnaître « ces deux pôles de la science humaine, la personne moi d'où tout part, la personne Dieu où tout aboutit ». Il est difficile pourtant de prolonger longuement cette comparaison. Biran traduit une expérience de passivité, d'illumination et d'amour spirituel. Il semble parfois présenter une interprétation du platonisme. Il le dépasse à d'autres moments d'une façon manifeste. « Le christianisme seul, dit-il, embrasse tout l'homme »¹². Sa doctrine paraît être alors surtout une traduction de la religion fénelonienne. Il retrouve l'idéal de l'indifférence qu'il veut distinguer de la résignation stoïcienne. Il fixe aussi les principes de sa pensée religieuse dans sa critique de Pascal. Il se trouve alors très éloigné de l'augustinisme. Il reconnaît le rôle de la grâce, mais elle est une inspiration qui trouve son principe

(9) *De Trinitate* L. X. cap. 4. P. L. 42, 976.

(10) *Ibid.*, cap. 8. « cum igitur ei praecipitur ut seipsam cognoscat, non se tanquam sibi detracta sit quaerat ; sed id quod sibi addidit detrahat ». P. L. 42, 979.

(11) Et. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 101.

(12) *Nouveaux Essais d'Anthropologie*, t. XIV, p. 377.

dans la dualité de notre nature, non dans son impuissance, sa déchéance. On ne retrouvera pas l'esprit de l'augustinisme dans une doctrine que M. Henri Gouhier traduit ainsi : « Cette psychologie sans théologie, cette grâce sans péché, ce salut sans prédestination, cette Incarnation sans Rédemption »¹³.

L'influence augustinienne apparaît manifeste au contraire dans l'analyse de la croyance. C'est un moment essentiel de ce que l'on peut nommer la deuxième conversion de Maine de Biran, à partir de 1812. La doctrine antérieure soulevait de nombreuses difficultés. La connaissance étroitement liée à l'expérience intérieure ne pouvait comporter un véritable caractère d'universalité. L'analyse vient alors se compléter par une interprétation de la croyance. C'est un élément d'universalité, d'absolu, présent dans notre connaissance bien qu'il ne puisse lui-même être représenté. La croyance est la faculté de l'absolu. C'est une face de l'esprit humain qui se trouve naturellement portée vers l'absolu des choses et des êtres¹⁴. Elle nous permet en particulier de passer de l'évidence de la conscience à l'affirmation de la substance. Biran ne s'en tient plus à la critique qu'il faisait de Descartes. Son erreur, disait-il, était de détruire la certitude du *Cogito* en l'identifiant à l'affirmation de la substance. Il en vient à reconnaître qu'il est légitime d'affirmer l'absolu de notre être, mais la critique de Descartes est maintenue en ceci que l'absolu ne doit pas être identifié avec le fait atteint par l'aperception. En affirmant la valeur de la croyance, Biran la distingue de la connaissance. Elle donne à nos affirmations un caractère d'absolu, mais elle n'est pas elle-même l'origine des catégories par lesquelles s'organise notre connaissance ; celles-ci ont leur origine dans la réflexion. Biran veut s'en tenir à la connaissance que nous obtenons quand le sujet se renferme sur lui-même ; les idées que nous formons prennent leur sens quand elles sont rapportées, comme à leur fondement, à l'aperception immédiate. Au-delà des idées primitives qui restent toujours des idées réflexives on reconnaîtra des vérités primitives ; elles sont l'élément d'universalité de nos affirmations mais non en elles-mêmes des objets de représentation. On peut ainsi accorder deux éléments qui doivent rester distincts. La croyance est donnée dans la connaissance sans comporter en elle-même un contenu intelligible qui lui serait propre. Ainsi l'absolu peut être saisi réflexivement. Il ne peut à proprement parler être donné ou représenté. « Il implique contradiction de dire que nous ayons quelque connaissance positive ou idée de l'absolu, quoique nous ne puissions nous empêcher de croire qu'il

(13) H. GOUHIER, *Les conversions de Maine de Biran*, p. 397.

(14) « En suivant le procédé de la croyance on établit comme axiome qu'avant d'agir, avant d'être modifié d'une manière quelconque déterminée, de se manifester sous tel attribut, qualité ou propriété, il faut être absolument ou à titre de substance, de chose en soi, de noumène et c'est une vérité nécessaire qu'il est impossible de ne pas croire ou dont le contraire est inintelligible ». *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, t. X, p. 126.

est ou de l'admettre comme donnée première inséparable de notre esprit préexistante à toute connaissance »¹⁵.

Biran rapproche lui-même cette doctrine de la croyance de celle de Kant¹⁶. Il marque souvent l'importance que prend à ses yeux la doctrine kantienne : elle représente l'esprit de la philosophie qu'il cherche à défendre contre les critiques de Bonald¹⁷. Ce rapprochement avec Kant a été reconnu par les contemporains de Biran, en particulier par Degerando. Pourtant les différences entre les deux doctrines apparaissent nettement. La croyance, selon Kant, trouve sa source dans la raison pratique, c'est une affirmation que la raison pratiquement déterminée tire d'elle-même pour correspondre à l'exigence qu'elle forme. Elle se ramène à la foi morale. La doctrine de Biran a sans doute certains caractères de celle de Kant. Mais le fondement de la croyance ne se trouve pas dans l'ordre pratique.

La lecture de nombreux textes de Maine de Biran suggère l'idée que la doctrine qu'il élabore est une transposition de celle de saint Augustin. D'une façon générale il traduit sa fidélité au platonisme et le reconnaît dans la philosophie moderne qui en maintient l'inspiration. On remarquera que ses analyses sont souvent très proches de celles de saint Augustin. Il s'attache toujours à montrer l'importance en nous d'une révélation intérieure de la vérité. Quand il cherche à rendre compte de l'origine des vérités absolues, il parle d'une manifestation, d'une illumination, d'un concours divin¹⁸. Il cite expressément saint Augustin pour soutenir la doctrine qu'il élabore¹⁹. Les *Notes sur l'Évangile de Saint Jean* sont très souvent fidèles à l'enseignement de saint Augustin. Biran le

(15) *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, t. X, p. 124.

(16) Ces idées sont exposées surtout dans les *Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac*, t. X, p. 340 sv.

(17) *Défense de la Philosophie*, t. XII, p. 50.

(18) « Plus ils étaient élevés, plus ils devaient sentir le besoin d'un infini, qu'il n'est pas donné à l'homme d'atteindre... plus ils devaient désirer aussi une communication plus immédiate, plus intime avec cette raison suprême dont ils avaient conçu l'existence et reconnu la nécessité », *Notes sur les deux révélations*, t. XIII, p. 115. « Tel est ce concours divin comme le dit encore Leibniz (en entrant profondément dans la vue de Platon) qui fait qu'en un certain sens Dieu seul peut être considéré comme l'objet extérieur de l'âme ou comme étant à chaque esprit créé, ce que la lumière est à l'œil ». *Ibid.*, p. 117. « Mais le moi lui-même, la source des principes tient à un principe plus haut que lui, savoir : à une raison suprême (logos). Cette raison est la lumière de l'homme ; il en jouit par réflexion et ne l'a pas en propre, comme les corps éclairés qui réfléchissent la lumière ne sont pas lumineux par eux-mêmes ; et s'ils étaient tout lumineux, nous ne les verrions pas. » *Note sur l'idée d'existence*, t. XIV, p. 192, 3.

(19) « Entendons saint Augustin » : « Puisqu'il s'agit de la nature de l'esprit (du sujet qui s'aperçoit intérieurement) éloignons de notre méditation toutes les choses que nous ne connaissons que par le dehors et au moyen de nos sens, et ne donnons une attention réfléchie qu'aux choses qui sont immédiatement et intérieurement connues par notre esprit et dont il est certain ». *Nouveaux Essais d'anthropologie*, t. XIV, p. 278. « Toute la force du principe de Descartes repose sur le point de vue psychologique si nettement exposé

retrouve par l'intermédiaire de Bossuet. Il expose la doctrine du maître intérieur et commente avec force et sobriété les textes sur l'image trinitaire de l'âme²⁰.

Maine de Biran élabore une théorie de la connaissance qui reste imprécise, inachevée. On reconnaîtra l'inspiration augustinienne qui la soutient. On peut la comparer aux diverses interprétations qui ont été proposées de l'augustinisme. Selon M. Gilson la vérité de la connaissance est due à une régulation. L'illumination intérieure ne porte pas sur le contenu des idées mais sur la règle du jugement. C'est là, semble-t-il, la signification de la théorie biranienne de la croyance. Par contre certains textes des *Nouveaux Essais d'anthropologie* ou des derniers écrits suggèrent une interprétation différente. Biran n'est pas loin de reconnaître une intuition indirecte de la vérité divine, telle que l'entend le R. P. Cayré²¹. Nous pouvons saisir la lumière divine qui est la raison de l'homme, bien que nous la connaissions seulement par un reflet d'elle-même sur les objets de nos connaissances qu'elle vient éclairer.

Le biranisme ne permet pas de séparer la doctrine de l'existence. Nous arrivons par le progrès même de la doctrine à une existence nouvelle dont nous formons l'idée la plus juste. C'est le recueillement. Biran en éprouve l'attrait et reconnaît toutes les difficultés qu'il rencontre en cherchant à le maintenir en lui-même. En suivant ses analyses le recueillement apparaît comme la valeur la plus haute, celle qui se propose toujours à l'effort spirituel. L'âme cesse d'être prise par la séduction des choses. Elle n'est plus captive de ce qui pourrait la retenir hors d'elle-même. Elle s'affranchit de la tyrannie du monde extérieur. Biran veut former en lui les dispositions de l'homme intérieur. L'idéal qu'il poursuit est de demeurer « calme et absorbé dans les profondeurs de l'existence et du moi. » L'âme peut s'élever à cette existence nouvelle. « Exister, pour l'homme, à titre de sujet pensant, actif et libre, c'est avoir la conscience, la propriété de soi. Jouir de son bon sens ou de sa raison, de sa libre activité, pouvoir dire et se reconnaître moi, voilà le fond de l'existence humaine, et le point de départ, la donnée première, le fait primitif de

dans le passage de saint Augustin qui vient d'être cité », *ibid.*, p. 281. Sur le problème de la communication Biran cite saint Augustin, *Confessions*, L. I, ch. 6, ib, p. 394. De même, p. 401 à propos de « cette partie intérieure éminemment sensible qui s'affecte et s'émeut à la suite des idées et des sentiments de l'âme les plus élevés ». Le texte *Noli foras ire; in interiore homine habitat veritas* est cité dans le *Journal*, 29 avril 1816, éd. GOUHIER, t. I, p. 119. On trouvera aussi d'autres citations de saint Augustin dans le *Journal*, t. II, p. 321, 353-54, 355 et t. III, p. 190, 191, 249, 250.

(20) *Notes sur l'Évangile de saint Jean*, t. XIV, p. 421, 422, 425.

(21) « La grande ressemblance qu'il y a entre la vérité directement perçue par l'esprit et la Vérité suprême, permet de considérer la première comme un miroir où se retrouve celle-ci, et dans un miroir, il y a une certaine vue des objets qui s'y reflètent, bien qu'ils ne soient atteints que dans leur image. » F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, p. 237, 8.

toute science de nous-mêmes »²². Mais dans cette existence nouvelle l'âme ne s'en tient pas à la seule observation de ce qui est en elle. Elle ne cesserait de subir l'attrait des choses que pour retrouver au dedans d'elle-même une nouvelle servitude. Biran éprouve souvent cette tentation et ne sait comment réaliser le passage de l'observation intérieure au véritable recueillement²³. L'expérience purement spirituelle consiste à passer de la dispersion à l'unité. L'âme se rassemble alors en elle-même et se veut conforme à la droiture de son élan. Le recueillement est cette fidélité intérieure. Il s'achève dans la méditation. « Cette force active peut concentrer l'âme en elle-même, en la faisant tourner pour ainsi dire sur elle-même et autour de ses propres idées : c'est la vie philosophique qui consiste dans la méditation intérieure, dans l'exercice de l'activité employée à résister à ses propres affections, à se bien conduire dans le monde intérieur de manière à atteindre un but intellectuel »²⁴. Le recueillement nous fait suivre l'esprit de vérité qui luit dans les profondeurs de l'âme. Il nous permet de nous connaître nous-mêmes, de retrouver l'activité primitive par laquelle nous saisissons les idées dans leur source. Biran dépasse parfois ces pensées. Le recueillement forme en nous la lumière intérieure et vient ainsi éclairer ce qui nous est proposé du dehors. Il est ainsi une activité dévoilante plutôt que constituante²⁵. Le recueillement nous ramène à nous-même pour éprouver une existence nouvelle, devenue pleinement spirituelle. Il nous prépare à saisir la vérité dans sa justesse, au-delà des systèmes. « Quant on a besoin de vérité avant tout, il faut bien la chercher où elle est, dans la source la plus rapprochée, la plus intime à nous-mêmes²⁶. » Nous avons ainsi accès à un nouveau monde intérieur. Le recueillement est une vie nouvelle, conforme à la loi spirituelle que nous propose la philosophie, et dans laquelle la religion nous établit. Il exprime l'idéal paulinien : *condecor legi dei secundum interiorem hominem* (Rom. VII, 22)²⁷.

Maine de Biran retrouve d'une façon frappante l'idéal que nous propose l'augustinisme. Il est peut être avant tout une doctrine du recueillement. Les *Confessions* expriment ce mouvement de l'âme. Elle vit d'abord dans la dispersion et se fuit elle-même. Mais la cause de sa

(22) *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, t. XIII, p. 7.

(23) « Fénelon parle de ces âmes entièrement dépendantes du goût sensible et du calme intérieur qui sont en danger de perdre tout au premier orage. Elles ne tiennent que par ce qu'il y a de sensible ; dès que la sensibilité se retire tout tombe sans ressource : c'est là mon histoire ». *Journal*, novembre 1820, éd. H. GOUHIER, t. II, p. 299.

(24) *Nouveaux Essais d'anthropologie*, t. XIV, p. 374.

(25) « Les idées ne sont-elles pas toujours comme la lumière que nous cherchons et dont nous ne pouvons nous procurer l'impression, mais que nous ne faisons pas ? », *Journal*, 29 avril 1816, éd. H. GOUHIER, t. I, p. 119.

(26) *Journal*, juillet 1823, éd. H. GOUHIER, t. II, p. 378.

(27) *Défense de la philosophie*, t. XII, p. 71.

misère n'est pas dans les choses, elle est dans le dérèglement des affections. L'âme entre à l'intérieur d'elle-même en retrouvant une volonté plus pure. Elle se connaît d'une façon nouvelle en se retirant des sens, en se rassemblant en quelque sorte dans sa propre intériorité²⁸. Elle retrouve sa consistance en ordonnant ses affections, en reconnaissant la stabilité de l'éternité au principe même du temps nouveau dans lequel elle sait vivre. En se retirant en elle-même l'âme ne s'écarte pas des choses. Elle les envisage dans leur rapport à ce qu'elle saisit d'une façon intérieure. L'augustinisme traduit l'expérience par laquelle l'âme sort de son exil. Il semble que Maine de Biran retrouve exactement l'idéal que saint Augustin exprime en ces termes :

« Elle est rappelée à soi l'âme qui allait hors de soi. Quand elle allait ainsi hors de soi, elle allait loin de son Seigneur. Elle s'était regardée en effet, avait pris plaisir en elle-même et elle était devenue l'amante de son propre pouvoir. Elle s'est écartée de Dieu et n'a pu rester en elle-même ; alors elle se trouve repoussée hors de soi ; exclue de soi, elle se répand au dehors. Elle aime le monde, elle aime le temporel, elle aime le terrestre. Si elle s'aimait seulement elle-même en négligeant son créateur ce serait déjà un moins-être, déjà elle tomberait en aimant ce qui est moins. Car elle est moins que Dieu, beaucoup moins, d'autant au-dessous que la créature est au dessous du créateur. Il aurait donc fallu aimer Dieu et l'aimer de telle sorte que, si possible, nous en fussions venus à nous oublier nous-mêmes. Quelle est la conversion ? L'âme s'est oubliée elle-même en aimant le monde ; qu'elle s'oublie elle-même mais pour aimer le créateur du monde. Chassée hors d'elle-même, elle s'est comme perdue, elle ne sait plus juger ses actes, elle justifie ses iniquités ; elle s'enfle et s'enorgueillit dans l'arrogance, dans la luxure, dans les honneurs, dans les possessions, dans les richesses, dans le pouvoir sur la vanité. Alors elle est réprimandée, corrigée, découverte à elle-même ; elle reconnaît sa laideur et s'éprend de la beauté et elle, qui se dissipait dans l'effusion au dehors, revient recueillie et confuse²⁹. »

L'histoire des idées permet de reconnaître la distinction entre les systèmes augustinien et ce que l'on peut nommer « l'augustinisme primitif, essentiel, authentique ». ³⁰ Maine de Biran est fidèle à la doctrine ainsi entendue. Il retrouve les vérités augustinien et les saisit dans l'évidence qui leur est propre, *certissima scientia et clamante conscientia*. Au principe de ces doctrines se trouve l'intuition des mêmes valeurs,

(28) « Qui tamen ut se cognoscat magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in seipsum colligendi », *De Ordine*, L. I, cap. 1. P. L. 32, 979.

(29) *Sermo CXLII*, 3. P. L. 38, 779. Texte cité et commenté par A. SOLIGNAC, « L'existentialisme de saint Augustin », *Nouvelle Revue théologique*, 1948, p. 5.

(30) F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie augustinienne*, p. 246.

celles de l'intériorité spirituelle et du recueillement. L'affinité de ces deux doctrines est manifeste ; il faut reconnaître souvent aussi une influence directe de l'une sur l'autre. Maine de Biran a noté d'une façon pénétrante ce que peuvent être ces rencontres des pensées. Il semble qu'il ait traduit ce qui permet avant tout de le rapprocher de saint Augustin. « Ceux qui sont vraiment originaux doivent se ressembler puisqu'ils sortent tous, pour ainsi dire, du même monde intérieur »³¹.

(31) *Note sur le deuxième volume de « l'indifférence en matière de religion, » t. XII, p. 249.*

LE PROBLÈME DE LA "PHILOSOPHIE MUSULMANE"

PAR

LOUIS GARDET

La connaissance des « philosophes arabes », la lecture attentive de leurs œuvres traduites en latin, est indispensable à qui veut situer l'outillage philosophique mis par les grands docteurs du moyen âge au service de la doctrine sacrée. Je n'ai pas besoin de rappeler avec quel succès M. Étienne Gilson ouvrit la voie à ces recherches, et déjà les fit aboutir. Des monographies comme *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*¹, ou *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*², d'autres encore, ont éclairé d'une façon à mon sens décisive la genèse de la synthèse thomiste, et la problématique même du scotisme. Telles affirmations, concernant la ligne appelée par M. Gilson l'« augustinisme avicennisant », ont pu être discutées ; mais il n'est que de se référer à l'ensemble de l'œuvre d'Avicenne pour saisir combien en fait les augustiniens des XII^e-XIII^e siècles ont été imprégnés du *Shifâ'*, alors même qu'ils le combattaient. — Je m'en voudrais de ne pas citer d'autres recherches, poursuivies selon le même esprit et la même méthode, celles du Père de Vaux sur l'avicennisme latin par exemple³, ou le remarquable ouvrage de M. Aimé Forest sur *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*⁴, ou les chapitres réservés à Avicenne et à Averroès par le Père Roland-Gosselin dans son édition du *De Ente et Essentia*⁵. Ce rappel est loin d'être exhaustif. Au surplus, le dépouillement des « sources arabes » de la scolastique latine n'est point achevé ; de ce point de vue, le grand œuvre

(1) *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, éd. Vrin, Paris, années 1926-1927.

(2) *Id.*, 1927. — Voir aussi « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », *id.*, 1929-1930.

(3) *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII^e-XIII^e siècles*, éd. Vrin, Paris, 1934.

(4) Ed. Vrin, Paris, 1931.

(5) *Le « De Ente et Essentia » de S. Thomas d'Aquin*, Bibliothèque thomiste, Le Saulchoir 1926.

entrepris par M^{lle} M.-Th. d'Alverny : l'édition critique de l'Avicenne latin, sera d'un apport considérable.

Mais en étudiant les crises mêmes de l'avicennisme et de l'averroïsme dans le contexte du moyen âge chrétien, l'historien ne peut pas ne pas s'interroger sur l'attitude des « philosophes » à l'égard de leur foi et de leur climat musulmans. La question centrale est celle posée naguère par M. Gilson⁶ : peut-on parler d'une « philosophie musulmane », au sens — analogique — où nous parlons d'une « philosophie chrétienne » ?

C'est à l'islamisant qu'il revient de répondre à la question du médiéviste. Kindî, Fârâbî, Ibn Sinâ (Avicenne), Ibn Tufayl (Abubacer), Ibn Rushd (Averroès), sont des noms que connaissent bien les spécialistes de la pensée musulmane⁷. Depuis le xix^e siècle, multiples ont été les études poursuivies à partir des textes arabes. Il n'est, pour nous borner aux travaux qui furent ou sont le plus fréquemment cités, que de rappeler ceux de Renan, de Munk, de Tj. de Boer, de Horten, Mehren, Asin Palacios, Léon Gauthier, M^{lle} Goichon, des Pères Mauser et Alonso, de Wolfson, de MM. Madkour, Jamil Saliba, F. Rahman, F. Ahwani, R. Walzer, H. Corbin, Cruz Hernandez, Pines, S. van den Bergh, etc. Presque tous essaient de laver les *falâsifa* de l'accusation d'impiété portée contre eux par l'Islâm officiel. Mais certaines réponses se situent selon des critères fort variés. Tantôt elles affirment l'orthodoxie musulmane des *falâsifa* ; tantôt elles en font les représentants d'une mystique gnostique ; tantôt elles voient en eux de purs rationalistes. A vrai dire, elles furent souvent colorées par les options personnelles des enquêteurs.

Un bref rappel historique fera comprendre ce que j'entends par là. Il s'agit, dans l'ensemble, de ce renouveau d'études orientalistes où l'on prit conscience qu'un effort de justice compréhensive est nécessaire pour saisir vraiment *ab intra* une pensée étrangère ; et que, dans l'ordre intellectuel, il ne saurait y avoir de vraie justice sans un minimum de sympathie. Mais il n'est pas toujours facile de s'en tenir à une sereine objectivité. L'auteur que l'on veut étudier, on le traite aisément comme un autre soi-même. C'est ainsi que le rationaliste Renan eut à cœur (et il eut raison) de présenter un Averroès lavé de son « averroïsme » au sens historique du moyen âge latin. Ce faisant, il mit l'accent sur la solution qu'Ibn Rushd proposait au redoutable problème des rapports entre Loi religieuse (musulmane) et « philosophie » (la sienne propre). Et il présenta cette solution comme une réussite justifiée du rationalisme, au sens moderne du mot.

Depuis Renan, les études arabes se multiplièrent, la lecture de vieux ouvrages ou de manuscrits retrouvés perfectionna la connaissance du contexte culturel musulman. L'édition critique des grands traités

(6) Cf. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2^e éd., Vrin, Paris, 1944, p. 378.

(7) Il n'est pas besoin de rappeler qu'il s'agit de la ligne de pensée appelée en Islâm *falsafa* (φιλσοφία), et dont les tenants sont les *falâsifa* (sg. *faylasuf*).

d'Avicenne, de Ghazzâlî (Algazel), d'Averroès, commencée à Beyrouth par le Père Bouyges, et que poursuivent ses successeurs, en est l'illustration⁸ ; et voici que, depuis le millénaire hégirien d'Avicenne, la publication est commencée au Caire d'un texte scientifique du *Shifâ'*⁹.

Cependant, qu'il s'agisse d'Avicenne ou d'Averroès (ce dernier surtout), des islamisants prirent volontiers à la lettre les professions d'orthodoxie musulmane. Car les deux *falâsifa*, à deux siècles de distance, l'un à l'est, l'autre à l'ouest des terres d'Islâm, s'affirment bons musulmans ; et entendent prouver qu'ils comprennent vraiment, eux, l'enseignement coranique, gauchi par leurs adversaires juristes ou apologistes. Ils enseignent la supériorité de la Loi religieuse (*shar'*) sur la philosophie (*falsafa*), et certains textes d'Averroès insistent sur la nécessité de la révélation. De là à faire des *falâsifa* des « apologistes de l'Islâm » comme le soutint M. Horten dans son article de l'*Encyclopédie de l'Islâm*¹⁰, la déduction semblait évidente : pour peu que l'on prenne à la lettre ces affirmations de principe, et sans trop confronter l'ensemble des systèmes aux valeurs religieuses reconnues comme telles par la Communauté.

Mais voici un demi-siècle, le grand islamisant espagnol Miguel Asin y Palacios suggérait une interprétation quelque peu différente. Analysant les textes d'Averroès sur la révélation, et les mettant en regard de l'enseignement de Thomas d'Aquin, il concluait, dans un article documenté et resté célèbre, à l'« averroïsme théologique » de l'Aquinat¹¹. Entendons : le vrai averroïsme (ou rushdisme comme le proposera Léon Gauthier) ne serait point celui que les débats du XIII^e siècle latin nous ont fait connaître. En passant du climat religieux musulman au climat religieux chrétien, les positions d'Averroès ont été déformées. Son attitude authentique coïncide au contraire avec les grandes lignes de la solution thomiste ; et il en fut l'inspirateur, directement ou à travers Maïmonide. Car il allait à mettre en accord réel Loi religieuse et philosophie, foi et raison.

Il convient de remarquer ceci : les conclusions de Horten et surtout d'Asin Palacios se fondent presque uniquement sur une analyse attentive de l'*apologia sua* présentée par Averroès en des ouvrages d'auto-défense. Il était en butte aux soupçons des juristes (*fuqahâ'*) de l'Empire almohade. C'est le Sultan almohade Abû Ya'qûb il est vrai qui lui avait demandé de commenter Aristote. Mais sous le règne de son successeur, les juristes l'emportèrent un moment, et Ibn Rushd fut exilé d'Andalousie au Maroc.

Dans ce climat dangereux pour lui, on comprend qu'il ait eu souci de se justifier, et de justifier la « vraie » *falsafa*, — la sienne. Or, depuis le

(8) *Bibliotheca arabica scholasticorum*.

(9) Sous la direction du Dr. Ibrahim Madkour, avec l'aide de MM. El-Khodeiri, G. Anawati, F. El-Ahwani, etc.

(10) *Encyclopédie de l'Islâm*, 1^{re} éd., art. *falsafa*.

(11) « El-Averroismo teológico de Santo Thomas de Aquino » (ap. *Homenaje a D. Franc. Codera*), *Estudios de erudición oriental*, Saragosse, 1904, p. 271-331.

XI^e siècle finissant, la *falsafa* risquait d'être battue en brèche auprès des docteurs eux-mêmes, à la suite de la violente attaque d'apologistes tels Shahrastâni, et surtout Abû Hâmid al-Ghazzâlî (Algazel) contre les orientaux Fârâbî et Ibn Sinâ. Après avoir résumé les thèses de ses adversaires dans son *Maqâsid*, qui seul fut traduit en latin au moyen âge, Ghazzâlî, dans le *Tahâfût al-falâsifa* (« L'effondrement des *falâsifa* »), releva contre eux quatre chefs « d'impiété » et dix-sept erreurs dangereuses... La réplique d'Averroès, *Tahâfût al-tahâfût* (« L'effondrement de l'effondrement »)¹², opère sur deux fronts : tantôt il rejette sur Avicenne les erreurs dénoncées, intéressant témoignage de leurs divergences en cosmogonie ou métaphysique ; et tantôt il entreprend de démontrer que ce sont les *falâsifa* qui respectent le Coran, et Ghazzâlî et les « apologistes » officiels qui le défigurent¹³. Sa défense est alors centrée sur la notion de révélation et les règles de l'interprétation scripturaire (*ta'wîl*), qu'il analyse de près dans les deux petits traités du *Fasl al-maqâl* et du *Kashf 'an manâhij*..., habituellement rapprochés, à bon droit, du *Tahâfût al-tahâfût*. Depuis Asin Palacios, on y joint un bref appendice auquel le *Fasl al-maqâl* faisait allusion, et où il est affirmé (contre Ghazzâlî) que les « philosophes » enseignent la science éternelle que Dieu a des singuliers¹⁴.

Le moyen âge latin connaissait Averroès comme « le Commentateur » d'Aristote, et sans doute était-il dommageable, pour apprécier son attitude personnelle, que le *Tahâfût*, le *Fasl* et le *Kashf* n'aient pas été traduits. Mais les islamisants modernes risquent de commettre l'erreur inverse, de juger Ibn Rushd sur ces trois traités, qui sont, somme toute, des œuvres de circonstance. Si l'on se borne à les prendre à la lettre, et pour peu que l'on mette, sous les mots de l'auteur, des références consciemment ou inconsciemment chrétiennes, il devient aisé d'y voir un principe d'accord entre la raison et la foi, avant-coureur de la synthèse des grands scolastiques. — Je pourrais citer, en un sens voisin, les analyses de M. H. A. Wolfson, extrêmement érudites et souvent pertinentes, et selon qui la notion de foi chez Ibn Rushd rejoint la « double foi » (des simples et des parfaits) jadis proposée par Clément d'Alexandrie, voire Origène¹⁵.

(12) Les deux *Tahâfût* ont été édités par le Père Bouyges, *éd. cit.*, le premier en 1927, le second en 1930. La « querelle des *Tahâfût* » ne se termine pas en Islâm avec Averroès. Voir Mubahat Türker, *Uç Tehâfût Bakimindan Felsefe ve Din Münasebeti*, thèse de doctorat soutenue et éditée à Ankara, 1956. — Nous avons maintenant une intégrale et excellente traduction anglaise du traité d'Ibn Rushd, par M. S. Van den Bergh (*Averroes' Tahafut al-Tahafut*, « E. J. W. Gibb Memorial », Oxford-Londres, 1954, t. I, introduction et traduction ; t. II, notes et index).

(13) Voir ci-après, p. 279-280.

(14) Ces trois textes arabes ont été édités au Caire sous le titre *Falsafat Ibn Rushd*.

(15) « The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St Thomas, and its Origin in Aristotle and the Stoics », *JQR*, oct. 1942-janvier 1943. — Voir analyse et mise au point de M. Georges VAJDA, « Études sur Saadia », *REJ*, nouvelle série, t. IX, p. 99-102.

Mais à côté de cette défense « religieuse » d'Ibn Rushd, la ligne rationaliste inaugurée par Renan s'est continuée en se corrigeant et perfectionnant. Je n'hésiterais pas à reconnaître que l'un des meilleurs interprètes occidentaux d'Ibn Rushd fut le professeur Léon Gauthier. Il étudia de près les « traités de circonstance ». Il édita, traduisit et commenta le *Fasl al-maḡâl*¹⁶. Mais il ne négligea point, pour autant, le Commentateur. Son *Ibn Rushd (Averroès)*, paru à Paris aux Presses Universitaires en 1948, peu après sa mort, se réfère fréquemment aux commentaires sur la logique, la physique, les métaphysiques¹⁷. Et c'est ainsi que le chapitre VI sur « la structure de l'univers » en vient à corriger avec fruit d'anciennes conclusions de Renan. L'analyse donnée, au chapitre III, de la notion rushdienne de prophétie est fort éclairante, et j'aurai à y revenir. Qu'elle ne soit pas compatible avec la théologie chrétienne, Léon Gauthier l'a fort bien vu. Mais quand il nous la présente comme parfaitement valable en climat islamique — et, en définitive, valable purement et simplement — son jugement n'est-il pas quelque peu infléchi par son propre rationalisme ? La tentative d'Asin Palacios faisait d'Ibn Rushd un thomiste avant la lettre¹⁸. Léon Gauthier, lui, a vu que les valeurs et la culture religieuse d'Islâm ont leur spécificité ; et que l'on ne pouvait donc point se contenter d'un changement d'étiquettes entre Loi religieuse musulmane et *falsafa* d'une part, et les rapports de la foi et de la raison selon la pensée chrétienne d'autre part. Mais, jugeant toute valeur religieuse comme de l'extérieur, il a cru sur parole l'auto-défense d'Ibn Rushd, et a accepté de voir la religion musulmane comme Ibn Rushd souhaitait qu'on la vit¹⁹.

Sans prétendre aucunement apporter une réponse définitive, je voudrais essayer de dire ce que les connaissances actuellement acquises des sources et des textes nous permettent de suggérer. Nous avons depuis quelques

(16) Ed. Bibliothèque arabe-française, Alger 1942, suivi, texte, traduction et notes, de « l'Appendice sur la question de la Science éternelle ».

(17) Le premier ouvrage (thèse de doctorat) de Léon GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la Religion et de la Philosophie*, était beaucoup plus centré sur l'auto-défense du *ḡaylasuf*, et en donnait par là même une idée moins exacte,

(18) On pourrait citer ici la position de A. F. MEHREN, « Études sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et de Gazzali », in *Museon*, Louvain, novembre 1888 et janvier 1889, qui présente en somme la philosophie d'Avicenne ou d'Averroès, comme étant un instrument de la foi religieuse musulmane... (*ibid.*, nov. 1888, p. 611).

(19) Bien d'autres positions seraient à citer : celle en particulier de M. Ibrahim MADKOUR, *Fî l-Falsafa al-Islâmiyya*, Le Caire, 1367/1947, qui situe l'accord de la religion et de la philosophie selon une ligne en somme rationaliste, assez proche de Léon Gauthier ; ou celle de M. Henry CORBIN, qui dans son très suggestif *Avicenne et le Récit visionnaire*, « Bibliothèque iranienne », Téhéran-Paris, 1954, 2 vol., présente un Ibn Sinâ tout influencé par la gnose des grands mythes iraniens. C'est la question de la portée explicative des mythes qui se trouve alors ouverte.

années à notre disposition des textes nouveaux d'Avicenne²⁰, quelques-unes des premières traductions arabes qui, au IX^e siècle, donnèrent au monde musulman Aristote, Platon et le néoplatonisme, une meilleure connaissance enfin de certains commentateurs arabes d'Aristote, — l'école de Baghdâd entre autres²¹. Et voici que de récentes publications attirent notre attention sur l'œuvre d'un autre *faylasuf*, trop peu étudié jusqu'ici : je veux parler d'Abû Ya'qûb al-Kindî. De nombreux « petits traités » (*rasâ'il*) ont été édités au Caire, en deux volumes, par M. Abû Rîda sous le titre de *Rasâ'il al-Kindî*. Plusieurs d'entre eux nous offrent d'utiles points de repère. On y peut joindre quelques autres œuvres, scientifiques surtout, sur l'astronomie, l'arithmétique ou la musique²².

*
* *

Ne pouvant traiter ici la question en toute son ampleur, je me bornerai, à titre d'exemple, à situer les positions respectives des plus grands *falâsifa* sur ce problème souvent débattu : la nature et la valeur du prophétisme. C'est un problème central en Islâm. L'un des premiers dogmes musulmans est en effet que Dieu promulgue la Loi religieuse destinée aux hommes par l'intermédiaire d'un prophète chargé de la leur enseigner et de la faire appliquer. Et l'élection du prophète-envoyé dépend du bon vouloir divin. « Nous t'avons choisi... », dit le Coran.

L'attitude d'al-Kindî est bien une attitude de *faylasuf*. Sa problématique se ravitaille abondamment chez les Grecs²³. Le *'ilm* arabe qui signifie d'abord « connaissance » garde chez lui cette signification ; mais il connote en même temps la notion aristotélicienne de « science ». De ce point de vue, est très éclairant son petit traité sur l'*Introduction à l'étude d'Aristote*²⁴, qui commence par se référer aux dix catégories et au quadri-

(20) En particulier les gloses sur la pseudo *Théologie d'Aristote*, et le brouillon de l'*Insâf* publié par M. 'ABD AL-RAHMAN BADAWI dans son recueil *Aristû 'ind al-'Arab*, Le Caire, 1947. Les « gloses » ont été traduites en français et commentées par M. Georges VAJDA, « Les notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote », ap. *Revue Thomiste*, 1951, 2.

(21) Voir les textes publiés par M. BADAWI dans son *Aristû* (cité à la note précédente), et ses deux autres recueils, *Ideae Platonicae*, Le Caire, 1947, *Plotinus apud Arabes*, id., 1955. — Sur les intermédiaires et les écoles de commentateurs arabes, on doit signaler les travaux en cours, très prometteurs, de MM. S. Pines et S. M. Stern.

(22) Voir références dans l'article de M. Richard Walzer cité ci-après.

(23) Dans un remarquable article, « New Studies on al-Kindî », ap. *Oriens*, X, 2, 1957, p. 203-232, le Dr. Richard Walzer analyse la position si mal connue encore d'al-Kindî. Cet article sera, je crois, d'un apport inestimable pour éclairer le problème posé par les « philosophes arabes » à l'histoire de la philosophie. — Voir encore du même auteur « Islamic Philosophy », from *The History of Philosophy Eastern and Western*, vol. 2, Londres, chap. XXXII, p. 120-148.

(24) *Rasâ'il al-Kindî*, éd. Abû Rîda, vol. 1, Le Caire, 1369/1950, p. 363 et ss.

vium. Et les catégories ici, comme le remarque justement le Dr. Walzer, insistent sur la distinction entre substances premières et secondes, si souvent utilisée par Jamblique et Porphyre. Apparaît d'emblée la ligne d'Aristote et de ses commentateurs néoplatoniciens.

Mais la distinction fondamentale d'al-Kindî n'est pas là. Elle est entre les « sciences humaines » (précisément celles des catégories et du *quadri-vium*) et la « science (ou connaissance) divine »²⁵. Or cette science ou connaissance est celle des prophètes, — « prophète » étant pris selon les exigences de la foi islamique. Nous voici au cœur de l'aporie née de la rencontre des traditions musulmanes et des traditions hellénistiques. Al-Kindî spécifiera les « sciences humaines » par « la recherche, l'effort et l'industrie » qu'il faudra à l'homme pour les acquérir ; tandis que la « science divine » est donnée par Dieu aux prophètes sans qu'ils aient à fournir « de recherche, ni d'effort, ni d'investigation, ni d'industrie dans les sciences préparatoires, ni de logique discursive, et sans l'intervention d'un laps de temps ». Le don de cette connaissance dépend du Vouloir divin. Elle suppose la purification et l'illumination des âmes, qui se tournent ainsi vers la Vérité (*al-haqq* = Dieu), grâce à Son aide, Son assistance, Son inspiration, Ses messages. Elle est la prérogative des prophètes-envoyés à l'exclusion et au-dessus de la race humaine. Le pouvoir d'accomplir les « signes » (miraculeux) est l'un de leurs privilèges, ce qui en fait des êtres supérieurs au reste des hommes. Ceux-ci, qu'il s'agisse de la connaissance des substances secondes ou des substances sensibles premières, ont besoin pour l'acquérir de la recherche humaine et de la succession des temps ; les prophètes, eux, l'acquièrent par un effet direct et immédiat de la volonté divine. — Dès lors, l'intelligence doit conclure que la connaissance prophétique vient de Dieu, puisque les hommes sont, par nature, incapables de l'atteindre. Ils doivent donc s'y soumettre en obéissance et docilité, et y donner leur adhésion de foi²⁶.

La distinction entre la connaissance prophétique, source des vérités que les hommes doivent croire de par Dieu, et les sciences accessibles aux intelligences humaines est ainsi bien marquée. La première vient de Dieu et dépasse les forces de la nature. Mais ne se distingue-t-elle des secondes que par son mode d'acquisition ? ou également par l'objet connu ? Al-Kindî ne semble point s'être posé nettement la question. Il faut ajouter que les dogmes musulmans ne l'y sollicitaient peut-être pas, qui enseignent que Dieu est Mystère, mais Mystère irrévélé. Il est cependant un dogme, fondamental en Islâm, qui ne peut être connu par la raison seule : c'est le dogme de la résurrection des corps, et nous verrons les *falâsifa* posté-

(25) C'est bien de « science — ou connaissance — divine » (*al-'ilm al-ilâhî*, id., p. 372) qu'il s'agit ici, non des *ilâhiyyât* au sens de « théologie naturelle ».

(26) Je me suis borné à résumer et gloser ici de très près le texte d'al-Kindî, id., p. 372-373. Voir traduction anglaise par M. Walzer, art. ci-dessus cité, p. 205-206.

rieurs achopper à son sujet. Or, quelques lignes après avoir défini la « connaissance divine » al-Kindî précise : quelles que soient l'étude, l'application, la recherche du philosophe, jamais il n'aurait pu trouver une réponse aussi brève, claire, simple et compréhensible que celle donnée par le Prophète de l'Islâm affirmant contre les contradicteurs : Dieu pourra ressusciter les corps, puisqu'il les a une première fois créés²⁷. Sans doute est-ce ici le mode de l'argument de convenance qui est mis en valeur : argument « rhétorique » (*khitâbiyya*), et qui permet à l'esprit d'atteindre en un éclair ce qu'une longue suite de discours n'aurait pu aussi bien dégager²⁸. Il reste qu'il est demandé à tout homme, au philosophe comme aux autres, de prendre en son sens obvie l'enseignement prophétique touchant les bases de la foi.

Je ne puis que renvoyer à l'étude déjà citée de M. Richard Walzer et aux nombreuses références fournies. Il s'en dégage avec évidence qu'al-Kindî affirme explicitement la création *ex nihilo* et la résurrection des corps. Il met, comme l'y engage le texte du Coran, la seconde en référence à la première ; et tel sera de fait l'argument sans cesse repris plus tard non point par ses successeurs, Fârâbî, Avicenne ou Averroès, mais par les « docteurs en *kalâm* » (les *loquentes in lege Maurorum* du moyen âge), entendons les apologistes ou « théologiens » de l'Islâm, et grands adversaires des *falâsifa*. Mais les docteurs en *kalâm* n'eurent guère en main l'outillage philosophique suffisant ; ils se bornèrent en général à ces arguments d'ordre « dialectique » qui firent la risée d'Averroès. Kindî, lui, faisant confiance aux affirmations prophétiques, mais utilisant sans remords l'appoint de la pensée hellénistique, tend à situer les deux dogmes en question selon une possible harmonie de la raison et de la foi.

Nous ne reprendrons pas ses arguments rationnels. Sans doute aura-t-il tendance, appuyé sur son donné de foi, à « démontrer » non seulement la création *ex nihilo*, mais — comme les augustinisants médiévaux — la création temporelle. Il reste que l'enseignement coranique est accepté par Kindî comme devant guider sa recherche philosophique. — Cette recherche, il en demande la méthode et l'orientation aux sources grecques, et c'est bien pourquoi on peut le dire *faýlasuf*. Ses maîtres sont à coup sûr Platon (dont il reprendra la démonstration de l'immortalité de l'âme) et Aristote, — un Aristote quelque peu néoplatonisé. Mais sa source la plus directe est souvent la philosophie hellénistique de la dernière période, Simplicius, Porphyre, Proclus. Et pour ces dogmes communs au christianisme et à l'Islâm que sont la création *ex nihilo* et la résurrection des corps, il faut être reconnaissant au D^r. Walzer d'avoir souligné les

(27) *Coran*, 36, 78-82, avec l'affirmation du *kân*, « sois ! » qui fait toute chose.

(28) Notion très souvent reprise en Islâm (cf. ci-après son utilisation par Averroès). M. Walzer montre à bon droit l'application qu'en fit l'antiquité gréco-chrétienne, spécialement Philopon.

nombreux points de rencontre de Kindî et de Jean Philopon. Il s'agit ici d'un intermédiaire insuffisamment étudié encore, entre philosophie grecque classique et philosophie arabo-musulmane. Une différence notable cependant (je reprends encore une éclairante remarque de M. Walzer^{28 bis}) : Jean Philopon était un professeur chrétien de philosophie grecque, et il avait à lutter contre des *philosophes* non-chrétiens, ses contemporains et ses rivaux ; ses analyses philosophiques sur la création *ex nihilo* sont en même temps une réfutation d'Aristote ou de Proclus. Al-Kindî, lui, était le premier « à introduire métaphysique et théologie naturelle en un monde [le monde de l'Islâm] où ces sciences n'existaient pas auparavant ». Ses adversaires étaient les tenants d'autres religions, non des métaphysiciens appuyés sur la raison seule.

Ses sources grecques, y compris le chrétien Jean Philopon, rapprochent Kindî et le distinguent de la première « théologie » musulmane, le *kalâm* mu'tazilite, qui s'efforçait de défendre la Loi en prenant la raison (*'aql*) comme critère. A partir du iv^e siècle de l'hégire, les mu'tazilites seront considérées comme hétérodoxes par les écoles ash'arites et mâturidites, devenues le *kalâm* officiel. Mais l'attitude profonde des trois écoles à ceci de commun qu'elles entendent avant tout justifier et protéger la foi musulmane contre les négateurs et les douteurs. Le *kalâm* est essentiellement une « apologie défensive » de l'Islâm²⁹.

Et le *kalâm* prendra position contre les *falâsifa*. Mais cette lutte ne se déclanchera qu'à propos des thèses de Fârâbî et d'Avicenne, postérieurement donc à Kindî. M. Abû Rida (et peut-être le Dr. Walzer) me semble avoir un peu urgé ce fait historique, quand il présente Kindî comme poursuivant en somme le même but que les mu'tazilites, — comme étant, si l'on veut, un *mutakallim* mieux armé en outillage philosophique, remplaçant par les cadres aristotéliens ou néoplatoniciens la vision discontinuée du monde de certains mu'tazilites.

Il est vrai que les réponses de Kindî sur des dogmes tels que la création du monde ou la résurrection des corps est en concordance avec les réponses des mu'tazilites ; et que son interprétation de plusieurs textes coraniques coïncide avec la leur³⁰. Il est vrai encore que, de son temps, la distinction entre *kalâm* et *falsafa* n'était pas si nette que le même penseur ne put être à la fois *mutakallim* et *faylasuf*. Disons qu'al-Kindî avait la science d'un *mutakallim*. Mais plus profondément : les mu'tazilites, tout attachés au critère rationnel qu'ils fussent, étaient déjà premièrement apologistes. Ils luttaient contre l'invasion incontrôlée de la pensée hellénistique, se servaient dialectiquement en effet de la philosophie, mais ne lui

(28 bis) *Art. cit.*, p. 223-224.

(29) Cf. LOUIS GARDET et M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Vrin, Paris, 1948, *passim*.

(30) Voir WALZER, *art. cit.*, p. 224-227, des exemples d'utilisation de la méthode exégétique des mu'tazilites, et références.

donnaient d'autre fin que cet usage dialectique même. Al-Kindî, lui, utilisait d'abord la philosophie pour sa vérité philosophique. Il n'en semble pas moins — à la suite de ses probables sources gréco-chrétiennes — avoir répugné à admettre qu'il y ait une double vérité, ou même un double revêtement de la vérité. L'enseignement prophétique concernant les dogmes n'est pas pour lui symboles et allégories. Il révèle ce qui est. Bien plus, nous l'avons vu, il guide, en ses raccourcis inspirés, la raison du philosophe vers des démonstrations ou apodictiques ou de convenance, qu'elle eût peut-être, livrée à ses propres forces, bien difficilement découvertes.

Cette attitude va plus loin que l'attitude mu'tazilite. Tout se passe comme s'il y avait chez Kindî une *confortation*, au moins implicitement acceptée de la raison par le dogme. Ce n'est pas encore une attitude pleinement *théologique* au sens chrétien du mot : l'absence, en Islâm, de dogmes touchant aux mystères intrinsèques de la Vie divine, rendait plus difficile l'œuvre d'une raison *illuminée* par la foi, et avançant, sous cette lumière, dans le mystère comme mystère. Mais la raison, acceptant d'être confortée par l'enseignement de la Loi religieuse, semblait préluder chez Kindî à l'élaboration possible d'une *philosophie musulmane* proprement dite. L'entreprise était encore hésitante, inchoative. Al-Kindî n'est pas que le défenseur de la création *ex nihilo*. Il est l'auteur de traités sur le sommeil et les songes, et l'astrologue qui interrogea les astres pour les Califes 'abbâsides. Il est surtout l'auteur de ce *De Intellectu*³¹, bien connu du moyen âge latin et des médiévistes contemporains, qui analyse la hiérarchie des intellects, et devait servir de point de départ à la réflexion de Fârâbî et d'Avicenne. Tout allait dépendre du développement donné à ces bases explicatives (et qui se cherchaient encore) de la connaissance humaine.

* *

Al-Kindî est du III^e siècle de l'hégire. Son successeur Fârâbî mourut, âgé d'environ quatre-vingts ans, en 339 H./950. Il est donc le contemporain, à peine plus âgé, d'Abû l-Hasan al-Ash'arî, le fondateur de ce *kalâm* « officiel » qui, durant des siècles, s'opposera à la fois et à l'ancien *kalâm* mu'tazilite et à la *falsafa*. Beaucoup plus étudié qu'al-Kindî, Fârâbî exercera une influence prépondérante. Les musulmans l'appelleront « le second Maître », le premier étant Aristote.

Les thèses d'al-Fârâbî sur le prophétisme sont bien connues. Depuis la mise au point de M. S. Pines³², nous savons qu'il convient de restituer

(31) Éd. cit. de ABU RÛDA, vol. I, p. 353-358. La longue introduction de M. Abû Rûda (*id.*, p. 312-352) demanderait, à notre sens, quelques mises au point à propos du rapprochement entre l'« intellect acquis » (*mustafâd*) et l'*intellectus adeptus* du moyen âge. Voir opinion de M. Étienne GILSON, *Les sources gréco-arabes...*, p. 19-21.

(32) « Ibn Sînâ et l'auteur de la *Risâlat al-Fusûs ft l-hikma* », *Revue des Études Islamiques*, 1951, p. 122-124.

à Avicenne les *Fusûs al-hikam* (« Les gemmes de la Sagesse ») qui avaient été jusqu'alors attribuées à son prédécesseur³³ : et que nous ne saurions donc tenir compte du gros ouvrage écrit naguère par Horten qui, à la lumière du commentaire de Fa'ranî, présentait la vue du monde mystico-agnostique des *Fusûs* comme spécifiquement fârâbienne³⁴. Mais nous avons du Second Maître d'une part la *Risâla ft ma'ânî al-'aql* (« Sur les significations de l'intellect »), suite du *De Intellectu* de Kindî, qui fut l'œuvre de Fârâbî la plus étudiée peut-être au moyen âge dans sa traduction latine³⁵ ; d'autre part la fameuse « Cité modèle » ou « Cité vertueuse » (*al-Madîna al-fâdila*)³⁶, réplique arabo-musulmane de la *République* platonicienne. Et plusieurs autres traités sont justement célèbres, comme celui sur « l'accord entre Platon et Aristote »³⁷.

Rappelons très en bref la position fârâbienne³⁸ : un homme mérite le nom de sage ou philosophe quand il a su exercer son intellect patient à devenir, sous l'illumination de l'Intellect agent séparé, à la fois intellect et intelligible en acte, et en définitive « intellect acquis » (*al-'aql al-mustafâd*). Mais si cet homme est doué par nature d'un parfait équilibre, le flux illuminateur de l'Intellect agent s'épanchera aussi bien dans la faculté pratique que dans la faculté spéculative de son intellect patient, et de celui-ci à la puissance imaginative. C'est pendant son sommeil que l'homme ordinaire reçoit cet éclaircissement jusqu'en la puissance faiseuse d'images, et telle est l'origine des « songes vrais » ou inspirés. Mais quand la puissance imaginative d'un homme est douée d'une totale perfection, il peut recevoir alors, en son état de veille, l'inspiration divine qui, transmise par l'Intellect agent, lui permettra d'enseigner à tous la Loi

(33) Texte arabe ap. F. DIETERICI, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*, Leyde, 1890.

(34) *Das Buch der Ringsteine Farabis...*, Münster, 1906. Sur ce point aussi devrait être mis à jour l'ouvrage par ailleurs excellent de M. Ibrahim MADKOUR, *La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, éd. Adrien-Maisonneuve, Paris, 1934.

(35) Texte arabe ap. DIETERICI, *op. cit.* ; dans les *Archives* de 1929-1930, M. Ét. Gilson a donné une traduction française de ce traité, d'après les traductions latines comparées à la traduction allemande. Une éd. arabe plus complète que celle de Dieterici a été publiée à Beyrouth par le P. Bouyges en 1938. (Pour la hiérarchie des intellects, voir réf. et discussion ap. notre *Pensée religieuse d'Avicenne*, éd. Vrin, Paris, 1951, p. 114-115 et notes, p. 153-157 « le problème de l'intellect acquis ».) Outre Kindî, les sources de Fârâbî sont Aristote, *De Anima*, III, 5, 430 a, 10-19, Alexandre d'Aphrodise, Aristoclés.

(36) Texte arabe éd. par DIETERICI, *Alfârâbî's Abhandlung der Musterstaat*, Leyde, 1895 ; une trad. française en a été donnée par le P. Jaussen et MM. Y. Karam et J. Chlala, Le Caire, 1949, sous le titre : *Al-Fârâbî, Idées des habitants de la Cité vertueuse* (trad. mot à mot du titre arabe).

(37) Texte arabe, DIETERICI, *Alfârâbî's Phil. Abhand.*

(38) Nous en trouvons une bonne analyse avec indication de sources chez Richard WALZER, « Al-Fârâbî's Theory of Prophecy and Divination », ap. *Journal of Hellenic Studies*, 1957, 1, p. 142-148

religieuse : tel est le prophète-législateur, chef par excellence de la « cité vertueuse ». Il y a d'ailleurs des degrés dans la prophétie, selon le degré de force dont est douée la puissance imaginative du prophète. Voici comment s'exprime la *Madīna fādila* :

« Ce qui déborde de Dieu — qu'il soit béni et exalté — sur l'Intellect agent, ce dernier le déverse sur l'intellect patient de cet homme par l'intermédiaire de l'intellect acquis, puis sur sa puissance imaginative. Par ce qui déborde sur son intellect patient, il devient sage, philosophe, et parfaitement intelligent. Par ce qui déborde sur sa puissance imaginative, il devient prophète, annonciateur du futur et narrateur des particuliers actuellement existants, et ce, grâce à un être dans lequel il intellige le divin. Pareil homme est au rang le plus élevé de l'humanité et au faite du bonheur. Son âme est parfaite et unie à l'Intellect agent, comme il vient d'être dit. Il connaît tout acte capable de procurer le bonheur. C'est la première condition requise du chef. Il doit en outre être doué d'une puissance de langage pour bien dépeindre par la parole tout ce qu'il sait, posséder le pouvoir de guider sûrement au bonheur et aux actes qui y mènent, et avoir enfin une fermeté corporelle qui lui permette d'accomplir des actes particuliers »³⁹.

Ce n'est pas seulement le prophète comme inspiré et envoyé de Dieu que décrit ici Fârâbi, mais le prophète-envoyé comme chef de la cité idéale. Les *falāsifa* ne cesseront d'insister sur cet aspect politico-social du prophétisme : en continuité avec l'inspiration grecque, platonicienne surtout, mais en coïncidence aussi avec la fusion du spirituel et du temporel propre à l'Islâm⁴⁰. Il reste que la mission prophétique a foncièrement même nature et même origine que la suprême connaissance sapientiale : l'influx de l'Intellect agent dans une âme humaine bien disposée. La seule différence entre le sage et le prophète est que celui-ci a, par nature, une puissance imaginative équilibrée et parfaite. Dès lors, il ne peut pas ne pas recevoir de l'Intellect agent les images et symboles qui lui permettent de parler aux hommes. C'est en cela, et en cela seulement, que le prophète garde une prééminence sur le sage. Mais la saisie des intelligibles à laquelle ce dernier peut parvenir est intrinsèquement la même que celle du prophète. Par l'illumination directe de son intellect, le sage peut connaître ce que le prophète sait et voit. Il lui manquera il est vrai le don inspiré d'en pouvoir transmettre la teneur au commun des hommes sous une forme accessible à tous, la connaissance des singuliers futurs et présents, et les dons corporels nécessaires au chef de la cité. (y compris celui d'accomplir des "signes").

On voit la différence avec certaines affirmations d'al-Kindî. La dépen-

(39) Texte arabe, éd. Dieterici, p. 58-59 ; trad. franç. cit., p. 82.

(40) LEO STRAUSS, *Philosophie und Gesetz, Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin, 1935, p. 87-122, a mis en lumière ce rôle du prophète chef de la cité au sens des *falāsifa*. A noter, par ailleurs, des influences shî'ites.

dance directe du prophète à la Volonté de Dieu n'apparaît plus. Dès lors qu'un homme est doué des capacités et qualités voulues, il ne pourra pas ne pas recevoir l'influx prophétique dans sa puissance imaginative. Ce qui était élection devient une loi de nature. — En outre, doit être soulignée une différence notable entre les cosmologies d'al-Kindî et d'al-Fârâbî. Kindî faisait intervenir les Ames des Corps célestes, émanées des Intellects séparés. C'est par l'action des Ames célestes sur les âmes humaines qu'il expliquait les songes et visions. Fârâbî s'en tiendra au seul et unique influx de l'Intellect agent, se diversifiant en ses effets selon les facultés humaines. Nous avons ici l'origine d'une querelle qui se poursuivra entre les *falâsifa* eux-mêmes durant plusieurs siècles.

Pour Fârâbî en tout cas, le sage ou philosophe n'a plus à regarder le prophète comme un guide de vérité en sa recherche philosophique même. Il a plutôt à *comprendre*, sur son plan à lui, les enseignements prophétiques, à saisir, par delà leur revêtement imaginatif, la vérité intelligible ainsi enrobée.

En conséquence : la tentative de *confortation* de la recherche philosophique par la Loi religieuse esquissée par al-Kindî, cède la place à une *confrontation* de deux modes de connaissance, aptes l'un comme l'autre à saisir le même objet. La porte était ouverte aux transpositions gnostiques et allégoriques du texte scripturaire : selon un mot à mot toujours respecté, mais sans cesse interprété en référence à la « vérité intelligible » possédée en clair par le sage. C'est ainsi que nous trouverons chez Fârâbî une vision du monde non plus créationniste (en dépit du sens obvie du Coran), mais foncièrement émanatiste, et selon une émanation qui ne peut pas ne pas être⁴¹. C'est ainsi encore que n'apparaît plus la survie de l'âme personnelle, et que la destinée finale de l'homme s'exprime en termes de « mystique » moniste, où l'âme devenue intellect et intelligible en acte s'unit pour toujours au monde des substances séparées. — Le prophète garde sa supériorité s'il s'agit de la connaissance des singuliers présents ou futurs ; mais sur le plan de la vérité intelligible, la confrontation s'opère en définitive au profit de la connaissance sapientiale du philosophe.

*
* *

Si nous comparons la théorie avicennienne du prophétisme à la théorie d'al-Fârâbî, nous ne pouvons qu'être frappés par un certain nombre de différences s'inscrivant sur un fond commun d'explication. J'ai analysé ailleurs les thèses d'Ibn Sînâ ; je me bornerai à les résumer ici, sans en donner à nouveau le détail, ni la multiplicité des références⁴².

(41) Voir le chap. VII de la *Madna Fâdila*, p. 15-16 de l'éd. Dieterici (trad. franç., p. 28-29).

(42) Cf. les chap. IV et V de notre *Pensée religieuse d'Avicenne*.

Points de rencontre : Comme Fârâbî, et selon un même mouvement de pensée, c'est une théorie philosophique du prophétisme que nous propose Avicenne. Cette théorie s'inscrita nécessairement dans l'ensemble de sa vision du monde, et avec une rigueur que souligne l'élaboration très poussée du système. Ce qui est premier chez lui, comme chez Fârâbî, c'est une notion émanatiste de la procession des êtres, et le déterminisme existentiel qui en résulte. Dieu est bien « créateur », et toute créature est bien contingente en son essence, mais la production du contingent s'opère selon un mode à la fois nécessaire en Dieu et voulu (nécessairement) par Lui⁴³.

Comme chez Fârâbî encore, l'illumination prophétique devient le cas supérieur et privilégié de la connaissance humaine, mais de même nature que cette dernière. Le prophète est doué par nature, selon l'universel déterminisme de l'existence, d'un type supérieur d'humanité. En lui culminent clarté de l'intelligence, force imaginative, capacité d'action. Mais le sage ou philosophe, peut atteindre, par une ascèse appropriée, un égal degré et de puissance et d'actualisation intellectuelles.

Divergences : Pour Fârâbî, l'influx illuminateur venait tout entier de l'Intellect agent séparé. Pour Avicenne, l'émanation s'écoule du Premier dans l'Intellect du Tout, selon le vieil adage néoplatonicien : « de l'Un ne peut venir que l'un » ; mais, en raison de la contingence essentielle de ce premier Intellect, elle s'opère ensuite selon un rythme de triade : Intellect, Ame et Corps célestes. Les Intellects séparés, et plus précisément l'Intellect agent du monde sublunaire, illuminent en l'homme l'intellect patient individué. Mais, reprenant une thèse d'al-Kindî, c'est des Ames célestes que vient l'influx qui agira sur l'imaginative de l'homme ordinaire dans les songes inspirés, et sur la puissance imaginative du prophète dans la révélation de la Loi religieuse et la prédiction des futurs singuliers. C'est enfin des Ames et des Corps célestes à la fois que viendra, dans la parfaite puissance factitive du prophète, le pouvoir de dominer son propre corps et d'agir à l'extérieur sur la matière, donc d'accomplir les « miracles » qui prouveront sa mission⁴⁴. De la même façon seront expliqués les « prodiges des saints ».

En outre, par désir de respecter l'enseignement traditionnel islamique, ou par influence philosophique hellénico-chrétienne, Avicenne, au contraire de Fârâbî, enseigne nettement la survie individuelle des âmes, et leur

(43) *Id.*, chap. II, p. 41 et ss. et les références en notes.

(44) Ainsi donc, trois conditions sont requises pour qu'un homme soit prophète : clarté et lucidité de l'intelligence, perfection de la vertu imaginative, pouvoir de se faire obéir de la matière extérieure (*Shifâ'*, lith. Téhéran, I, 343-345 ; trad. latine, Venise, 1508, *De An.*, IV, 4, f. 20, r. b. et ss.). Les deux premières qualités seront citées par saint Thomas (à la fois sans doute d'après Avicenne et d'après Maimonide) quand il étudie la notion de « prophétie naturelle » (*Sum. theol.*, II, II^{ae}, 172, 1 et 3 ; *De Veritate*, 12, 3 et 4).

destinée personnelle après la mort. Cette survie est conçue d'ailleurs en style très platonicien et néoplatonicien : si le corps est nécessaire à l'âme pour son individuation, il reste que l'âme, après la mort, retrouve sa vraie nature, qui est de vivre de la vie des Intelligibles séparés. L'enseignement de la Loi religieuse n'y contredit pas, à la condition de bien savoir l'entendre⁴⁵.

On a pu parler de la « mystique » intellectualiste ou moniste de Fârâbi. Avicenne, lui, a eu le souci d'intégrer à son explication rationnelle le fait du *tasawwuf* ou mystique musulmane. D'où le texte célèbre des *Ishârât* qui analyse les progrès de l'âme en marche vers le stade qui fera d'elle le miroir où se reflètent les lumières de l'Être premier⁴⁶. Ces mêmes étapes avaient été nommées par Fârâbi, vers un état d'identification où sujet et objet coïncident. Pour Avicenne, l'âme-miroir ne devient pas les Intelligibles ; elle reste le « lieu » (*mahall*) parfaitement purifié où se déversent leurs lumières.

Il semble admettre au surplus les « initiés » ou gnostiques (*'ârîfun*) et les « saints » (*siddîqân*) peuvent arriver progressivement (mais avec une moindre stabilité) au degré de perfection que les prophètes ont par nature. En ce cas, les uns comme les autres ne sont plus seulement sous l'influence directe de l'Intellect agent du monde sublunaire et de la dernière Ame céleste ; mais ils reçoivent l'influx de l'Intellect et de l'Ame universels, entendons l'ensemble du monde des purs intelligibles, et, au sommet, l'Intellect du Tout, premier émané de l'Être nécessaire, et l'Ame du Tout qui lui est liée. — Mention pourrait être faite ici de l'angélogie avicennienne. L'ange, dit la *Risâla sur la prophétie*, est la « puissance effusante » que reçoit le prophète ou l'inspiré. Chaque Intellect séparé, Ame et Corps célestes, devient un plan d'existence angélique, à partir duquel se « personnifient » les Anges dans leurs relations avec les hommes. Ainsi est rejoint, à travers une gnose sapientiale aux influences diverses, l'enseignement de la tradition musulmane.

Sur plusieurs points, Avicenne, par delà Fârâbi qu'il étudia et suivit de près, rejoint, en fait, les positions d'al-Kindî. Son *De Anima* et sa théorie de la connaissance sont, jusqu'à un certain point, plus conciliables que ceux de Fârâbi avec l'enseignement habituel de la foi coranique. Il faut avouer cependant que nous ne trouvons point chez lui cette sorte de confortation de la recherche rationnelle par la Loi religieuse suggérée par Kindî.

Sans doute, Avicenne écrira, comme ses deux devanciers d'ailleurs, que le prophète est supérieur au philosophe, que la Loi prophétique est supé-

(45) Voir *Najat*, 2^e éd. du Caire, 1357/1938, p. 292-298, *Ishârât*, éd. FORGET, Leyde, 1892, p. 196, etc.

(46) *Id.*, p. 203-204.

rieure à la philosophie. Mais en quoi consiste cette supériorité? Très précisément en ceci : grâce à l'illumination de sa faculté imaginative par les Ames célestes, le prophète seul est capable d'enseigner les vérités suprêmes à la masse des hommes par mode de symboles et d'allégories ; pour la même raison, lui seul est capable de connaître et d'enseigner les règles culturelles pratiques (jeûnes, nombre de prières quotidiennes, pèlerinage, etc.) qui garantiront la fidélité de tous aux vérités d'ordre spéculatif concernant Dieu et la vie future ; et lui seul enfin est à même de dégager les principes des lois politico-sociales qui assureront la meilleure régulation politique sur terre⁴⁷.

La supériorité du prophète sur le sage est donc d'ordre pratique ; elle vient de la perfection de ses facultés imaginative et factitive. Mais sur le plan proprement intellectuel, le sage, par une ascèse et une purification appropriées, peut recevoir, lui aussi, l'illumination de l'Intellect universel. Il peut donc connaître en leur essence les vérités revêtues de symboles et allégories qu'enseigne le prophète ; bien plus, il peut interpréter les d'allégories. Et s'il ne peut découvrir le détail des lois culturelles, il peut du moins comprendre et justifier le bien-fondé de chacune d'entre elles⁴⁸.

Dès lors, là où sa vision du monde ne coïncidera pas avec le dogme musulman, Avicenne entreprendra d'« expliquer » ce dernier. La création *ex nihilo* deviendra l'émanation découlant de l'Être premier selon un mode voulu, mais nécessaire, donc éternel. La connaissance divine des singuliers est sans cesse redite dans le Coran, ou en toute clarté d'expression, ou dans un raccourci de paraboles⁴⁹. Ces paraboles seront pour Avicenne un revêtement imagé, et les singuliers seront connus de Dieu, dans sa science créatrice, sous leur mode universel⁵⁰.

Et la résurrection des corps? Dans les ouvrages destinés au « vulgaire philosopant »⁵¹, Avicenne s'abritera *in globo* derrière la supériorité de la Loi religieuse à laquelle il faut donner son adhésion⁵². En fait, tout son système du monde s'inscrit contre la résurrection et contre les récompenses ou châtiments sensibles dans l'Au-delà. Or, nous avons depuis quelques années, dans une édition courante, le texte arabe d'un petit traité « ésotérique » d'Avicenne, *Risâla adhawiyya*⁵³ : il y est clairement dit que

(47) *Najât*, p. 304-305 et nombreux passages correspondants du *Shifâ'*.

(48) *Najât*, p. 305-307.

(49) Cf. *Coran*, 6, 59 ; 10, 61 ; 35, 11.

(50) Cf. *Najât*, p. 247-249, 274, 300 ; métaphysique du *Shifâ'*, II, 588 et ss. (*Met.*, VIII, 6, en particulier f. 100, r. b. et v. a.). Voir encore *Gloses sur la Théologie d'Aristote*, éd. cil., p. 48.

(51) L'expression est d'Avicenne lui-même dans sa préface au *Mantiq al-mashri-qiyyîn* (*La Logique des Orientaux*), éd. du Caire 1328 H.

(52) Voir par exemple le traité *A'yun al-hikma*, « Les Sources de la Sagesse » en tête des *Tis' rasâ'il*, éd. d'Istanbul et du Caire.

(53) *Risâla adhawiyya ft amr al-ma'âd*, éd. par Sulaymân DUNYA, Le Caire, 1949 ; édition quelque peu défectueuse, malheureusement. Ce texte avait été traduit en

la résurrection de la chair est un enseignement prophétique « vrai » en ce sens que seul il peut maintenir dans la voie droite l'ensemble des croyants ; mais qu'il a aux yeux du sage valeur de symbole, — et de symbole seulement. — En termes dogmatiques clairs, il faut dire que ce texte avicennien nie la résurrection des corps.

Création *ex nihilo*, connaissance divine des singuliers, résurrection : nous venons de voir le traitement interprétatif qu'Avicenne réserve à ces trois dogmes. Or, c'est précisément à leur sujet que Ghazzâlî, dans son *Tahâfut*, reprochera aux *falâsifa* de s'écarter de la foi. — Et les arguments dont il use à propos de la résurrection des corps semblent bien répondre directement aux textes mêmes de la *Risâla adhawiyya*.

Ce n'est certes point qu'Avicenne ait eu une attitude délibérée de libre pensée frondeuse. Je croirais même le contraire. Il naquit et vécut dans un milieu shi'ite et fortement imprégné de shi'isme ; son temps foisonnait de recherches et d'audaces (et il n'y a pas en Islâm de magistère spirituel vivant auquel soit remise la définition des dogmes). Il est probable qu'il crut servir l'Islâm le plus authentique sous sa double formulation, prophétique et symbolique à l'usage du vulgaire, ésotérique et dépouillée à l'usage du philosophe. Il exerça les fonctions officielles de premier ministre, et mourut en bon musulman. Mais aucune subordination de la raison à la foi n'apparaît en ses œuvres, aucune confortation recherchée de la philosophie par la Loi. Il s'agit bien plutôt, comme chez Fârâbî, d'une conciliation de l'une et de l'autre, et qui, dès lors s'opère forcément aux dépens de la seconde.

* *

Les successeurs occidentaux d'Avicenne, entre autres Ibn Tufayl (Abubacer) et Ibn Rushd, seront parfois sévères à son égard. Mais nous devons prendre garde que ce n'est point à son interprétation de la Loi à la lumière d'une sagesse rationnelle qu'iront leurs reproches ; ils l'accuseront au contraire de n'avoir pas suffisamment mené à bien cette entreprise-là. C'est ainsi qu'il faut entendre la référence à la « sagesse orientale » du roman d'Ibn Tufayl⁵⁴. Quand le solitaire Hayy Ibn Yaqzân, qui symbolise le sage, est confronté dans son île déserte avec l'ascète inspiré Asâl, qui symbolise la prophétie⁵⁵, c'est à peu de chose près à la

latin par André Alpago au xvi^e siècle, sous le titre *Liber Mahad* (« Livre de la vie future »). Le P. Anawati en prépare une traduction française.

(54) Texte arabe édité par Léon Gauthier, avec traduction française, *Hayy ben Yaqzân, roman philosophique d'Ibn Thofail*, Alger, 1900. Le « roman » d'Ibn Tufayl fut connu en Occident dans la traduction latine d'E. Pococke (1671). C'est le *Philosophus autodidactus*, cité par Leibniz.

(55) Et Asâl conduit Hayy au roi Salâmân. — C'est le *Hayy Ibn Yaqzân* d'Avicenne (avec, comme personnages Hayy, Absâl et Salâmân) qui a été édité et traduit par

thèse d'al-Fârâbî sur les illuminations diversifiées de l'Intellect agent que revient Ibn Tufayl. A peu de chose près : car il prend soin d'insister sur la supériorité intellectuelle du prophète et le mode immédiat de l'acquisition de ses connaissances. Dans sa préface, il reproche, un peu vite peut-être, à Fârâbî de n'avoir donné au prophète qu'une supériorité d'ordre imaginatif.

Par delà Fârâbî, Avicenne rejoignait certaines thèses de Kindî. Par delà Avicenne (et contre lui) les solutions d'Ibn Rushd seront plus d'une fois consonantes à celles de Fârâbî : mais avec une mise en œuvre philosophique où des cadres venus directement d'Aristote l'emporteront aisément sur le néoplatonisme quelque peu gnostique des prédécesseurs orientaux.

Deux facteurs historiques exercèrent leur influence. En premier lieu, l'Islâm officiel avait nettement pris position contre la *falsafa*. L'hérésiographe et *mutakallim* Shahrastâni, qui mourut une quarantaine d'années après Ghazzâli⁵⁶, mérita le surnom de « tombeur des *falâsifa* »⁵⁷. Mais l'attaque de Ghazzâli, que ses admirateurs appelaient « Preuve de l'Islâm », restait philosophiquement la plus dangereuse. Ibn Rushd eut constamment souci de lui répondre en ses œuvres d'auto-défense, le *Fasl* et le *Kashf*, aussi bien que le *Tahâful*. Ce faisant, il ne fut pas sans en subir plus d'une fois l'influence, et toute une étude serait à écrire sur Ghazzâli chaînon intermédiaire entre la *falsafa* d'Orient et la *falsafa* du Maghrib. Les positions de Ghazzâli, pleines de subtilités, y prêtaient⁵⁸, et ce fait que, lui aussi, en les combattant, avait subi maintes influences de Fârâbî ou d'Avicenne. Certaines œuvres de la dernière période de sa vie en témoignent.

Le second facteur historique auquel je faisais allusion n'est autre que la situation personnelle d'Ibn Rushd, quelque peu différente de ce qu'avait été en d'autres temps et d'autres milieux, la situation des *falâsifa* orientaux. Ibn Rushd vivait au Maghrib sous le régime almohade. Sans doute avait-il joui, au début de sa carrière, de la faveur du souverain, auquel l'avait présenté Ibn Tufayl. Et sans doute savons-nous maintenant que l'empire almohade, lui aussi, subissait des influences shî'ites. Mais les docteurs de la Loi veillaient. Les conditions étaient assez loin de ce climat de libres recherches qu'avaient connu Fârâbî et Avicenne. Le

M. Henry CORBIN, *op. cit.*, Ibn Tufayl à la fois s'inspire du récit d'Avicenne et s'en sépare en plusieurs points.

(56) Dates de Ghazzâli : 450-505/1058-1111 ; dates de Shahrastâni : 469-548/1076-1153.

(57) Et les *falâsifa* furent défendus par le shî'ite Tôsf, grand commentateur d'Avicenne, et appelé « le tombeur du tombeur ».

(58) L'*Iqtisâd* même, le traité de *kalâm* de Ghazzâli, fait preuve de méfiance à l'égard du *kalâm*, ne lui reconnaissant, dans son introduction, de valeur positive que médicinale. Je ne crois pas exagéré de dire qu'il peut y avoir là l'une des sources des termes sévères en lesquels Ibn Rushd condamne cette discipline.

souci sera évident chez Ibn Rushd de convaincre ses lecteurs qu'il restait un vrai protagoniste de l'Islâm.

L'une des premières conséquences fut la véritable condamnation portée par Averroès contre le *kalâm*. Nous avons vu Kindî être si proche du *kalâm* que l'on peut discuter si son attitude à l'égard de la Loi coïncida ou non avec celle des mu'tazilités. Et Fârâbî, qui n'a rien, certes, d'un *mutakallim*, présente dans son « Catalogue des sciences » (*Ihsâ' al-'ulûm*)⁵⁹ le *kalâm* comme « une science qui permet à l'homme de faire triompher les dogmes et les actions déterminées par le Législateur de la religion [prescriptions culturelles et politico-sociales], et de réfuter toutes les opinions qui les contredisent ». Sans doute, dans le catalogue de Fârâbî, le *kalâm* ainsi que le *fiqh* (droit musulman) ne sont-ils que juxtaposés aux autres sciences, qui demandent, elles, à Aristote, leur principe de distinction. Il reste que la définition qui en est donnée est celle dont se recommanderont par la suite les docteurs en *kalâm* eux-mêmes.

Ibn Rushd au contraire n'a que sévérité pour cette discipline. Car, à ses yeux, dépendent d'elle toutes les attaques officielles contre la *falsafa*. Reprenant, dans le *Fasl*, selon une problématique spécifiquement musulmane, la distinction des « arguments » ou preuves en syllogistiques (apodictiques), dialectiques et rhétoriques, il fait des premiers l'instrument propre de la *falsafa*, et des troisièmes l'instrument propre des enseignements prophétiques. Les arguments apodictiques et les arguments rhétoriques, enseigne-t-il, sont valables, chacun sur leur plan : les arguments apodictiques permettent au philosophe capable de les manier d'exprimer les vérités directement intelligibles ; les arguments rhétoriques, sous leur revêtement de symboles et d'allégories, permettent au prophète d'enseigner ces mêmes vérités au peuple. Sous deux modes différents, ils atteignent le même objet. Nous reconnaissons là l'essentiel de la solution avicennienne. Mais les arguments dialectiques ? Eh bien ils sont à l'usage de cette sorte d'esprits malades (influence du rôle médicinal reconnu par Ghazzâlî au *kalâm* ?) qui n'a plus la simplicité et la droiture de s'en tenir aux arguments rhétoriques, et qui serait incapable de s'élever aux vrais arguments apodictiques. La grave erreur des gens du *kalâm* — esprits malades eux-mêmes — est d'une part d'avoir reconnu aux arguments dialectiques une valeur démonstrative, d'autre part d'avoir étalé ces prétendues démonstrations à la connaissance de tous. Ce faisant, ils ont « mis en pièces la Loi religieuse, et divisé les gens complètement »⁶⁰.

On voit pour quelle raison précise est portée l'accusation de « mise en pièces de la Loi religieuse ». Ce qu'Averroès reproche au *kalâm*, c'est

(59) Édité pour la première fois en arabe dans *al-'Irfân*, Saïda (Liban), 1921, vol. VI. C'est le *De Scientiis* ou *De Ortu Scientiarum* du moyen âge : texte latin retrouvé et édité en particulier par M. Gonzalez Palencia en 1932.

(60) *Fasl al-maqâl*, éd. Gauthier, p. 29. Cf. *Kashf*, éd. du Caire, 1328 H., p. 68.

en somme de prendre en leur sens obvie les enseignements de la Loi, et de s'efforcer à les corroborer par des arguments rationnels. Ces derniers seront « dialectiques » dès lors qu'ils sont au service d'un donné à défendre, et fonction des thèses adverses opposées par les « douteurs et négateurs ». L'attitude d'un Kindî, qui demandait à la Loi de le guider vers la notion philosophique de création, et de lui fournir l'argument de convenance pour la résurrection des corps, serait sans doute, aux yeux d'Ibn Rushd, plus près d'une attitude de *kalâm* que d'une vraie *falsafa*.

Et de fait, dans le *Fasl* et le *Kashf*, Ibn Rushd, en une analyse devenue célèbre de *Coran*, 3, 5, développe les règles qui doivent guider l'interprétation (*ta'wil*) des versets non-clairs (*mutashâbih*). On a pu — coïncidence ou filière historique? — rapprocher ces règles des principes de l'exégèse allégorique d'un Origène. Quoi qu'il en soit, elles permettent à Ibn Rushd de soutenir que le texte coranique n'infirme aucunement sa thèse sur l'éternité temporelle de la création : thèse qui est à ses yeux la conclusion d'arguments apodictiques garantis⁶¹. Là encore, comme chez Fârâbî, comme chez Avicenne, la *falsafa* et la Loi religieuse sont confrontées, et, grâce à un *ta'wil* approprié, c'est en faveur de la première que s'opère la conciliation.

Cet exemple nous permet de saisir la portée de la réponse rushdienne du *Tahâful al-Tahâful*. Quand les arguments de Ghazzâlî semblent à Ibn Rushd philosophiquement assurés, il en rejette la responsabilité non point sur la *falsafa* comme telle, mais sur la prétendue faiblesse philosophique d'Avicenne. Tantôt il s'attaquera à la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans l'être créé soutenue par son grand prédécesseur⁶², et qu'il entendra remplacer par une distinction de raison. Tantôt il tournera en ridicule l'existence des Ames célestes pour ne faire intervenir que les Intellects séparés. Sans doute, il enseignera la connaissance divine des singuliers : mais cela en raison d'une vue philosophique plus affinée de la Science divine créatrice, et d'une analyse meilleure de la notion même de création, non point par une confortation acceptée de la Loi. Aussi bien, rejoindra-t-il Fârâbî contre Avicenne pour ne plus admettre la survie individuelle de l'âme humaine, — ni même, à parler strictement, l'individuation de l'intellect patient. Certaines affirmations du *Tahâful* doivent s'entendre ici à la lumière de l'œuvre du Commentateur.

Sa notion de prophétie est très proche de celle de Fârâbî : influx illuminateur de l'Intellect agent séparé, qui se diversifie selon les facultés humaines. Il est, en effet, des enseignements prophétiques que ne peut

(61) Cf. *Fasl*, p. 13-16.

(62) C'est la 8^e « discussion » du *Tahâful* rushdien (éd. Bouyges, p. 390-400 ; trad. van den Bergh, t. I, p. 235-241). Averroès est favorisé, en cette attaque, par l'extrinsicisme d'Avicenne, pour qui l'existence « survient » à l'essence, comme un « accident », sans être déterminée par les principes qui constituent l'essence, et n'en découlant que sous l'action d'une détermination extrinsèque : cf. *Ishârât*, p. 144 ; *Gloses*, p. 60.

atteindre la raison humaine : mais il s'agit uniquement des actes culturels à prescrire, ou de la connaissance de futurs singuliers inscrits dans le déterminisme des choses⁶³. Ibn Rushd, sur ces divers points, n'ajoute rien à Avicenne. Comme Avicenne encore, il enseignera que les sages ou philosophes peuvent connaître directement les vérités spéculatives de la Loi religieuse, et interpréter en raison de ces vérités les arguments rhétoriques des prophètes. Mais cette interprétation, il leur est interdit de la communiquer au « vulgaire ».

Est-il besoin après cela d'insister sur les dernières pages du *Tahâfut*, où Ibn Rushd entreprend de répondre à Ghazzâlî au sujet de la résurrection des corps ? Toute son argumentation revient à célébrer la vérité de la Loi religieuse et la supériorité de la prophétie, — et à affirmer une fois de plus l'obéissance et la docilité que les *falâsifa* ne cessent de pratiquer à leur égard. Les remarques précédentes nous montrent en quel sens cela doit s'entendre. Plus prudent qu'Avicenne, plus contraint aussi par les exigences culturelles de son milieu, Averroès, à notre connaissance, ne s'est jamais expliqué en clair sur la résurrection ; mais toute sa vision du monde y contredit. Il n'y a certes, en ces dernières pages du *Tahâfut*, aucune insincérité, ni aucun « double jeu » ; mais une très logique application du rapport entre sages et prophètes qu'avait inauguré la cosmogonie émanatiste de Fârâbî et d'Avicenne, et leur théorie de la connaissance par l'illumination de l'Intellect agent séparé. La vérité spéculative comme telle doit être remise au sage. Elle ne se retrouve en clair dans l'enseignement prophétique que quand elle peut être sans danger formulée devant tous. Sinon, c'est aux sages à interpréter les « symboles » de la Loi, guidés par la règle suprême de l'évidence intellectuelle.

*
* * *

Prétendre qu'une telle notion de religion, avec ce qu'elle entraîne d'ésotérisme délibéré, est cohérente à la foi musulmane, ou même à la vie à travers les siècles de la Communauté musulmane (*umma*), serait étrange. Cette attitude quelque peu orgueilleuse du sage qui se fait le critère des valeurs de foi, la chrétienté aussi l'a rencontrée à plusieurs moments de son histoire. Elle ne l'accepta jamais. On en peut dire autant de l'*umma* musulmane. Certes, l'absence en Islâm d'un magistère doctrinal vivant fait que la notion d'« orthodoxie » peut toujours y être remise en question. Seul l'*ijmâ'*, c'est-à-dire le consensus *unanime* des docteurs, serait capable de la garantir. Ibn Rushd a su se servir contre le *kalâm*

(63) Si bien que « tout prophète est philosophe, mais que tout philosophe n'est pas prophète », dira le *Tahâfut al-Tahâfut*.

de cette notion traditionnelle⁶⁴. Il n'en demeure pas moins qu'une dominante de fait a prévalu : enseignement officiel des docteurs de la Loi, et non moins les valeurs et le témoignage de foi existentiellement vécus par le croyant. Or toujours l'enseignement coranique fut pris en son sens obvie. Des recherches de gnose intellectualiste se retrouvent en shi'isme, comme en sûfisme, comme en *falsafa*. Elles restèrent, tout compte fait, à la frange de l'Islâm.

L'étude comparative des grands *falâsifa* permet, croyons-nous, ces quelques remarques : Fârâbî, Avicenne, Ibn Tufayl, Averroès, peuvent se diversifier, voire s'opposer en bien de leurs conclusions philosophiques. Nous avons vu Averroès critiquer vivement Ibn Sinâ, ne pas accepter sa distinction réelle de l'essence et de l'existence dans le créé, ni sa théorie concernant l'individuation et la survie de l'âme humaine. En ce qui concerne cette survie, Avicenne semble mieux respecter le mot à mot de la foi musulmane que Fârâbî ou Averroès. Ce dernier par contre enseigne la connaissance divine du singulier, et donc rejoint le texte coranique qu'Avicenne sur ce point-là « interprète ». Mais on peut dire que ces rencontres ou ces oppositions avec le sens obvie du Coran sont, en définitive, accidentelles. C'est, semble-t-il, ce que certains islamisants occidentaux n'ont pas toujours su voir. Leur système rationnel d'explication des choses reste premier chez ces *falâsifa*⁶⁵. La conciliation avec la Loi religieuse vient ensuite, et c'est toujours à l'interprétation gnostique de textes pris comme symboles et allégories qu'elle est demandée⁶⁶. Cette interprétation culmine quand il s'agit de la création temporelle du monde et de la résurrection des corps : quelles que soient ses affirmations de révérence et d'obédience à l'égard de la Loi, la position d'Ibn Rushd sur ces deux points-là n'est guère différente en son fond de celle d'Avicenne.

Historiquement parlant, la vision du monde proposée n'aurait pas été ce qu'elle est si elle n'avait été activée par une problématique d'origine ou d'influence musulmane. De ce point de vue historique, on peut donc appeler Fârâbî, Avicenne, Ibn Tufayl et Averroès des « philosophes musulmans ». Mais si l'on entend parler *mutatis mutandis* d'une « philosophie musulmane » au sens où l'on parlera d'une « philosophie chrétienne » des grands médiévaux, il faut renoncer à leur donner ce titre. On ne peut guère les désigner que comme philosophes d'inspiration hellénistique,

(64) Cf. *Fasl*, p. 10-11.

(65) De ce point de vue, je souscris volontiers au jugement d'Ahmad Amin : « Les *falâsifa* furent philosophes d'abord, hommes de religion ensuite (...). Les mu'tazilites au contraire furent avant tout hommes de religion, secondairement philosophes » (*Duhâ al-Islâm*, Le Caire, t. III, p. 204).

(66) Et Avicenne, en définitive, est peut-être le plus « gnostique » des *falâsifa*. Cf. sa *Risâla Nayrâziyya* (éd. ap. *Tis' rasâ'il*, op. cit.) sur les « lettres initiales » du Coran. Ce texte a été étudié par Louis MASSIGNON, *La philosophie orientale d'Ibn Sinâ et son alphabet philosophique*, Le Caire, 1952, « Mémorial Avicenne, IV ».

d'expression arabe ou persane, et d'influences musulmanes. Aucun de ces quatre grands penseurs ne semble avoir clairement vu ce que peuvent être les exigences des rapports de la raison et de la foi. Il en résulta cette conséquence fort grave pour l'histoire de la pensée musulmane : la philosophie, comme science intellectuelle autonome, se constitua dès l'origine à côté, en dehors des « sciences religieuses ». Quand les gens du *kalâm* voulurent utiliser un instrument philosophique, ce fut sans doute sous l'influence de la *falsafa*, mais, en principe, toujours contre elle, et sans vraie liberté dans la recherche. Cela explique peut-être que la « théologie de l'Islâm » resta apologie défensive, et ne sut guère s'organiser comme « intelligence de la foi ».

Autre pourtant semble avoir été le tout premier point de départ de la *falsafa*. C'est al-Kindî, trop peu connu encore, que nous rencontrons ici. Si l'interprétation que nous avons proposée de sa notion de prophétie est juste, on y peut reconnaître une confortation possible et acceptée comme telle de la recherche du philosophe par la Loi, et donc les prémices d'une « philosophie musulmane » au sens précis de l'expression. M. Richard Walzer a pu montrer que, sur la notion de création et sur le fait de la résurrection des corps, l'enseignement de Kindî est plus proche de Jean Philopon que des *falâsifa* postérieurs. Chez Kindî, l'enseignement religieux par mode rhétorique ne doit pas s'interpréter comme un pur symbole ; il est un raccourci qui éclaire la route du philosophe, et lui montre déjà le point d'aboutissement. — Sans doute, là encore, les valeurs de foi et de lumière de foi restaient à dégager. La problématique de l'Islâm, telle qu'al-Kindî la recevait de son temps et de son milieu, le rendait difficile.

C'est en essayant de lire objectivement les textes aujourd'hui accessibles que je proposerais cette conclusion : Kindî appartient bien à la *falsafa*, tout comme ses grands successeurs. Mais sa position est très différente de la leur à l'égard de la Loi religieuse. Les islamisants qui voulurent découvrir une « philosophie musulmane » chez Avicenne ou chez Averroès s'engagèrent, me semble-t-il, en des débats sans issue. Si le principe non plus d'une conciliation extrinsèque mais d'une harmonie réelle entre recherche philosophique et Loi religieuse a été appliqué de fait en Islâm, c'est chez al-Kindî que nous avons toute chance de le trouver. L'attitude de Kindî nous prouve du moins que la mise en œuvre d'une philosophie musulmane restait possible.

Mais cette conclusion n'est encore qu'une hypothèse de travail. D'autres textes doivent être dépouillés et analysés ; d'autres intermédiaires gréco-syriaco-arabes, chrétiens, juifs⁶⁷ ou musulmans doivent être inventoriés.

(67) Éclairante serait à ce propos l'étude de l'influence (très grande) exercée par la *falsafa* en judaïsme ; — la ressemblance des problèmes posés. Cf. Georges VAJDA, « A propos de l'averroïsme juif » (sur Isaac Albalag), *Sefarad*, XII, 1952, p. 3-29, et

Le dernier mot n'est pas dit qui fixera le rôle et l'influence de la *falsafa* à l'intérieur de la pensée musulmane. Les travaux des médiévistes sur les Avicenne ou Averroès latins nous y sollicitent. Et sans doute une connaissance plus exhaustive de chaque grand *ḥaylasuf* se sera-t-elle pas, en contre partie, sans servir les études médiévales. Je reste persuadé que, sur ce point, Kindi d'une part, Fârâbi de l'autre, ont encore beaucoup à nous apporter.

« La conciliation de la philosophie et de la Loi religieuse de Joseph b. Abraham Ibn Waqâr », *Sefarad*, IX, 1949, p. 311-350 ; X, 1950, p. 25-71 et 281-323.

LE CHANCELIER GERSON ET LA RÉFORME DE L'ENSEIGNEMENT

PAR

PALÉMON GLORIEUX

La réforme de la théologie était à l'ordre du jour à la fin du xiv^e siècle. On sait les abus où était tombée à cette époque la dialectique. Mais les subtilités des dialecticiens et le caractère oiseux des questions pour lesquelles ils se passionnent, peinent et révoltent moins les âmes sacerdotales que les conséquences morales et religieuses de ces vaines recherches ou de cette sorte de dilettantisme qui consiste à discuter pour le plaisir. Les doléances de Nicolas de Clamanges dans son *De studio theologico*¹ sont significatives à cet égard.

Ce qu'il reproche aux scolastiques de son temps, c'est la stérilité de leur science, pour eux-mêmes et pour les fidèles. Les exercices auxquels ils se livrent aiguisent l'esprit mais n'enflamment pas le cœur et ne portent pas l'âme à la vertu ; leurs raisonnements ingénieux ne sont qu'une écorce sans fruit parce qu'ils préfèrent à l'explication de l'Écriture les inventions de l'imagination humaine. Il est temps pour les théologiens de rechercher la véritable science, celle qui n'occupe pas seulement l'esprit, mais pénètre l'âme jusqu'en ses dispositions les plus intimes, *affectum* ; c'est-à-dire la vérité divine telle qu'elle se trouve dans les Écritures et les commentaires qu'en ont faits les Pères.

On le voit, le *De studio theologico* de Nicolas de Clamanges marque une réaction anti-intellectualiste comme il s'en est produit assez souvent au cours des siècles quand le besoin s'en faisait sentir, c'est-à-dire quand les spéculations des théologiens avaient tendance à tourner au rationalisme et quand le peuple chrétien ne recevait plus l'aliment qu'il était en droit d'attendre d'eux.

Faut-il rattacher, comme on l'a fait, cette réaction au nominalisme ? Peut-être jusqu'à un certain point est-elle due à une diminution générale

(1) Ed. D'ACHERY, *Spicilegium* (Paris 1723) I. 473-480.

de la confiance en la valeur théorique de la raison ; mais elle est due surtout, pour des hommes comme Clamanges, à une déviation pratique de l'emploi de la raison par les théologiens au détriment de la masse. La théologie perdait contact avec sa source, la révélation ; elle perdait contact aussi avec les âmes. Une réforme s'imposait. Ainsi en jugeait, non seulement Nicolas de Clamanges, mais ses maîtres et ses amis, Pierre d'Ailly et Jean Gerson.

Gerson avait connu Clamanges au Collège de Navarre et à la Faculté des Arts, dont ils avaient suivi les cours ensemble. Plus longtemps que lui, il avait fréquenté la Faculté de Théologie où il avait conquis le doctorat, en 1392. Trois ans plus tard, il avait été nommé par Benoît XIII, Chancelier de l'Université pour remplacer son ancien maître Pierre d'Ailly devenu évêque du Puy. Il connaissait donc parfaitement la situation.

Ce qu'il en pensait, nous le savons par divers écrits qui, les uns et les autres, datent de Bruges : une lettre qu'il écrivit à son prédécesseur, sur la réforme de la Théologie² ; deux autres qu'il adressa peu de temps après, aux maîtres et étudiants du Collège de Navarre³. Elles sont de ce temps d'arrêt qu'avait marqué son éloignement de Paris et la quasi-retraite où il s'était réduit à Bruges⁴ ; de cette retraite plus sérieuse encore que lui imposa la maladie qui le cloua, complètement immobile, sur sa couche, l'esprit assez lucide cependant pour réfléchir aux problèmes dont il entretenait ses correspondants, assez prévenu aussi par la grâce pour pénétrer plus avant dès lors dans les voies de l'oraison mystique.

La lettre adressée à Pierre d'Ailly est datée de Bruges, exactement du 1^{er} avril 1400. Gerson était alors depuis près d'un an dans cette ville où la faveur du duc de Bourgogne lui avait fait obtenir le doyenné de Saint-Donatien. Après des apparitions, brèves et rapides, en 1396 et 1398, il y était revenu au début de juin 1399 avec l'intention de s'établir définitivement au cloître de saint Donatien, dans la maison décanale à peu près remise en état.

Dans le corps de la lettre⁵ qu'il écrit alors à l'évêque de Cambrai il déplore pour lui-même la charge de Chancelier qu'il ne peut ni exercer, ni détourner de ses épaules ; et il décrit quelques-uns des malheurs du temps.

(2) Epist. : *Dum mentis aciem* ap. *Opera Omnia* (éd. DU PIN, Anvers, 1706) I, 120-124.

(3) Epist : *Jucundum est* : éd. E. VANSTEENBERGHE, *Rev. des Sciences religieuses*, 13 (1933) 411-424 ; Epist. *Ecce pareo*, *Opera Omnia*, I, 110-113.

(4) Cf. E. VANSTEENBERGHE, *Gerson à Bruges* dans *Rev. Hist. Ecclés.* 31 (1935) 1-52.

(5) DU PIN, I, 120, dit *Duae epistolae*. L'expression est reprise par Stelzenberger, p. 5. Mais la fin de la première lettre annonce que Gerson envoie une note autographe indiquant les principales mesures à prendre pour remédier à la triste situation qu'il vient de décrire. La soi-disant seconde lettre n'est autre chose que cette note ou ce mémoire.

Les évêques et les chapitres cathédraux dédaignent la prédication ; ils laissent la parole de Dieu au premier venu, dont l'incapacité en fait un objet de dérision. Pour sauvegarder leurs biens temporels, ils s'entourent à grands frais d'avocats, de procureurs, de promoteurs et autres officiers du même genre ; « mais où, je te le demande, as-tu vu un théologien établi pour administrer, semer, garder les biens spirituels et auquel, selon le décret de l'Apôtre, serait donnée, si parcimonieusement que ce soit, la subsistance temporelle ? »

D'autre part, la discipline ecclésiastique s'est beaucoup relâchée ; au point que des religieux, des ordres les plus stricts, pèchent maintenant plus librement que ne faisaient autrefois les diacres ou les clercs réguliers.

Mais les maux qui menacent la Faculté de Théologie et son enseignement ne cessent de le hanter. Il faut à tout prix y porter remède. C'est dans ce but que Gerson envoie à Pierre d'Ailly la note qu'il vient d'écrire de sa main, sur son lit de malade.

Voici donc quelques-unes des réformes qu'il juge nécessaires et qu'il soumet à l'appréciation, et à la correction, de l'évêque de Cambrai, et de la Faculté.

C'est en premier lieu sur l'objet même de l'enseignement qu'il faut se pencher. Il importerait à ce propos qu'on cesse de traiter continuellement, comme on le fait, de doctrines inutiles sans solidité ni fruit.

Les méfaits en sont nombreux. A cause d'elles, en effet, se voient délaissées les doctrines nécessaires ou utiles au salut. Comme dit Sénèque : on ignore le nécessaire pour avoir appris le superflu.

A cause d'elles les profanes se laissent illusionner et s'imaginent qu'on ne peut être vrai théologien qu'en s'adonnant à ces recherches, au détriment de la Bible et au mépris des autres docteurs.

Par elles les termes employés par les saints docteurs sont détournés de leur sens. Or rien n'entraîne plus vite la corruption d'une science que ces changements de vocabulaire.

Par elles les théologiens deviennent objet de dérision dans les autres facultés. On les traite de « phantastici ». On dit qu'ils ignorent tout de la vérité solide, de la morale et de la Bible.

C'est par elles, et de multiples façons, la voie ouverte à l'erreur. Chacun se forge à son gré un vocabulaire que les autres docteurs et maîtres ne comprennent pas, et ne se soucient même pas de comprendre. On en arrive aux pires absurdités, qui sont censées découler de ces fictions, absurdes elles aussi.

Par elles, rien n'est édifié, ni la foi ni l'église, ni en dedans ni au dehors. N'inciteraient-elles pas à croire, comme le soutient Bradwardin et les siens, que Dieu n'est pas parfaitement un et simple ?

Elles sont enfin pour de nombreux théologiens occasion de scandale, tant actif que passif. Ils se traitent mutuellement d'ignorants ou de grossiers, d'un côté, de curieux ou de phantastiques, de l'autre.

Veut-on quelques exemples de ces doctrines ? Ils ne manquent pas. Gerson en énumère un certain nombre : il y a en Dieu des durées infinies, encore qu'éternelles, comportant avant et après. — L'Esprit Saint est produit librement, contradictoirement et de façon contingente pour ce qui est du principium quo. — En Dieu, la production du Fils en tant que telle n'est rien. — L'Esprit est produit avant d'être souverainement parfait. — Le Père et l'Esprit ne sont pas connaissance ; le Père et le Fils ne sont pas amour ; etc.

Plus ancienne, mais non moins décevante, est la controverse autour de la communication des idiomes⁶, avec les deux positions extrêmes, l'une péchant par défaut, l'autre par excès, cette dernière prétendant que tout prédicat créé peut être utilement transféré en Dieu, au point qu'on pourrait dire de Dieu qu'il est damné.

Ces conséquences dénoncent suffisamment le mal et jugent le système. Par delà la réputation de la Faculté c'est la foi elle-même qui risque d'être mise en cause. Il y faut veiller ; comme aussi à la valeur morale et à la conduite des maîtres et des étudiants. Gerson n'insiste pas trop sur ce dernier point ; il se préoccupe surtout de l'orthodoxie de l'enseignement.

Il suggère dans ce but divers remèdes pratiques. Que jamais d'abord la Faculté de Théologie ne traite de matière de foi dans des réunions communes avec les autres Facultés, comme la chose se passe quand il s'agit des affaires de l'Université. Elle pourrait se voir mise en minorité, au plus grand dam de la foi et de sa propre réputation.

Il faut tenir un compte plus strict des condamnations portées antérieurement contre certaines théories erronées ou aventureuses. Il est du devoir des bacheliers de dénoncer les écarts de langage, ou de doctrine, qui ont pu faire scandale, comme il est du devoir des maîtres de reprendre leurs bacheliers ou leurs étudiants quand ils se perdent en des discussions frivoles ou stériles et qu'ils ne réagissent pas suffisamment. A maintes reprises, le Chancelier s'est senti débordé, en ce terrain, et il s'en excuse car il n'a pas trouvé d'appui suffisant auprès des maîtres. Dans la crainte de nouvelles et plus graves scissions au sein de la Faculté il a dû renoncer à intervenir. Un seul point a été marqué : la Faculté de Théologie a abandonné l'usage des « sophismata » que pratique la Faculté des Arts.

Il y aurait lieu de revaloriser la lecture des trois derniers livres des Sentences, au lieu de s'en tenir presque exclusivement au premier qui prête plus que les autres aux discussions creuses. D'ailleurs on ne devrait pouvoir abrégér la lecture d'un livre que de l'assentiment de la Faculté. Il en faut dire autant de la Bible.

Il faut surtout se convaincre, pour l'honneur de Dieu, de l'importance que doit revêtir l'instruction du peuple et la solution des problèmes de morale. Si on en était persuadé, on ne gaspillerait plus son temps en jeux

(6) Voir à ce sujet le *De communicatione idiomatum* de Nicolas ORESME.

d'esprit ou en fantaisies sur des questions totalement vaines. On approfondirait plutôt ce qui mérite l'étude.

De même qu'autrefois, au temps de la grande épidémie de peste, la Faculté de Médecine composa un traité pour informer chacun de ce qu'il y avait à faire, il serait bon que la Faculté de Théologie fit faire de même un petit traité sur les points principaux de notre religion, spécialement sur les commandements, pour l'instruction des simples auxquels on ne parle que trop rarement ou trop mal de ces sujets.

Il serait peut-être nécessaire d'établir sinon un Inquisiteur du moins quelqu'un qui en fasse fonction et s'enquerrait de ce qui se dit de trop libre ou de trop licencieux dans les banquets ou autres lieux de réunion.

Peut-être pourrait-on mieux appliquer dès maintenant la Décrétale d'après laquelle toute église cathédrale devrait avoir un maître chargé d'enseigner la théologie.

Pour empêcher la reprise d'affirmations scandaleuses, jadis dénoncées et condamnées, il serait bon d'en dresser le catalogue et de le répandre dans les écoles en rappelant que, réprochées par les maîtres, ces doctrines ne peuvent être soutenues non plus que leurs semblables.

Si la Faculté se montrait défaillante en ces matières, il appartiendrait sans doute au Chancelier d'y pourvoir, par les moyens à sa disposition, tel le refus à la licence de ceux qui se rendraient coupables de semblables écrits ; et cela même contre le gré de la Faculté. L'idéal toutefois, est-il besoin d'insister, serait le plein accord de tous deux, Chancelier et Faculté.

Telles sont les notes et suggestions soumises pour approbation par Gerson à son prédécesseur Pierre d'Ailly. Tout l'essentiel s'y trouve : et le résumé de ses observations, et le condensé de ses réflexions. Les documents ultérieurs pourront développer l'un ou l'autre de ces points ; ils n'en modifieront pas les grandes lignes.

Celles-ci, toutefois, risquent de déconcerter quelque peu, aussi bien par l'apparent désordre dans lequel elles sont présentées que par l'intrusion de considérations qui pourraient sembler, de prime abord, assez étrangères au problème.

A la vérité la vision qu'il en a, est plus complète et plus complexe qu'on ne s'y attendrait. Il ne peut se résigner, et sans doute n'y a-t-il même pas songé, à juger simplement en Chancelier, personnage officiel, lointain, abstrait. C'est avec tout son être qu'il s'engage, profondément mêlé à tous les problèmes de l'Université, mêlée elle-même à ceux du temps, qu'ils soient politiques ou religieux. Le jugement qu'il porte n'est pas seulement celui d'un censeur qui reviserait méthodes et programmes, mais d'un éducateur qui se sent responsable de la formation de toute la bruyante jeunesse du grand centre universitaire ; mais d'un mystique aussi qui a goûté à la vie contemplative ; mais d'un apôtre enfin qui ne peut prendre son parti de l'abandon dans lequel est laissée la foule des humbles.

Il faudra dire une autre fois l'importance unique qu'a prise dans sa vie cette année 1400 où la maladie l'a visité mais avec elle l'abondance de la grâce divine ; il y fait allusion d'ailleurs au début de la première lettre aux Messieurs de Navarre⁷ ; année cruciale, décisive pour toute son orientation ultérieure. Une première synthèse s'est alors opérée en lui, et il en fait l'application immédiate aux problèmes de l'enseignement. Elle tient pour cette dernière, en quelques points dont il ne s'écartera plus : l'enseignement, celui de la théologie particulièrement, auquel il pense de préférence, ne doit pas se perdre dans les subtilités, les fantaisies inutiles et souvent dangereuses pour la foi comme pour la formation personnelle ; l'enseignement doit s'ouvrir largement, avidement à la vraie sagesse ; l'enseignement doit rejaillir enfin sur la grande masse des simples fidèles qui ont droit eux aussi d'accéder à vérité et à la vie.

Dans le document analysé plus haut, Gerson a dénoncé vivement les excès dans lesquels tombait alors l'enseignement de la théologie et les conséquences néfastes qui en résultaient. Il y revient souvent encore dans la suite parce que l'abus est grand, la tentation constante et qu'une réaction vigoureuse s'impose. Il y consacre en particulier la seconde de ses leçons *Contra vanam curiositatem*⁸. Celle-ci date du 9 novembre 1402. Depuis deux ans Gerson a repris le collier ; non seulement la charge de Chancelier dont il ne cessera de s'acquitter jusqu'au Concile de Constance, mais celle aussi de maître régent à laquelle il s'adonne, parce qu'il y pourra faire passer précisément les réformes qu'il préconise. Il a pris pour thème de ses leçons⁹ l'évangile de Saint Marc ; et l'appel du Baptiste à la pénitence lui permet de dénoncer l'orgueil, son principal ennemi, et avec lui ses deux filles « malas filias ex pessima matre », la curiosité et la singularité. Elles se ressemblent en bien des points, comme des sœurs qu'elles sont ; seule la variété de leur objet les distingue. L'une et l'autre délaissent ce qui est utile, la curiosité pour chercher à savoir autre chose que ce qui importe, la singularité pour se faire valoir et briller au-dessus des autres. De part et d'autre il y a recherche de sa propre excellence, avec tous les dangers que cela comporte.

La curiosité en effet a trompé jadis les philosophes de l'antiquité ; le monde, suivant la parole de saint Paul, n'a pas connu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est-à-dire la philosophie. Il faut craindre que cette même curiosité ne trompe aussi les théologiens de notre temps. Or c'est signe de curiosité et de singularité que de prendre en dégoût les doctrines dûment discutées et résolues, pour se tourner vers celles qui n'ont jamais été examinées ou demeurent inconnues. C'est un signe de curiosité et de

(7) *Ed. cit.*, p. 48 s.

(8) Cf. P. GLORIEUX, « L'enseignement universitaire de Gerson » dans *RTAM*. 23 (1956) 88-113.

(9) *Op. Omn.* I, 86-93 ; 94-106.

singularité que de vouloir accaparer et tirer à soi docteurs et doctrines. Que dire de la confusion des genres et des doctrines? Le même venin s'y cache. C'est pour y parer qu'on avait interdit jadis aux Artiens de discuter de matières purement théologiques, comme réciproquement aux théologiens de problèmes qui relevaient de la seule logique ou de la philosophie. Signe de curiosité et de singularité encore que de rechercher ce qui divise, de critiquer les docteurs, ou au contraire de défendre avec acharnement leurs positions plutôt que de travailler à accorder leurs dires. Curiosité pernicieuse encore dans la recherche systématique et l'invention de termes nouveaux en matière de théologie spéculative tout particulièrement concernant le mystère de la Sainte Trinité. Curiosité dangereuse en théologie que de s'appuyer trop continuellement sur la philosophie païenne. Signe de curiosité et corruption originelle que le mépris témoigné aux doctrines solides et claires, avec le culte témoigné au contraire à l'obscurité.

Chemin faisant, au cours de sa cinquième considération, Gerson s'en est pris plus particulièrement, et assez longuement, aux « formalisantes », aux théologiens formalistes qui s'autorisent de Scot, mais qui sont plus immédiatement dans le sillage de Jean de Ripa et le dépassent même pour se livrer aux mille excès de la subtilité, de la prolixité et de l'obscurité ; toute une vie, commente-t-il, suffirait à peine à lire leurs œuvres, encore moins à les comprendre¹⁰. On a nettement l'impression que c'est eux, surtout, et leurs excès, qu'il vise plus que tous les autres. Mais le mal est répandu et il importe de l'enrayer.

On voit ce qu'il y a à faire ; on voit moins bien les remèdes pratiques à appliquer. Le but est clair : remettre en honneur les grands auteurs et leurs traités. Gerson s'en est expliqué assez longuement dans la première lettre qu'il adressa, le 29 avril 1400, aux maîtres et étudiants du Collège de Navarre¹¹. Ceux-ci l'avaient pressé d'écrire, comme avaient fait ses prédécesseurs ; un livre de lui ne pourrait être qu'instructif et édifiant. Et lui de se récuser et de s'excuser en alléguant le nombre considérable de livres utiles qui ne sont même pas lus, et dont on ignore jusqu'à l'auteur et à l'existence parfois, et celui non moins considérable de livres inutiles ou nuisibles qui surchargent la mémoire du lecteur, qui sont non des aliments mais des gousses, non des fruits mais des ronces. C'est alors qu'il fait l'éloge des bons livres et des grands auteurs ; qu'il recommande entre autres, pour l'étude proprement théologique, et Bonaventure et saint Thomas, Durand de Saint-Pourçain, Henri de Gand, certains modernes aussi, encore qu'ils aient tendance souvent à mêler à leurs

(10) Voir à leur propos l'étude que leur a consacrée A. COMBES, *Jean Gerson commentateur dionysien*, appendice XVI, *Les Notulae et les Formalisantes*, p. 568-607.

(11) E. VANSTEENBERGHE, « La première lettre de Gerson au Collège de Navarre », dans *Rev. Sc. rel.* 13 (1933) 411 ss.

réflexions des considérations par trop physiques, ou métaphysiques ou logiques. Il rappelle à ce propos le mot d'un homme qui, dit-il, a beaucoup vu, lu et écrit, Buridan, et qui dans le prologue de son excellent traité sur l'Éthique avoue ingénument qu'il ne donnera jamais son adhésion à des nouveautés, si attrayantes soient-elles parce qu'il a été trop de fois déçu par elles, tandis qu'il ne l'a jamais été par les livres des anciens, surtout en matière de morale. Gerson ne blâme pas pour autant le recours aux auteurs païens pourvu qu'on ne se livre pas totalement à eux, mais qu'on les parcourt, comme en voyageant, sans oublier d'ailleurs, que les Pères de l'Église présentent eux aussi, même au point de vue du style, une incontestable utilité.

Il faut donc réagir contre le mépris trop souvent professé pour ce qui est classique, traditionnel, solide, et contre l'engouement affiché pour tout ce qui est nouveauté, de style, de termes ou d'idées. Il y a là, surtout, une mentalité à créer. Ce n'est certes pas chose facile ; d'autant que bien des maîtres laissent faire, quand encore ils n'encouragent pas. Comment donc procéder ? Prêcher d'exemple ? Sans aucun doute. Gerson s'y emploiera pour sa part ; et c'est, on l'a dit, la principale raison de l'enseignement auquel il s'astreint. Mais dans quelle mesure cet exemple, émanant même du Chancelier, sera-t-il convaincant et contagieux ? On peut se le demander ; et lui-même sans doute ne se fait pas illusion sur ce point.

Il faut donc renforcer les quelques barrières existantes ; faire appliquer par exemple la législation officielle, mais pratiquement toujours mise en échec ou artistement tournée¹², sur la lecture des quatre livres des Sentences. Comme c'est le premier qui prête surtout aux spéculations les plus hautes, mais aussi les plus échevelées, dans lesquelles se complaisent les « formalisantes », il faut tenir à ce que les trois autres soient également, et longuement étudiés et qu'à l'occasion du mystère du Christ, de celui des sacrements ou de la morale on reprenne contact avec le réel.

Il faut aussi, afin d'éviter que les spéculations ne tournent aux divagations ou aux erreurs, faire observer strictement les censures portées par la Faculté et les ordonnances promulguées par elle. On est, sur ce terrain de l'orthodoxie, un peu mieux armé. Le serment des bacheliers comme des maîtres les oblige non seulement à se soumettre personnellement mais à veiller à ce que, dans leurs écoles et sous leur responsabilité, chacun en tienne compte ; à dénoncer les étudiants qui se hasarderaient à passer outre aux condamnations. Il suffirait de renforcer le contrôle ; ce qui

(12) On en trouvera un exemple pris sur le vif, dans le commentaire de Pierre Plaoust qui fut, comme bachelier, presque contemporain de Gerson. Cf. P. GLORIEUX, « L'année universitaire 1392-1393 à la Sorbonne à travers les notes d'un étudiant », dans *Rev. des Sciences Religieuses* (1939) 429-482, particulièrement 461-463.

suppose, il est vrai, la bonne volonté des responsables à tous les degrés. Pour couper court à toute excuse et aux prétendues ignorances on pourrait dresser comme un syllabus, un catalogue des doctrines à proscrire. On invoque souvent tel ou tel « articulus parisiensis », se référant par là aux condamnations de 1241, 1270 ou 1277 ; pourquoi ne pas tenir la liste à jour et la répandre pour que nul n'en ignore ? Ce ne sont pas remèdes absolus, sans doute ; du moins opposent-ils déjà une certaine barrière aux proliférations folles, ou perverses, qui envahissent le champ de l'enseignement.

Mais ce premier point du programme est encore par trop imparfait, et négatif. A côté de la tâche d'enseignement celle de l'éducation n'est pas moins impérative, surtout dans le milieu particulièrement difficile, et délicat, que constitue l'Université avec ses milliers d'étudiants.

Gerson ne peut oublier cette responsabilité qui pèse sur l'institution, et sur son Chancelier au premier chef. Il doit veiller à la vie et à la valeur morales des étudiants, comme du milieu où ils plongent ; il doit travailler positivement à leur formation chrétienne. N'est-ce pas pour cela d'ailleurs que les exercices religieux, très particulièrement les sermons universitaires font partie intégrante, et obligatoire, du règlement de l'Université, et que les maîtres doivent se porter garants, devant la Faculté et le Chancelier, de la valeur morale des étudiants qu'ils présentent aux grades, non moins que de leur assiduité ou de leur travail ?

Or il y a sur ce point des fléchissements incontestables, et graves. Gerson les constate et les déplore ouvertement dans la seconde de ses lettres aux Messieurs de Navarre¹³. C'est d'après lui le second, et le plus grave défaut (le premier étant les divisions et les partis) qu'il relève dans l'Université : le relâchement des mœurs des étudiants, provenant d'ailleurs d'une erreur grave dans leur formation première ; il s'agit là surtout de la Faculté des Arts. Et la faute en est, selon lui, au trop grand nombre des pédagogues¹⁴. Car tous, hélas ! dans ces conditions ne peuvent être à la hauteur de leur tâche. Aussi pèchent-ils par ignorance, ou négligence, ou légèreté ; parfois même c'est l'exemple d'une vie déplorable qu'ils donnent. Ils font du tort à leurs élèves dont ils entretiennent et développent les défauts, loin de les en corriger, soit qu'ils aient peur de perdre leur clientèle, ou de servir de cible à leurs moqueries ; soit qu'ils ne croient pas en leur propre métier. Ainsi lâchent-ils les freins à la jeunesse qui, suivant ses instincts, tombe dans tous les vices. Le tableau que trace alors Gerson est sombre : ils ont, dit-il, l'outrage à la bouche ; ils courent de tous côtés, pétulants, désobéissants, prompts à provoquer les rixes, susceptibles ; irréguliers par surcroît, aussi ignorants que des païens de la vérité chrétienne. Enfin, comme de vrais sacs à charbon,

(13) EPIST., *Ecce pareo*, Op. Omn. I, 110-113.

(14) Voir à ce propos DENIFLE-CHATELAIN, *Chartul. Univ. Paris*. IV, n. 1757.

suisant le dicton populaire, ils se souillent lamentablement les uns les autres. Et tels ils sont chez eux, tels ils se montrent même aux sermons : sifflant insolemment, troublant l'ordre par leurs gestes et leurs murmures (à plusieurs reprises, en effet dans les sermons de Gerson, on perçoit comme l'écho de semblables attitudes qu'il se voit obligé de rappeler à l'ordre) ; ils méprisent la parole de Dieu et celui qui la leur distribue et s'efforcent de l'arrêter ou de le troubler. Comment ne deviendront-ils pas plus tard docteurs pernecieux eux qui sont maintenant disciples insupportables ? Car ce ne seront pas les grades ni leur collation qui supprimeront ce dérèglement, bien au contraire.

Que faire ? Écrire à chaque pédagogue individuellement ? Leur adresser une lettre collective ? Mais à quel succès semblable effort pourra-t-il prétendre ? tout sera interprété de travers. Prêcher sur ce thème aux adolescents eux-mêmes ? C'est bien plutôt sévir qu'il faudrait et employer la manière forte dont parlent les Proverbes¹⁵. Gerson se sent désarmé. D'autant plus que depuis la malheureuse affaire de Jean de Montzon et de la sécession des Frères Prêcheurs, on n'arrive même plus à assurer les sermons universitaires. Bien des fois — le Chancelier l'a appris de bonne source — même le dimanche les clercs n'entendent plus la parole de Dieu, alors qu'un seule omission de ce genre, autrefois, eût paru monstrueuse et intolérable.

Gerson s'explique fort longuement, dans sa lettre, sur ces problèmes, disant et ses regrets, et ses désirs, et ses efforts. S'il ne peut faire partager à tous, — on voit mal d'ailleurs comment il y parviendrait, — ses convictions sur le redressement de la formation première des jeunes étudiants, du moins va-t-il s'appliquer, avec persévérance, et finalement avec succès, à la réintégration des Prêcheurs au sein de l'Université. Ce sera chose faite le 21 août 1403. Il faut la porter sans aucun doute au crédit de l'action entreprise par lui pour la réforme de l'enseignement.

Lors même qu'elle aurait pu être menée à bien aussi sur le plan disciplinaire et immédiatement pratique, coupant court aux incartades comme à l'inconduite des étudiants, la vraie réforme entrevue par Gerson, celle de la vie morale, n'aurait été encore qu'amorcée. Pourtant c'est elle qui importe ; et elle doit se fonder en doctrine, car il y a continuité entre l'enseignement de la théologie et la transformation des mœurs. Malheureusement, et depuis longtemps, la rupture est intervenue et ne fait que s'accentuer, due en grande partie aux folles spéculations et à la vaine curiosité déjà dénoncées. Rien n'a de prix aux yeux de leurs partisans que les discussions sans fin et sans but.

Or l'étude du théologien poursuit à la vérité un triple objectif. Elle comporte une partie spéculative, dogmatique, qui fournit matière aux

(15) Prov. 22, 15 : *Stultitia colligata est in corde pueri sed virga disciplinae fugabit illam.*

discussions scolastiques ; une autre, morale, destinée à édifier, régler et composer les mœurs de l'étudiant comme du maître ; une troisième, pastorale, orientée vers la prédication. *Legere, disputare, praedicare*, telles furent effectivement, et de tout temps, les charges du maître en théologie. Ces trois parties du programme ne sont pas disparates ; et l'étudiant doit s'exercer chaque jour, encore qu'inégalement, en toutes trois. Car l'étude spéculative sans la morale, enfle et rend inquiet ; la seconde sans la première ne donne pas un esprit assez pénétrant et résolu ; la prédication enfin sans les deux autres instruit moins qu'elle n'engendre le dégoût et ne provoque la chute.

Ces commentaires de Gerson, dans sa première lettre aux Messieurs de Navarre¹⁶, posent correctement le problème. Il les faut lire d'ailleurs à la lumière de ce qu'il a rappelé auparavant, en s'appuyant sur l'autorité de saint Paul, que la plénitude et la fin de la loi est la charité, la dilection. Puisque tout doit être subordonné aux exigences de la foi, plus une doctrine ou un livre édifie la charité, plus ils doivent retenir l'attention, être goûtés et savourés : intelligence et affection y trouvent également leur aliment et leur richesse.

Qu'on n'aille pas dire¹⁷ que ce sont occupations grossières, indignes du théologien ; ni qu'on peut les apprendre quand et comme on veut. Il n'y a pas, au contraire, de science plus délicate à acquérir et manier en raison des circonstances multiples dont il faut sans cesse tenir compte. Aussi doit-on s'y appliquer attentivement, renoncer à tout ce qui n'édifie pas, aux subtilités et aux arguties dès lors qu'elles sont inutiles. Qu'y a-t-il de plus piquant qu'une barbe d'épi, de plus subtil qu'une toile d'araignée, mais de plus inutile aussi ? Apprenons non pas tant à discuter qu'à vivre ; en ayant devant les yeux la fin qui nous attend¹⁸.

Il faut même que l'étude théologique ait des ambitions plus hautes encore, qu'elle débouche sur la vraie sagesse et conduise à la science savoureuse des choses de Dieu ; c'est alors seulement qu'elle réalisera pleinement son nom. Mais cela suppose tout un renversement des valeurs, et des pratiques. Il y faut le silence, extérieur et intérieur, et même en une certaine mesure l'oubli des recherches et des études antérieures. C'est Dieu qui parle alors à l'âme attentive, qui lui apprend la vanité de toutes choses et lui donne le goût de l'invisible. Le vrai théologien ne devrait pas craindre d'ouvrir ces perspectives même dans son enseignement et de conduire ses auditeurs jusqu'à ce qui est l'aboutissant logique de leurs recherches, de la foi en quête d'intelligence, de l'âme en quête de Dieu.

(16) *Op. Omn.* I, 108.

(17) C'est l'objection que Gerson reprend à la fin du *De oratione et ejus valore*, *Op. Omn.* III, 262.

(18) *Lectio secunda contra vanam curiositatem*. Septima consideratio. *Op. Omn.* I, 104 B.

Il y a derrière ces conseils une expérience vécue. Gerson y fait allusion au début de cette lettre *Jucundum* quand il parle de l'épreuve salutaire que Dieu lui a envoyée par sa maladie, et de la grâce inespérée qu'à cette occasion Il lui a accordée. Il a accédé à ces degrés plus élevés de la vie contemplative ; et il n'aura de cesse, dorénavant, d'y convier les autres. Son enseignement sera conforme à ces principes. Jamais il n'hésitera à aborder les sujets les plus hauts de la vie spirituelle, même en ses leçons ordinaires. Sans renoncer à la spéculation légitime il veillera soigneusement à ne pas se perdre dans les abstractions, mais bien plutôt à faire valoir et détailler les applications concrètes comme les exigences personnelles de la vérité révélée. Il s'efforcera surtout de faire entrevoir les intimités auxquelles Dieu convie, dès ici-bas, les âmes de bonne volonté ; et ses deux principaux traités de spiritualité, le *De vita spirituali animae* et le *De mystica theologia speculativa* ne seront autre chose que l'ensemble des leçons données par lui jour après jour dans son école, en 1402 et 1403 alors que les « theologizantes » ou les « formalizantes » et leurs alliés continuaient à se perdre dans les subtilités et les discussions les plus vaines.

Dans sa lettre à Pierre d'Ailly et dans les projets de réforme qu'il lui soumet, Gerson a inséré divers paragraphes relatifs à l'enseignement des simples fidèles. Ce n'est pas là, quoi qu'il en puisse paraître, confusion de genres ou digressions fortuites. Il y a au contraire chez lui conviction bien arrêtée sur ce point. Le théologien est au service de la vérité, sans doute ; il est aussi, et par là même, au service de l'Église et de la mission dont celle-ci doit s'acquitter. Spécialiste de l'enseignement révélé qu'il se doit, par vocation et par délégation, d'approfondir, il ne peut oublier que celui-ci est offert à tous et qu'il est fait pour tous. En faire une chose réservée, accessible seulement à un petit nombre d'initiés, serait en dénaturer la portée et en fausser le sens. Il ne faut donc pas que le théologien perde de vue les destinataires ultimes du message qu'il étudie, qu'il se coupe d'eux et que son travail s'établisse sur un plan totalement distinct.

Recherche théologique et vulgarisation apostolique sont choses différentes, sans aucun doute ; tel peut avoir pour la première un authentique charisme qui n'est aucunement doué pour la seconde. Il ne faut pas cependant qu'il y ait entre elles opposition ou irréductible divergence. Les plus grands docteurs : un saint Grégoire, un saint Augustin, un saint Bernard n'ont-ils pas su se mettre, avec quel bonheur d'expression souvent, à la portée des plus humbles ? Si l'on ne peut réclamer de chaque maître, individuellement, pareille adaptation, du moins faudrait-il que la Faculté de Théologie garde le souci du peuple à évangéliser et qu'elle fournisse à ceux qui ont immédiatement charge d'âmes, les instruments de travail dont ils ont besoin.

Ce serait pour elle, d'ailleurs, le meilleur garant et l'antidote le plus

sûr contre les subtilités effrénées et les divagations où risquent de se perdre ses docteurs. Il serait étonnant qu'on ne trouvât pas dans son sein des maîtres capables de penser ainsi en fonction des simples gens et d'adapter à leur intention les points de doctrine ou de morale qu'ils doivent connaître. La Faculté de Médecine a su le faire quand il s'agissait d'alerter le peuple du royaume au temps de la grande peste et de donner à tous les instructions indispensables. On peut envisager un effort semblable de la Faculté de Théologie : des résumés succincts, précis et simples à la fois, de ce qu'il faut croire ou pratiquer : articles du symbole, réception des sacrements, préparation à la mort.

Elle devrait aussi user de son autorité, ou de son influence tout au moins, pour obtenir que soit institué partout où il y a une église cathédrale, et doté d'une prébende suffisante, le maître prévu par la Décrétale pour y enseigner la théologie et assurer ainsi au bénéfice de tous la diffusion du travail de réflexion accompli à la Faculté. Gerson dira plus tard, en son sermon *Bonus Pastor*¹⁹, du synode de Reims, comment un début de réalisation de ce vœu a été obtenu grâce au zèle de l'évêque de Cambrai, Pierre d'Ailly. Mais l'exemple aurait besoin d'être suivi ; et il le recommande instamment au métropolitain et à ses suffragants.

Est-il besoin d'ajouter que cette traduction en langage très simple des vérités de la foi, ce souci de s'adapter toujours pour se mettre à la portée des humbles, qu'ils fussent ou non paroissiens de Saint-Jean-de-Grève, a été un des soucis majeurs du Chancelier Gerson. D'un bout à l'autre de sa carrière, il se préoccupera de garder aussi étroit que possible le contact avec les auditoires populaires, pour leur transmettre le meilleur de ses connaissances comme de ses expériences. C'est à cela que l'on doit quelques-unes des plus savoureuses de ses œuvres françaises, depuis son *ABC des simples gens*, son *Triparti*, ou sa correspondance avec ses sœurs jusqu'à sa *Montagne de contemplation* ou sa *Mendicité spirituelle*, véritable « Initiation à la vie mystique » comme les a intitulés leur dernier éditeur.

On pourrait se croire bien loin de la réforme de l'enseignement. Il n'en est rien. Dans la pensée de Gerson on est au cœur même du problème. Car il entend ne jamais couper la science théologique, recherche ou enseignement, de son double prolongement : l'un vers le haut, à la poursuite de l'union à Dieu par la vie chrétienne et la vraie sagesse ; l'autre vers le large, au service des âmes qui ont droit de s'abreuver aux mêmes sources.

Il abomine la recherche stérile, égoïste et illusoire ; et c'est pourquoi il ne cesse de dénoncer comme étant l'obstacle principal, la vaine curiosité, les disputes de mots ou les subtilités sans issue. Bienvenues sont donc à ses yeux les mesures de tout genre qui permettent de limiter les dégâts, de refréner les excès, d'atténuer les intempérances de langage et de pensée.

(19) *Op. Omn.* II, 548.

Il a énuméré et proposé toutes celles qu'il a pu entrevoir. Mais autrement sûr encore, et bien venu par le fait même, ce qui transforme par l'intérieur l'âme du théologien et en obtient par la persuasion ce que les règlements sont impuissants à procurer.

Qu'on relise là-dessus les derniers paragraphes de sa lettre du 29 avril 1400 : *At vero præexigitur.. Addam expertus... Fallor si unquam.* Qui veut monter vers Dieu s'imposera le silence nécessaire et fuira les vaines contentions; qui veut sauver ses frères, approfondira sa foi et négligera ce qui est superfétation et vanité. Le souci apostolique des humbles à instruire joint au désir de la montée mystique seront en dernière analyse, les plus sûrs garants et les meilleures sauvegardes de l'étude théologique, de sa profondeur et de son sérieux. Ainsi du moins pensait Gerson. Qui donc voudrait lui donner tort ?

LA PENSÉE MÉDIÉVALE DANS LA PHILOSOPHIE D'AUGUSTE COMTE

par

HENRI GOUHIER

Le positivisme d'Auguste Comte se présente comme une philosophie de l'histoire : très exactement, comme une philosophie de l'histoire de l'esprit humain. Ce qu'exprime la loi des trois états : « chaque branche de nos connaissances passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif ; l'état métaphysique, ou abstrait ; l'état scientifique, ou positif. »¹ *États théoriques*, c'est-à-dire correspondant à certaines façons de penser le monde : or, penser, c'est expliquer ; expliquer, c'est essayer de ramener la diversité à l'unité. Les trois *états théoriques* sont donc des manières d'expliquer et d'unifier les phénomènes. La première fait appel à des causes efficientes imaginées sur le modèle de la volonté humaine : elle peuple d'abord l'univers de fétiches ; le besoin d'unifier immanent à l'esprit réduit ensuite le fétichisme au polythéisme, puis le polythéisme au monothéisme. La seconde manière d'expliquer fait appel à des causes de même origine que les précédentes mais déguisées en entités abstraites, forces agissant de l'intérieur des choses, le principe vital, par exemple ; ici encore, notre besoin d'unifier impose des réductions et se plaît à invoquer la Nature, ce Dieu qui n'ose pas dire son nom. La troisième manière d'expliquer substitue les lois aux causes : la science positive cherche des relations constantes entre les phénomènes ; efficientes ou finales, premières ou secondes, les causes sont inconnaissables.

Cette loi de l'esprit est celle de toute l'histoire humaine, car la façon de penser l'univers oriente toutes les activités de l'homme, à commencer par le travail qui lui permet d'utiliser les choses. La connaissance éclaire

(1) *Cours*, 1^{re} leçon, t. I, p. 3. Le *Cours de Philosophie positive* [1830-1842] est cité d'après la 5^e édition, identique à la première, Paris, Société positiviste, 6 volumes, 1892-1894. Le *Système de Politique positive* [1851-1854] est cité d'après la 4^e édition, identique à la première, Paris, Crès, 4 volumes, 1912.

l'action ; plus elle devient positive, plus elle rend l'homme maître de la nature. Or l'action de l'homme sur la nature a une influence directe sur la vie sociale et l'organisation politique. La loi des trois états est donc celle de deux développements concomitants : en même temps que l'esprit passe de l'explication par des causes personnifiées à l'explication par des causes abstraites puis à l'explication par des lois, son pouvoir d'agir sur les phénomènes s'accroît ; la société, d'abord organisée pour la guerre offensive et la conquête, s'organise pour la guerre défensive qui protège les biens acquis par le travail ; un jour viendra où elle s'organisera en vue de la production elle-même. Ainsi, dans l'ordre temporel, les progrès du savoir provoquent une transformation des structures sociales qui cessent d'être de type militaire et deviennent de type industriel.

La loi des trois états est donc une représentation synthétique de l'histoire ; mais cette synthèse est un instrument d'analyse historique. Comme représentation synthétique, elle est pour le philosophe une fin : Comte cherche sa vérification dans l'histoire, Comte demande aux faits de la prouver. Mais les faits n'éclairent la loi que si la loi éclaire les faits ; à ce point de vue, ce qui était fin devient moyen : il s'agit de déchiffrer l'histoire, d'essayer une traduction, de transformer le confus en distinct. D'où il résulte deux appréciations possibles : comme représentation synthétique de l'histoire, la loi des trois états est sûrement une hypothèse discutable ; comme instrument d'analyse historique, elle peut être une hypothèse féconde. Les vues d'Auguste Comte sur le Moyen âge semblent bien justifier ce dernier point.

I. — *Signification historique du Moyen âge*

Auguste Comte a trouvé, toute faite, la division de l'histoire en trois périodes dites Antiquité, Moyen âge et Temps modernes. C'est là, à ses yeux, une de ces « indications spontanées de la raison publique » qui précèdent les élaborations de la raison philosophique : aussi se réjouit-il de constater une certaine coïncidence entre la loi des trois états et cette distinction empirique. Ceci veut dire que la notion de Moyen âge reçoit dans le positivisme un sens précis, scientifiquement défini par sa situation et dans le temps de la chronologie et dans le temps du devenir spirituel². L'auteur du *Cours* est convaincu qu'il est le premier à voir dans cette époque intermédiaire autre chose que le résultat d'un découpage pédagogiquement commode.

(2) *Cours*, 51^e leçon, t. IV, p. 586-587 : « Sans engager aucune vaine discussion d'époques sur un rapprochement qui, en lui-même, ne saurait être précis, on ne peut certainement méconnaître une véritable analogie entre cet aperçu vulgaire et la loi sociologique que je me suis efforcé de démontrer ici et qui, sous ce rapport, peut être regardée comme surtout destinée à rendre rationnelle et féconde, par une exacte conception scientifique, une vague notion empirique, demeurée jusqu'à présent essentiellement stérile ».

Ce que l'on a l'habitude d'appeler Moyen âge correspond à la période de l'histoire où l'esprit théologique arrive à sa troisième phase : après avoir été fétichiste, puis polythéiste, il devient monothéiste. L'esprit humain a commencé par animer les choses, les dotant de volontés semblables à la sienne ; épris d'unité, il a ramené ces volontés éparses dans les choses singulières à quelques divinités, chacune transcendant un groupe de phénomènes ; enfin, une dernière unification condense toute la causalité efficiente en un seul Dieu, principe et fin de l'univers.

La genèse du monothéisme n'implique aucune discontinuité ; il n'y a point de passage brusque d'un mode de penser et à un autre ; le polythéisme se détruit lui-même en allant jusqu'au bout de la tendance unifiante qui l'avait instauré à la place du fétichisme : il suffit de réfléchir... Aussi le monothéisme est-il fruit de la réflexion ; Dieu est né dans la méditation des sages. Il y a des philosophes monothéistes aux siècles où la religion est polythéiste, où les pouvoirs temporels sacrifient aux dieux, où les beaux-arts glorifient leur beauté. C'est pourquoi ce que Comte appelle l'ère du monothéisme ne commence pas avec l'apparition d'une pensée monothéiste mais à l'époque où le polythéisme est définitivement déraciné, où il est sans racines dans la vie sociale, c'est-à-dire au v^e siècle. Par conséquent, le début de cette nouvelle ère coïncide avec celui de ce qu'on appelle Moyen âge.

Monothéisme et catholicisme sont philosophiquement, sinon historiquement, synonymes. Bien entendu, Comte n'ignore pas le monothéisme juif ni le monothéisme mahométan, mais c'est à l'intérieur du catholicisme médiéval que le monothéisme a découvert et accompli les exigences de son esprit.

La première de ces exigences est l'institution d'« un pouvoir spirituel entièrement distinct et pleinement indépendant du pouvoir temporel »³. Il y a là un fait capital, qui ne tient pas seulement aux circonstances ou au génie de tel ou tel pape : « le monothéisme doit, par sa nature, toujours tendre nécessairement à provoquer cette modification radicale... »⁴. Posez un seul Dieu : il exclut les divinités locales, nationales ; il est le principe d'une religion essentiellement « catholique », avec un clergé unique en dépit de la multiplicité des gouvernements et, de ce fait, indépendant des gouvernements.

Cette division signifie que la morale n'est plus subordonnée à la politique et qu'au contraire la morale peut affirmer son universalité face à la diversité des pouvoirs temporels⁵. Tel est, d'ailleurs, l'ordre conforme à la nature de la société, entre la théocratie, comme celle du peuple juif, où le pouvoir spirituel absorbe le pouvoir temporel, et le régime protestant où le pouvoir temporel usurpe une autorité spirituelle. Dans le catholi-

(3) *Cours*, 54^e leçon, t. V, p. 239-240 ; cf. *Système*, t. III, p. 406.

(4) *Ibidem*, p. 240.

(5) *Ibidem*, p. 263 sq.

cisme, dit Comte de la classe sacerdotale, « toujours directement placée, de sa nature, au vrai point de vue de l'économie générale, dont les besoins réels ne pouvaient avoir d'organe plus spontané ni plus fidèle, comme de plus convenable conseiller, elle se trouvait éminemment apte, en parlant à chacun au nom de tous, à rappeler avec énergie, dans la vie active, soit aux individus, soit aux classes et même aux nations, la considération abstraite du bien commun »⁶.

Dès qu'il n'y a plus confusion entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, la recherche scientifique est plus libre : rien n'empêche alors le monothéisme de collaborer au développement de l'esprit positif ; dans l'antiquité, la philosophie monothéiste n'aurait pu le faire sans se heurter à la politique qui était officiellement l'alliée de la religion polythéiste, alliance conforme au vœu de l'opinion publique⁷.

Le monothéisme, en effet, est spontanément favorable au développement de l'esprit scientifique. « Le polythéisme avait rattaché tous les phénomènes principaux à des explications si particulières et si précises, que chaque tentative d'analyse physique tendait nécessairement à susciter un conflit immédiat envers la formule religieuse correspondante. »⁸ En réduisant les dieux à un seul, le monothéisme, si l'on peut dire, naturalise la nature et refoule le sur-naturel dans une transcendance qui le rend beaucoup moins gênant ; la substitution des lois aux causes sera singulièrement plus facile quand ces dernières seront de simples entités abstraites, sans prestige divin. Il y a mieux encore : il est dans l'essence du monothéisme d'encourager les sciences de la nature, cette œuvre de Dieu : il invite « à explorer assidûment les détails des phénomènes, et même à dévoiler leurs lois secondaires, d'abord envisagées comme autant de manifestations de la suprême sagesse »⁹.

C'est dans le catholicisme que cette tendance essentielle au monothéisme se manifeste le plus complètement. Ceci pour deux raisons, au moins.

D'abord, si aucune doctrine théologique ne peut se dispenser d'admettre, en principe, la possibilité d'interventions surnaturelles, on n'a pas assez remarqué, selon Comte, comment le pouvoir spirituel catholique a, en fait, singulièrement limité les dangers d'une pareille menace pour la rationalité de l'univers. Que l'on songe au polythéisme avec ses oracles et ses inspirés, au monothéisme juif avec ses prophètes et ses illuminés : « le catholicisme a graduellement restreint, avec une sagesse trop peu appréciée, le droit direct d'inspiration surnaturelle, en le représentant comme éminemment exceptionnel, en le bornant à des cas de plus en plus graves, à des élus de plus en plus rares, et à des temps de moins en moins

(6) *Ibidem*, p. 269.

(7) 56^e leçon, t. VI, p. 185-186.

(8) *Ibidem*, p. 185.

(9) *Ibidem*, p. 186 ; cf. 54^e leçon, t. V, p. 369-370 ; *Système*, t. III, p. 438 sq.

rapprochés, en l'assujettissant enfin à des vérifications d'authenticité de plus en plus sévères, soit chez les laïques, soit chez les clercs eux-mêmes... »¹⁰. De même qu'en concentrant le surnaturel en un seul Dieu dont l'unité même rend la transcendance radicale, le monothéisme désencombre la nature et laisse le champ libre à l'esprit positif, de même, avec l'infailibilité pontificale qui lui fut « si amèrement reprochée », le catholicisme tend à réserver le privilège des communications divines « à la suprême autorité ecclésiastique » et, du même coup, restreint le domaine du miraculeux¹¹.

Le catholicisme, d'autre part, a fondé sa hiérarchie sur le principe de la capacité spirituelle¹² ; les membres du nouveau pouvoir sont recrutés dans toutes les classes sociales et le célibat des prêtres évite le danger de familles sacerdotales¹³. A une époque où, pratiquement, les sciences et la philosophie sont cultivées et enseignées par les clercs, il y avait là une condition favorable à la vie intellectuelle.

Sans doute, Comte ne cessera de le répéter, y-a-t-il une opposition fondamentale et irréductible entre l'esprit positif et l'esprit théologique, serait-ce le monothéisme le plus épuré, comme celui de Malebranche : que la nature soit soumise à des lois, c'est là un principe qui ne supporte aucune exception, fut-elle théorique, peut-être faut-il dire même : surtout théorique : admettre, en principe, la possibilité du miracle, ce n'est pas une exception au principe de la science positive : c'est affirmer, en effet, un autre principe. Mais la contradiction qui est devenue évidente au XIX^e siècle n'était même pas perceptible au Moyen âge. Esprit théologique et esprit positif sont trop évidemment incompatibles lorsque ce dernier règne dans les six sciences fondamentales ; quand la raison parcourt l'univers depuis les cieux jusqu'à l'homme sans trouver trace de Dieu, elle est bien obligée de constater que ce mot est vide. Mais au Moyen âge, la raison n'a vraiment aucun motif scientifique de se passer de Dieu : au contraire, c'est à l'ombre de ce Dieu qu'elle poursuit son exploration scientifique de la nature.

Cette vue à la fois relativiste et totale de l'histoire permet alors de comprendre la vocation ambiguë du monothéisme et, du même coup, la signification du Moyen âge.

Le monothéisme est la troisième étape de l'évolution théologique ; en ce sens, il marque un progrès vers l'état positif, ce qui veut dire qu'il y a en lui des tendances naturellement accordées à l'esprit positif.

La troisième étape de l'évolution théologique est aussi la dernière : en ce sens, il marque la fin de toute théologie, ce qui veut dire que ses

(10) 54^e leçon, t. V, p. 282 ; cf. 56^e leçon, t. VI, p. 187.

(11) *Ibidem*, p. 282.

(12) *Ibidem*, p. 276-277 ; cf. 56^e leçon, t. VI, p. 188.

(13) *Ibidem*, p. 285-288.

tendances naturellement accordées à l'esprit positif doivent se tourner contre lui-même.

La vocation ambiguë du monothéisme est donc d'*achever*, au double sens de ce mot : *conduire à la perfection* et *mettre fin*. De là sa signification qui, comme son nom l'indique, est bien d'être un âge « moyen », une époque de transition.

Entendons-nous. Tout est transition : seul, l'état positif représente une forme définitive de la vie intellectuelle et sociale de l'humanité¹⁴ ; le fétichisme, le polythéisme, l'esprit critique du XVIII^e siècle sont passagers et, à ce titre, provisoires. Voici ce qui est particulier au monothéisme : il contient en soi les raisons et les forces qui minent de l'intérieur l'esprit théologique ; celles-ci ne peuvent plus jouer maintenant au profit d'une forme de cet esprit mais contre cet esprit lui-même. Autrement dit : le monothéisme cache en lui-même un principe d'auto-destruction. C'est pourquoi le Moyen âge est à la fois une fin et un commencement.

Un fait illustre bien cette vocation métaphysique, c'est-à-dire critique et auto-critique, du monothéisme théologique : il n'y a point d'hérésies polythéistes, l'esprit d'hérésies naît du monothéisme. La transcendance du Dieu unique l'écarte assez des phénomènes concrets pour laisser à chaque intelligence une certaine liberté dans l'examen des cas particuliers. Avec cette liberté, c'est l'ennemi de toute théologie que la théologie elle-même introduit dans son sein¹⁵.

L'historien et le théologien auraient sans doute beaucoup à dire ici. Mais, en philosophie de l'histoire, des vues philosophiquement discutables peuvent impliquer des vues historiquement intéressantes. Telles sont, semble-t-il, celles d'Auguste Comte sur le Moyen âge.

1^o Le Moyen âge est le berceau de la civilisation moderne. Aussi est-il le « nœud essentiel d'une vraie philosophie de l'histoire »¹⁶. Qu'il s'agisse de l'origine de l'industrie, des arts, de la science ou de la philosophie, il faut remonter jusqu'à cette époque dont les préjugés anti-théologiques et

(14) Bien sûr, il y aura encore progrès continu dans l'exploration de l'univers ; mais il n'y aura pas de quatrième état.

(15) *Cours*, 55^e leçon, t. V, p. 430 : « Le monothéisme introduit *toujours nécessairement*, au sein de la théologie, un certain esprit individuel d'examen et de discussion, par cela seul que les croyances secondaires n'y sauraient être spécialisées au même degré que dans le polythéisme, où les moindres détails étaient d'avance dogmatiquement fixés : c'est ainsi que tout régime monothéique *doit naturellement* procurer aux intelligences un premier état normal de liberté philosophique, ne fut-ce que pour déterminer le mode propre d'administration de la puissance spirituelle dans chaque cas particulier. Aussi l'esprit d'hérésie théologique, évidemment étranger au polythéisme, fut-il *constamment inséparable d'un monothéisme quelconque*, par suite des inévitables divergences que doit produire cette libre activité spéculative à l'égard de conceptions essentiellement vagues et arbitraires » [mots soulignés par nous]. Cf. p. 445-446.

(16) *Système*, t. III, p. 62. Il y a là une des plus anciennes intuitions de Comte ; cf. *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne*, avril 1820, *Système*, t. IV, Appendice II.

anti-féodaux ont fait méconnaître le rôle historique. C'est pourquoi Comte exprime sa pensée sur le Moyen âge non seulement dans la 54^e leçon du *Cours*, mais dans la 55^e, consacrée à l'esprit métaphysique, et surtout dans la 56^e, consacrée aux progrès de l'esprit positif dans les temps modernes.

2^o Les temps modernes commencent non pas au xvi^e siècle mais au xiv^e. Les xiv^e et xv^e siècles n'appartiennent pas au Moyen âge : ils représentent la première période de l'époque moderne, celle où le monothéisme se décompose de lui-même, par le libre jeu des forces d'auto-destruction qu'il recèle ; les deux autres périodes seront caractérisées par l'action de doctrines critiques spécialement élaborées pour ruiner l'esprit théologique et l'organisme catholique, critique protestante au xvi^e et dans la première partie du xvii^e, critique déiste et rationaliste à la fin du xvii^e et au xviii^e siècle. Mais ces trois périodes sont solidaires, elles forment une unité historique continue, car la critique protestante et la critique rationaliste n'ont pu être efficaces qu'à la faveur de la situation créée par la désorganisation spontanée des années précédentes.

3^o C'est dire que la période terminale du Moyen âge, les xii^e et xiii^e siècles, représente un état d'équilibre dans tous les domaines : c'est bien l'*achèvement* de l'état théologique, mais où la *perfection* cache le caractère de *fin*. Au degré de développement où ils sont arrivés, esprit monothéiste et esprit positif peuvent s'accorder : le premier, dans la force de la maturité, ne se méfie pas encore du second ; le second est trop jeune pour s'attaquer de front au premier.

On rappellera seulement ici le sens que prend l'histoire de la pensée médiévale dans cette perspective.

II. — *La philosophie au Moyen âge*

La philosophie grecque s'est progressivement divisée en naturelle et morale ; autrement dit, l'étude de la nature physique et celle de l'homme sont devenues relativement indépendantes l'une de l'autre. Séparation bien nécessaire si l'on se rappelle la chronologie immanente à la classification des sciences : plus l'objet est proche de l'homme, plus la science parvient difficilement et lentement à l'état positif. L'étude de l'homme lui-même est donc destinée à devenir scientifique au terme de l'évolution ; la complexité du phénomène humain et les intérêts sociaux ou politiques que sa connaissance met en jeu en font le lieu privilégié de la résistance théologique, puis métaphysique. Par conséquent, si l'étude de la nature était restée liée à celle de l'homme, cette dernière aurait retardé son développement ; la séparation a exprimé et favorisé l'aptitude de la première à franchir plus vite les diverses étapes du progrès intellectuel¹⁷.

(17) *Cours*, 53^e leçon, t. V, p. 201 sq., avec cette précision chronologique, p. 208 : « Après la séparation décisive opérée par l'établissement alexandrin... » ; 54^e leçon,

Si cette séparation est l'aboutissement de la philosophie grecque, elle est aussi celle de deux formes prises, bien avant l'époque alexandrine, par l'esprit métaphysique. Le platonisme représente une pensée *métaphysico-théologique* : la critique s'exerce à l'intérieur de l'esprit théologique, mais, tendant à le modifier plutôt qu'à le détruire, elle travaille avant tout à la substitution du monothéisme au polythéisme. L'aristotélisme représente une pensée *métaphysico-positiv*e : mue par une tendance anti-théologique, elle se détourne de la voie platonicienne et se tourne vers le monde extérieur. Comme il était normal, le platonisme a régné dans la philosophie morale et l'aristotélisme dans la philosophie naturelle¹⁸.

Bien sûr, le platonisme s'est occupé de physique, l'aristotélisme de l'homme moral et social. Mais, dans la mesure où il reste théologique, le platonisme va de l'homme au monde extérieur ; il aborde donc ce dernier avec des schèmes imprégnés de causalité psychologique. Dans la mesure où il est déjà positif, l'aristotélisme va du monde extérieur à l'homme : il aborde donc ce dernier avec les habitudes mentales d'un esprit qui substitue les lois aux causes¹⁹. C'est dire que la séparation de la philosophie de la nature et de la philosophie morale ne pourra toujours subsister : il est dans la destinée de l'esprit positif d'aller de la première à la seconde : on voit alors l'importance décisive que représente au XIII^e siècle la victoire de l'aristotélisme avec sa charge de positivité.

Telle était la situation lorsque le monothéisme catholique a pris la direction spirituelle de l'humanité occidentale. En tant que théologie, il s'est tout naturellement trouvé platonisant, et il l'est resté tant que sa tâche principale fut de s'organiser comme catholique. Depuis « le grand saint Paul » jusqu'à « l'énergique Hildebrand », pape de 1073 à 1085 sous le nom de Grégoire VII, c'est-à-dire pendant dix siècles environ, le monothéisme catholique élabore un système d'idées ; il se donne des institutions et soumet à une morale supérieure individus, familles, États ; enfin il établit sous leur forme définitive les relations du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, « ... immense et admirable organisme, éminent chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine »²⁰.

Auguste Comte divise le Moyen âge en trois époques et ces dix siècles couvrent les deux premières. Jusqu'au IX^e siècle, on voit simplement se manifester la tendance spontanée du monothéisme catholique à ne pas

t. V, p. 380, avec cette précision chronologique : « ... cette division capitale, organisée... un peu avant la fondation du musée d'Alexandrie... » ; 55^e leçon, t. V, p. 443 sq. ; 56^e leçon, t. VI, p. 184 sq., avec cette précision chronologique : « ... le premier essor scientifique avait déterminé, il y a plus de vingt siècles... ».

(18) 55^e leçon, t. V, p. 443-444 (les mots soulignés ne sont pas de Comte) ; cf. 54^e leçon, t. V, p. 381-382 ; sur Aristote, voir 53^e leçon, t. V, p. 207-208.

(19) Sur cette vue capitale de Comte, voir le début de la 40^e leçon, t. III, p. 209 sq. et la 51^e leçon t. IV, p. 527 sq. ; elle est rappelée à l'occasion de la séparation en philosophie naturelle et philosophie morale dans la 54^e leçon, t. V, p. 385.

(20) Cf. 54^e leçon, t. V, p. 310 et 391-392.

gèner la recherche scientifique et même à la favoriser. L'œuvre scolaire de Charlemagne, couronné empereur en 800, est le symbole de la seconde époque : papes, évêques, souverains ont souci de la culture et contribuent volontairement à son développement : bien remarquable, à cet égard, est le cours d'études divisé en *trivium* et *quadrivium*, destiné aux laïques comme aux ecclésiastiques, et proposant aux seconds comme aux premiers un programme de mathématiques et d'astronomie. Toutefois, il ne s'agit là que d'encouragements, spontanés puis volontaires : le monothéisme catholique ne prend pas la direction de l'évolution intellectuelle. Trop absorbé par son œuvre d'organisation spirituelle et temporelle, il n'intervient pas activement comme philosophie dans le travail philosophique, il ne cherche pas en lui-même des principes permettant de promouvoir et de coordonner le savoir²¹.

Ceci est possible grâce à la séparation de la philosophie naturelle et de la philosophie morale. L'œuvre d'organisation spirituelle et temporelle est du ressort de la philosophie morale. Celle-ci, on l'a vu, est restée foncièrement monothéiste, tandis que la philosophie naturelle suit un chemin qui conduit hors de toute perspective théologique. Le problème se pose donc dans les termes suivants : après avoir montré son « aptitude à civiliser le genre humain » sans « s'occuper du perfectionnement abstrait de ses doctrines »²², l'esprit monothéiste arrive au moment où il doit assumer la tâche qu'il avait délaissée ; une fois achevée la mission primordiale, il aspire à « diriger activement le mouvement mental »²³ ; quittant le plan de la philosophie morale, il se tourne vers la philosophie naturelle qu'il avait encouragée jusqu'alors et dans laquelle il se propose maintenant d'intervenir. Autrement dit : lié au platonisme qui règne en philosophie morale, le monothéisme catholique rencontre l'aristotélisme qui règne en philosophie naturelle. Tel est le sens de la scolastique des XII^e et XIII^e siècle, troisième et dernière époque du Moyen âge.

« Grand mouvement révolutionnaire »²⁴, « grande révolution intellectuelle dont la portée est encore trop peu comprise »²⁵, « la grande transformation scolastique »²⁶... Que veut dire Comte ? Que la pensée médiévale finissante va essayer de réunir les philosophies morale et naturelle.

Si leur séparation a permis à la philosophie naturelle d'avancer sans être freinée par la philosophie morale, elle a, du même coup, laissé l'homme en dehors de la philosophie naturelle. Par là survit au polythéisme une division entre la vie intellectuelle et la vie sociale qui était liée justement au caractère antiscientifique du polythéisme. « L'essor scientifique avait

(21) 56^e leçon, t. VI, p. 187-190.

(22) 54^e leçon, t. V, p. 381.

(23) 56^e leçon, t. VI, p. 191.

(24) 55^e leçon, t. V, p. 444.

(25) 56^e leçon, t. VI, p. 191.

(26) *Ibidem*, p. 196.

toujours été extérieur à la société ancienne »²⁷ : tandis que la politique et les opinions vécues dans le peuple étaient liées au polythéisme, la philosophie devenait monothéiste dans des écoles de sagesse, en marge de la pensée commune²⁸. De la même façon, pendant les dix siècles où s'organise la société occidentale, politique et opinions vécues dans le peuple vont rester liées au monothéisme, tandis que les sciences de la nature continuent à se développer en marge de la pensée commune. Mais tandis que cette division était imposée par l'esprit du polythéisme, elle est maintenant un simple effet des circonstances : le monothéisme est, par son esprit même, disposé à encourager l'étude des choses créées par Dieu et, dès qu'il sera moins complètement absorbé par sa mission civilisatrice, il commencera à « incorporer profondément » cette étude « au système de la sociabilité moderne »²⁹. Pour comprendre ces mots et sentir la « révolution » qu'ils annoncent, il suffira de comparer l'Académie ou le Lycée à ces « grandes universités européennes » du XIII^e siècle avec leurs « milliers d'auditeurs »³⁰.

Dans ces universités, on enseigne l'astronomie, les mathématiques, la physique aussi bien que la théologie. C'est dire qu'en devenant choses sociales, les sciences de la nature se trouvent poussées sur une voie où elles ne trouveront plus en elles-mêmes aucune raison de s'arrêter : les organes de la philosophie morale, sans le vouloir, remettent celle-ci dans le prolongement de la philosophie naturelle et préparent le retour à l'unité de la philosophie.

La loi des trois états, en effet, définit un certain dynamisme de la raison qui la porte à expliquer tout le réel, quel que soit son point de départ. Quand la raison est théologienne, elle va de l'homme au monde ; quand elle est positive, elle va du monde à l'homme ; quand elle est entre les deux, comme au XII^e et au XIII^e siècles, elle arrête le premier mouvement, et, *ipso facto*, favorise le second. En se chargeant de promouvoir la philosophie naturelle, en la traitant comme un élément indispensable de la culture, les organes de la philosophie morale délivrent une sorte de *laisser-passer* à la philosophie naturelle, désormais livrée à l'élan qui la conduira jusqu'à l'homme, objet de la philosophie morale.

La philosophie morale était d'inspiration platonicienne, la philosophie naturelle, d'inspiration aristotélicienne : l'unité sera donc retrouvée aux dépens du platonisme et au profit de l'aristotélisme. Le platonisme était essentiellement monothéiste, l'aristotélisme est essentiellement une manifestation de l'esprit métaphysique travaillant à l'avènement de l'état positif : l'unité s'établira donc aux dépens du monothéisme et de l'esprit

(27) *Ibidem*, p. 186.

(28) Cf. 53^e leçon, t. V, p. 201 sq.

(29) Cf. 56^e leçon, t. VI, p. 185.

(30) *Ibidem*, p. 192-193.

théologique, au profit de l'esprit positif par les victoires de l'esprit métaphysique.

« ... En appréciant, de ce point de vue historique, l'œuvre de saint Thomas d'Aquin et même le poème de Dante, on reconnaît aisément que ce nouvel esprit métaphysique avait essentiellement envahi toute l'étude intellectuelle et morale de l'homme individuel, et commençait aussi à s'étendre directement aux spéculations sociales, de manière à témoigner déjà sa tendance inévitable à affranchir définitivement la raison humaine de la tutelle purement théologique »³¹.

Dans l'histoire positiviste de la philosophie, l'aristotélisme représente une forme de l'esprit métaphysique, sous son double aspect, efficacement critique et faussement organisateur. En tant que critique, l'aristotélisme a contribué, comme le platonisme, à la substitution du monothéisme au polythéisme ; mais, tandis que le platonisme s'en tenait à cette critique et stabilisait la philosophie morale dans le monothéisme, l'œuvre critique se poursuivait par l'aristotélisme à l'intérieur de la philosophie naturelle où elle faisait disparaître l'explication des phénomènes par une causalité immédiatement divine. L'aristotélisme se montre alors organisateur au niveau de cette causalité dépersonnalisée et, à la place des dieux, en attendant les lois, il peuple la nature d'entités.

Mais expliquer, c'est toujours unifier. De même que ce souci de l'unité conduit l'esprit théologique des fétiches au Dieu unique, de même il conduit l'esprit métaphysique d'une multiplicité d'entités à « une seule grande entité générale, la nature »³². La synthèse scolastique va donc unir la philosophie morale unifiée par l'idée de Dieu à la philosophie naturelle unifiée par l'idée de la Nature, de sorte qu'il suffira de dire Dieu auteur de la Nature. Précisons : quand l'esprit unifie l'explication des phénomènes par l'idée d'un Dieu unique, il renonce aux dieux, ce qui permet de les remplacer par des entités ; de même quand l'esprit unifie l'explication des phénomènes par l'idée de Nature, il rend possible la substitution des lois aux entités. La synthèse scolastique se développe donc dans le sens d'une vision du monde à laquelle participent les trois formes de l'esprit humain : Dieu — notion théologique — crée des lois immuables de la nature — notion positive — et en confie l'application à la Nature — notion métaphysique³³.

Unir une philosophie morale de style théologique à une philosophie naturelle de style métaphysique ne peut représenter qu'une « chimérique conciliation »³⁴ ; mais, ici encore, il faut distinguer les oppositions fondamentales et le moment historique où elles se révèlent. Au XII^e et au

(31) 55^e leçon, t. V, p. 445.

(32) 1^{re} leçon, t. I, p. 4.

(33) 56^e leçon, t. VI, p. 236-237.

(34) 54^e leçon, t. V, p. 383 ; cf. 56^e leçon, t. VI, p. 238 : « ... situation profondément contradictoire... ».

XIII^e siècle, l'aristotélisme est inconscient de sa tendance anti-théologique ; celle-ci ne s'est encore manifestée que dans la dissolution du polythéisme ; aristotélisme et platonisme peuvent, à cet égard, paraître convergents puisqu'ils ont travaillé en commun à l'instauration du monothéisme³⁵. Ce qui est contradictoire pour nous ne l'était nullement à l'époque où la synthèse scolastique fut élaborée : aussi fut-elle l'œuvre de très grands esprits.

Auguste Comte dénonce vigoureusement « cette frivole philosophie qui conduit à qualifier irrationnellement de barbare et ténébreux le siècle mémorable où brillèrent simultanément, sur les divers points principaux du monde catholique et féodal, saint Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Roger Bacon, Dante, etc. »³⁶ Il rappelle « les heureuses conjectures où le grand Albert déposa les premiers germes historiques de la saine physiologie cérébrale »³⁷ ; il vante « la direction vraiment encyclopédique des hautes spéculations abstraites profondément marquée surtout chez l'admirable moine Roger Bacon, dont la plupart des savants actuels, si dédaigneux du Moyen âge, seraient assurément incapables, je ne dis point d'écrire, mais seulement de lire la grande composition, à cause de l'immense variété des vues qui s'y trouvent sur tous les divers ordres de phénomènes »³⁸. Dans la *Politique*, Comte porte ce jugement historiquement si curieux : la pensée médiévale eut « trois types éminents, Albert le Grand, Roger Bacon et leur lien synthétique, l'incomparable saint Thomas d'Aquin, aussi grand d'esprit que de cœur »³⁹.

« Par la mémorable canonisation du grand docteur scolastique, d'ailleurs légitimement due à ses éminents services politiques, les papes montraient à la fois leur propre entraînement involontaire vers la nouvelle activité mentale, et leur admirable prudence à s'incorporer, autant que possible, tout ce qui ne leur était point manifestement hostile »⁴⁰. Mais, si imperceptible qu'il fût alors, « le caractère anti-théologique » de l'esprit qui anime la synthèse scolastique en fait un simple compromis.

Contrairement au préjugé courant, ce n'est pas, selon Comte, la philosophie qui fut la servante de la théologie mais bien plutôt la théologie qui fut la servante de la philosophie : « ... ce célèbre compromis qui constitue la scolastique proprement dite, où la théologie se rend profondément dépendante de la métaphysique... »⁴¹, « ... la scolastique, qui constituait l'ascendant décisif de l'esprit métaphysique proprement dit

(35) 56^e leçon, t. VI, p. 194.

(36) 54^e leçon, t. V, p. 376.

(37) 56^e leçon, t. VI, p. 192.

(38) *Ibidem*, p. 194.

(39) *Politique positive*, t. III, p. 488-489. Formule relevée par Ét. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, t. II, Paris, Vrin, 1932, notes au ch. III, n^o 10, p. 237.

(40) 55^e leçon, t. V, p. 445.

(41) 56^e leçon, t. VI, p. 184.

sur l'esprit purement théologique, et qui préparait nécessairement le triomphe ultérieur de l'esprit positif... »⁴². On comprend alors la signification profondément méditée de cette particularité du Calendrier positiviste : la première semaine du mois de Descartes, consacré à « la philosophie moderne », honore Albert le Grand, Roger Bacon, saint Bonaventure, Ramus, Montaigne, Campanella et enfin, réservé pour le dimanche, saint Thomas d'Aquin. Ce qui veut dire que les maîtres de la scolastique inaugurent la philosophie moderne.

On voit en quel sens positiviste Auguste Comte définit la modernité des penseurs du XIII^e siècle : ils sont modernes dont la mesure où leur foi monothéiste travaille à sa propre perte en stimulant une intelligence qui la condamne à plus ou moins long terme. Mais dans une grande philosophie de l'histoire, vérité philosophique et vérité historique se séparent et c'est peut-être ce paradoxe qui est le signe de sa grandeur. Ici, ce que la philosophie de l'histoire démontre survit à la démonstration comme approximation ou hypothèse justifiée par l'histoire de la philosophie. M. Étienne Gilson ne retient pas les raisons positivistes qu'avait Auguste Comte pour honorer saint Thomas le premier dimanche du mois de Descartes ; sa philosophie l'invite même à le fêter le 7 mars avec l'Église romaine ; il retrouvait pourtant la vue de Comte quand il écrivait du thomisme : « comme historiens de la philosophie, nous devons voir dans cette œuvre le premier système de vérités purement rationnelles qu'ait engendré la spéculation occidentale et l'une des origines directes de la philosophie moderne »⁴³.

III. — *Intellectuel et spirituel*

Une convergence n'est vraiment intéressante qu'à partir d'une divergence. On comprendra mieux la pensée de Comte en cherchant où est la différence radicale entre elle et celle d'Étienne Gilson. Elle tient à deux postulats fondamentaux du positivisme : le premier, sur l'origine et la signification du monothéisme ; le second, sur l'opposition radicale de la raison et de la foi.

Le postulat de la genèse du monothéisme, selon Comte, est que la réduction des dieux à un seul n'est pas liée à une purification de la conscience religieuse mais à un progrès de l'esprit philosophique. Ceci, simplement parce qu'il n'y a pas, dans le positivisme, de différence essentielle entre la conscience religieuse et l'esprit philosophique : le *spirituel* n'est que l'*intellectuel* vécu. Dieu est essentiellement une idée de la raison expliquant l'univers ; sa fonction cosmique le constitue totalement ; quand le physi-

(42) *Ibidem*, p. 191.

(43) ÉT. GILSON, « La signification historique du thomisme », dans *Études de Philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 124.

rien n'a plus besoin de le faire intervenir dans la physique, il disparaît, sans laisser plus de traces que Jupiter ou Vénus. C'est très exactement ici la croisée des chemins pour l'esprit positif français du XIX^e siècle. D'un côté, le positivisme sociologique d'Auguste Comte aboutissant, après la disparition du Dieu cosmique, à une religion de l'Humanité qui est une philosophie appliquée, comme l'était, en son temps, la religion selon le fétichisme ou le polythéisme ou le monothéisme. De l'autre côté, le positivisme psychologique de Maine de Biran qui retrouve la religion du Dieu vivant à partir d'une expérience spécifiquement religieuse, allant du *moi* à Dieu et du Dieu au *moi*, découvrant un *spirituel* irréductible à l'*intellectuel*.

Dans la perspective d'Étienne Gilson, « l'histoire de la philosophie chrétienne au Moyen âge »⁴⁴ est celle d'une foi qui est comme le levain de la pensée, qui provoque à la réflexion une raison déjà exercée à l'école de Platon ou d'Aristote. Dans la perspective d'Auguste Comte, l'histoire de la raison au Moyen Age ne peut être que celle d'une alliance dont la foi sera nécessairement la victime : et c'est son second postulat.

Le compromis scolastique est une œuvre « doctorale », trop doctorale pour être vraiment religieuse. Avec le monothéisme des philosophes, c'est l'âme religieuse qui est atteinte. Dans cet accord de la raison et de la foi, c'est la servante qui, en réalité, mène le jeu ; le service même que la raison offre à la foi signifie la « dénaturation » de la foi : « la foi monothéique commençait à se dénaturer d'une manière irrévocable, aussitôt que, cessant de reposer exclusivement sur la spontanéité universelle, liée à une révélation directe et continue, elle subit la protection des démonstrations, nécessairement susceptibles de controverse permanente, et même de réfutation ultérieure, qui composaient la doctrine nouvelle que, par une étrange incohérence, on qualifiait déjà de théologie naturelle »⁴⁵.

Raison et foi, d'ailleurs, ne rencontrent pas le même Dieu. « Le bon sens vulgaire », « l'instinct populaire » ne s'y tromperont pas quand ils traiteront les docteurs d'athées : le vrai Dieu est celui qui intervient dans le monde, qui fait des miracles, à qui l'on peut demander secours. La raison ne peut fonder que « la stérile vénération réservée à la majestueuse inertie de la Divinité suprême, solennellement réduite à une vague intervention initiale, où la pensée devait de moins en moins remonter »⁴⁶.

Ceci ne signifie pas, remarquons-le, qu'Auguste Comte ait oublié la mystique médiévale. « Une expérience décisive », écrit-il en 1854, « me conduit à recommander surtout la lecture quotidienne de la sublime ébauche d'A Kempis et de l'incomparable épopée de Dante. Plus de sept ans se sont écoulés depuis que je lis chaque matin un chapitre de l'un, et chaque

(44) *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955.

(45) 56^e leçon, t. VI, p. 236.

(46) *Ibidem*, p. 237.

soir un chant de l'autre, sans que je cesse d'y trouver des charmes auparavant inaperçus, et d'en retirer de nouveaux fruits, intellectuels ou moraux... Jusqu'à ce que le positivisme accomplisse, en invoquant l'Humanité, la synthèse morale et poétique ébauchée par le catholicisme au nom de Dieu, le mystique résumé du Moyen âge nous servira de guide journalier pour étudier et perfectionner notre nature »⁴⁷. Les prières de Comte recueillent quelques textes de *L'Imitation de Jésus-Christ*, bien que sa philosophie du christianisme refuse toute importance à la personne de Jésus et accorde au seul saint Paul le rôle de fondateur. On trouve dans la Bibliothèque positiviste, liste des cent cinquante ouvrages fondamentaux établie par Comte, le *Traité de l'Amour de Dieu* de saint Bernard⁴⁸.

Comte n'a donc pas méconnu la profondeur de la mystique médiévale ; il a même senti et compris l'unité de la mystique, de la philosophie et de l'art au cours de ces diverses époques que nous appelons Moyen âge. Mais la loi des trois états l'invitait à écrire l'histoire des deux premiers à la lumière du troisième : sa phénoménologie de la religion ne retient pas ce qu'il y a d'irréductible au savoir dans la conscience qui vit sa foi ; il ne peut être question de l'oublier⁴⁹ ; il convient de voir aussi en quoi cette lumière fut vraiment éclairante. Entre les préjugés de l'esprit classique contre le Moyen âge et sa réhabilitation par l'imagination romantique, le positivisme représente un effort de l'intelligence pour le connaître et le comprendre.

(47) *Système*, t. IV, p. 406.

(48) *Ibidem*, p. 560 ; le traité est considéré comme un appendice aux *Confessions* de saint Augustin.

(49) Empêcher les équivoques, tel est le sens de l'importante étude critique du P. Henri de LUBAC, *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 3^e éd., 1945, 2^e partie, A. *Comte et le Christianisme*.

A CHARACTERISTIC OF THE MENTAL CLIMATE OF THE FOURTEENTH CENTURY

BY

DAVID KNOWLES

Fifty years ago the medieval century *par excellence*, "the greatest of the centuries" was the thirteenth; it was the century of Innocent III and St Francis, that grew to maturity with Simon de Montfort and St. Thomas, and closed with Dante. It would be rash to say that that century has lost its charms—two recent books, each over eight hundred pages long, would rise in contradiction¹—but it is probably true to say that for some thirty years the twelfth century has claimed an even greater number of devotees. More recently still, especially on the Continent, the fourteenth century has come into prominence. It is certainly as important as the others for the history of European thought and institutions. Within its ambit, rather than in the following century, the achievement and the world of the scholastics is challenged, and the shape of things to come first becomes discernible. Modern science, modern philosophy and modern literature all trace their ancestry back to the age of Buridan, of Oresme, of Ockham, of Villon and of Chaucer, and the saying that Petrarch is the first modern man is at the least comprehensible.

With, this, we are not directly concerned in this essay. It is proposed here to do no more than suggest certain characteristics in the mental climate of the fourteenth century, or shall we say of the century between Aquinas and Wyclif—certain ways and methods of approach to problems which the thinkers of that age applied to every branch of intellectual discipline.

These ways and methods could perhaps be best summed up by saying that the chief characteristic or tendency of the period is the drastic

(1) *King Henry III and the Lord Edward* (2 vols. Oxford, 1947); *The Thirteenth Century* (Oxford History of England vol. IV, Oxford, 1953); both by Sir F. M. Powicke.

extension of an idea, by what is apparently an irrefutable logical process, to the furthest extremes of which it is capable, even when this implies taking it over the horizon, so to say, beyond the bounds of what is reasonably practical or even possible.

The first adumbration of this tendency (and it is one which may help us to trace its origin) is to be seen in the utterances of the group of Parisian Masters of Arts in the 1260's who were familiar to us as the Latin Averroists, but whom we are now bidden to call heterodox and integral Aristotelians. Under their great leader Siger of Brabant, their professed aim at the epoch of their greatest notoriety was to discover and to expound the thought of Aristotle, lead whither it might. They desired, in the phrase of their leader, to discover, not necessarily the truth of things, but what Aristotle taught about the matter. In their view the aim of a Parisian philosopher was not to criticize Aristotle, nor to attempt to harmonize his teaching with revealed truth, but to expound him in absolute integrity. This was their task as philosophers; as Christians they would give the assent of faith to revealed truth. In the thirteenth century there was still a great thinker prepared to rebuke Siger without naming him. The task of a philosopher, wrote St Thomas, is not to discover what various men have thought, but where the truth lies. The immediate future, however, lay not with St Thomas².

The next and most familiar and obvious early instance of the tendency is the extension in logical argument of the concept of papal supremacy. The fact that here the accelerating process had begun in the realm of practice and polemics two centuries earlier should not obscure for us the very real change that took place between 1250 and 1300. Gregory VII and his colleagues had indeed long ago applied the techniques of dialectic and law to what had hitherto been regarded as a purely religious and disciplinary issue, and they and the more eminent of their successors up to the days of Innocent III had developed the centralization of the government of the Church and what may be called in our modern phrase the omnicompetence of the papacy. All these popes, however, even Innocent III himself, had in theory at least restricted the territory of their action to the religious and moral spheres, and had taken at least some notice of the conventions of political and secular society as they were then accepted, such as feudalism and the imperial claims. During the last decades of the thirteenth century, on the other hand, first the canon lawyers and later the papal publicists had advanced ever more sweeping claims for papal dominion, and they were claims based ultima-

(2) The rival programmes are noted by Canon F. Van Steenberghen in his *Aristotele en Occident* (English translation, Louvain, 1955, pp. 221-2). Siger's dictum is « quærere intentionem philosophorum magis quam veritatem » (*De Anima Intellectiva* VII); St Thomas replies : « Studium philosophiæ non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum » (*De Cælo* I lect. 22).

tely, not on tradition or practical convenience, but on what was assumed to be a logical necessity for a unity of control, a perfect hierarchy of authority, culminating in a single ruler for the whole of the human race. In the realm of theory the extreme was reached by Giles of Rome, who established by rigorous logic the right of the pope to exercise power over every human being in matters both temporal and spiritual. The bias of Giles's thought, and often the very language in which he expressed it, found deathless expression in the bull *Unam sanctam* of 1300, and certainly the tone of that celebrated pronunciamento was sufficiently thorough, even if it has been convincingly shown that in theological definition it made no significant advance.

The extreme papal claims were countered by claims as extreme in the opposite sense. Whereas the earlier contest between Empire and Papacy had been a struggle for the higher place between rivals each of whom acknowledged a real authority in the other, the extreme papal claims had now come to admit no more than a delegated or substitute authority in the secular power. To this an equally drastic riposte was made—at first, in the realm of practical politics, by Philip the Fair and Nogaret, and later in the realm of theory, with a very practical edge upon it, by Marsiglio of Padua. Marsiglio, like Giles of Rome and the extreme papalists, took his stand on the Aristotelian axiom that all power must be reduced to an ultimate unity, but whereas the papalists had made of this a universal truth embracing both the natural and the supernatural spheres, Marsiglio despiritualized and legalized the Aristotelian doctrine to make of it a maxim of political realism. The politician could only be concerned with practical matters; in these the ruler of the commonwealth must have complete power; religious activities were merely one department, one function, of the life of the state. The result was even more totalitarian than the universe of the papalists, for whereas Giles of Rome treats the temporal power as holding a very real, if delegated, authority in an essential part of man's life, Marsiglio regards the spiritual authority as no more than the head of a department subordinated to the political executive.

Let us turn to another field, that in which the controversies on Poverty and on Dominion and Grace were fought out. St Francis, as is well known, had made of poverty—that is, the voluntary lack of all material possessions—the corner-stone of his Rule. The spirit of poverty, that is, detachment of the heart from wealth of all kinds, has always been a Christian virtue; simplicity of life and a renunciation of personal ownership has always been an essential of Christian monasticism. St Francis went a stage further by demanding of his followers an absolute poverty not only of the desire but in physical fact. The friars were not only to live simply and austerely, they were neither to own as a body, nor to acquire, nor to make provision of, material goods. For St Francis,

however, complete poverty was not the conclusion of a syllogism, but the direct consequence of hearing Christ's call; it demanded great spiritual fortitude rather than theoretical exposition, and the ideal failed because his friars almost immediately compromised with human nature. A minority, however, ultimately called the Spirituals, stood by his original Rule. For long they remained intransigent in practice without formulating any theoretical principles, but towards the end of the century and rapidly after 1300, they made the transition from the spiritual to the logical order. Poverty, absolute poverty, was not only necessary for Franciscans; it was of itself essential, it was *the* essential, for the life that was to be fully Christian; it was essentially excellent above all other virtues, and there was no substitute for it. Having once gone thus far, the next step was logically inevitable; all Christians ought to practice absolute poverty; Christ Himself and the Apostles must themselves have renounced all possessions and ownership; all possession and ownership was immoral. Here at last they had clearly overstepped the bounds, and after a somewhat unedifying controversy, in which good sense and orthodoxy were often defended by unspiritual men, the extremists were condemned by John XXII in 1323; this was done in the decretal *Cum inter nonnullos*. The significance of the controversy for us is that what was originally a purely spiritual and personal issue became first a battle-cry that rent a great order, and then was gradually driven by ruthless logic up to the level of a European dispute which could only be settled by the solemn decision and disciplinary action of the Supreme Pontiff.

The Poverty question did not die without issue; it had already proliferated into the matter of Dominion and Grace, which is perhaps of all the disputes of the epoch the one most characteristic of the fourteenth century, just as, in another field, the military orders were so peculiarly characteristic of the twelfth.

The seeds of the controversy were sown by Giles of Rome whom we have met in another connection as the remorseless logician of unity. He argued thus; if the spiritual is above the temporal order and controls it in every way, it must follow that only those who belong to the spiritual order have any right to order and dispose of temporal goods: that is, only Christians in a state of grace. Here, however, there was a difficulty. While traditional Christian teaching had always held that membership of the Church and grace were bestowed simultaneously at baptism, it was also traditional teaching that in the case of an adult there could be no absolute forensic certainty as to whether he had *de facto* remained in a state of grace, still less whether he or anybody else in the world was predestined to remain in that state till death. For those who held that only grace gave the right to earthly dominion there were, therefore, two alternatives possible. The first, which was in fact adopted by Giles and the papalists in general, was that the Church

(i.e. the spirituality, the clergy and religious), being by definition « holy », and appointed by Christ to rule, sanctify and intercede for all men, must be considered for practical purposes to be as a class *par excellence* endowed with grace. All true dominion, therefore belonged to ecclesiastics, and since, on Aristotelian and papalist principles, all authority must ultimately be reduced to a sole ruler, the pope on this extreme view was regarded as the ultimate lord of all. He, as Augustinus Triumphus reiterated, was priest and king, the true emperor, and all secular rulers were his delegates *ad nutum*.

The other alternative, first adopted by the Spiritual Franciscans and the other marginal groups who advocated poverty as a necessary condition for a true Christian, was to hold paradoxically that those alone had a true right to dominion who were absolutely poor; they became, according to the words of the Apostle, which were frequently quoted, “as having nothing yet possessing all things”. When held only by the extremists among the friars this view had little direct importance, but when towards the end of the century it was adopted by Wyclif and the early Lollards in the sense that simple, lay Christians were alone true Christians with a right to dominion, it became an issue of practical politics which led to a demand for confiscation and secularization of the wealth of the Church.

In yet another field the force of logic led to the furthest advance of the papacy in the direction of complete centralization of legal jurisdiction, administrative control and financial demands. In the purely juridical sphere, indeed, centralization had long ago attained its limit, when once it had been established that any case could at any moment be withdrawn by appeal from a local tribunal to the Holy See. Two circumstances, however, had long prevented this principle from reaching its furthest logical extension. The one, which is apparent even as late as the early letters and actions of Innocent III, was a concept of law that was natural in an age when a great scientific discipline was expanding under expert guidance. It was the sense that canon law was an objective existing, body of law, and that the pope was only the chief of those whose task it was to discover and apply it. Thus even Innocent approaches more than one case as a modern English Court of Appeal might approach it. He debates the wording of the law and weighs the precedents for its interpretation. We may see him thus at work in the *cause célèbre* of Evesham abbey. The other circumstance was the practice, so common in the century between 1130 and 1230, of remitting almost all cases back from Rome to judges-delegate in the country of origin. Both these tendencies disappeared in the middle of the thirteenth century. Judges-delegate, though still appointed, were rarer and largely confined to cases where the facts and documents, rather than a point of law, were in question. Popes, at the same time, were growing much more ready to make law than to interpret it. Both these tendencies reached their

fullest development at Avignon. Tribunals and officials multiplied, and technicalities of law and procedure increased. Centralization and direct action prevailed. The suppression of the Templars, the legislation of John XXII for the Franciscans, and even that of Benedict XII for the older monastic and canonical orders, would have been unthinkable in the twelfth century, when the religious orders, and even the first friars, had been regarded as institutions which the papacy might indeed encourage and defend, but could scarcely deploy or exploit or liquidate. Still more striking, however, was the advance in jurisdiction. The claim of the pope to be the universal ordinary, to stand to every religious, every clerk and every Christian as his bishop or abbot, had always been implicit in the papal claims, but not till the late thirteenth century was it applied in practice with a ruthless logic that threatened to deprive all subordinate authority of its *raison d'être* and to transform all "ordinary" jurisdiction into mere delegation. The claims to appoint to all bishoprics, benefices and offices throughout the Church, and to give the friars the power of preaching and absolving without reference to, and even against the will of the local or regional authority, was the pendant in practice to the theoretical and canonical claims to supremacy. This extension, if persisted in on the grand scale, would either have caused chaos by the collision of two independent authorities in the exercise of a task vital to each, or have resulted in the reversal of the age-old discipline of the Church by the demotion of the monarchical bishop to the rank of a mere delegate of the bishop of Rome. Some of these extreme claims were in fact tacitly withdrawn before the end of the century, and even during the pontificate of Boniface VIII by the wise and epochmaking bull *Super Calhedram* (1300), but the right of provision to all benefices, with the financial consequences of that right, was steadily pressed during the exile at Avignon.

To all this there was an inevitable reaction, which took several shapes. There was, for instance, the sketch of the omnicompetent secular state or the sovereign emperor outlined by Marsiglio and Ockham and Louis IV; there was the later blossoming of the demands and theories of the conciliarists, who found either in the *universitas fidelium* or in the body of the bishops, or in the college of cardinals, the *pars principans* of the Church with the pope simply as the president or executive. Finally, and more germane to our present subject, there was the grand scheme of Wyclif, adopted in part by Hus, which not only made the heart of the Church to consist of simple Christians as such, but which went on to shear off every accretion to what was supposedly the original pure Church—not only pope and cardinals, but bishops, monks, canons, friars and every kind of order and organization, along with canon law and scholastic theology. Indeed, in one of Wyclif's last tracts, hospitals and Oxford colleges were to form the fuel of a last heroic *auto-da-fé*.

Hitherto we have been considering political or at least institutional topics. In the realm of abstract thought and theological speculation the same tendency of ruthless logic and extravagant theory can be seen even more clearly. The thirteenth century had been the age of synthesis, in which St Thomas has always been considered as the most consummate artificer. In his system nature and grace, natural and supernatural, revelation and reason, tradition and speculation are dovetailed and balanced with unparalleled success, just as within his own thought act and potency, tension and equilibrium, produce a feeling of energy that does not end in war. St Thomas was not alone. Many others were striving towards a reconciliation; both Albert the Great and Scotus attained one in large part. This overall synthesis was itself built on other partial ones; all the theologians just mentioned, for example, held with minor differences the Aristotelian opinion as to the process of knowledge—the comprehension within the mind of the constitutive essence of the reality existing in the universe outside the mind. They were all, to put it in other words, realists or moderate realists with a firm doctrine of “universals”—or, to put the matter in still other words, they were all in a greater or lesser degree “common-sense” philosophers, whose teaching on logic, epistemology, metaphysics and ethics took its start from, and was in a sense only a technical explanation of, the ordinary man’s convictions and experiences and intuitions. Even those who, with the conservative Franciscan school, held to a system in which thick layers of neoplatonism lay between wafers of Aristotalianism, were not essentially different. Though for a Platonist the world of common experience is only a shadow of reality there is a direct causal connection and resemblance between the two.

In fine, the great masters between Anselm and Scotus accepted and explained their experience; they did not criticize or doubt it. But with the first decades of the fourteenth century a great change came. Theologians began to stress the absolute freedom of God, thus dealing a heavy blow to the conception of the physical and ethical framework of the universe as a direct consequence and reflection of God’s reason expressed in immutable laws. Others reduced the concept of causality to the mere observation of a sequence of events in time. Finally Ockham, who for keenness of mind and ruthlessness surpassed all his contemporaries, laid the foundations of what was called Terminism or Nominalism. This was not, indeed, pure philosophical scepticism, for Ockham held that mind could have a valid intuition of individual things outside itself, and that a corresponding conceptual process followed. He denied, however, that the mind could *know* the essence of things by any mental process, whether of abstraction or intuition. Universals were nonentities; they were merely the names given to the way the mind worked after the intuition of the individual reached it. There was no

reason to suppose that the thing outside the mind had any more causal connection with the mental concept than the penny in the stamp-machine has with the penny stamp which appears after its insertion. It is just something that happens afterwards; with nothing but a penny before us we could not abstract the essence of the stamp. Conversely, we could not argue back from the stamp to the penny. Herein lay the most revolutionary of Ockham's theses; there could be no argument from the mind back to the universe outside it.

With Nominalism or Ockhamism as such we are not concerned, but the method of Ockham, especially as developed by his followers, is perhaps the supreme example of the passion for pursuing an idea to its logical term and indeed beyond it. Since no equation can be established between what happens in the conceptual process and the extra-mental universe, what we call causality is no more than the registration of our experience that B comes after A. All *a priori* arguments are invalid, above all, any *a priori* argument for the existence of God or the human soul. To his epistemological thoroughness Ockham added the methodical instrument of economy, his so-called razor, the axiom *entia non sunt multiplicanda extra necessitatem* — that is, no idea, or faculty, or process or mode of being is to be admitted unless it can be shown to be a strict and rigid necessity by Ockham's own standards. Though Ockham never himself formulated this as a principle, it certainly reflected his mind. He himself laid about him vigorously in the scholastic plantation. With universals and *a priori* reasoning gone, very little could be shown to be strictly necessary in the realms of metaphysics, natural theology and ethics. He was equally thorough in the theological field. The hierarchy of virtues and gifts for example, which more than two centuries of patient thought had elaborated from traditional origins, were all cut off as superfluous. Furthermore, grace itself, always regarded as a real if mysterious entity, and defined by Aquinas as a quality of the soul giving it a new and supernatural life — all this was shorn away as superfluous. Grace was not a quality or an entity; its existence could not be demonstrated; it was simply a relationship of man to God, the acceptance of a man by God. Going a stage further, the Ockhamists, if not the venerable inceptor himself, seized upon two great attributes of God revealed by faith—His omnipotence and His freedom—and made of these the supreme instruments of their annihilating dialectic. God is absolutely free, therefore there can be no such thing as merit or absolute worth, no essential ethical law. God is free to reward a "bad" man and condemn a "good" one. He is free to command us to murder our neighbour and hate God Himself. The example and precepts of Christ are merely indications of God's will for the time being in certain circumstances. The Ockhamist use of this so-called "absolute" power of God is perhaps the most characteristic part of their thought and the most

significant for the subject of this paper. While to earlier and later theologians the "absolute" power of God is something, so to say, held in reserve, something with which we do not need to reckon, with Ockham God's absolute power is the only significant part of theodicy, and God's ordinary power — the Christian economy — fades out of the picture altogether. This leads directly either to a practical scepticism or to a blind fideism, both of which were common enough in the second generation of Ockhamists.

But Ockham was not the only child of his age, and his action produced an equally massive reaction. The great Mertonian theologian Thomas Bradwardine, aghast at the consequences of Ockhamist teaching on freewill and grace, devoted all the resources of his powerful mind to defending the cause of God and the fixed law of God against the Pelagians of his time. While to Ockham the whole universe of spirit is freedom and indeterminacy, to Bradwardine everything is the reflection and consequence of the inexorable working of the unalterable laws of God, all of which are a necessary consequence of the Divine Being. God foresees and predetermines everything; he controls all creatures by his knowledge and power. Bradwardine indeed admits, so far as words go, the self-determination of secondary causes and the free-will of man, but in fact the part left to human liberty is invisible, and it is hard to see that Bradwardine avoids making the whole of the sinful act, including the previous choice of the will, the work of God alone. The whole of his great work is a series of triumphant and merciless syllogisms deriving from the omnipotence of God. Between them, Ockham and Bradwardine shattered to bits the mighty scholastic synthesis. If the seeds of Lutheranism can be found in certain aspects of Ockhamism, those of Calvinism began to germinate in the fiercely orthodox Bradwardine.

Ockham and Bradwardine are indeed the two poles. Each has taken a dynamic idea, driven it to the limit, and used it to annihilate a whole climate of opinion. Ockham, by concentrating his logic upon the absolute freedom and infinite power of God, has in fact driven God out of the world, for to speak of the law of God or the nature of God is an absurdity; all that we are capable of knowing is man and his free will. Bradwardine in reply exactly reverses the process. God is so powerful and so immutable that everything that happens, including all human acts, are His. Every movement in the world is His, secondary causes and even free will have no real existence. God is so fully all in all that to discuss creatures is a waste of mental energy, or rather it is just to discuss God once more.

The name of Wyclif has already been mentioned. He brings our period to an end. His mind was neither genial nor creative and most of his fundamental principles were borrowed, but he was in many ways the recapitulation of his age, as he was also the sower of seed that would

bear much fruit. While in philosophy the realism which was an Oxford reaction against Nominalism led him first to question, and then to attack and abuse, the doctrine of Transubstantiation, which he took to imply the annihilation of an individual substance, so in theology the influence of Bradwardine made of him a strict determinist. As a political theorist, as we have seen, he drove the theory of Dominion and Grace so hard as to make of it a relentless attack on all hierarchical authority, while from the Christian life he cut away priesthood, sacrament and monastic rule. His ideas, after slumbering in England and fermenting in Bohemia for more than a century, germinated with luxuriance in due time. Wyclif was not a great thinker, still less a great theologian, but as an expositor of *idées-force* he must rank with Ockham among the greatest. They, and Marsiglio of Padua, carried over into the realm of action the extremities of logic which Siger and his contemporaries had confined to processes of thought.

Such were some of the currents of thought in the later thirteenth and early fourteenth centuries. There were of course many other eddies and streams, but perhaps it is not extravagant to find in those we have reviewed the most characteristic of the age, just as we find in the enhancement of the prince's authority a characteristic of the early sixteenth century, and in the exaltation of humane rationalism a characteristic of the age of enlightenment. Indeed, many other examples could easily be found of the same mental tendency, such as the postulation of an Emperor on purely logical grounds by Dante, or the reduction of Gothic architecture to its extreme dynamic principles by the architects of Amiens and Beauvais, and by the masons of Gloucester.

It may perhaps be asked, in conclusion, what cause can be assigned for the development of this mental climate. The true causes of all intellectual and spiritual movements lie deeper than the historian's gaze can probe, but on the visible level we may perhaps suggest that the chief weakness of the intellectual life of the middle ages — a weakness diametrically opposed to that of our own age — was its divorce from direct experience and its exaltation of one faculty of the mind — the purely ratiocinative, deductive faculty — to the neglect of all else. This weakness was enhanced by, and itself tended to perpetuate, the peculiar circumstances of medieval education. Higher education was confined to clerks and lawyers, its only subjects were speculative philosophy, theology and law, and its sole instrument was Aristotelian dialectic. Dealing thus with subject matter which in one way or another was itself already the expression of thought, the thinkers of the day were inevitably prone to follow the thread of thought to its extreme limit, and when an issue from the world of men and affairs was, so to say, fed to the schools, it was at once caught up into the machinery of dialectic and lost its relevance to individuals and their actions. In the sequel,

it was not the crying extravagance of its conclusions that brought the process to an end; it was rather the *trahison des clercs*, the sabotage of the traditional machinery of thought by Ockham and the so-called Nominalists and the emergence of the New Logic; but the extravagance of the conclusions, and the new technique of logic, had between them brought the whole system of medieval thought into discredit, though strangely enough it was Scotus, not Ockham, who became the proverbial example of perverse philosophical ingenuity.

ZUR ANALOGIELEHRE MEISTER ECKHARTS

VON

JOSEF KOCH

Meister Eckhart ist bekanntlich nach seiner Wiederentdeckung im 19. Jahrhundert¹ das Missgeschick widerfahren, dass man ihn in der gegensätzlichsten Weise interpretierte. Während die einen ihn für die Schule des hl. Thomas in Anspruch nahmen, sahen die andern in ihm einen Freigeist, einen Pantheisten im Sinne des deutschen Idealismus, einen Existenzialisten, um von denen ganz zu schweigen, die ihn als Kronzeugen einer « nordischen Weltanschauung » anführten. Das Paradoxeste ist dabei dies, dass mehr als ein katholischer Autor der Verurteilung Eckharts durch Papst Johannes XXII. kritisch gegenübersteht, während die Freunde des « Freigeistes » Eckhart in der Bulle vom 27. März 1329 eine Bestätigung ihrer eigenen Interpretation sehen. An dieser merkwürdigen Situation scheint mir zweierlei schuld zu sein. Erstens die Art und Weise, in der Eckharts Predigten und Schriften im 19. Jahrhundert bekannt wurden. Vor hundert Jahren veröffentlichte der Germanist Fr. Pfeiffer einen umfangreichen Band mit 111 deutschen Predigten, 18 Traktaten, 70 Sprüchen und 162 kleineren Stücken, die der Herausgeber unter dem Titel *Liber positionum* zusammenfasste. Diese Edition war zweifellos trotz des fehlenden Varianten-Apparates eine bedeutende Leistung. Ihr Hauptfehler bestand darin, dass Pfeiffer die Zuweisung der einzelnen Stücke an Eckhart nicht begründete. Nach dem heutigen Stand der Forschung können wir weithin Echtes und Unechtes scheiden, und zwar deshalb, weil wir in den von H. Denifle (1886)² entdeckten lateinischen Schriften, an deren Echtheit nicht zu

(1) Vgl. G. FISCHER, *Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse im XIX. Jahrhundert*, Freiburg (Schweiz), 1931.

(2) Wenn auch später von andern Forschern weitere lateinische Schriften Eckharts gefunden wurden und wenn wir heute die bereits von Denifle edierten Stücke in einem erheblich bessern Text vorlegen können, so muss sein Name doch noch immer wegen seiner « epochemachenden Arbeiten », wie G. FISCHER, a.a.O., S. 124 sagt, an erster Stelle genannt werden.

zweifeln ist, einen Masstab gewonnen haben, den Pfeiffer nicht besass.

Denifle hatte es nun eiliger, seine Meinung über seinen Mitbruder zu sagen, als dessen lateinische Schriften herauszugeben oder herausgeben zu lassen. Dass er dafür der richtige Mann gewesen wäre, zeigen die gründlichen Anmerkungen zu den von ihm edierten Texten. Sein negatives Urteil über den Meister wirkte offenbar abschreckend, denn es dauerte wieder ein halbes Jahrhundert, bis die Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke³ in Angriff genommen wurde, und es wird sicher noch manches Jahr vergehen, bis sie abgeschlossen ist. Damit komme ich zu dem zweiten Punkt. Eckhart selbst macht uns das Verständnis seiner Schriften nicht leicht. Wir wären wahrscheinlich besser dran, wenn er das *Opus propositionum*, in dem er seine Ontologie entwickeln wollte, wirklich geschrieben hätte. Es ist aber offensichtlich nur Projekt geblieben, und so stehen wir in der — wohl bei keinem andern Denker des Mittelalters wiederkehrenden Situation — aus Kommentaren zur Hl. Schrift Eckharts Metaphysik ablesen zu müssen. Diese erläutern nun jeweils einzelne Sätze (*auctoritates*), ohne dass auf den Zusammenhang Rücksicht genommen wird. Mit andern Worten: Eckhart arbeitet wie ein Prediger, der auf der Suche nach geeigneten Themata für seine Verkündigung ist. Die theoretische und praktische Erläuterung eines jeden Themas bildet eine geschlossene Einheit, die oft genug eine sehr kunstvolle Gliederung aufweist, aber eine Gliederung, wie sie der mittelalterlichen akademischen Predigt entspricht⁴ und nicht einer wissenschaftlichen Abhandlung. Nimmt man nun hinzu, dass Eckhart, sozusagen durch diesen Predigtstil gezwungen, seine Darstellung mit vielen Zitaten verbrämt, die nicht mit der Sache selbst verwechselt werden dürfen, so wird verständlich, dass man mit dem Meister sehr vertraut sein muss, um ihn richtig zu interpretieren, und ich kann trotz meiner langjährigen Beschäftigung mit ihm nicht behaupten, dass ich alles verstehe, was er geschrieben hat.

Wenn ich nun meinen Dank für all das, was ich seit mehr als 30 Jahren von Herrn Gilson gelernt habe, dadurch zum Ausdruck bringe, dass ich

(3) Meister ECKHART. *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, Kohlhammer, seit 1936. Von den deutschen Werken (DW), hrsg. von J. QUINT, ist der 1. Band der Predigten abgeschlossen; vom 5. Band liegt vor das «Buch der göttlichen Tröstung» und die Predigt «Von dem edeln Menschen». — Von den lateinischen Werken (LW), hrsg. von J. KOCH, E. BENZ, K. WEISS, B. DECKER u.a., liegt der 4. Band (Sermones) fertig vor; der 1., 2. und 3. Band sollen bis 1960 abgeschlossen sein. Im Folgenden werden die beiden Prologe so zitiert: *Prol. gener.* (in *Opus tripartitum*); *Prol. op. prop.* (ositionum). Die Auslegungen der verschiedenen biblischen Bücher werden zitiert als: *In Gen. I*; *In Gen. II*; *In Exodum*; *In Eccli.*; *In Sap.*; *In Ioh.*, immer mit den von uns eingeführten Randnummern und auch mit den Seiten, soweit die Texte gedruckt vorliegen.

(4) Vgl. dazu Meister ECKHART, LW IV, S. XXIXff.

in dieser Festschrift etwas über Eckharts Analogielehre schreibe, so hat mich zweierlei zur Wahl dieses Themas bestimmt. Erstens ist mir im Lauf der Jahre immer klarer geworden, dass diese Lehre den Angelpunkt des Eckhart'schen Denkens bildet; zweitens stellt sie uns vor ein interessantes Problem. In unserm philosophischen Bewusstsein bildet die Lehre von der *analogia entis* einen Wesensbestandteil der von Aristoteles grundgelegten, aber erst von Thomas ausgebildeten Seinsmetaphysik, während sie der Einheitsmetaphysik der Neuplatoniker⁵ fremd ist. Nun ist Eckhart — das sei hier vorausgesetzt — neuplatonisch orientiert, wenngleich diese Kennzeichnung nicht ausreicht, um seinen philosophischen Ort zu bestimmen. Wir stehen jedenfalls vor der Frage: ist seine Philosophie nur ein unklarer Synkretismus, der heterogene Elemente gewaltsam und unorganisch miteinander verbindet, oder erfährt die Lehre von der Seinsanalogie eine solche Umbildung, dass sie «neuplatonisch» wird? Die Frage ist interessant genug, um sich mit ihr zu befassen.

I

Eine kurze chronologische Vorbemerkung ist unumgänglich. Th. Kaeppli O. P. hat in einer sehr interessanten Untersuchung⁶ nachgewiesen, dass Eckhart 1293/94 in Paris seine Sentenzenvorlesung gehalten hat, während man bisher annahm, dass sie um 1300 anzusetzen sei. Daraus ergibt sich nicht nur, dass er älter ist als die Generation von Dominikanern, in der die Bildung einer Schule des hl. Thomas angestrebt wird; vielmehr werden jetzt auch gewisse, früher nicht beachtete Bemerkungen⁷

(5) Vgl. meine Arbeit: «Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter», in: *Kantstudien* 48 (1957), S. 117-133.

(6) «Praedicator Monoculus. Sermons Parisiens de la fin du XIII^e siècle», in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 27 (1957), S. 159ff.

(7) Die erste Bemerkung findet sich *In Gen.* I n. 10, LW I, S. 194, 7: *Quidam ex maioribus mundi solebat dicere quod ab uno, id est ab una idea, immediate tantum unum productur.* Der Editor K. WEISS bezieht diese Bemerkung auf Siger von Brabant, m.E. mit Recht. — Die zweite Bemerkung steht in der Einleitung zur sog. Rechtfertigungsschrift (*Proc. Col.* I n. 77 [A. DANIELS, *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart*, S. 1, 25-28; G. THÉRY, «Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart», in: *Archives d'Hist. doctr. et litt. du moyen âge* 1 (1926/27) S. 185; Eckhart verwarft sich dagegen, dass man ihm den Prozess macht, erklärt aber, dass er das ertragen müsse, *maxime cum iam pridem magistri theologiae Parisius nostris temporibus mandatum habuerint superioris de examinandis libris praeclarissimorum virorum sancti Thomae de Aquino et domini fratris Alberti tamquam suspectis et erroneis.* Das kann sich nur auf die bekannte Aktion des Bischofs St. Tempier 1277 beziehen, und da *nostris temporibus* unmittelbar hinter *Parisius* steht, kann der Satz nur bedeuten, dass er diese Aktion selbst in Paris miterlebt hat. — Die dritte Bemerkung steht in der von Th. KAEPPLI entdeckten Osterpredigt von 1294 (vgl. a. a.O., S. 162): *Et Albertus saepe dicebat: Hoc scio sicut scimus, nam omnes parum scimus.* Wie

verständlich, aus denen sich schliessen lässt, dass Eckhart seine Studien in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre — vielleicht sogar in Paris — begonnen hat. Jedenfalls gehört er zur zweiten Generation nach Thomas, die bereitwillig von seinem Reichtum empfängt, sich aber auch nicht scheut, an ihm Kritik zu üben, wenn sie das für angebracht hält. Diese Haltung hat Eckhart sein Leben lang bewahrt, wie sich auch in der Analogielehre zeigen wird.

Das Problem der Analogie erscheint, wenn ich recht sehe, an vier Stellen. Es steckt zunächst in der im I. Kapitel der Kategorien des Aristoteles stehenden Unterscheidung der aequivoken, univoken und denominativen Namen (um gleich die lateinischen Ausdrücke zu verwenden). Im 12. Jahrhundert ist die Analogie noch unbekannt, und man begegnet obiger Unterscheidung in der hier gegebenen Form⁸. Im 13. Jahrhundert erkennt man, belehrt durch die Metaphysik des Aristoteles, dass das Problem der Analogie in den *denominativa* verborgen ist. Die Metaphysik selbst bot den Philosophen des 13. Jahrhunderts manchen Zugang zu diesem Problem, besonders natürlich *Met. IV (Γ) c. 2*, in dem Aristoteles darlegt, dass das Seiende (*ens*) keine Gattung sein kann, weil es analog ausgesagt wird. Der dritte Punkt, bei dem die Analogie für den Theologen ihre entscheidende Bedeutung erhielt, war die Frage: welche Aussagen sind über Gott möglich? Durch die Begegnung mit der arabischen und der jüdischen Theologie war dieses Problem besonders aktuell geworden. Die letzte Frage, die sich auch nicht ohne Rückgriff auf die Analogie beantworten liess, ist eine Doppelfrage: erstens welche Seinsgemeinschaft besteht zwischen vergänglichem und unvergänglichem Wesen? Unvergänglich sind ja nach dem Weltbild des Mittelalters nicht nur die reinen Geister, sondern auch die Himmelskörper. Und die andere Frage: welche Seinsgemeinschaft besteht zwischen Gott und den Geschöpfen? Obwohl alle vier Problemansätze bei Eckhart irgendwo zur Geltung kommen, interessiert er sich doch vor allem für die Frage der Seinsgemeinschaft zwischen niederer und oberer Welt, zwischen den Geschöpfen und Gott.

Eckhart äussert sich an einer Reihe von Stellen über die Analogie. Da die Darlegung *In Eccli.*⁹ n. 52f. (LW II, S. 280ff.) am ausführlichsten

mir Msgr. Ostlender vom Albertus-Magnus-Institut auf Anfrage mitteilte, findet sich ein solches Dictum nicht in Alberts Werken. Eckhart kann es nur aus dem persönlichen Umgang mit Albert († 1280) haben. Alle drei Bemerkungen verweisen uns also in die zweite Hälfte der siebziger Jahre.

(8) Vgl. das weiter unten S. 348 f. über Otto von Freising Gesagte.

(9) Die folgenden Texte sind nicht, wie GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, S. 440, angibt, aus der Vorrede zu einer Ecclesiasticus-Auslegung genommen. Eckhart hat aller Wahrscheinlichkeit nach auf zwei Provinzialkapiteln seiner Provinz Saxonía in je einer Predigt und einer Vorlesung die Lesung vom Fest *Nativitatis Mariae* (*Eccli.* 24, 23-31), dem üblichen Termin der Provinzialkapitel, erklärt. Die Ausführungen über die Analogie finden sich in der zweiten Vorlesung.

ist, gehe ich im Folgenden von ihr aus und ziehe die andern Texte zur Erläuterung heran. Danach ergibt sich folgendes.

1) Eckhart geht wie auch Thomas von der geläufigen Unterscheidung zwischen Eindeutigem, Mehrdeutigem und Analogem aus. Das Mehrdeutige lässt sich unterscheiden nach den verschiedenen durch es bezeichneten Dingen; das Eindeutige nach den (Art-)Unterschieden desselben Dinges (d. h. derselben Gattung); das Analoge lässt sich weder nach Dingen noch nach Unterschieden an Dingen gliedern, sondern nach Seinsweisen eines und desselben Dinges schlechthin. Aus der folgenden Gegenüberstellung ergibt sich, dass Eckhart hier Thomas, *Senf.* I d. 22 q. 1 a. 3 ad 2, folgt:

Eckhart

Thomas

distinguuntur haec tria : univocum, aequivocum et analogum. Nam aequivoca dividuntur per diversas res significatas, univoca vero per diversas rei differentias, analoga vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed per modos unius eiusdemque rei simpliciter.

aliter dividitur aequivocum, analogum et univocum. Aequivocum enim dividitur secundum res significatas, univocum vero dividitur secundum diversas differentias, sed analogum dividitur secundum diversos modos.

Das Verständnis beider Texte hängt davon ab, was Thomas und was Eckhart unter *modus* versteht. Eckhart erläutert hier und an allen andern Stellen¹⁰ diesen Begriff mit dem Beispiel von der Gesundheit, das uns gleich beschäftigen wird, aber nicht mit einer eingehendern metaphysischen Umschreibung. Bei der Interpretation des Beispiels muss sich erweisen, ob meine Uebersetzung *Seinsweise* richtig ist. Thomas versteht in der angezogenen Antwort auf einen Einwand unter *modus* den *modus praedicandi*: « Da seiend (*ens*) von den 10 obersten Gattungen analog ausgesagt wird, wird es in sie nach den verschiedenen (Aussage-)Weisen eingeteilt. Daher hat jede dieser Gattungen eine eigene Aussageweise ». Zur Ergänzung können wir heranziehen, was Thomas *In Met.* XI c. 3 lect. 3 (Cathala n. 2196 f.) ausführt. Hier beschränkt er sich nicht auf die Aussageweisen, sondern sagt darüber hinaus, dass das Analoge verschiedene Weisen des Seins-Bezugs auf Eines hat:

Esse enim significativum et esse effectivum diversum est. Sed sanitas una est. Et propter hoc huiusmodi dicuntur analogae, quia proportionantur ad unum.

Da Eckhart den ersten Teil der oben zitierten Antwort des Aquinaten übernimmt, kann man auch den Punkt erkennen, wo er auf seinen

(10) Vgl. *Quaestio, Utrum in deo sit idem intelligere et esse*, n. 11, LW V, S. 46 (diese Q. stammt aus dem Schuljahr 1302/03, als Eckhart zum ersten Mal magister actu regens war); *In Gen.* I n. 128, LW I, S. 263; *In Ioh.* n. 472; *Sermo XLIV*, 2 n. 446, LW IV, S. 372. Auch in dem Sentenzenkommentar der Hs. Bruges 491, den ich Eckhart zuschreiben möchte, finden sich fast wörtlich dieselben Ausführungen über die Analogie; vgl. *Senf.* I d. 9 q. 3 n. 4. Da aber die Echtheit noch nicht feststeht, lasse ich ihn ganz beiseite.

eigenen Weg abbiegt. Thomas sieht in den *modi*, welche das Analoge kennzeichnen, *modi praedicandi* und *modi relationis*; Eckhart spricht demgegenüber von *modi unius eiusdemque rei simpliciter*.

2) Was er damit meint, macht er an folgendem Beispiel ¹¹ klar : « eine und dieselbe Gesundheit, die im Sinnenwesen ist, sie — und keine andere — ist in der Speise und im Harn, und zwar so, dass von der Gesundheit als Gesundheit ganz und gar nichts in der Speise und im Harn ist, nicht mehr als im Stein, sondern deshalb heisst der Harn gesund, weil er jene eine Gesundheit, welche im Sinnenwesen ist, anzeigt, wie der (am Wirtshaus aushängende) Kranz, der nichts vom Wein in sich hat, den Wein ». Auch dieses Beispiel kehrt fast wörtlich an den parallelen Stellen wieder. Eckharts Aussage scheint in sich widerspruchsvoll zu sein. Denn in einem Atem sagt er, dass dieselbe Gesundheit, die im Sinnenwesen ist, in der Speise und im Harn ist; und dann : von der Gesundheit als Gesundheit ist nichts in der Speise und im Harn. Nun muss man aber beachten : wenn Eckhart die Reduplikation (*ut* oder *in quantum*) anwendet¹², dann meint er damit dasselbe, was er in der ersten Pariser Quästion (n. 11, LWV, S. 46, 8) durch das Wort *formaliter* (seinem Wesen nach) ausdrückt :

quod est in uno analogorum formaliter, non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in diaeta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide.

So ergibt sich also aus dem Beispiel zweierlei : erstens kann ein Sinnenwesen¹³ formell gesund sein; in allem andern, was einen Bezug zur Gesundheit hat, ist von ihr als solcher nichts; um das zu bekräftigen, fügt Eckhart gewöhnlich noch hinzu : nicht mehr als in einem Stein, der gar keinen Bezug zur Gesundheit hat. Anders ausgedrückt : der Sachverhalt, der die Grundlage der Analogie ausmacht, ist als solcher nur in dem *primum analogatum*, in den andern überhaupt nicht. Damit ist aber doch nicht alles gesagt; vielmehr ergibt sich zweitens aus dem Beispiel, dass der Harn ein Zeichen der Gesundheit oder (umgekehrt) die Gesundheit nach der Weise des Zeichens im Harn ist. Das ist zunächst das einzig Positive, was Eckhart von den andern Analogata sagt. Weshalb er immer nur von dieser Zeichenrelation spricht und nicht etwa davon, dass die Diät die Gesundheit bewahrt, werden wir noch sehen.

Wie baut nun Thomas dieses von Aristoteles zuerst gebrauchte Beispiel

(11) Verbi gratia : sanitas una eademque, quae est in animali, ipsa est, non alia, in diaeta et urina, ita quod sanitatis, ut sanitas, nihil prorsus est in diaeta et urina, non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero quae est in animali, sicut circulus vinum, qui nihil vini in se habet (a.a.O., S. 280 f.).

(12) Vgl. dazu *Proc. Col.* I n. 81-85 (DANIELS, S. 2ff.; THÉRY, S. 186).

(13) Man ist bei der Uebersetzung von *animal* in Verlegenheit, da Eckhart sowohl an den Menschen wie an Tiere denkt; aber nicht alle Tier scheiden Harn aus.

aus? In *De principiis naturae*¹⁴ sagt er, dass 'gesund' ausgesagt werden kann von dem Leib eines Sinnenwesens als Subjekt ('Träger') der Gesundheit, vom Harn als ihrem Zeichen, vom Heiltrank als ihrer Ursache. In *S. c. gent.* I c. 34 § *Quod quidem* kommt als viertes die Speise als Erhalterin der Gesundheit hinzu. In *De ver.* q. 1 a. 2 heisst es, dass 'gesund' *per prius* vom Sinnenwesen ausgesagt wird, in dem sich der vollkommene Wesensgehalt der Gesundheit (*perfecta ratio sanitatis*) findet, *per posterius* von der Medizin, die sie bewirkt. Ebenda q. 2 a. 11 sagt Thomas, dass 'gesund' sowohl vom Harn wie vom Sinnenwesen ausgesagt werde, weil der Harn irgendwie Abbild der Gesundheit ist¹⁵. Eckhart am nächsten steht die Aussage in *S. theol.* I II q. 20 a. 3 ad 3. Hier will Thomas klarstellen, wie die sittliche Gutheit des äussern Aktes sich von der sittlichen Gutheit des Willens ableitet, und sagt, dass man zwischen einer Ableitung *sicut ex causa agente univoca* und *secundum analogiam vel proportionem* unterscheiden müsse. Im ersten Fall ist das, was eine solche Ursache mitteilt, verschieden von dem, was sie selbst hat, wie die Wärme des Erwärmenden verschieden ist von der Wärme des Erwärmten. Im zweiten Fall :

est tantum unum numero ; sicut a sano, quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam, nec alia sanitas est medicinae et urinae quam sanitas animalis, quam medicina facit et urina significat.

Es ist bemerkenswert, dass Eckhart sich in dem Nachwort zu seiner ersten Kölner Rechtfertigungsschrift (*Proc. Col.* I n. 155)¹⁶ offenbar auf diese Antwort bezieht. Er wirft den Kölner Richtern vor, dass sie sich, abgesehen von all den Irrtümern, die er ihnen bereits nachgewiesen hat, in acht Punkten irren. Darunter :

3° quia ea obiciunt tamquam haeretica, quae manifeste ponit s. Thomas in solutionibus quorundam argumentorum, quas ipsi non viderunt aut non meminerunt, sicut est de distinctione et natura univocorum et aequivocorum et analogorum et similia.

Auf f. 2ra der Soester Handschrift wird in einer Anmerkung unter dem Text ausdrücklich auf obige Stelle aus *S. theol.* I II hingewiesen¹⁷. Obwohl also Eckhart ihn als Stütze seines Analogiebegriffs ansieht, kann von einer vollständigen Uebereinstimmung nicht die Rede sein. Denn Eckhart gebraucht nie die Wendung einer Ableitung der Eigenschaft 'gesund' von dem Sinnenwesen als Subjekt auf Medizin und Harn, und Thomas spricht ebensowenig von einem verschiedenen Modus der Gesundheit. Was er hier sagt, geht inhaltlich nicht über das hinaus, was

(14) n. 15, *Opuscula philosophica*, ed. J. PERRIER, S. 16.

(15) Sanum dicitur de urina et animali ex eo, quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis.

(16) DANIELS, S. 65 ; THÉRY, S. 206.

(17) Vgl. DANIELS, S. 8 ; THÉRY, S. 192.

Aristoteles *Met.* IV (Γ) c. 2 ausführt¹⁸. Nehmen wir noch die andern, eben zusammengestellten Aeusserungen des Aquinaten hinzu, so ergibt sich, dass dieser das Verhältnis der Gesundheit im Sinnenwesen zu der, die der Speise usw. zugeschrieben wird, sehr viel positiver als Eckhart ansieht. Er spricht von einer Gemeinsamkeit die zwischen beiden auf Grund der Analogie besteht (*communitas analogiae*)¹⁹ und konstatiert eine Aehnlichkeit zwischen Gesundheit und Harn²⁰. Das ist nach den Anschauungen der damaligen Aerzte durchaus berechtigt. Hingegen ist Eckharts Gleichstellung von Harn und Wirtshauskranz hinsichtlich des Zeichencharakters sachlich unhaltbar; denn jener ist ein natürliches, dieser ein konventionelles Zeichen. Der Meister hat diesen Unterschied natürlich nicht übersehen. Es kommt ihm aber nur auf den formellen Zeichencharakter an, wie vorher auf die formelle Inexistenz der Gesundheit im Sinnenwesen. Warum, wird uns, wie schon gesagt, noch beschäftigen.

3) Nach den vorbereitenden Bemerkungen über die Unterscheidung des Analogen vom Univoken und Aequivoken und dem Beispiel von der Gesundheit wendet Eckhart sich (a. a. O. S. 281 f.) zu der Seinsanalogie. Diese eigentlich metaphysische Analogie betrifft die reinen oder transzendentalen Vollkommenheiten, « Sein, eines, wahr, gut, Licht, Gerechtigkeit » und dergleichen. Da diese Vollkommenheiten analog von Gott und den Geschöpfen ausgesagt werden, so folgt, dass sie nur in Gott als solche (*formaliter*) sind, dass die Geschöpfe sie aber ganz und gar (*totaliter*) von Gott haben, zu dem sie in analoger Beziehung stehen. Den ersten Teil dieser Folgerung spricht Eckhart hier nicht in der von mir formulierten Weise aus, sondern umschreibt ihn durch Augustinus-Zitate. Dem zweiten Teil fügt er noch einen eigenen Beweis²¹ bei: « was zu einem andern in analogem Verhältnis steht, hat in sich seinsmässig und wurzelhaft keinen Ansatz zu der Form, auf der dieses Verhältnis beruht. Nun steht aber alles geschaffene Seiende nach Sein, Wahrheit und Gutheit in analogem Verhältnis zu Gott. Also hat alles geschaffene Seiende Sein, Leben und Denken seinsmässig und wurzelhaft von Gott und in Gott, nicht in sich selbst als geschaffenen Seienden » (n. 53, a. a. O. S. 282). Daraus leitet Eckhart eine Auslegung von *Eccli.* 24, 29 (' qui edunt me, adhuc esuriunt ') ab: « So zehrt das Geschöpf immer von Gott, insofern es hervorgebracht und geschaffen ist, hungert jedoch

(18) Vgl. THOMAS, *In Met.* IV c. 2, lect. 1 (Cathala n. 536 f.).

(19) Vgl. *De ver.* q. 2 a. 11 ad 6.

(20) Vgl. Anm. 15.

(21) Colligatur et formetur breviter sic ratio: analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter. Vgl. E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, S. 440 f.

immer nach ihm, weil es nie aus sich ist, sondern immer von einem andern». Eckhart ist sich dessen bewusst, dass er seine eigene, von andern abgelehnte Auffassung der Analogie vorträgt, wie sich aus der nachfolgenden Bemerkung ergibt :

Notandum etiam quod hanc naturam analogiae quidam male intelligentes et improbant erraverunt usque hodie. Nos autem secundum veritatem analogiae intelligendo... dicamus quod ad significandum hanc veritatem analogiae rerum omnium ad ipsum deum dictum est optime : ' qui edunt me, adhuc esuriunt '. Edunt, quia sunt, esuriunt, quia ab alio sunt (n. 53, S. 282).

Wir haben vergeblich danach gesucht, wer mit den *quidam* gemeint ist. Es ist natürlich nicht an Duns Scotus zu denken, da Eckhart — soweit ich das beurteilen kann — sich nirgendwo mit dem doctor subtilis auseinandersetzt. Wahrscheinlich handelt es sich um Mitbrüder, die, von andern Thomas-Texten ausgehend, zu einer andern Auffassung der *analogia entis* gekommen waren. Bisher haben wir aber überhaupt keinen Dominikaner der damaligen Zeit gefunden, bei dem sie eine besondere Rolle spielte.

Ehe wir nun Eckharts Begriff der Analogie zusammenfassen, müssen wir zwei Bestimmungen erwähnen, die er in der Allgemeinen Vorrede zu dem von ihm geplanten Gesamtwerk und in der Vorrede zu dessen erstem Teil, dem Thesenwerk, gibt. Dabei ist zu beachten, dass der Begriff Analogie in beiden nicht erscheint. Die erste Bestimmung ist die in *Prolog. gener.* n. 8, LW I, S. 152 f. vorgetragene Unterscheidung zwischen den reinen Vollkommenheiten (hier : *termini generales*) und den Akzidentien der Dinge. Die Akzidentien im gewöhnlichen Sinn des Wortes empfangen ihr Sein von der Substanz als ihrem Träger ; sie sind ihrer Natur nach später als dieser, entstehen und vergehen mit ihm, werden nach ihrem Verhältnis zum Träger gezählt und eingeteilt. Der Zusammenhang zwischen Akzidents und Substanz ist so eng, dass letztere in die Definition des Akzidents eingeht. All das ist *doctrina communis*. Die reinen Vollkommenheiten hingegen — Eckhart nennt hier Sein, Einheit, Wahrheit, Weisheit, Gutheit — sind der Natur nach früher als alles, was sich in den Dingen findet. Eckhart führt das hier nur für das Sein aus. Es empfängt sein Sein (*quod sit*) weder in einem andern noch von einem andern noch durch ein anderes, sondern liegt allem andern voraus. Soweit es sich in den Dingen findet, stammt es unmittelbar von der Erstsursache. Wer oder was diese Erstsursache ist, wird nicht gesagt ; vielmehr vermeidet Eckhart in seinen Vorbemerkungen (n. 8-11, S. 152ff.) das Wort Gott. Erst nach deren Abschluss folgt die bekannte und hinsichtlich ihres Sinnes viel diskutierte These : *Esse est deus*, das Sein ist Gott. Das heisst : das Sein, von dem ich bisher gesprochen habe, ist mit Gott identisch. Bei genauerer Beschäftigung mit den vier Begründungen, die Eckhart diesem Satz gibt, erkennt man ohne weiteres, dass sie die vorher gegebenen Begriffsbestimmungen verwerten. Es ist durchaus logisch, wenn Eckhart erst jetzt die Frage folgen lässt, ob Gott wirklich existiert.

Die andere Bestimmung, die man ständig im Sinn behalten muss, um die Redeweise des Meisters zu verstehen, steht zu Beginn des *Prolog. op. prop.* n. 2, LW I, S. 166. Sie besagt, dass seiend das Sein allein (oder schlechthin) bezeichnet, eines die Einheit allein, wahr die Wahrheit allein, gut die Gutheit allein, gerecht die Gerechtigkeit allein usw. Die Folgerungen, die er (n. 4, S. 167 f.) zieht, macht die Bedeutung dieser These klar : 1) Gott allein ist im eigentlichen Sinn seiend, eines, wahr und gut ; 2) von ihm (d. h. nur durch seine Mitteilung) ist Seiendes seiend, Eines eines, Gutes gut und Wahres wahr ; 3) alles hat diese Vollkommenheiten von Gott unmittelbar ; 4) nun gibt es nicht Seiendes usw. im allgemeinen, sondern nur individuelles (dieses oder jenes) Seiendes. Aber diese Bestimmung fügt nichts an Seinsheit (*entitas*), Einheit usw. zum Seienden hinzu. Es ist ja eine Einschränkung, Begrenzung²². Die ausführliche Erörterung dieser vier Sätze bildet den Inhalt dieser Vorrede.

Man kann sich nun leicht ausdenken, mit welchen Thesen Eckhart den 2. bis 5. Traktat seines Thesenwerkes begonnen hätte, zumal diese Thesen sich oft genug in seinen Kommentaren finden. Ich klammere die Schriftworte ein, an die er bei den Formulierungen seiner Sätze gewöhnlich anknüpft : *Unus est deus* (*Deut.* 6, 4 ; *Gal.* 3, 20) ; *veritas est deus* (*Joh.* 14, 6) ; *bonitas est deus* (*Luc.* 18, 19 : ' nemo bonus nisi solus deus ') ; *deus caritas est* (1 *Joh.* 4, 8). Nun sehen wir deutlich die Schritte, die Eckhart zu seinem Analogiebegriff führen. Erster Schritt : die transzendentalen oder reinen Vollkommenheiten liegen allen endlichen Dingen voraus. Zweiter Schritt : auch wenn man die konkreten Bezeichnungen der Transzendentalien verwendet, haben sie doch denselben Sinn wie die abstrakten, d. h. sie drücken immer die in ihnen bezeichnete reine Vollkommenheit als absolute aus. Dritter Schritt : da die Transzendentalien miteinander vertauschbar sind, so ist jedes einzelne und alle zusammen mit Gott identisch. Finden sie sich eingeschränkt irgendwo, dann nur deshalb, weil Gott sie mitteilt. Kein endliches Wesen (kein ' dieses ' und ' jenes ') kann sie einem andern mitteilen, sonst wäre es Schöpfer wie Gott.

Nun wird der Unterschied zur Analogielehre des Aquinaten deutlich. Er liegt nicht, wie man wohl gemeint hat, darin, dass Eckhart nur die *analogia attributionis* und nicht die *analogia proportionalitatis propriae* kennt. Denn letztere ist nicht, wie viele Thomisten seit Cajetan meinen, die eigentliche metaphysische Analogie, vielmehr spielt sie bei Thomas nur eine vorübergehende Rolle (*De ver.* q. 2 a. 11). Nein, der Unterschied ist derselbe, der überhaupt zwischen aristotelisch-thomistischem und neuplatonischem Denken besteht. Wie die grossartigen Analysen der Transzendentalien in *S. theol.* I q. 3-17 zeigen, geht Thomas überall von dem uns in der Erfahrung zugänglichen Seienden, Einen usw. aus und

(22) Vgl. *In Gen.* II n. 92 : Hoc autem et hoc ens et bonum necessario sapit privationem, negationem et est ex ente et nihilo.

versucht, von da aus das Wesen Gottes näher zu bestimmen. Er philosophiert « von unten » her. Er leugnet natürlich nicht, dass die reinen Vollkommenheiten Gott *per prius* zukommen. Wir können ihn aber nur in der Weise benennen, wie wir ihn erkennen, d. h. von den Geschöpfen her. Eckhart philosophiert demgegenüber als echter Neuplatoniker « von oben » d. h. von Gott her. Die transzendentalen Vollkommenheiten werden nicht etwa analysiert, um mit ihrer Hilfe Gottes Wesen näher zu bestimmen, denn diese Vollkommenheiten sind nicht nur in Gott, sondern sind Gott selbst. Dieser Ausgangspunkt ist dem Meister seit den Predigten und Vorlesungen über *Eccli.* 24 so selbstverständlich, dass er von ihm auch in dem für die philosophisch und theologisch sicher nicht gebildete Königin Agnes von Ungarn geschriebenen *Buch der göttlichen Tröstung*²³ ausgeht. In der Verteidigung dieses Buches gegenüber den Kölner Zensoren nimmt er nichts von seiner Analogielehre zurück, sondern sagt ausdrücklich, dass die Gutheit als solche in Gott ist und Gott ist. Aber gerade diese Selbstverteidigung stellt uns nun vor die entscheidende Frage. Vorher bringt Eckhart das Beispiel von der Gesundheit und betont die beiden uns bekannten Punkte, dass Harn, Speise usw. analog zu der Gesundheit des Sinnenwesens als gesund bezeichnet werden, aber in sich nicht mehr von der Gesundheit haben als ein Stein. Vielmehr erhält der Harn die Bezeichnung 'gesund' nur deshalb, weil er durch eine Eigenschaft Zeichen jener Gesundheit ist. Dann fügt er hinzu :

sic per omnia... bonum sicut et ens analogice se habent in deo et in creatura. Ipsa enim bonitas, quae in deo est et quae deus est, ab ipsa sunt boni omnes boni²⁴.

Sic per omnia! Nehmen wir das wortwörtlich, so ergibt sich, dass die transzendentalen Vollkommenheiten sich ausser Gott nirgendwo finden, dass vielmehr die Geschöpfe nur als seiend, wahr, gut usw. bezeichnet werden, dass ihnen diese Vollkommenheiten nur imputiert²⁵, aber nicht wahrhaft verliehen werden. Ich glaube nicht, dass man Eckharts Analogiebegriff so deuten darf. Um das zu zeigen, möchte ich auf die beiden

(23) Hrsg. von J. QUINT in DW V, S. 1-61, wozu die Predigt *Von dem edeln Menschen*, S. 106-119, kommt. Beide Texte sind mit einem reichen Kommentar versehen. Sonderausgabe in: *Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen* Nr. 55, Berlin 1952. Neuhochdeutsche Uebersetzung von J. QUINT in: *Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate*, München 1955. Nach Erscheinen dieser Uebersetzung sollte man die ältern neuhochdeutschen Uebersetzungen nicht mehr zu Rate ziehen. Englische Uebersetzung von James M. CLARK and John V. SKINNER in: *Meister Eckhart. Selected Treatises and Sermons translated from Latin and German*, London, 1958.

(24) Vgl. *Proc. Col.* I n. 29 (DANIELS, S. 26 f.; THÉRY, S. 169).

(25) So deutet E. GILSON, *History etc.*, S. 441, Eckharts Analogielehre: Being is, so to speak, imputed to beings by God without ever becoming their own being, about in the same way as, in Luther's theology, justice will be imputed to the just without ever becoming their own justice.

für diesen Begriff entscheidenden Fragen näher eingehen, Schöpfung und Rechtfertigung.

II

Zunächst könnte ich mich auf die ausführliche Erklärung berufen, die Eckhart in der Auslegung des Weisheitsbuches von *Sap.* 1, 14 gibt : ' Creavit enim (deus), ut essent omnia ' (*In Sap.* n. 19-40, LW II, S. 339-362), um zu zeigen, dass nach seiner Lehre Gott den Geschöpfen Sein, Wirklichkeit, verleiht und dass dies das Ziel seines Schöpfungsaktes ist. Diese ganze Auslegung ist bis ins Letzte folgerichtig aufgebaut (vgl. a. a. O., S. 339 Anm. 1). Sie erhält dadurch ihre Haupteinteilung, dass der Meister mit dem Schriftwort einen zweifachen Sinn verbindet : 1) Gott schuf alles, dass es *sei* ; 2) Gott schuf, dass *alles*, d. h. das All, sei. Im ersten Teil erörtert er zuerst, anknüpfend an die Begriffsbestimmung Avicennas (*creatio est collatio esse post non esse*, a. a. O., S. 340) und die andere bei den christlichen Theologen übliche (*creatio est rerum ex nihilo productio*, S. 345), den Schöpfungsbegriff, um dann daraus das Ziel des Schöpfungsaktes zu bestimmen : *finis crealionis (est) rerum ipsum esse* (S. 355). Alles, was Eckhart zur Erläuterung und Begründung dieses Satzes ausführt (n. 27-33), können wir beiseite lassen. Die dann eingeschobenen Nutzenwendungen für das sittliche Leben beginnen aber mit einem Satz, der uns wieder aufhorchen lässt : « Alles Geschaffene ist aus sich nichts ; er schuf nämlich, dass es sei, und vor dem Sein ist nichts » (n. 34, S. 354). Daraus folgert Eckhart : « Wer also ein Geschöpf liebt, liebt nichts und wird ein Nichts » ; « wer um diese vergänglichen Dinge betet, der betet um nichts, betet übel und um Uebel ». Der Weise hat gesagt : Gott schuf alles, alles ohne Ausnahme, « damit du ausser ihm nichts liebst, nichts ersehnt » (S. 354 f.). Es ist merkwürdig, dass aus den höchst positiven Auslegungen des Schriftwortes eine so negative Nutzenwendung gezogen wird. Oder ist sie gar nicht so negativ? Im Sinne Eckharts nicht²⁶ ! Er würde uns sagen : liebt jemand das Geschöpf als Geschöpf, so liebt er wahrhaft nichts ; liebt er es aber im Hinblick auf Gott, so kann es für ihn gar keine andere Bedeutung haben, als dass es ein Zeichen, ein Hinweis auf Gott ist²⁷. Jetzt wird erstmals verständlich,

(26) Vgl. DW I, Pr. 10, S. 170 ; 470 (Uebers.) ; James M. CLARK, *Meister Eckhart. An Introduction to the Study of his Works with an Anthology of his Sermons*, London, 1957, S. 202.

(27) Vgl. *Sermo* XLIV, 2, n. 446, LWIV, S. 372 : Rursus notandum quod 'omnia parata' (*Matth.* 22, 4) sunt servire deo, quia res una est in causa et effectu analogis, differens solum modo. Propter quod ipsum nomen hoc indicat analogiae, id est id ipsum utrobique, per prius tamen et posterius. Sicut ergo circulus vino servit ipsum indicando et urina sanitati animalis, nihil in se penitus sanitatis habens, sic omnis creatura pari modo servit deo. Hinc apud Augustinum nutus dei sunt et indicant amandum esse deum, qui fecit illas. Die Stellen, an die Eckhart denkt, findet man in unserm Apparat. Dasselbst zitieren wir auch ein Wort aus einer deutschen Predigt : « alle Geschöpfe sind Boten und Hinweise auf Gott, denn alle verkünden Gottes Ehre ». Vgl. auch weiter unten S. 341.

was Eckhart im Beispiel von der Gesundheit über den Harn als Zeichen der Gesundheit und in dem andern Beispiel von dem Kranz am Wirtshaus als Zeichen des Weines im Keller sagt. Diese Nutzenwendungen zeigen uns also, dass wir mit dieser Auslegung von *Sap.* 1, 14 noch nicht am entscheidenden Punkt des Seinsverhältnisses der Welt zu Gott angekommen sind²⁸.

Wir können uns zu diesem Punkt hinführen lassen durch einige sehr bemerkenswerte Seiten, die Herr Gilson in *L'Être et l'Essence* (S. 93 ff.) über das Weltall des hl. Thomas geschrieben hat.

C'est un fait des plus inattendus, que l'univers de saint Thomas, effet contingent d'une volonté divine suprêmement libre, possède néanmoins la même stabilité et la même perdurabilité dans l'être que les mondes d'Aristote et d'Averroès, que leur dieu produit pourtant avec la nécessité d'une nature ; mais il les possède pour des raisons métaphysiques entièrement différentes et même dans des conditions tout autres.

Worin liegt der Unterschied zwischen dem Weltall des Aristoteles und dem des hl. Thomas? Das Weltall des Griechen hängt weder im Entstehen noch in der Fortdauer vom Willen des ersten Bewegers ab, die geschaffene Welt der christlichen Philosophen hängt im Entstehen wie im Sein absolut vom freien Willen des Schöpfers ab. Gilson zitiert sehr ausführlich den Vergleich, den Thomas *S. theol.* I q. 104 a. 1 gebraucht. Da die Wärme eine Elementarqualität ist, so kann das Feuer einer gewissen Menge Wasser die Form des Feuers mitteilen, sodass dieses noch eine Zeitlang warm bleibt, auch wenn das Feuer erloschen ist. Anders mit dem Licht. Es ist keine Elementarqualität, sondern der Ausfluss eines Himmelskörpers, der Sonne. Die Luft kann das Licht nicht als Form aufnehmen ; sie wird erleuchtet, wird aber nicht selbst leuchtend. Die Sonne ist also Ursache des Lichtes in der Luft nicht nur *in fieri*, sondern auch *in esse*.

C'est de manière analogue que Dieu cause l'existence. Or les expressions dont use ici saint Thomas sont d'une force extrême, puisqu'il dit de la lumière : *quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis*. L'existence continuellement influée par Dieu dans les êtres n'y prend donc jamais racine, et si nous substituons à l'image de l'influx celle du don, nous dirons que l'existence reste dans l'être créé comme une donation perpétuellement révocable au gré du donateur (a.a.O., S. 94).

Wenn nun dieser radikale Unterschied zwischen dem aristotelischen und dem christlichen Weltbegriff besteht, wie kann man dann noch von Verwandtschaft zwischen beiden reden? Herr Gilson antwortet mit dem geistvollen Satz :

Voilà pourquoi l'on peut dire que l'univers éternel d'Aristote est comme inclus dans l'univers créé de saint Thomas d'Aquin. Il n'a pas toujours existé, mais il pourrait avoir toujours existé, et, de toute manière, maintenant qu'il existe, il existera toujours (a.a.O., S. 96).

(28) Die zweite Hälfte der Auslegung von *Sap.* 1, 14 (n. 35-40) können wir hier übergehen. Der Hauptgedanke ist der, dass Gott das ganze Weltall erschaffen hat und dass alle Teile durch ihn und in ihm ihr Sein erhalten.

Natürlich kann Gott die Dinge, die er erschaffen hat, vernichten. Wir haben aber keinen Grund zu der Annahme, dass er das einmal tun wird. Es ist die Natur der Dinge selbst, die uns darüber belehrt, ob etwas vergänglich ist oder nicht.

Gilsons eindringende Thomas-Interpretation hilft uns nun, den Gedanken Eckharts über das Gott-Welt-Verhältnis klar zu erfassen. Der Meister benutzt denselben, wohl auf Augustinus²⁹ zurückgehenden Vergleich mit dem Sonnenlicht. Eckhart gebraucht dabei dieselben « starken Ausdrücke » wie Thomas, dass das Licht das Mittel, d.h. die Luft, zwar erleuchtet, aber keine Wurzel in ihm schlägt³⁰. Daher :

Communicat quidem (scilicet lumen) ipsi medio quasi mutuo et in transitu per modum passionis et transeuntis et fieri, ut sit et dicatur illuminatum, non autem communicat ipsi medio lumen suum per modum radicati et haerentis passibilis qualitatis, ut scilicet lux maneat et haereat et illuminet active, absente corpore luminoso (*In Ioh.* n. 70, LW III S. 59).

Ohne dass ich den entsprechenden Text des Aquinaten daneben stelle, wird der Unterschied deutlich. Eckhart hat eine andere Vorstellung vom Licht als jener. Nach Thomas erhält die Luft das Licht von der Sonne zwar nicht als Form, aber in der Art einer Form, die Sein in der Luft hat, solange die Sonne scheint. Das ergibt sich vielleicht noch deutlicher aus *De ver.* q. 21 a. 4 ad 2³¹ als aus *S. theol.* I q. 104 a. 1. Nach Eckhart ist das Licht in der Art eines vorübergehenden Erleidens und in ständigem Werden in der Luft, aber nicht in der Art einer der Luft anhaftenden dauernden Beschaffenheit.

Nun ist diese Lichttheorie (wenn ich ein so unbescheidenes Wort gebrauchen darf) Teil einer umfassenden Theorie über das Verhältnis von Himmel und Erde, d. h. der aktiven obern und der passiven niedern Region. Aus der ausführlichen Darlegung in der zweiten Genesis-Auslegung (*In Gen.* II n. 22-26) entnehme ich nur die für uns wichtigsten Gedanken. Ein solches aktives Prinzip wie der Himmel wirkt nur, ohne etwas zu empfangen oder zu erleiden oder zu ermüden oder zu altern. Da er eine andere Materie als die Erde hat, kann auch die Form des

(29) Vgl. unten S. 350.

(30) Vgl. *In Ioh.* n. 70, LW III, S. 58 : lux medium quidem illuminat, sed radices non mittit. Ebenso *In Eccli.* n. 46, LW II, S. 274 f. und in der weiter unten zitierten Stelle *In Gen.* II n. 23 f.

(31) Hier unterscheidet THOMAS eine doppelte *denominatio per respectum ad alterum*. Die eine liegt vor, wenn der Grund zur Benennung in der Beziehung selbst liegt, wie das beim Harn im Verhältnis zur Gesundheit der Fall ist. Et in talibus... non denominatur ab aliqua forma sibi inhaerente. Bei der andern Benennung ist die Beziehung Ursache der Benennung : sicut si aer dicatur lucens a sole ; non quod ipsum referri aerem ad solem sit lucere aeris, sed quia directa oppositio aeris ad solem est causa quod luceat. Aus der negativen Aussage bei der ersten Art der Benennung : non denominatur ab aliqua forma sibi inhaerente muss man schliessen, dass THOMAS das Leuchten der Luft als Form ansieht ; aber es ist natürlich nicht die Form der Sonne.

Himmels, die die « Wurzel des Lichtes » ist, keinem Elementarkörper, wie es die Luft ist, mitgeteilt werden. Denn es fehlt in der niedern Welt jede Disposition für die Aufnahme dieser Form. Darum kann die Wirkung oder der Eindruck eines solchen aktiven Prinzips auf das passive nur ständig empfangen werden, so dass er immer im Werden und das Werden sein Sein ist³². Das aktive Prinzip teilt also dem passiven wirklich Vollkommenheit mit, aber sie ist von der Art ständigen Empfangens, so dass das passive Prinzip von jenem trinkt und doch ständig nach ihm dürstet. Der fünfte Punkt dieser besonders interessanten Erörterung besagt nun, dass das passive Prinzip « Lob, Ehre und Herrlichkeit » des aktiven Prinzips ist :

Passivum enim, ... clamat et testatur in omni sui perfectione et bono suimet egestatem et miseriam, activi vero sui superioris praedicat divitias et misericordiam. Docet enim naturaliter se id quod habet, habere non ex se nec ut inhaerens in se, sed mendicasse et accepisse mutuo et continuo accipere quasi in transitu ... et sic non esse suum, sed esse ab altero et in altero, cui est omnis honor et gloria, quia illius est (n. 25).

Mit diesen Ausführungen beantwortet Eckhart die Frage, welche Seinsgemeinschaft zwischen der unveränderlichen himmlischen und der veränderlichen Welt der Elemente besteht, oder — anders ausgedrückt — zwischen den analogen Ursachen und den ihnen zu- und untergeordneten Empfängern ihrer Wirkungen. Der Gedanke, dass diese nicht nur ein Loblied auf ihre übergeordneten Ursachen, von denen sie ständig abhängen, anstimmen, sondern deren « Lob, Ehre und Herrlichkeit » sind, ist kein rhetorischer Ueberschwang des Predigers Eckhart, sondern die konkrete Ausführung des Zeichencharakters, den in den ursprünglichen Beispielen der Harn für die Gesundheit und der Kranz für den Wein hat. In dem zitierten Text habe ich die Schriftstellen fortgelassen, vor allem 1 *Tim.* 1, 17 : ' soli deo honor et gloria '. Wie diese, so lehren auch die andern, dass Eckhart das Verhältnis der niedern zur obern Welt nur als einen Teilaspekt des ganzen Weltbildes ansieht, das ohne den Schöpfer undenkbar ist. Auf ihn weisen alle Geschöpfe, gleichviel auf welcher Vollkommenheitsstufe sie stehen, hin, weil sie alle von ihm nur empfangen und ständig empfangen. Das kommt in einem bedeutsamen Text der Auslegung des Weisheitsbuches zum Ausdruck (n. 292)³³ :

Ex his patet quod omnis creatura, quamvis perfectissima, et continue — quia non continue et semper actu — accipit esse a deo, et suum esse est in continuo fluxu et

(32) *In Gen.* II n. 23 : Tertio : effectus talis activi, quod per caelum hic (scilicet *Gen.* 1, 1) innuitur, non manet in passo in absentia activi. Verbi gratia : lumen in medio non manet absente luminari ; secus de calore. Ratio est, quia effectus sive impressio talis activi in passo non habet radicem in ipso passo nec haeret passo nec inhaeret, sed semper et continue ab extra, ab activo scilicet, in quo est radix perfectionis passum perficientis, accipit <ur>, ita ut semper sit in fieri et fieri est sibi esse.

(33) Da wir mit dem Druck noch nicht soweit gekommen sind, weise ich auf G. THÉRY'S Ausgabe hin ; vgl. *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge* 4 (1929/30), S. 385.

feri, secundum illud Gen. 1 : ' in principio creavit deus caelum et terram '. ' Creavit ' inquit in praeterito ; ' in principio ' quantum ad fieri. Semper enim creatum et esse habet et esse accipit. Sic lux in medio a sole, secundum Augustinum Super Genesim ad litteram I. <VIII>.

Man sieht, dass Eckhart nicht, wie Thomas, « das ewige Weltall des Aristoteles » in sein geschaffenes Weltall aufgenommen hat. Seine Uebersetzung ist vielmehr diese : weil auch das vollkommenste Geschöpf nie völlig actu ist — das kommt ja Gott allein zu — deshalb kann das geschöpfliche Sein nur als in ständigem Fluss und Werden befindlich gekennzeichnet werden. Im *Buch der göttlichen Tröstung* schreibt Eckhart :

der créature engibet er (nämlich Gott) kein guot, sunder er verlihet ez ir ze borge. Diu sunne gibet dem luften hitze, aber lieht gibet si im ze borge ; und dar umbe, alzehan sô diu sunne undergât, sô verliuset der luften daz lieht, aber diu hitze blîbet im, wan diu ist dem luften gegeben alsam ze eigene (DW V, S. 36, 16-20).

Herr Gilson gebraucht zur Kennzeichnung der Auffassung des hl. Thomas das Bild einer Schenkung, die der Geschenkgeber jederzeit widerrufen kann. Das Bild ist treffend, denn trotz der Möglichkeit des Widerrufs wird ein Geschenk dem Empfänger zu eigen. Und so ist nach Thomas das Sein dem Geschöpf irgendwie zu eigen. Indem Eckhart sagt, dass der Luft das Licht und dem Geschöpf alles Gute nur *geliehen* ist, bringt er seine Auffassung zu unmissverständlichem Ausdruck. Denn was mir geliehen wird, wird mir nie zu eigen.

Zusammenfassend können wir also sagen, dass das Sein und alle mit ihm verbundenen Vollkommenheiten dem Geschöpf nicht nur imputiert werden (das würde nur ein Als-Ob sein), sondern gegeben werden, aber es ist ein fließendes, flüchtiges Sein, von dem man sagen kann, dass das Geschöpf es hat und doch immer neu empfängt, so dass das Geschöpf immer von Gott zehrt und doch immer nach ihm hungert.

III

Nun zu dem andern Lehrstück, an dem man Eckharts Analogiebegriff illustrieren kann, der Lehre von der Rechtfertigung oder auch vom Gerechten und der Gerechtigkeit. Dieses Lehrstück kehrt immer wieder, bald als Beispiel, bald in grundsätzlicher Ausführung. Manchmal scheint es so, als bringe das Wort *iustitia* nur die abstrakte Form der Gerechtigkeit zum Ausdruck, durch die der Gerechte gerecht ist. In Wahrheit aber gehört die Gerechtigkeit zu den reinen Vollkommenheiten. Es gibt nur *eine* Gerechtigkeit, und die ist Gott. In der Auslegung von *Sap.* I, 14 : ' Iustitia enim perpetua est et immortalis ' wendet Eckhart den Analogiebegriff auf das Verhältnis der Gerechtigkeit zum Gerechten an (n. 44, LW II, S. 366). « Alle Gerechten, so führt er zunächst aus, sind von der Zahl nach *einen* Gerechtigkeit gerecht ; diese 'Zahl' ist aber ohne Zahl, und diese 'eine' ohne (zahlenmässige) Einheit oder, richtiger gesagt, über der Einheit. Daher sind alle Gerechten als Gerechte eines,

wie der Heiland offenkundig *Joh. 17 (21-23)* lehrt ». Die Beziehung auf diese Worte des Hohenpriesterlichen Gebets macht evident, dass die Gerechten als solche eines *in Gott* sind. Daraus folgt natürlich, dass die Gerechtigkeit Gott ist; aber auch das, was Eckhart vorher über die Einheit ohne Zahl und die Einheit über der (zahlenmässigen) Einheit sagt, weist eindeutig auf Gott hin. Nach einem Augustinus-Zitat, das wir übergehen können, heisst es dann :

Si enim alia et alia iustitia plures iusti essent iusti, aequivoce essent iusti, aut iustitia se haberet ad iustos univoce. Nunc autem se habet analogice, exemplariter et per prius, nec cadit sub numero sicut nec sub tempore. Et hoc est quid generale omnibus spiritualibus, divinis, secundum illud Psalmi : ' sapientiae eius non est numerus ', sicut ibidem notavi.

Das erste Glied der ersten Disjunktion ist ohne Schwierigkeit zu verstehen. Denn wenn die Gerechtigkeit des einen von der des andern total verschieden wäre (wie das etwa nach einer subjektivistischen oder existenzialistischen Ethik der Fall ist), so läge eine Namensgleichheit vor, wenn man sowohl den einen wie den andern gerecht nennen würde. Das andere Glied kann man mit Hilfe eines Thomas-Textes verdeutlichen, auf den oben³⁴ hingewiesen wurde :

Quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque, sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis et calor calefacti, licet idem specie (*S. theol. I II q. 20 a. 3 ad 3*).

Die Verschiedenheit der Gerechtigkeit in den einzelnen Gerechten könnte man also auch so erklären, dass man sie von einer als *causa univoca* wirkenden Gerechtigkeit ableitete. Damit stellte man sie aber den körperlichen Qualitäten gleich. Nun hat Eckhart aber nicht nur vorher, sondern auch sonst sehr oft ausgeführt, dass die geistigen mit den körperlichen Vollkommenheiten nichts zu tun haben. Infolgedessen geht er sofort zum analogen Charakter des Verhältnisses der Gerechtigkeit zu jedem Gerechten als einer anerkannten Tatsache über. Die Gerechtigkeit ist als *causa analoga* nicht nur vor den Gerechten und über Zahl und Zeit erhaben, sondern vor allem ihr Urbild, nach dem alle gebildet sind. Nun beantwortet Eckhart (n. 45, S. 367 f.) einen Einwand, den er erwartet

Nec tamen hoc dicendo, quod supra praemisimus, negamus habitus virtutum esse in virtuosus, sed hoc dicimus quod sunt quaedam conformationes et configurationes ad iustitiam et ad ipsum deum, a quo sunt et cui configurant et conformant, secundum illud (2) Cor. 3 (18) : ' in eandem imaginem transformamur ' ' tamquam a domini spiritu ' ; et Hebr. 1 (3) de primo iusto, filio dei, dicitur quod est ' splendor gloriae et figura substantiae eius '. ' Splendor ', inquit, ' gloriae '. Et hoc est quod volumus dicere. Virtutes enim, iustitia et huiusmodi, sunt potius quaedam actu configurationes quam quid figuratum immanens et habens fixationem et radicem in virtuoso et sunt in continuo fieri, sicut splendor in medio et imago in speculo.

(34) Vgl. S. 333 und Anm. 17.

Hier kehrt also dieselbe Auffassung bezüglich des Wesens der Tugenden (in denen sich im Menschen die *eine* Gerechtigkeit Gottes widerspiegelt) wieder, die wir bezüglich des Seins ausführlich dargestellt haben. Die Tugenden sind im Gerechten etwas Wirkliches, aber nicht in dem Sinne des hl. Thomas, der sie in die Kategorie der Qualität einordnet, sondern, wie wir noch sehen werden, mehr im Sinne des hl. Augustinus je und je sich vollziehende Gleichgestaltungen mit Gott³⁵. Wir sind hier weit von einer Imputation der Gerechtigkeit entfernt.

Mit dem Verhältnis der Gerechtigkeit zum Gerechten beschäftigt Eckhart sich auch im 3. und 5. Kapitel der Auslegung des Weisheitsbuches (LW II, S. 370-373 ; 386-399). Aus der Fülle der Gedanken theoretischer und praktischer Art, die der Meister hier entfaltet, hebe ich nur zwei hervor, die für das Verständnis des Gesagten wichtig sind. Der eine ist, dass er den übernatürlichen Charakter der Gerechtigkeit des Gerechten betont : « Denn dem alleinigen Gott (vgl. 1. *Tim.* 1, 17)³⁶ gleichgestaltet und in ihn, nach ihm und von ihm verwandelt zu werden (*conformari et transformari*), das übersteigt (nicht nur) den Menschen, sondern auch die ganze Schöpfung und ist göttlich » (a. a. O., S. 392). Der andere Gedanke ergänzt den ersten : nicht nur in der Rechtfertigung selbst, sondern in jedem Tugendwerk ist ein Abglanz der göttlichen Dreieinigkeit. Der Vater zeugt den Gerechten, der Gerechte wird im Sohn gezeugt, und der Hl. Geist geht hervor, um den Gerechten mit göttlicher Liebe zu erfüllen. Es ist bezeichnend, dass Eckhart sich hier auf Origenes³⁷ beruft, der den selig preist, der ständig aus Gott geboren wird. « Ich möchte nicht sagen » — so Origenes — « der Gerechte sei aus Gott nur einmal geboren worden, sondern er wird durch jedes einzelne Tugendwerk immer aus Gott geboren » (S. 395). Damit stehen wir gleichsam schon im Mittelpunkt der Eckhartschen Mystik, beim Geheimnis der Geburt Gottes im Menschen³⁸. Wenn wir darauf auch nicht näher eingehen können, so wird doch durch das Gesagte so viel klar, dass vom Analogiebegriff ein Weg zu diesem Geheimnis führt.

IV

Kehren wir nun nach dieser Skizzierung der Analogielehre Eckharts nochmals zu einer Gegenüberstellung seiner Lehre und der des hl. Thomas zurück. Der Punkt, an dem beide Denker sich voneinander trennen, ist der Begriff des geschöpflichen Seins. Beide stimmen als christliche Denker

(35) In der Auslegung des Johannesevangeliums (n. 155, LW III, S. 128) benutzt Eckhart sogar die von ihm abgelehnte Theorie des ALEXANDER VON APHRODISIAS über den *intellectus agens*, um diesen Gedanken zu erläutern.

(36) Man beachte, dass Eckhart auch hier auf das Paulus-Wort hinweist.

(37) *In Ier. hom.* 6 (HIERONYMO interprete), P. L. 25, 637.

(38) Vgl. H. RAHNER, « Die Gottesgeburt. Die Lehre von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen », in : *Zeitschrift für kath. Theol.* 59 (1935), S. 333-418.

darin überein, dass die Geschöpfe als Geschöpfe vollständig und immer von Gott dem Schöpfer abhängen. Während nun Thomas dem geschöpflichen Sein Festigkeit, Dauer und Selbständigkeit zuspricht (ich verweise nochmals auf Herrn Gilsons Interpretation in *L'Être et l'Essence*), lehrt Eckhart, dass dieses Sein so flüchtig und vergänglich ist wie der in die Luft eindringende Sonnenstrahl. Es ist nur geliehen, wird nie zu eigen. Diese gegensätzliche Auffassung macht sich nun in der Ethik geltend.

Da beide Denker die Ethik als die Lehre von der Rückkehr des Menschen zu Gott betrachten, erhebt sich sofort die Frage, wie es da überhaupt zu einem Gegensatz kommen kann. Die Antwort kann nur lauten, dass beide ein verschiedenes Menschenbild haben, obwohl beide den Adel des Menschen darin sehen, dass er Gottes Ebenbild in sich trägt. In dem kurzen Prolog, den Thomas der *Secunda Pars* vorausstellt, geht er von diesem Gedanken aus und sagt: « Nachdem bisher von dem Urbild, nämlich Gott, und von dem, was aus der göttlichen Macht nach dessen Willen ausgegangen ist, gehandelt wurde, bleibt noch übrig, sein Abbild, den Menschen, zu betrachten, insofern auch er Ursprung seiner Werke ist, weil er innerhalb gewisser Grenzen frei über sich verfügen kann (*quasi liberum arbitrium habens*) und Gewalt über seine Werke hat ». Hier kommt die von Gott seinen Geschöpfen gewährte Eigenständigkeit deutlich zur Geltung, insofern sie den Menschen betrifft. Von dieser grundsätzlichen Einstellung her wird die liebevolle Sorgfalt verständlich mit der Thomas nicht nur die Fülle der Tugenden, die der Mensch verwirklichen kann, behandelt, sondern auch alle Lebensgebiete, die irgendwie von Bedeutung sind. Nimmt man nun einerseits die kleinern Schriften über das Ordensleben, anderseits die politischen Schriften hinzu, so rundet sich das Bild einer Ethik ab, der nichts Menschliches fremd ist.

In *Pr.* 15 (DW I, S. 244 ff.; Uebersetzung S. 488 ff.)³⁹ entwirft Eckhart sein Menschenbild. Dabei geht er aus von dem des Aristoteles. Nach Aristoteles sei der Mensch dadurch Mensch, dass er alle Bilder und Formen der Dinge erkenne; damit spielt Eckhart wohl auf die bekannte Stelle in *De anima* III c. 4 an, dass die Seele in der Erkenntnis sozusagen alles werde. « Und dies war die höchste Deutung, durch die Aristoteles einen « Menschen » zu bestimmen vermochte ». Dem aristotelischen Menschenbild stellt Eckhart sein eigenes gegenüber. Auch er sieht natürlich den Menschen als vernunftbegabtes Sein an. Das Wesen der Vernunftbegabtheit liegt in zweierlei, in der Fähigkeit der Reflexion und in der Losgelöstheit (*abegescheidenheit*) von allen Stoffen und Formen. « Je mehr der Mensch losgelöst ist von allen Dingen und in sich selbst gekehrt, desto mehr erkennt er alle Dinge klar mit seiner Vernunft in sich selbst, ohne dass er sich nach aussen kehrt, und desto mehr ist er ein Mensch ». Eckhart macht sich dann selbst den Einwand, wie es möglich sei, dass

(39) Englische Uebersetzung bei J. M. CLARK, *An Introduction etc.*, S. 241 ff.; die Hauptstelle S. 243.

die Loslösung von Form und Bild und die Einkehr in sich selbst die Erkenntnis aller Dinge ermögliche, und antwortet, das komme von der Einfalt, d. h. Einfachheit, des Erkennens. « Denn, je reiner losgelöst der Mensch von sich selbst in sich selbst ist, um so einfaltiger erkennt er alle Mannigfaltigkeit in sich selbst und bleibt er unwandelbar in sich selbst ». Aus den weitern Ausführungen der Predigt ergibt sich nun, dass dem edeln Menschen, d. h. dem Menschen, der sich des Adels seiner Gottebenbildlichkeit in der Reflexion bewusst geworden ist, nur an einem liegt: an dem einigen Einen, d. h. an Gott.

Von hier aus wird nun das berühmte und viel zitierte Predigt-Programm⁴⁰ verständlich: « Wenn ich predige, pflege ich zu sprechen erstens von der Abgeschiedenheit, und dass der Mensch ledig werde seiner selbst und aller Dinge; zweitens, dass er wieder eingebildet werde in das eine Gut, das Gott ist; drittens, dass er gedenke des grossen Adels, den Gott in die Seele gelegt hat, auf dass der Mensch dadurch ins wunderbare Leben Gottes komme; viertens von der Lauterkeit göttlicher Natur — unaussprechlich ist die Klarheit göttlicher Natur ». Das ist natürlich nicht nur ein Predigt-Programm, sondern vor allem das Programm für die Rückkehr zu Gott, und das Losungswort heisst: Abscheidung, d. h. Lostrennung, von allen Kreaturen einschliesslich des eigenen Ich. Und das ist nun die richtige ethische Folgerung aus dem Verhältnis von Gott und Kreatur, wie Eckhart es versteht. Wenn die Geschöpfe in sich selbst nichts sind, wenn ihr Sein fliessend und nur geliehen ist, dann ist jeder Aufenthalt bei ihnen vertane Zeit, dann hindern sie den « edeln Menschen » an dem Aufstieg zu dem « einigen Einen ». Ihre positive Funktion erschöpft sich darin, über sich hinauszudeuten auf den, der sie geschaffen hat. Und das gilt auch für das eigene Ich⁴¹.

Unter den Sermones findet sich ein kurzer Entwurf zu dem Thema: ' Ecce dies veniunt, dicit dominus ' (*Jer.* 23, 5; *Sermo* LI, LW IV, S. 432 ff.). Der grösste Teil dieses Entwurfs ist dem Wörtchen *ecce* gewidmet. Man kann es vor- oder rückwärts lesen, es bleibt dasselbe; es ist auch nicht von einem andern Wort ableitbar, wie das Adverb *iuste* von *iustus*, sondern es ist seinem ganzen Wesen nach « Bezug-auf-etwas », d. h. ganz und gar von sich weg und auf ein anderes hin. « Derartig ist der totale Bezug, durch den die Seele ihr Sein empfängt, dass sie nämlich ist, Seele ist und unsterblich ist » (n. 517, S. 432). Die ethisch-religiöse Folgerung ist die, dass der Fromme nur ein solches « Beiwort » sein darf, d. h. dass er auf nichts ausser oder neben Gott schauen darf, auch nicht auf Gott, wie er ihn in seiner Seele besitzt, sondern wie er in sich selbst ist, so dass sein ganzes Sein Sein zu Gott, ein Hangen an Gott ist (a.a.O., S. 433 f.).

(40) Meister ECKHART hrsg. von FR. PFEIFFER, *Pr.* XXII, S. 91, 24-30.

(41) Vgl. *Pr.* 6, DW I 107 f. (Üebersetzung S. 454): Alliu minne dirre werlt ist gebüwen ûf eigenminne. Haetest dû die gelâzen, sô haetest dû al die werlt gelâzen. Vgl. CLARK, a. a. O., S. 188.

In *Pr.* 9 (DW I, S. 154 f.)⁴² sagt Eckhart von dem Wort *quasi*, die Kinder in der Schule nannten es ein Beiwort. « Das ist », fügt er hinzu, « was ich in allen meinen Predigten meine », nämlich dass wir bei Gott, dem Wort, ein Beiwort seien.

Die Ethik ist gewissermassen der Prüfstein für den Geist eines philosophischen oder philosophisch-theologischen Systems. Das kann gar nicht anders sein, wenn das System folgerichtig aufgebaut ist. Denn die Ethik hat ihre Grundlagen in der Metaphysik oder — wie bei I. Kant oder N. Hartmann (um nur sie als Beispiele zu nennen) — in dem, was an die Stelle der Metaphysik getreten ist. Bei Thomas liegt dieser Zusammenhang offen zu Tage, da nach ihm das sittliche Verhalten seine Richtschnur der Seinsordnung entnimmt, in die der Mensch hineingestellt ist. Der Analogiebegriff garantiert die Realität dieser Ordnung. Eckharts Durchführung des Analogiegedankens ist nicht weniger folgerichtig. In seinem Beispiel ist das Sinnenwesen das *primum analogatum*: in allem ausser dem Sinnenwesen ist von der Gesundheit als solcher nichts, aber der Harn ist Zeichen der Gesundheit. In der Seinsordnung ist Gott, der Inbegriff der reinen Vollkommenheiten, der zentrale Bezugspunkt. Von diesen reinen Vollkommenheiten als solchen ist in den Geschöpfen nichts; wer also ein Geschöpf um seiner selbst willen liebt, liebt nichts und wird zu einem Nichts. Wer aber die Wahrheit erkennt, dass Gott diese Vollkommenheiten aus Güte seinen Geschöpfen leiht, für den werden sie zu Zeichen, zu « Lob, Ehre und Herrlichkeit » ihres Schöpfers. Und da der Fromme sich selbst als Geschöpf weiss, so kann der Sinn seines Lebens nur darin bestehen, den Bezug auf Gott zu einem totalen zu machen und zum « Beiwort bei Gottes Wort » zu werden.

V

Mit den folgenden sehr fragmentarischen Bemerkungen will ich versuchen, den Ort der Analogielehre Eckharts geschichtlich ein wenig genauer zu bestimmen. Angesichts der Verschiedenheit der Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses bei Thomas und Eckhart geht es nicht an, diesen nur als eigenwilligen Interpreten des Aquinaten anzusehen. Die Spuren seiner geistigen « Herkunft », die ich gefunden habe, weisen zunächst in die Umgebung des Gilbertus Porreta, dann aber in die Patristik. Und hier dürfte vor allem Augustinus massgebend gewesen sein.

Otto von Freising († 1158) ist nicht nur einer der bedeutendsten Geschichtsschreiber des Mittelalters, sondern auch der Begründer der Geschichtsphilosophie⁴³. Er erkennt, dass die Geschichte vom Menschen

(42) Vgl. CLARK, a. a. O., S. 209.

(43) Vgl. meine Arbeit: « Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising, » in: *Münchener Theol. Zeitschrift* 4 (1953), S. 79-94. Die wichtigsten Texte

gemacht wird, und fragt nun, worauf es beruht, dass der Mensch ein geschichtliches Wesen ist. Die Antwort, die er gibt und ausführlich begründet, ist die, dass der Mensch das allerhinfälligste Wesen ist. In seinem Beweis spielt die Gegenüberstellung der ewigen, unveränderlichen und unwandelbaren Natur Gottes und der mit den entgegengesetzten Eigenschaften zu kennzeichnenden Natur der Geschöpfe die entscheidende Rolle. In diesem Zusammenhang führt er aus :

Gibt es sonst noch Wesen, die — wie die Engel — keine Veränderung erleiden, so haben sie das gewiss nicht auf Grund ihrer eigenen Natur, sondern auf Grund einer Gnade des Schöpfers, nach dessen Unveränderlichkeit sie selbst als unveränderlich bezeichnet werden. Sage ich also : « Gott ist unveränderlich » und : « der Engel ist unveränderlich », so wird im zweiten Satz nicht eine andere, sondern dieselbe Unveränderlichkeit ausgesagt⁴⁴.

Er erläutert das mit zwei Beispielen, von denen das erste am wichtigsten ist. Bezeichne ich den Werkmeister als menschliches Wesen und sein Werk als menschliches Werk, so sage ich dieselbe *humanitas* aus, zuerst im Sinne der Substanz, dann im abgeleiteten Sinne (*denominative*). Als zweites Beispiel dient die Metapher. In demselben Sinn äussert sich Otto in einem spätern Kapitel seiner *Gesta Friderici*, wo er den Begriff des Guten erörtert, über das Verhältnis von Gott und Geschöpf :

Nichts kann wahrhaft gut genannt werden, es sei denn der allein, der sein Wesen nicht anderswoher, sondern aus sich hat und von dem man daher sagen kann, dass er im wahrsten Sinn ist und im wahrsten Sinn gut ist, entsprechend dem Wort : ' Niemand ist gut ausser Gott ' (Luk. 18, 19). Alles andere wird als gut bezeichnet nicht auf Grund einer Teilung der Wesenheit Gottes, sondern auf Grund einer aus derselben Gutheit abgeleiteten Benennung⁴⁵.

Dieselbe Redeweise behält Otto im Folgenden bei, wo er die verschiedenen Arten der *denominatio* behandelt. Was in den geschaffenen Dingen (*in naturalibus*) gut genannt wird, erhält diese Bezeichnung entweder schlechthin oder in gewisser Hinsicht (*aut id fit simpliciter aut secundum quid*). Letzteres ist das Nützliche ; aequivok wird diese Bezeichnung auf unendlich viele Dinge angewendet. Mit Berufung auf das Wort : ' Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est ' (*Jak.* 1, 17) unterscheidet er bei dem, was *simpliciter bonum* genannt wird, *datum naturae* und *donum gratiae* : ersteres ist *genus generalissimum*, letzteres spezifische Differenz zur Bildung der *species* dessen, was Gott dem Menschen besonders bewilligt.

Trotz der andersartigen Terminologie ist nicht zu bestreiten, dass die Grundauffassung Ottos und Eckharts dieselbe ist : die Gutheit ist Gott allein zu eigen ; von dieser einen Gutheit werden auch die Geschöpfe sowohl im natürlichen wie im Gnadenbereich gut genannt ; aber hier

finden sich in : OTTONIS et RAHEWINI, *Gesta Friderici I. Imperatoris* (SSRerGerm. in usum scholarum), ed. tertia rec. G. WAITZ, 1912), I c. 4-5 ; c. 65.

(44) A.a.O. c. 5, S. 19,17-35. Vgl. meine Arbeit, S. 85 f.

(45) A.a.O., S. 91, 8-13. Vgl. meine Arbeit, S. 86.

wie dort handelt es sich um freie Gaben und Geschenke Gottes. Otto stand durch seinen Lehrer Gilbert der Schule von Chartres nah; und da Eckhart ausser Gilbert Clarembaldus von Arras gekannt und dessen Kommentar zu Boethius *De Trinitate* nachweislich benutzt hat, ist es möglich, dass mehr als eine zufällige Ideengemeinschaft vorliegt. Ich vermag darüber nichts zu sagen.

Zur patristischen Theologie wollen wir uns durch einen so anerkannten Forscher wie P. Henri de Lubac führen lassen. In seinem Buch *Surnaturel* berührt er in Note A. *Désir naturel du surnaturel* (S. 431 ff.) einen der entscheidenden Punkte unserer Untersuchung. Wir zitierten Herrn Gilsons Wort, dass Thomas das Weltall der Griechen in das geschaffene Weltall des christlichen Glaubens eingeschlossen habe. P. de Lubac kommt auf einen ganz ähnlichen Gedanken, wenn er sagt, Thomas habe sich den Naturbegriff der Alten zu eigen gemacht, und darum sei seine Idee des Ebenbildes Gottes im Menschen nicht mehr die der Väter:

C'était cette nature « philosophique » telle que l'avaient conçue les Anciens qui ne croyaient point en Dieu créateur, quoique corrigée du dehors par l'intervention de l'idée de création. Ce n'était plus tout à fait cette Image de Dieu, dont les Pères de l'Église avaient si fortement buriné les traits en s'inspirant moins de Platon que de la Bible : cet être par essence doublement aliéné de soi, et comme créature et comme esprit : néant dont le Créateur peut tout tirer à son gré, reflet divin dont la noblesse est perpétuellement empruntée, création du Souffle qui ne se solidifie jamais en « nature » indépendante. Pour les Pères, il n'y avait point de *νοῦς* sans une participation anticipée, toujours gratuite et toujours précaire, à l'unique *πνεῦμα*. Pour Aristote, la nature était un centre de propriétés et une source d'activité strictement délimitée et enfermée dans son ordre (*Surnaturel*, S. 435).

Bei Thomas, so führt de Lubac weiter aus, vermischten sich die aristotelische Natur-Idee und die Imago-Idee der Väter, und er sei nicht zu einer wirklichen Synthese gelangt. Ob das richtig ist oder nicht, kann ich hier weder untersuchen noch entscheiden. Für die vorliegende Untersuchung kommt es nur auf den einen Punkt an, dass das, was de Lubac als die Imago-Idee der Väter skizziert, sich mit dem deckt, was Eckhart lehrt⁴⁶. Die Uebereinstimmung geht bis zum Wortlaut, selbst Eckharts « ze borge » kehrt in dem « empruntée » wieder. Diese interessante Seite de Lubac's hat für mich nur den Mangel, dass er keine Quellenbelege gibt, obwohl ich nicht bezweifle, dass er sie zur Hand hat.

Man müsste m.E. vor allem auf Augustinus hinweisen, und zwar auf drei Gruppen von Texten: 1) solche Stellen, wo Augustinus das Sein der Geschöpfe als Sein und Nichtsein kennzeichnet⁴⁷; 2) solche, wo er

(46) Es sei noch besonders hingewiesen auf *Sermo XLIX*, LW IV, S. 427 ff., über das Wort: 'Cuius est imago haec et superscriptio?' (Matth. 22,20).

(47) Z. B. *Confess.* VII c. 11 n. 17: *Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es, non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet.* Eine Bestätigung seiner Auffassung konnte Eckhart auch in dem von ihm öfters zitierten Text *Confess.* I c. 6,

von der *iustitia*, *veritas* usw. spricht, von der her alles wahr ist, was wahr ist, und alle gerecht sind, die gerecht sind⁴⁸; 3) endlich den Text, der den Vergleich mit der Sonne enthält, auf den sich sowohl Thomas wie Eckhart berufen, letzterer aber, wie mir scheint, mit grösserem Recht. Augustinus schreibt (*De Gen. ad litt.* VIII c. 12) :

Neque enim... ita deus operatur hominem iustum, id est iustificando eum, ut, si abscesserit, maneat in abscedente quod fecit : sed potius, sicut aer praesente lumine non factus est lucidus, sed fit, quia, si factus esset, non autem fieret, etiam absente lumine lucidus maneret, sic homo deo sibi praesente inluminatur, absente autem continuo tenebratur, a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur.

Hier handelt es sich nicht um den Gedanken, dass Gott seine Geschöpfe im Sein erhalten muss, sondern um seine gnadenhafte Gegenwart in dem Menschen, den er rechtfertigt; und wie nun die Luft durch das Sonnenlicht leuchtend wird, aber niemals leuchtend geworden ist, so vollzieht sich nach Augustinus die Rechtfertigung immer in einem göttlichen Akt, sodass de Lubac's Wort von dem « *reflet divin dont la noblesse est perpétuellement empruntée* » zu recht besteht. Wir sind also bei Eckhart in der Nähe Augustins, nicht in der Nähe Luthers⁴⁹.

Luther hat bekanntlich einmal gesagt, er sei aus Ockhams Schule. Der Erneuerer des Nominalismus stand wegen der in seinem Sentenzenkommentar vorgetragene Theologie gleichzeitig mit Meister Eckhart vor dem päpstlichen Gericht in Avignon⁵⁰. Er hat später zweimal⁵¹ auf den Prozess gegen den deutschen Dominikaner hingewiesen, beide Male in der Meinung, dieser sei von Johannes XXII. nicht verurteilt worden. Wer diese höhnischen Berichte über die *absurditates* des deutschen Magisters liest, kann sich der Einsicht nicht verschliessen, dass zwischen ihnen keine geistige Gemeinschaft bestand.

n. 10 finden : Aut ulla vena trahitur aliunde, qua esse et vivere currat in nos, praeterquam quod tu facis nos, domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud est, quia summe esse atque summe vivere id ipsum est ? Sowohl das Bild von der Ader wie die Praesensformen der Verben legen die Deutung nahe, dass Sein und Leben dem Geschöpf ständig mitgeteilt werden.

(48) Vgl. z. B. *De trin.* VIII c. 1, n. 2 ; c. 6, n. 9.

(49) Vgl. oben Anm. 25.

(50) Vgl. meine Arbeit : « Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozess », in : *Recherches de Théol. anc. et méd.* 7 (1935), S. 353 ff. ; 8 (1936), S. 79 ff.

(51) Zuerst im Herbst 1337 in : *Tractatus contra Benedictum* (scilicet XII), hrsg. von H. S. OFFLER, GUILIELMI DE OCKHAM, *Opera politica* III, 1956, IV c. 4, p. 251, 20-252, 8 ; zur Datierung vgl. OFFLER, S. 162 ; BAUDRY, *Guillaume d'Occam*, S. 189. — Im folgenden Jahr äusserte Ockham sich nochmals in : *Dialogus Magistri*, hrsg. von GOLDASTIUS, *Monarchia sacri Romani Imperii* II, 1614, III, tr. 2 I. 2 c. 8, p. 909 ; zur Datierung vgl. R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Baiern* (1327-1354), 2. Teil S. 581. — Da Ockham am 26. Mai 1328 aus Avignon geflohen war und so die Publikation der Bulle « *In agro dominico* » vom 27. März 1329 nicht mehr miterlebt hatte, glaubte er, Eckhart sei nie verurteilt worden. Er schweigt natürlich darüber, dass er selbst nie verurteilt worden ist.

JEAN BAPTISTE BENEDETTI

CRITIQUE D'ARISTOTE

PAR

ALEXANDRE KOYRÉ

Jean-Baptiste Benedetti¹ est, très certainement, le physicien italien le plus intéressant du xvii^e siècle ; il est aussi celui dont le rôle historique fut le plus important : en effet, son influence sur le jeune Galilée qui, dans son traité *de Motu*, le suit pas à pas, est indéniable et profonde.

Benedetti, sans doute, n'a pas franchi la borne qui sépare la science médiévale — et celle de la Renaissance — de la science moderne ; l'avoir fait est le mérite insigne de Galilée. Mais il a poussé beaucoup plus loin que Tartaglia, son maître et prédécesseur immédiat, l'effort de mathématisation de la science ; bien plus : dans une opposition consciente et réfléchie à la physique empiriste et qualitative d'Aristote, il a essayé d'ériger, sur les bases de la statique d'Archimède, une physique, ou, pour employer son terme propre, une « philosophie mathématique » de la nature.

Sa tentative n'a pas abouti, et ne pouvait aboutir, puisque, à l'encontre de Galilée il n'a pas pu se libérer de l'idée confuse de l'*impetus*, cause du mouvement : bien au contraire, c'est là-dessus qu'il base sa dynamique. Il réussit pourtant — et ce n'est pas un mince titre de gloire — à démontrer, mathématiquement, l'inexistence de la *quies media* et la continuité paradoxale du mouvement de va-et-vient ; ainsi qu'à faire voir, à l'encontre de toute la tradition millénaire, que deux corps, du moins s'ils sont de « nature » ou de « homogénéité » (c'est-à-dire, de poids spécifiques)

(1) Giambattista Benedetti est né à Venise en 1530. Quoiqu'il appartint à une famille patricienne (ce qu'il n'oublie jamais de mentionner sur la page de garde de ses livres), il devint, en 1567, « mathématicien du Duc de Savoie » et le demeure jusqu'à sa mort (en 1590). Cf. sur Benedetti le travail de R. BORDIGA dans les *Atti di Reale Istituto Veneto*, 1925/1926, mes *Études Galiléennes*. I et II, Paris, 1939 et RAFFAELE GIACOMELLI, *Galileo Galilei giovane e il suo « De motu »*, Pisa, 1949.

identique, tombent avec la même vitesse, quel que soit le poids individuel de chacun d'eux. Là aussi c'est à Galilée que revient le mérite d'avoir su généraliser la proposition de Benedetti et de l'étendre à *tous* les corps sans distinction de « natures » — mais, encore qu'il ne soit pas vrai que ce soit le premier pas qui compte, il est certain qu'il facilite le second.

Dans la préface (lettre-dédicace à Gabriel de Guzman) de son ouvrage *Résolution de tous les problèmes d'Euclide*²..., dans lequel, à peine âgé de 23 ans il donna la première manifestation de son brillant talent de géomètre, Benedetti explique à son illustre correspondant que la doctrine d'Aristote, selon laquelle les corps lourds tombent plus vite que les légers, et ce dans la proportion même de leurs poids, est à corriger sur deux points essentiels : d'abord ce n'est pas le *poids* en tant que tel, mais l'*excès* du poids du mobile sur celui du milieu ambiant qui détermine la vitesse de la chute ; ensuite, ce n'est pas le *poids* individuel du corps en question, mais seulement son poids spécifique qui entre en jeu. Mais donnons la parole à Benedetti lui-même. Il est intéressant de voir la pensée, encore malhabile, du jeune géomètre se frayer péniblement le chemin vers la grande découverte. Ceci d'autant plus que, vingt ans plus tard, Benedetti va reprendre les mêmes problèmes et les traiter alors avec une clarté et une précision parfaites³.

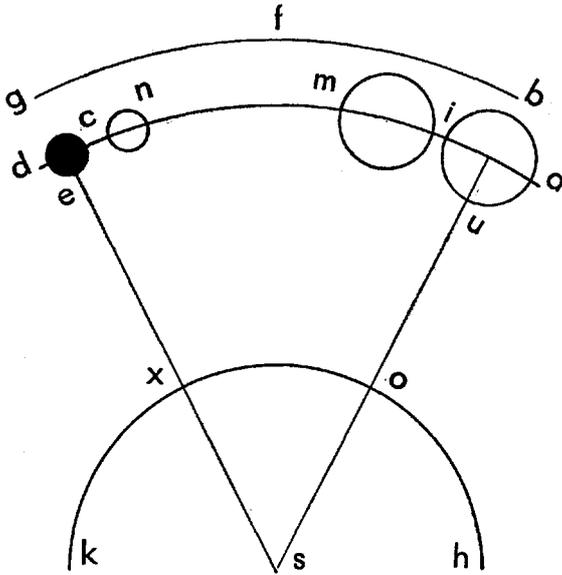
Comme Tartaglia dans sa *Nova Scientia* (de 1537) Benedetti ne va s'occuper que des mouvements de corps « homogènes » de forme semblable : « Sache donc », écrit-il à Guzman, « que la proportion d'un corps à [un autre] corps (à condition qu'ils soient homogènes et de mêmes formes) est la même que celle d'une vertu à l'autre » (Libri, III, note XXV, p. 258). Mais ce n'est pas cette proportion là qu'observent les vitesses des corps en chute libre, mais une autre (*ibid.*, p. 259) :

« Je suppose donc que la proportion des mouvements [vitesses] des corps semblables, mais de homogénéités différentes, se mouvant dans le

(2) *Resolutio omnium Euclidis problematum aliorumque una tantummodo circuli data apertura*, Venetiis, 1553.

(3) La préface en question fut republiée par Benedetti en 1554 sous le titre *Demonstratio proportionum motuum localium contra Aristotelem* (Venise, 1554) et réimprimée par G. Libri dans le volume III de son *Histoire des Sciences mathématiques en Italie*, note XXV (Paris, 1840, 258 p.). Comme le petit livre de Benedetti est extrêmement rare, je vais la citer d'après la réimpression de Libri. — Malgré son importance, l'œuvre de Benedetti ne semble pas avoir attiré l'attention de ses contemporains : on ne le trouve citée nulle part, du moins à ma connaissance. En revanche, elle fut l'objet d'un plagiat impudent par Jean Taisnier, qui la reproduit textuellement, et avec les figures, dans son *Opusculum... de natura magnetis... item de motu continuo*, etc., Coloniae, 1562. Or, chose curieuse, malgré la protestation véhémement de Benedetti dans l'introduction à son *De Gnomonum umbrarumque solarium usu*, Turin, 1574, c'est à Taisnier (et non à Benedetti) que se réfère Stevin comme à celui qui, le premier, a enseigné que les corps graves (de poids spécifique identique) exécutent leur mouvement de chute en même temps ; cf. Simon STEVIN, « Appendice de la Statique », *Œuvres mathématiques*, Leide, 1634, p. 501.

même milieu, et [à travers] le même espace, est [celle] qui se trouve entre les excès (notamment de leurs poids, ou de leurs légéretés) par rapport au milieu, à condition que ces corps soient d'une forme pareille. Et *vice versa*, c'est-à-dire, que la proportion qui se trouve entre les susdits excès par rapport au milieu, est la même que celle [qui se trouve entre] leurs mouvements. Ce qui est démontré de la manière suivante.



« Posons un milieu uniforme *b f g* (par exemple, de l'eau), dans lequel soient placés deux corps [sphériques] de homogénéités différentes, c'est-à-dire d'espèces différentes. Admettons que le corps *d.e.c* soit en plomb, et le corps *a.u.i*, en bois, et que chacun d'eux soit plus lourd qu'un corps pareil, mais fait d'eau ; admettons que ces corps sphériques et aqueux soient *m* et *n* ; posons le centre du monde en *s* ; admettons que le terme *ad quem* du mouvement soit la ligne *h.o.x.k*, et le terme *a quo*, la ligne *a.m.d...* [et que] toutes les deux [soient] circulaires autour du centre du monde ; alors, si l'on prolonge les lignes *s.o* et *s.x* jusqu'aux termes *a quo* de ces lignes, les lignes interceptées par ces termes seront égales... Posons, en plus, que le centre du corps *a.u.i* soit placé dans le point d'intersection de la ligne *s.o* prolongée avec la ligne *a.m.d*, et [le centre] du corps *d.e.c* [dans celui] de la ligne *s.x* [avec *a.m.d*] ; admettons ensuite que le corps aqueux égal au corps *a.u.i* soit *m*. et que [le corps] *n* soit égal au corps *d.e.c* : [admettons enfin] que le corps *d.e.c* soit huit fois plus lourd que le corps *n*, et le corps *a.u.i*, deux fois [plus lourd] que le corps *m*.

« Je dis donc que la proportion du mouvement du corps *d.e.c* au mouvement du corps *a.u.i* (dans l'hypothèse admise) est la même que celle

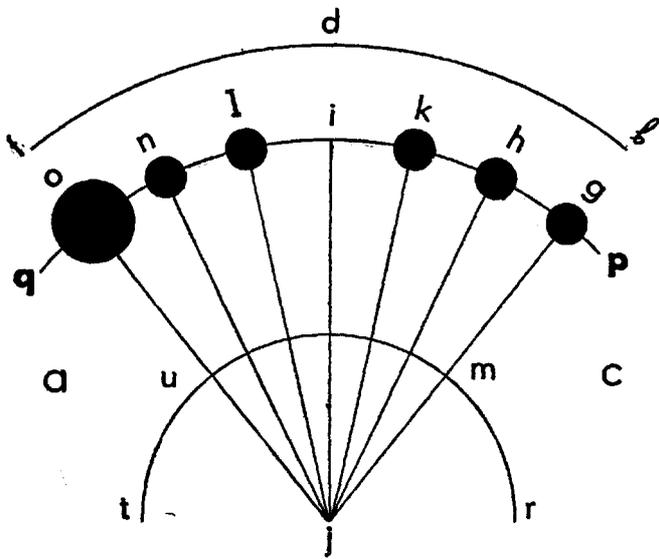
qui se trouve entre les excès de poids des corps *d.e.c* et *a.u.i* par rapport aux corps *n* et *m*, c'est-à-dire que le temps dans lequel sera mu le corps *a.u.i*, sera septuple du temps dans lequel [sera mù] le corps *d.e.c*. Car il est clair par la proposition III du livre d'Archimède *De insidentibus* que, si les corps *a.u.i* et *d.e.c* étaient également graves que les corps *m* et *n*, ils ne se mouvraient d'aucune façon, ni vers le haut, ni vers le bas, et, par la proposition VII du même [livre], que les corps plus lourds que le milieu [dans lequel ils sont placés] se portent vers le bas ; en conséquence les corps *a.u.i* et *c.e.d* se porteront vers le bas, et la résistance de l'humide (c'est-à-dire de l'eau) au [mouvement du] corps *a.u.i* sera en proportion sous-double, et à celui du corps *d.e.c*, suboctuple ; il s'ensuit que le temps dans lequel le centre du corps *d.e.c* traversera l'espace donné sera en proportion septuple (sept fois plus long) au temps dans lequel le traversera le centre du corps *a.u.i* (je parle du mouvement naturel, car la nature agit partout par les lignes les plus courtes, c'est-à-dire par les lignes droites, à moins que quelque chose ne l'empêche) : ce pourquoi, ainsi qu'on peut le déduire du livre d'Archimède susnommé, la proportion du mouvement au mouvement n'est pas conforme à la proportion des gravités *a.u.i* et *d.e.c* mais à la proportion de la gravité de *a.u.i* à *m* et de *d.e.c* à *n*. L'inverse de cette supposition est suffisamment clair, de par cette supposition même. »

« Je dis donc que, s'il y avait deux corps, de la même forme, et de la même espèce, [ces corps], qu'ils soient égaux ou inégaux, se mouvraient, dans le même milieu, par un espace égal dans un temps égal. Cette proposition est très évidente, car, s'ils se mouvaient dans un temps inégal, ils devraient être d'espèces différentes, ou se mouvoir à travers des milieux différents... choses qui, toutes, s'opposent à l'hypothèse.

« Mais, pour le montrer plus clairement, [admettons que] *g* et *o* soient deux corps semblables (sphériques) et homogènes, et que *a.c* soit le milieu uniforme ; que les lignes *b.d.f*, *p.i.q* et *r.m.u.t* soient des lignes terminales circulaires équidistantes ayant *s* pour centre ; que la ligne *p.i.q* passe par le terme *a quo* et la ligne *r.m.u.t*, par le terme *ad quem* [du mouvement]. Je démontre maintenant que les corps *g* et *o* se mouveront à travers l'espace susdit dans le milieu susdit dans des temps égaux. »

« Que, par exemple, le corps *o* soit, en quantité [volume], quadruple du corps *g* ; il est clair par ce qui a été dit plus haut qu'il sera également quatre fois plus lourd que *g* (car s'il lui était égal en quantité et en poids, il n'y aurait aucun doute que ces corps se mouvraient dans des temps égaux) ; je divise donc, en imagination, le corps *o* en quatre parties égales, [formant des corps] semblables à leur tout (de forme sphérique) ; qu'ils [ces corps] soient donc *h k l n* dont je pose les centres sur la ligne *p.q*, de façon telle que la distance entre *l* et *k* soit la même que la distance entre *l* et *n*. Je divise ensuite la ligne *k.l* en deux parties égales dans le

point *i* ; celui-ci, selon la science commune et aussi selon Archimède, sera le centre de gravité des corps *h k l n* ; de plus il est évident que chacun



des corps *h k l n* se mouvra de [la ligne] *p.i.q* jusqu'en *r.m.u.t* dans le même temps que le corps *g*... et, donc, que tous les corps *h k l n* ensemble, lâchés dans le même instant, se mouvront également, c'est-à-dire dans le même temps, et que toujours la ligne passant par leurs centres de gravité sera équidistante de la ligne *r.m.u.t*.

« Enfin, si l'on s'imagine que la ligne menée par le centre du corps *o* et le point *i* soit divisée en deux parties égales... alors ce point de division sera le centre de gravité des [corps] *h k l n* et du corps *o* ; or donc, si la dite ligne mue par la force des corps susdits était lâchée de la ligne *p.q* ou [d'une ligne] équidistante à celle-ci, le corps *o*, mû d'un mouvement naturel, se mouvrait dans un temps égal par un espace égal à celui [qui est traversé] par les corps *h k l n* (ceci parce que la ligne *o.i*, ayant été équidistante de *m.u.r.t* au début du mouvement, lui demeurera toujours équidistante), espace qui est le même que [l'espace] traversé par le corps *g*.

« Je puis donc en partant de là démontrer une partie de la supposition susdite : à savoir que, s'il y avait deux corps, de même forme, mais de homogénéités différentes et de corporéités inégales, chacun d'eux étant plus lourd que le milieu dans lequel ils se meuvent, et le plus petit était d'une espèce plus lourde que le plus grand, mais le plus grand était plus lourd que le plus petit, la supposition susdite serait vraie.

« Soient, par exemple deux corps *m* et *n*., de la même forme, mais de

homogénéités différentes ; qu'ils soient, en outre, inégaux (car, s'ils étaient égaux, il n'y aurait aucun doute) ; que, de ces corps, m soit le plus grand, mais que l'espèce du corps n soit plus grave que l'espèce du corps m ; que le corps m soit cependant plus lourd que le corps n , et chacun d'eux, plus lourd que le milieu dans lequel ils se meuvent. Je dis donc que la supposition est vraie. Admettons que le premier corps soit $a.u.i$, [qu'il soit] égal et semblable par sa forme au corps m mais de l'espèce du corps n . Alors, pour les corps $a.u.i$ et m la supposition est parfaitement évidente ; mais, selon la démonstration donnée plus haut, le corps n se mouvra dans le même temps que le corps $a.u.i$; par là même, la proposition est constante.

« D'où il appert, que le mouvement plus rapide n'est pas causé par l'excès de la gravité ou de la légèreté du corps plus rapide par rapport à celles du corps plus lent (les corps étant de formes semblables), mais, en vérité, par la différence spécifique des corps par rapport à la gravité et la légèreté [du milieu] ; ce qui n'est pas conforme à la doctrine d'Aristote, ni d'aucun de ses commentateurs que j'ai eu l'occasion de voir ou de lire ; ou avec lesquels j'ai pu m'entretenir. »

J.-B. Benedetti tient beaucoup à l'originalité de sa pensée⁴ et à l'authenticité de ses découvertes, et nous n'avons aucune raison de le soupçonner de manquer de véracité. Au surplus, sa théorie, telle quelle, ne se trouve effectivement pas chez les commentateurs anciens, médiévaux ou moderne de la *Physique* d'Aristote. Il n'en reste pas moins vrai que l'on trouve chez eux des théories assez analogues — à savoir celles qui font dépendre la vitesse du corps mù non pas du rapport géométrique de la puissance à la résistance ($V = P : R$), mais de celui de l'excès de la première sur la seconde ($V = P - R$) —, pour nous permettre de les rapprocher et nous faire voir dans la doctrine de Benedetti — essentiellement substitution d'un schéma Archimédien à celui d'Aristote — non pas un accident historique, mais l'aboutissement d'une longue tradition.

*
* *

Une trentaine d'années après la publication du *Resolutio Omnium Problematum* Benedetti fit paraître un recueil d'articles, de lettres et de petits traités (*Diversarum Speculationum Mathematicarum et Physicarum liber*⁵, Taurini, 1585) qui, dans sa partie physique, contient une attaque

(4) Il y tient peut-être même un peu trop. Ainsi il tient à nous apprendre que, s'il a été un élève de Tartaglia, celui-ci ne lui a enseigné que les quatre premiers livres d'Euclide.

(5) Je ne vais pas exposer ici le contenu du recueil de Benedetti dans lequel on trouve beaucoup de choses intéressantes, tels, par exemple, le calcul des diagonales du

en règle de la physique d'Aristote, au sujet de laquelle Benedetti n'est pas loin de professer l'assertion fameuse de Pierre Ramus (« tout ce qu'a dit Aristote est faux ») ; et un exposé, sans doute le meilleur qui en ait jamais été fait, de la dynamique de l'*impetus*, dont Benedetti se proclame un partisan résolu. Comme tous ses devanciers, il dirige, tout d'abord, sa critique contre la théorie Aristotélicienne du jet et, plus radical qu'un grand nombre d'entre eux, il estime que cette théorie ne vaut rien.

Ainsi, nous dit-il (p. 184) : « Aristote, à la fin du 8^e livre de la *Physique* estime que le corps mû par la violence, et séparé de son moteur, se meut, parce qu'il est mû, pendant quelque temps, par l'air, ou par l'eau, qui le suivent. Ce qui ne peut pas se faire, car l'air qui, pour fuir le vide, pénètre dans le lieu abandonné par le corps, non seulement ne pousse pas le corps, mais plutôt le retient ; en effet, [lors d'un tel mouvement] l'air est, par violence, repoussé par le corps et séparé par lui de sa partie antérieure ; aussi lui résiste-t-il ; en outre, autant l'air est condensé dans la partie antérieure, autant devient-il plus rare dans la partie postérieure. Ainsi, se raréfiant par violence, il ne permet pas au corps d'avancer avec la même vitesse avec laquelle il s'est lancé ; car tout agent pâtit en agissant. C'est pourquoi, lorsque l'air est entraîné par le corps, le corps lui-même est retenu par l'air. Car cette raréfaction de l'air n'est pas naturelle, mais violente ; et, pour cette raison, l'air lui résiste, et tire le mobile vers soi, car la nature ne souffre pas qu'entre l'un et l'autre de ces corps [c'est-à-dire, entre le mobile et l'air] il y ait un vide ; aussi sont-ils toujours contigus et, comme le mobile ne peut pas se séparer de l'air, sa vitesse en est entravée. »

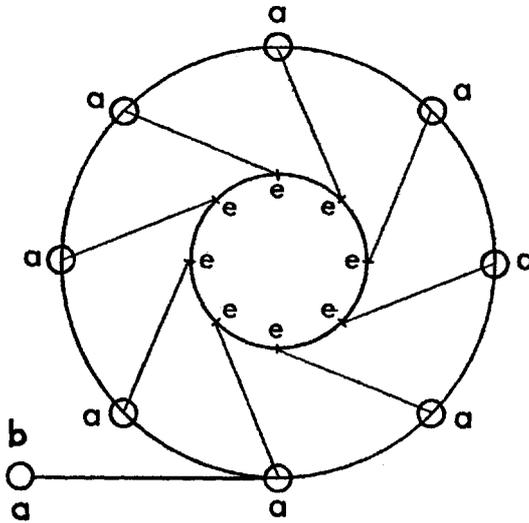
Ainsi, ce n'est pas la réaction du milieu qui explique le mouvement persistant du projectile ; bien au contraire, cette réaction ne peut que l'empêcher. Quant au mouvement lui-même, qu'il soit violent ou naturel, il s'explique toujours par une force motrice immanente au mobile. En effet, « la vitesse d'un corps séparé de son premier moteur provient d'une certaine impression naturelle, d'une certaine impétuosité reçue dans le dit mobile » (*ibid.*). « Car tout corps grave, qu'il se meuve naturellement ou violemment, reçoit en lui-même un *impetus*, une impression du mouvement, de telle sorte que, séparé de la vertu mouvante, il continue, pendant un certain laps de temps, de se mouvoir de lui-même. Lors donc que le corps se meut d'un mouvement naturel, sa vitesse augmente sans cesse ; en effet, l'*impetus* et l'*impressio* qui existent en lui croissent sans cesse, car il est constamment uni à la vertu mouvante. De là aussi il

quadrilatère inscrit dans un cercle (15 ans avant Viète) et une étude de l'équilibre des liqueurs dans des vases communiquant, avec la théorie d'une presse hydraulique (presque vingt ans avant la publication des *Wisconstighe Gedachtnissen* par Stevin), ainsi qu'un excellent exposé du système du monde de Copernic : je me bornerai à étudier sa dynamique.

résulte que si, après avoir mis la roue en mouvement avec la main, on enlève la main, la roue ne s'arrête pas tout de suite, mais continue de tourner pendant un certain temps » (*ib.*, p. 286).

Qu'est-ce que cet *impetus*, cette force motrice, cause du mouvement immanente au mobile? C'est difficile à dire. C'est une espèce de qualité, puissance ou vertu qui s'imprime au mobile ou, mieux, qui l'imprègne, du fait, et par suite, de son association avec le moteur (qui, lui, la possède), du fait et par suite de sa participation à son mouvement. C'est aussi une espèce d'*habitus* qu'acquiert le mobile, et cela d'autant plus qu'il est *plus longtemps* soumis à l'action du moteur⁶. Ainsi, par exemple, si une pierre est lancée par la fronde plus loin qu'elle n'est jetée par la main, c'est parce qu'elle fait dans la fronde des révolutions *nombreuses*, ce qui l'« impressionne » davantage... (p. 160) :

« La raison véritable pour laquelle un corps grave est lancé plus loin par la fronde que par la main, la voici : lorsqu'il tourne dans la fronde, le mouvement produit dans le corps grave une plus grande impression de l'*impetus* que ne le ferait la main ; de telle façon que le corps libéré de la fronde, guidé par la nature, poursuit son chemin par une ligne contiguë à la rotation qu'il fit en dernier lieu. Et il ne faut pas mettre en doute que la fronde peut imprimer au corps un *impetus* plus grand, car, par suite des révolutions nombreuses, le corps reçoit un *impetus* toujours plus grand. Quant à la main, tant qu'elle fait tourner le corps, elle n'est pas le centre de son mouvement (quoi qu'en dise Aristote), et la corde



(6) Le raisonnement de Benedetti peut nous paraître absurde ; toutefois si avec les partisans de la dynamique de l'*impetus* on conçoit — ou on imagine — la force motrice comme une qualité, *qualitas motiva* analogue, par exemple, à la chaleur,

n'est pas le semi-diamètre ». Ce qui veut dire que la circularité du mouvement alléguée par Aristote ne fait rien à l'affaire. D'ailleurs, le mouvement circulaire produit dans le corps un *impetus* à se mouvoir *en ligne droite*. En effet (pp. 160) « La main tourne, autant que possible, suivant un cercle ; ce mouvement en cercle de la main oblige le projectile à prendre, lui aussi, un mouvement circulaire, tandis que, par son inclination naturelle, ce corps, dès là qu'il a reçu un *impetus*, voudrait continuer son chemin en ligne droite, comme on le voit par la figure ci-jointe, dans laquelle *e* désigne ce corps, et *a.b* la ligne droite tangente à la circonvolution *a.a.a.a* lorsque le corps demeure libre »⁷.

Ainsi, c'est en suivant la ligne droite, tangente à la circonférence que lui faisait décrire la main ou la fronde, que va se mouvoir le corps laissé libre à poursuivre la course conforme à son « inclination naturelle », c'est-à-dire à la nature propre de l'*impetus* que lui a conféré le mouvement circulaire. Mais il ne poursuivra pas longtemps son mouvement rectiligne. Car « cet *impetus impressus* décroît continuellement et, petit à petit, l'inclination de la gravité s'y glisse, laquelle, se composant (se mélangeant) avec l'impression faite par la force, ne permet pas que la ligne *a.b* reste droite pendant longtemps ; bien vite elle devient courbe, parce que le corps en question est mû par deux vertus, dont l'une est la violence imprimée, et l'autre, la nature. Ceci contrairement à l'opinion de Tartaglia qui nie qu'un corps quelconque puisse être mû simultanément par des mouvements naturel et violent »⁸.

L'explication donnée par Benedetti, assez conforme d'ailleurs à la tradition, peut, à bon droit, paraître assez confuse. Ce qui, à vrai dire, ne devrait pas nous étonner outre mesure : la notion de l'*impetus* est, en effet, une notion très confuse. Au fond, elle ne fait que traduire en termes « scientifiques » une conception fondée sur l'expérience quotidienne, sur une donnée du sens commun.

Qu'est-ce, en effet, que l'*impetus*, la *forza*, la *virtus motiva*, sinon une condensation, si l'on peut dire, de l'effort musculaire et de l'élan ? Aussi s'accorde-t-elle très bien avec « les faits », — réels ou non — qui forment la base expérimentielle de la dynamique médiévale ; et tout particulièrement avec le « fait » de l'accélération initiale du projectile ; ce fait, elle l'explique

l'absurdité apparente disparaît : il est clair qu'un corps devient d'autant plus chaud — s'imprègne d'autant plus de la chaleur — qu'il reste plus longtemps près du feu.

C'est ainsi que raisonne encore le jeune Galilée dans son *de Motu* et, bien plus tard, Gassendi qui, dans son *De motu impresso a motore translato* (Paris, 1652) explique la persistance du mouvement dans le mobile par l'accoutumance de ce dernier au mouvement ; ce contre quoi proteste, très justement, A. Borelli dans sa *Theorica planetarum medicarum...*, Florence, 1664, p. 57.

(7) Cité par P. ДУНЕМ, *Études sur Léonard de Vinci*, vol. III, Paris, 1913, p. 216.

(8) Benedetti fait allusion à la théorie, exposée par TARTAGLIA dans sa *Nova Scientia* (Venise, 1537), selon laquelle un mélange ou une mixtion du mouvement violent avec le mouvement naturel est rigoureusement impossible ; cf. *Nova Scientia*, l. I, prop. V.

même : ne faut-il pas du temps pour que l'*impetus* s'empare du mobile ? Tout le monde sait, d'ailleurs, qu'il faut « prendre un élan » pour sauter un obstacle ; que le chariot que l'on pousse, ou que l'on tire, démarre lentement et augmente progressivement sa vitesse : il prend de l'élan, lui aussi ; et tout le monde sait — même les enfants jouant à la balle — que, pour bien frapper le but, on se met à une certaine distance — pas trop près — de celui-ci : ceci pour permettre à la balle de prendre son élan⁹.

Impetus, impression, qualité ou vertu motrice ; tout cela est quelque chose qui passe du mouvant au mobile, et qui, étant entré dans le mobile ou l'ayant imprégné et impressionné, l'affecte ; aussi s'oppose-t-il à d'autres qualités ou vertus (ce pourquoi les *impetus* se gênent-ils mutuellement et peuvent difficilement coexister dans le mobile) même naturelles. Ainsi l'*impetus* du mouvement violent entrave l'action de la pesanteur naturelle ; il empêche les corps graves de se mouvoir vers le bas ; en d'autres termes il les rend plus légers.

Il faut remarquer toutefois que la conception de l'*impetus* est, chez Benedetti, un peu plus précise que chez ses devanciers médiévaux. Aussi insiste-t-il beaucoup plus fortement que ces derniers sur le caractère *linéaire* de l'*impetus*, en rejetant, semble-t-il, la notion de l'*impetus* rotatoire, bien que, d'autre part, il reproche à Aristote de s'être trompé même dans sa classification des mouvements en naturels et violents, et de n'avoir pas compris que le mouvement circulaire seul soit un mouvement vraiment naturel, et non pas le mouvement rectiligne qui ne l'est jamais entièrement ; même pas celui de la chute des graves et de l'élévation des légers (p. 184) : « Le mouvement rectiligne des corps naturels vers le haut ou le bas n'est pas naturel *primo* et *per se* parce que le mouvement naturel est perpétuel ou, pour mieux dire, incessable, et ne peut être autre que circulaire, et qu'aucune partie conjointe à son tout ne peut avoir un mouvement naturel autre que celui qui appartient au tout. Mais si [une telle partie] était rejetée et séparée de son tout, et qu'elle se mouvait librement, elle procéderait spontanément et par la voie la plus courte au lieu assigné par la nature à son tout. Ce dernier mouvement n'est pas, *primo* et *per se*, [mouvement] naturel du dit corps, puisqu'il a son origine dans une cause contraire à sa nature, c'est-à-dire, dans le fait qu'il est en dehors de son lieu [propre, mais dans un autre] où il se trouve être en opposition à sa nature. Par conséquent, un tel

(9) Les artilleurs et les arquebusiers du moyen âge et de la Renaissance (et même ceux des temps modernes) ont tous cru à l'accélération du boulet au début de sa course ; en quoi ils n'avaient pas tout à fait tort puisque la pression des gaz engendrés par l'explosion de la poudre ne cesse pas avec la sortie de l'obus de la bouche de la pièce. Mais ce n'est pas de là que provient la croyance à l'accélération, fermement établie bien avant l'invention des armes à feu : dès l'antiquité tout le monde croyait à l'accélération initiale de la flèche.

mouvement est partiellement et non entièrement naturel. Or, le mouvement propre et naturel est celui qui dérive de la nature du dit corps, ce qui n'est pas le cas du mouvement droit. *Ergo...* »¹⁰.

Le raisonnement de Benedetti que je viens de citer devrait le conduire, semble-t-il, à l'affirmation du caractère privilégié du mouvement circulaire, et de celui de rotation, par rapport au mouvement en ligne droite. Or, nous l'avons vu, c'est exactement le contraire qu'il nous dit : le mouvement circulaire de la main, ou de la fronde, imprime au projectile un *impetus* en ligne droite (p. 160) : « Ne passons pas sous silence un effet qui se produit en cette circonstance. Plus l'accroissement de vitesse du mouvement giratoire fait croître l'*impetus* du projectile, plus il faut que la main se sente tirée par ce corps, et cela au moyen de la corde ; plus est grand, en effet, l'*impetus* du mouvement qui est imprimé au corps, plus est puissante l'inclination de ce corps à se mouvoir en ligne droite ; plus grande aussi est la force avec laquelle il tire afin de pouvoir prendre, ce mouvement ».

En effet, d'une manière générale (p. 287) : « Tout corps grave qui se meut soit par nature, soit par violence, désire naturellement se mouvoir en ligne droite ; nous pouvons clairement le reconnaître lorsque nous tournons le bras pour lancer des pierres avec une fronde ; les cordes acquièrent un poids d'autant plus grand et tirent la main d'autant plus [fortement] que la fronde tourne plus vite et que le mouvement est plus rapide ; cela provient de l'appétit naturel qui a son siège en la pierre et qui la pousse à se mouvoir en ligne droite ».

Et ce n'est pas seulement le mouvement de circonvolution qui engendre un *impetus* rectilinéaire, et donc une force centrifuge, dans un corps qui accomplit un circuit autour d'un centre qui lui est extérieur ; il en est de même en ce qui concerne le mouvement de rotation. Car le mouvement de rotation n'est rien d'autre qu'un ensemble de mouvements de circonvolution autour de son axe des parties du corps tournant sur lui-même : elles sont toutes animées d'un *impetus* linéaire, et c'est là justement l'explication du fait qu'un tel mouvement n'est pas perdurant, ainsi qu'il semblait devoir l'être : en effet, dans un mouvement de rotation nous n'avons pas affaire à un mouvement naturel, mais à un ensemble de mouvements violents, et même soumis à une double violence (p. 159 ; cf. Duhem, *op. cit.*, p. 216).

« Ce n'est pas dans un mouvement de rotation, c'est dans un mouvement rectiligne que chacune des petites parties de la meule serait entraînée par son *impetus*, si elle était libre ; pendant le mouvement de rotation, chacun de ces *impetus* partiels est violent et, partant, il se corrompt.

« Imaginons une roue horizontale, aussi parfaitement égale que possible et reposant sur un seul point ; imprimons-lui un mouvement de rotation

(10) La théorie de la pesanteur développée ici par Benedetti est celle de Copernic.

avec toute la force que nous pourrions employer, puis abandonnons-la ; d'où vient que son mouvement de rotation ne sera pas perpétuel ?

« Cela a lieu pour quatre causes.

« La première, qu'un tel mouvement n'est pas naturel à la roue.

« La seconde consiste en ceci que la roue, lors même qu'elle reposerait sur un point mathématique, requerrait nécessairement, au-dessus d'elle, un second pôle capable de la maintenir horizontale, et que ce pôle devrait être réalisé par quelque mécanisme corporel ; il en résulterait un certain frottement d'où proviendrait une résistance.

« La troisième cause est due à l'air contigu à cette roue qui la refrène continuellement ; et, par ce moyen, résiste au mouvement.

« Voici maintenant la quatrième cause : Considérons chacune des parties corporelles qui se meut elle-même à l'aide de l'*impetus* qui lui a été imprimé par une vertu mouvante extrinsèque ; cette partie a une inclination naturelle au mouvement rectiligne, et non pas au mouvement curviligne ; si une particule prise en la circonférence de ladite roue était disjointe de ce corps, il n'est point douteux que, pendant un certain temps, cette partie détachée se mouvrait en ligne droite à travers l'air ; nous pouvons le reconnaître en un exemple tiré des frondes à l'aide desquelles on jette des pierres ; en ces frondes, l'*impetus* du mouvement, qui a été imprimé au projectile, décrit, par une sorte de propulsion naturelle, un chemin rectiligne ; la pierre lancée commence un chemin rectiligne suivant la droite qui est tangente au cercle qu'elle décrivait tout d'abord, et qui le touche au point où la pierre se trouvait lorsqu'elle a été abandonnée, comme il est raisonnable de l'admettre.

« Cette même raison fait que, plus une roue est grande, plus grand est l'*impetus* que reçoivent les diverses parties de la circonférence de cette roue ; aussi arrive-t-il bien souvent, que lorsque nous voulons l'arrêter, nous n'y parvenons pas sans effort, ni difficulté ; plus est grand, en effet, le diamètre d'un cercle, moins est courbe la circonférence de ce cercle, et moins, donc, l'*impetus* rectiligne est affaibli par la déviation qui lui est imposée par la trajectoire circulaire.

« Le mouvement des parties qui se trouvent sur ladite circonférence approche donc d'autant plus du mouvement conforme à l'inclination que la nature leur a attribuée, inclination qui consiste à se déplacer suivant la ligne droite » ; aussi est-il d'autant plus difficile à le contrecarrer.

*
* *

Benedetti reprend l'étude des problèmes en question (rapport du mouvement circulaire et du mouvement en ligne droite, la non-persistance du mouvement rotatoire) dans une lettre à Paul Capra de Novara, duc de Savoie, dans laquelle il applique sa conception à l'explication du fait que la toupie se maintient en position verticale tant qu'elle tourne (rapide-

ment), et tombe lorsqu'elle cesse de tourner. Benedetti accepte, bien entendu, l'explication traditionnelle de ce fait par l'incompatibilité des *impetus*, qui s'entravent mutuellement dans leur action, et par l'allègement du corps en mouvement par comparaison avec ce même corps en repos, mais il la complète, ou, mieux, l'éclaire par sa conception du caractère violent de la rotation (p. 285-6) :

« Vous me demandez dans vos lettres si le mouvement circulaire d'une meule de moulin qui aurait été une fois lancée pourrait durer perpétuellement, au cas où cette meule reposerait, pour ainsi dire, sur un point mathématique et où elle serait supposée parfaitement ronde et parfaitement polie.

« Je réponds qu'un tel mouvement ne saurait être perpétuel et même qu'il ne saurait durer bien longtemps : tout d'abord il est réfréné par l'air qui lui oppose une certaine résistance sur le pourtour de la meule ; mais, en outre, il est réfréné par la résistance des parties du mobile. Une fois ces parties mises en mouvement, elles ont un *impetus* qui les porte naturellement à se mouvoir en ligne droite ; mais comme elles sont jointes ensemble et qu'elles se continuent l'une l'autre, elles souffrent violence lorsqu'elles sont mues en cercle ; c'est par force qu'en un tel mouvement elles demeurent unies entre elles ; plus leur mouvement devient rapide, plus s'accroît en elles cette naturelle inclination à se mouvoir en ligne droite, plus est contraire à leur propre nature l'obligation de tourner en cercle. Afin donc qu'elles demeurent en leur naturelle liaison malgré leur tendance propre à ce mouvoir en ligne droite une fois qu'elles sont lancées, il faut que chacune d'elles résiste d'autant plus à l'autre et que chacune d'elles tire, pour ainsi dire, d'autant plus vivement en arrière celle qui se trouve devant elle que le mouvement de rotation est plus rapide ».

« De l'inclination des parties des corps ronds à la rectitude du mouvement il résulte qu'une toupie, qui tourne autour d'elle-même avec une grande violence, demeure, pendant un certain laps de temps, presque droite sur sa pointe en fer, ne s'inclinant pas plus d'un côté que de l'autre vers le centre du monde, parce que, dans un tel mouvement, chacune de ses parties ne tend pas uniquement et absolument vers le centre du monde, mais, bien davantage tend à se mouvoir perpendiculairement à la ligne de rotation, de telle façon qu'un tel corps, nécessairement, doit demeurer droit. Et si je dis que ses parties n'inclinent pas absolument vers le centre du monde, je le dis parce que, malgré tout, elles ne sont jamais absolument privées de cette sorte d'inclination, grâce à laquelle le corps lui-même tend vers ce point. Il est vrai cependant que plus il est rapide, moins il tend vers celui-ci ; autrement dit, le corps en question devient d'autant plus léger. Ce que montre bien l'exemple de la flèche de l'arc, ou de n'importe quelle autre machine, qui, plus elle est rapide dans son mouvement violent, plus elle a la propension d'aller droit, ce qui veut dire qu'elle

incline d'autant moins vers le centre du monde, autrement dit, qu'elle devient plus légère¹¹. Mais si tu veux voir cette vérité d'une manière plus claire, imagine-toi que ce corps, à savoir la toupie, pendant qu'elle tourne très rapidement, est coupée ou divisée en un grand nombre de parties ; tu verras alors qu'elles ne descendront pas tout de suite vers le centre du monde, mais se mouvront, pour ainsi dire, droitement vers l'horizon. Ce qui (autant que je sache) n'a jamais encore été observé au sujet de la toupie¹². Et l'exemple d'une telle toupie, ou d'un autre corps de ce genre, montre bien à quel point les péripatéticiens se trompent au sujet du mouvement violent, mouvement qu'ils estiment provoqué par la réaction de l'air... tandis que, en fait, le milieu joue un tout autre rôle, à savoir, celui de résister au mouvement ».

Le milieu, dans la physique aristotélicienne, joue un rôle double ; il est, à la fois, résistance et moteur : la physique de l'*impetus* nie l'action motrice du milieu. Benedetti ajoute que même son action retardatrice a été mal comprise et, surtout, mal évaluée par Aristote. C'est qu'Aristote a mal compris, ou plus exactement, n'a pas du tout compris le rôle des mathématiques dans la science physique. Aussi est-il presque partout arrivé à l'erreur ; or, ce n'est qu'en partant des « fondements inébranlables » de la philosophie mathématique — ce qui veut dire, en fait : en partant d'Archimède et en l'inspirant de Platon — que l'on peut, à la physique d'Aristote, substituer une physique meilleure, fondée sur les vérités que l'intellect humain connaît de soi.

Aussi Benedetti est-il pleinement conscient de l'importance de son entreprise. Il prend même des poses héroïques (pp. 168 sq.) : « Telle est assurément, nous dit-il, la grandeur et l'autorité d'Aristote qu'il est difficile et dangereux d'écrire quelque chose contre ce qu'il a enseigné ; pour moi particulièrement, à qui la sagesse de cet homme a toujours paru admirable. Néanmoins, poussé par le souci de la vérité, par l'amour de laquelle, s'il vivait, il aurait été lui-même enflammé, ... je n'hésite pas à dire, dans l'intérêt commun, en quoi le fondement inébranlable de la philosophie mathématique me force de me séparer de lui.

« Comme nous avons accepté la charge de prouver qu'Aristote s'est trompé dans la question des mouvements naturels locaux, nous devons commencer par avancer certaines choses très vraies, et que l'intellect

(11) Le raisonnement de Benedetti est un bel exemple de la confusion conceptuelle qui règne dans la dynamique pré-galiléenne au sujet de la pesanteur. Que la toupie puisse devenir plus légère du fait de sa rotation rapide nous paraît être une absurdité trop flagrante pour pouvoir être admise par quiconque ; pourtant Benedetti, en l'affirmant ne fait que tirer une conclusion correcte de la doctrine, communément admise, de l'incompatibilité — relative ou absolue — des *impetus* naturel et violent d'où il résulte qu'un corps animé d'un mouvement horizontal est moins lourd que ce même corps en repos.

(12) Benedetti a raison : la rectilinéarité de l'*impetus* du mouvement circulaire n'a jamais été enseignée avant lui.

connaît de soi¹³ : en premier lieu, que deux corps quelconques, graves ou légers, d'un volume égal et de figure semblable, mais composés de matières différentes, et disposés de la même manière, observeront dans leurs mouvements naturels locaux la proportion de leurs gravités ou légèretés dans les mêmes milieux. Ce qui est tout à fait évident de par la nature, dès que nous prenons en considération que la plus grande vitesse ou lenteur (tant que le milieu reste uniforme et en repos) ne provient de rien d'autre que des quatre causes suivantes, à savoir *a*) de la plus ou moins grande gravité ou légèreté ; *b*) de la diversité de la forme ; *c*) de la position de cette forme par rapport à la ligne de direction qui s'étend, droite, entre la circonférence et le centre du monde ; et enfin *d*) de la grandeur inégale des mobiles . D'où il est clair que, si l'on ne modifie ni la forme (ni en qualité, ni en quantité), ni la position de cette forme, le mouvement sera proportionné à la vertu mouvante, qui est le poids ou la légèreté. Or, ce que je dis de la qualité, de la quantité et de la position de la même figure, je le dis par rapport à la résistance du même milieu. Car la dissimilitude ou l'inégalité des figures, ou la position différente, modifie d'une manière non négligeable le mouvement des corps en question, puisque la forme petite divise plus facilement la continuité du milieu que la grande, de même que l'aiguë le fait plus rapidement que l'obtuse. De même, le corps qui se meut la pointe en avant se mouvra plus vite que celui qui ne le fait pas. Chaque fois donc que deux corps auront affaire à une même résistance, leurs mouvements seront proportionnels à leurs vertus mouvantes ; et inversement, chaque fois que deux corps auront une seule et même gravité ou légèreté, et des résistances diverses, leurs mouvements auront, entre eux, la proportion inverse de celle des résistances... et si le corps qui est comparé à l'autre, est de la même gravité ou légèreté, mais d'une résistance moindre, il sera plus rapide que l'autre dans la même proportion dans laquelle sa surface engendre une résistance moindre de celle de l'autre corps... Ainsi, par exemple, si la proportion de la surface du corps plus grand à celle du corps moindre était de 4/3, la vitesse du corps plus petit serait plus grande que celle du corps plus grand comme le nombre quaternaire est plus grand que le ternaire ».

Un aristotélicien pourrait, et même devrait, admettre tout cela. Mais, ajoute Benedetti, reprenant la théorie exposée par lui vingt ans plus tôt, il y a encore quelque chose à admettre, à savoir (p. 168) « que le mouvement naturel d'un corps grave dans divers milieux est proportionnel au poids de ce corps dans les mêmes milieux. Ainsi, par exemple, si le poids total d'un certain corps grave était représenté par *a. i*, et si ce corps était posé dans un milieu quelconque, moins dense que lui-même (car, s'il était placé dans un milieu plus dense, il ne serait pas grave, mais léger, ainsi que l'a montré Archimède), ce milieu en soustrairait la partie *e. i*, de telle façon que la partie *a. e* de ce poids agirait seule ; et si ce corps

(13) Notons cette profession de foi platonicienne.

était placé dans quelque autre milieu, plus dense, mais cependant moins dense que le corps lui-même, ce milieu en soustrairait la partie $u. i$ du dit poids, et en laisserait libre la partie $a. u$.

« Je dis que la proportion de la vitesse d'un corps dans le milieu moins dense, à la vitesse du même corps dans le milieu plus dense, sera comme $a. e.$ à $a. u$ ce qui est bien plus conforme à la raison que si nous disions que ces vitesses seront comme $u. i$ à $e. i$, puisque les vitesses se proportionnent seulement aux forces mouvantes (lorsque la figure est la même en qualité, quantité et position). Ce que nous disons maintenant est évidemment conforme à ce que nous avons écrit plus haut, car dire que la proportion des vitesses de deux corps hétérogènes, mais semblables



quant à la figure, la grandeur, etc., dans le même milieu est égale à la proportion des poids eux-mêmes, est la même chose que dire que les vitesses d'un seul et même corps dans divers milieux sont en proportion des poids dudit corps dans ces mêmes milieux ».

Sans doute, de son point de vue, Benedetti a-t-il entièrement raison. Si les vitesses sont proportionnelles aux forces mouvantes, et si une partie de la force mouvante (du poids) est neutralisée par l'action du milieu, ce n'est que la partie restante qui entre en ligne de compte et, dans des milieux de plus en plus denses, la vitesse du grave diminuera en suivant une progression arithmétique, et non géométrique, ainsi que le voulait Aristote. Mais le raisonnement de Benedetti, fondé sur l'hydrostatique d'Archimède, ne part pas du tout des mêmes bases que celui d'Aristote : pour Aristote le poids du corps est une de ses propriétés constantes et absolues, et non pas une propriété relative, comme pour Benedetti et les « anciens ». C'est pourquoi pour Aristote, il agit en quelque sorte, tout entier, dans les milieux divers qui lui résistent. Aussi Benedetti estime-t-il que la physique d'Aristote montre bien (p. 185) que celui-ci « ne connaît la cause ni de la gravité, ni de la légèreté des corps, qui consiste dans la densité ou la rareté du corps grave ou léger, et la densité ou la rareté plus ou moins grande des milieux ». La densité, ou la rareté, voilà les propriétés absolues des corps. Le poids, c'est-à-dire la lourdeur, et la légèreté, n'en sont que des résultantes. En eux-mêmes, tous les corps sont « graves », et les « légers » ne le sont que par rapport au milieu où ils se trouvent.¹⁴ Le bois est lourd dans l'air et léger dans l'eau, comme

(14) Il est intéressant de noter que cette doctrine se trouve chez Marco Trevisano, dans son traité inédit *De Macrocosmo*; cf. G. BOAS, « A Fourteenth Century Cosmology », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. LXXXVIII (1954), pp. 50 sq. et Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, p. 97, Madison (Wis.), 1958.

le fer est lourd dans l'eau et léger dans le mercure. Et Benedetti, afin de nous éviter une erreur dans laquelle il nous serait facile de tomber, nous prévient « que les proportions des poids du même corps dans différents milieux ne suivent pas les proportions de leurs densités. D'où, nécessairement, se produisent des proportions inégales des vitesses, et notamment, les vitesses des corps graves ou légers de même figure ou matière, mais de grandeur différente, suivent dans leurs mouvements naturels dans le même milieu une proportion très différente de celle qu'affirme Aristote » ; entre autres, « à poids égal, un corps plus petit ira plus vite », parce que la résistance du milieu sera moindre...

En fait, selon Benedetti, Aristote n'a jamais rien compris au mouvement. Ni au mouvement naturel ; ni non plus au mouvement violent. Quant au premier, c'est-à-dire, au mouvement de la chute, « Aristote n'aurait pas dû déclarer (dans le *cap.* 8 du premier livre du *De Caelo*) que le corps est d'autant plus rapide qu'il s'approche davantage de son but, mais plutôt que le corps est d'autant plus prompt qu'il s'éloigne davantage de son point de départ ».

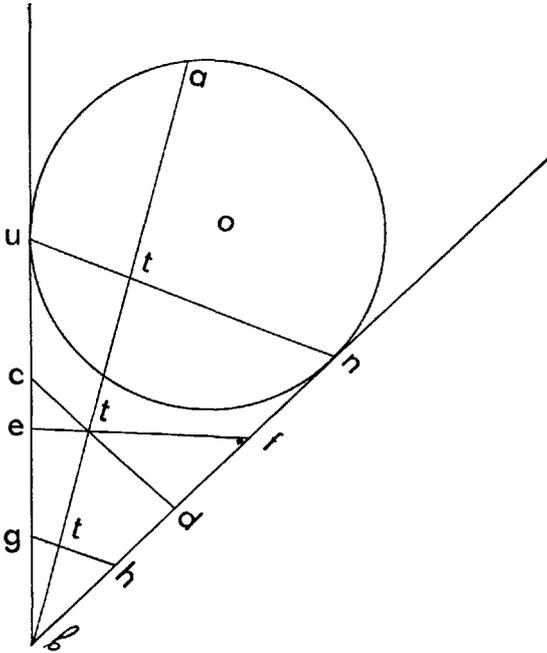
L'opposition proclamée par Benedetti est-elle réelle ? Est-ce qu'un corps qui s'éloigne de son point de départ (*terminus a quo*) ne se rapproche-t-il pas, par là même, de son point d'arrivée (*terminus ad quem*) ? On pourrait le croire. Ainsi Tartaglia, qui a bâti sa dynamique sur la considération du point de départ des corps dans leurs mouvements naturels et violents, écrit-il : « Si un corps également grave se meut d'un mouvement naturel, *plus il va s'éloignant de son principe* (point de départ) *ou s'approchant de sa fin, plus il va vite* »¹⁵. Ajoutons que Benedetti lui-même est loin de négliger la considération du point d'arrivée, du but naturel du mouvement des graves : en effet, au moment même où il adresse à Aristote le reproche, et la correction, que je viens de citer, il écrit : « Dans les mouvements naturels et rectilignes, l'impression, l'impétuosité reçue croît continuellement, car le mobile a en lui-même sa cause mouvante, c'est-à-dire, *la propensité de se rendre dans le lieu qui est assigné par nature* ». Et, quelques lignes plus bas, pour expliquer le mécanisme du mouvement de la chute, Benedetti ajoute : « Car l'impression croît au fur et à mesure que le mouvement se prolonge, le corps recevant continuellement un nouvel *impetus* : en effet, il contient en lui-même la cause de son mouvement, qui est l'inclination de regagner son lieu naturel hors duquel il est placé par violence ». Ainsi, nous le voyons bien, la cause du mouvement de la chute est, pour Benedetti, exactement la même que pour Aristote, à savoir la tendance naturelle du corps à rejoindre son lieu naturel. Mais le mécanisme en vertu duquel se réalise ce mouvement et son accélération, est emprunté, par Benedetti, à la dynamique de l'*impetus* : ce sont des *impetus* consécutifs, continuellement engendrés par la

(15) Cf. Nicolo TARTAGLIA, *Nova Scientia*, l. I, prop. II et III.

cause mouvante au cours du mouvement qui, causes secondaires, poussent ou portent le corps vers son lieu destiné. Or, ces *impetus* s'engendrent avec et dans le mouvement, à mesure que le corps s'éloigne de son point de départ. Sans doute se rapproche-t-il en même temps de son point d'arrivée. Mais, bien que Tartaglia ait cru le contraire, mathématiquement, ce n'est pas du tout la même chose¹⁶.

En ce qui concerne le mouvement violent, Aristote n'y a pas compris grand chose, non plus, puisqu'il ne s'est aperçu ni du caractère essentiellement violent du mouvement vers le haut qui n'est aucunement effet d'une légèreté substantielle, non existante *in rerum natura*, mais celui d'une extrusion d'un corps, moins grave (moins dense) que le milieu dans lequel il plonge, par ce milieu ; ni de la continuité du mouvement de va-et-vient et de l'inexistence du moment de repos (*quies media*) entre l'aller et le retour ; ni de la possibilité pour un mouvement sur une droite d'être infini dans le temps. En ce qui concerne le mouvement de va-et-vient (p. 183) :

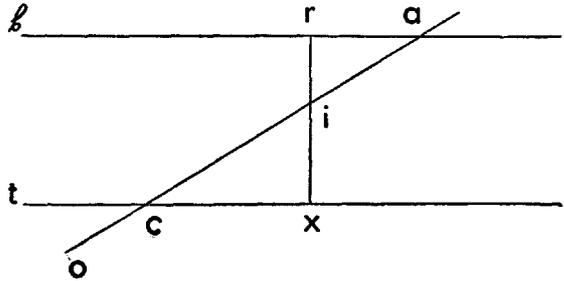
« Aristote, dans le *l. VIII, cap. 8 de la Physique*, dit qu'il est impossible que quelque chose se meuve en ligne droite tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, c'est-à-dire, en allant et en revenant par ladite ligne, sans qu'il y ait un repos dans ces extrêmes. Ce que je dis, au contraire, être possible. Pour l'examen de cette question imaginons le cercle *u. a. n* se mouvant d'un mouvement continu, dans un sens quelconque,



(16) La conception du mécanisme de l'accélération de J. B. Benedetti est la même que celle de Nicole Oresme ; cf. P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, v. III,

soit vers la droite, soit vers la gauche autour du centre o ; imaginons aussi le point b en dehors de ce cercle, là où cela nous plaira le mieux, et menons de ce point deux lignes droites, $b. u.$ et $b. n.$ contigues (tangentes) à ce cercle dans les points u et $n.$ Imaginons en plus, quelque part entre ces deux lignes, une autre qui pourra être $u. n.$ ou $c. d.$ ou $e. f.$ ou $g. h.$; prenons ensuite le point a de la circonférence dudit cercle et, de ce point, menons une ligne jusqu'au point $b.$ Cette ligne, $a. b.$ imaginons la être fixe dans le point $b.$ et cependant mobile de façon à pouvoir suivre le point a dans son mouvement de rotation autour du point $o.$ Alors cette ligne $[a. b.]$ coïncidera tantôt avec $b. u.$, tantôt avec $b. n.$; tantôt elle avancera de $b. u.$ vers $b. n.$ et tantôt de $b. n.$ vers $b. u.$ comme cela se passe pour la ligne des directions et des rétrogradations des planètes ; en conséquence, le cercle $u. a. n.$ sera comme l'épicycle et b comme le centre de la terre. Il est donc clair que lorsque la ligne $b. a$ coïncide avec $b. u.$ ou avec $b. n.$, elle n'est pas immobile, parce qu'elle rebrousse chemin dans l'instant même et que $b. n.$ et $b. u.$ touchent le cercle dans un point (seulement). Il est clair aussi que ladite ligne $b. a$ coupe toujours les lignes $u. n.$ ou $c. d.$ ou $e. f.$ ou $g. h.$ dans un point $i.$ Imaginons maintenant que quelqu'un se meut en suivant le point i sur une quelconque de ces lignes ; il est clair que celui-ci ne sera jamais en repos, même s'il était dans un des points extrêmes. L'opinion d'Aristote n'est donc pas vraie »¹⁷.

Quant au mouvement continu et infiniment prolongé sur une droite finie, il suffit de se représenter celui du point d'intersection i des lignes $r. x$ et $o. a$ du dessin ci-contre :



La ligne $o. a$ étant supposée tourner autour du point a qui, lui, est sup-

pp. 358 sq. ; *Le Système du Monde*, v. VIII, pp. 299 sq., Paris, 1958. La prise en considération de l'éloignement du point de départ de préférence au rapprochement du point d'arrivée se trouve déjà chez Straton de Lampsaque et J. Philopon ; au Moyen Age, chez Gilles de Rome et Walter Burley ; cf. P. DUHEM, *Le Système du Monde*, v. VIII, pp. 266 sq. ; Anneliese MAIER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, 2 éd., pp. 195 sq., Rome, 1952 ; Marshall CLAGETT, *The science of mechanics...*, pp. 525 sq. En ce qui concerne Tartaglia, toute sa dynamique est, en fait, construite sur le principe de l'accélération des mouvements naturels et de la retardation des mouvements violents à partir du point de départ. — La proportionnalité de l'accélération du mouvement de la chute avec la distance parcourue avait été, tout d'abord, admise par Galilée, et rejetée ensuite comme impossible ; cf. mes *Études Galiléennes*. II. La loi de la chute des corps, Paris, 1939.

(17) La négation de la *quies media* se trouve, au Moyen Age, chez François de Meyronnes et Jean Buridan ; cf. P. DUHEM, *Le système du Monde*, v. VIII, pp. 272 sq.

posé fixe, il est clair que la distance entre x et c (point d'intersection entre o, a et x, t) peut croître à l'infini, et que le point i peut bien se rapprocher indéfiniment du point r , mais ne pourra jamais l'atteindre. Son mouvement se ralentira progressivement — et indéfiniment — mais ne connaîtra jamais de fin, ou d'arrêt¹⁸.

L'erreur première d'Aristote, on le voit bien, a été d'avoir négligé, ou même exclu, le raisonnement géométrique de la physique et de ne pas l'avoir construite sur les fondements inébranlables de la philosophie mathématique.

Mais nous n'avons pas encore épuisé la liste des erreurs physiques d'Aristote. Nous arrivons maintenant à la plus grave : la négation du vide. En effet, Benedetti nous le dit sans ambages : la démonstration aristotélicienne de la non-existence du vide ne vaut rien (p. 172).

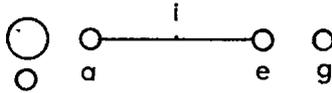
L'impossibilité du vide, on le sait bien, est démontrée par Aristote par l'absurde : dans le vide, c'est-à-dire dans l'absence de toute résistance, le mouvement s'effectuerait avec une vitesse infinie. Or, rien n'est plus faux, estime Benedetti. Étant donné que la vitesse est proportionnelle au poids relatif du corps, c'est-à-dire à son poids absolu, diminué de, et non pas divisé par, la résistance du milieu, il s'ensuit immédiatement que la vitesse n'augmente pas indéfiniment et, la résistance s'annulant, la vitesse ne devient aucunement infinie. « Mais afin de le montrer plus facilement, comprenons par l'imagination une infinité de milieux corporels, dont l'un est plus rare que l'autre dans les proportions qu'il nous plaira, en commençant par l'unité, et imaginons aussi un corps q , plus dense que le premier milieu ». La vitesse de ce corps, dans ce premier milieu, sera évidemment finie. Or, si nous le plaçons dans les divers milieux que nous avons imaginés, sa vitesse augmentera sans doute, mais ne pourra jamais dépasser une limite. Ainsi le mouvement dans le vide est parfaitement possible¹⁹.

Mais quel sera-t-il ? C'est-à-dire, quelle sera sa vitesse ? Aristote avait estimé que si le mouvement dans le vide avait été possible, les rapports de vitesse des différents corps y seraient les mêmes que dans le plein. Erreur encore (p. 174). Assertion « entièrement erronée. Car dans le plein, la proportion des résistances extérieures se soustrait de la proportion des poids, et ce qui reste détermine la proportion des vitesses, qui serait nulle si la proportion des résistances était égale à la proportion des poids ; à cause de cela, ils auront dans le vide des proportions de vitesses autres

(18) Selon Nicole Oresme un mouvement sur une distance finie pourrait être indéfiniment prolongé à condition que les espaces parcourus dans les temps successifs égaux soient diminués de moitié ; cf. Anneliese MAIER, *op. cit.*, p. 214 sq. ; Marshall CLAGETT, *op. cit.*, pp. 528 sq.

(19) La possibilité du mouvement dans le vide est affirmée, en vertu de raisonnements analogues à ceux de Benedetti, déjà par Jean Philopon.

que dans le plein, à savoir : les vitesses des corps différents (c'est-à-dire des corps composés de matières différentes) seront proportionnelles à leurs poids spécifiques absolus, c'est-à-dire à leurs densités. Quant aux corps composés de la même matière, ils auront, dans le vide, la même vitesse naturelle » ; ce qui se prouve par les raisons suivantes : « Soient, en effet, deux corps homogènes o et g , et soit g la moitié de o . Soient aussi deux autres corps homogènes aux premiers, a et e dont chacun soit égal à g ; comprenons par l'imagination que ces deux corps soient placés aux extrémités d'une ligne dont i soit le milieu ; il est clair que le point i aura autant de poids que le centre de o ; aussi i , par la vertu des corps



a et e se mouvra dans le vide avec la même vitesse que le centre de o . Mais si les dits corps a et e étaient disjointes de la dite ligne, ils ne modifieraient pas pour cela leur vitesse, et chacun d'eux serait aussi rapide que g . Donc, g serait aussi rapide que o »²⁰.

Le mouvement dans le vide, la chute simultanée des graves homogènes : nous sommes déjà fort loin de la physique d'Aristote. Mais les fondements inébranlables de la philosophie mathématique, le modèle toujours présent à l'esprit de Benedetti de la science archimédienne, ne lui permet pas de s'arrêter là. L'erreur d'Aristote ne fut pas seulement de ne pas avoir admis la possibilité du vide dans le monde ; elle fut de s'être forgé une image fausse du monde et d'y avoir adapté la physique. C'est sa fausse cosmologie — Benedetti est favorable à Copernic et c'est pour cela, probablement, qu'il insiste sur le caractère naturel du mouvement circulaire du tout et de ses parties (v. *supra* p. 360) — cosmologie fondée sur le finitisme, qui est à la base de sa théorie du « lieu naturel ». En fait, « il n'y a aucun corps, qu'il soit dans le monde ou en dehors du monde (peu importe ce qu'en dise Aristote), qui n'ait pas son lieu ». Des lieux extramondains ? Pourquoi pas ? Y aurait-il « un inconvénient quelconque à ce qu'en dehors du ciel se trouve un corps infini ? » Sans doute, Aristote le nie-t-il ; mais ses raisons ne sont nullement évidentes, pas plus que celles qu'il nous donne de l'impossibilité d'une pluralité des mondes, de l'inaltérabilité du ciel et de beaucoup d'autres choses encore. Tout cela parce que, encore une fois, Aristote n'a jamais rien compris aux mathématiques. La preuve c'est qu'il a nié la réalité de l'infini (p. 181) :

(20) Il est assez amusant de constater que la même « expérience », imaginée par Léonard de Vinci, a conduit celui-ci à une conclusion rigoureusement opposée à celle qu'en tire Benedetti. Selon L. de Vinci, deux corps A et B liés ensemble tomberaient deux fois plus vite que chacun d'eux pris séparément.

« En effet, il pense, mais sans le prouver et même sans en donner quelque raison, que les parties infinies du continu ne sont pas en acte mais seulement en puissance ; ce qui ne doit pas lui être concédé, parce que si le *continuum* tout entier et existant réellement est en acte, toutes ses parties seront en acte, car il est stupide de croire que les choses qui sont en acte se composent de celles qui n'existent qu'en puissance. Et l'on ne doit pas dire, non plus, que la continuité de ces parties fait qu'elles sont en puissance et privées de tout acte. Soit, par exemple, la ligne continue $a. u$; divisons-la en parties égales au point e ; il n'y a aucun doute que, avant la division, la médiété $a. e$ (bien qu'elle soit conjointe à l'autre, $e. u$), est autant en acte que toute la ligne $a. u$, bien qu'elle n'en soit pas distinguée par les sens. Et j'affirme la même chose de la médiété de $a. e$, c'est-à-dire, de la quatrième partie de toute la ligne $a. u$, et de même de la huitième, de la millième et de celle qu'on voudra ». Aussi, la multiplicité infinie est-elle non moins réelle que la finie ; l'infini se trouve dans la nature comme actuel et non seulement comme potentiel ; et l'infini actuel peut être compris tout aussi bien que le potentiel.

L'incompréhension des mathématiques que Benedetti reproche si souvent à Aristote nous révèle ainsi quelque chose de beaucoup plus grave, à savoir, son anti-infinitisme. C'est là la source dernière de toutes ses erreurs : de celles, notamment, qui concernent la structure de la pensée.

Inversement, c'est son rejet du finitisme qui explique en dernière analyse, l'opposition de Jean-Baptiste Benedetti à la doctrine, et à la tradition d'Aristote, et détermine sa place parmi ceux qui ont conduit l'humanité du monde clos des anciens à l'univers infini des modernes.

VELUT SPLENDOR FIRMAMENTI : LE DOCTEUR DANS LE DROIT DE L'ÉGLISE MÉDIÉVALE

PAR

GABRIEL LE BRAS

Dans la constitution fameuse où il remercie les quatre docteurs qui, à Roncaglia, avaient sur sa demande défini les *jura regalia*, Frédéric Barberousse justifie sa faveur par la lumière universelle que procure la science¹. Le texte devait être inséré dans le *Corpus juris civilis*². Honorius III reproduit l'image éclatante au milieu de la décrétale *Super specula*³. Elle était expliquée sans fausse modestie par les commentateurs : le docteur, constatent ces docteurs, s'acquiert l'immortalité par le rayonnement de sa science, que propagent de nombreux disciples⁴.

Déjà les décrétistes avaient entonné le péan⁵, qui devait s'amplifier jusqu'aux *Extravagantes* : la bulle *Exsecrabilis* du pape Jean XXII offrait une occasion, qui ne fut point négligée, d'enfler toutes les voix doctorales⁶.

(1) Ed. WEILAND, dans *Mon. Germ. Hist., Constitutiones et acta publica... t. I*, p. 249. Cf. Fr. CALASSO, *Medio Evo del diritto I. Le Fonti*, Milan, 1954, p. 514-515. « *Dignum namque existimamus ut cum omnes bona facientes, nostram laudem et protectionem omnimodo mereantur quorum scientia totus illuminatur mundus* ».

(2) Livre IV titre 13, en appendice (Authentique *Habita*).

(3) Décrétales de Grégoire IX, Livre V : la fameuse décrétale qui interdit à Paris l'enseignement du droit romain exalte les théologiens « *velut splendor fulgeant firmamenti.... velut stellae in perpetuas aeternitates, mansuri*. » (a. 1219).

(4) Ainsi s'exprime avec plus d'éloquence que de cohérence, Panormitanus, le dernier des grands commentateurs.

(5) Dans leurs gloses sur les distinctions relatives à l'instruction des clercs.

(6) *Extravagantes de Jean XXII*, titre 3, c. un. Voyez le commentaire de Jesselin de Cassagnes (Glose ordinaire) sur les mots : *litteratis viris*. « *Ipsorum enim scientia est circa spiritualium administrationem potissimum necessaria et circa curam temporalem quamplurimum opportuna* ».

En 1340, Signorello de Homodeis, docteur en droit civil, professeur ordinaire

Les docteurs jouissent donc au moyen âge d'un prestige céleste : la science qu'ils possèdent et répandent passe au-dessus de tous les autres biens temporels dans la pensée des empereurs, des papes et des écrivains⁷. Bornons-nous à compiler les textes canoniques : lois et doctrine nous montreront l'exercice de cette primauté⁸. Nous considérerons tour à tour la condition du docteur dans le Siècle et dans sa compagnie, ses fonctions et son autorité, ses faiblesses et sa responsabilité.

I

Docteur peut signifier simplement l'homme qui connaît et enseigne la doctrine. Tout évêque doit répondre à cette définition¹, elle glorifie les plus illustres Pères de l'Antiquité², elle englobe tous les responsables de

composa une *quaestio disputata* où, comparant *miles* et *doctor*, il est conduit à disserter sur le doctorat. L'œuvre est dans les *Tractatus illustrium*, t. XVIII, Venise, 1584, f. 23-25, avec de copieuses additions de Ludovicus Bolognini. Elle est brève et de faible mérite. Une lettre pompeuse de l'humaniste Christophore Lanfranchini (de Vérone) la précède f. 21-23, sur le même sujet et sans plus de richesse.

(7) Pierre Lemonnier de Lesnauderie, né à Saint-Germain-d'Auvillars (Calvados) vers 1450, fut recteur de l'Université de Caen de 1505 à 1520. C'est pendant son rectorat qu'il fit imprimer à Paris, en 1516, un *Opusculum de doctoribus et privilegiis eorumdem*, réimprimé sous le titre *De privilegiis doctorum* dans les *Tractatus illustrium*, t. XVIII, Venise, 1584, fol. 3-21. Il est l'auteur de plusieurs autres ouvrages, qui vont de la farce à la contemplation. N. N. OURSEL, *Nouvelle Biographie normande*, t. II, Paris, 1886, p. 163. Le traité qui nous occupe se compose de quatre parties : la première, en 32 distinctions, théorie générale ; la deuxième, en 40 paragraphes, consacrée aux privilèges ; la troisième, en 12 questions, aux préséances ; la quatrième, en 101 questions, sur les charges et salaires, et sur des sujets variés, où le vin tient une grande place, entre des questions sur les comètes, la divination, l'adultère, les bénéfices, la dot, l'homicide, les démons, voire une dissertation sur la manière d'expulser mouches, puces, poux, punaises, souris, serpents et autres animaux qui se seraient introduits dans la maison d'un docteur.

(8) *Les Décrétales de Grégoire IX* et les *Clémentines* contiennent un titre, *De magistris*, qui a (respectivement) 5 et 2 *capitula*. Mode de citation : X V 5 I (= *Décrétales de Grégoire IX*, Livre V, chapitre 1) ; *Clem. V 1 I* (= *Clémentines*, Livre V, titre I, chapitre 1). Ce titre et aussi plusieurs textes dispersés dans le *Corpus juris canonici* (et non seulement dans les deux parties que nous venons d'évoquer, mais encore au *Sexte* et aux *Extravagantes*) donnaient aux commentateurs l'occasion de s'exprimer sur les docteurs. Nous alléguerons surtout les gloses ordinaires des diverses parties du *Corpus* et en outre, la *Summa* d'Henri de Suse, cardinal d'Ostie (mort en 1271), monument de l'apogée et Panormitanus (mort en 1453), le dernier et le plus répandu des docteurs médiévaux. Le dépouillement (que nous avons commencé) de la masse énorme des canonistes exigerait un effort sans proportion avec les résultats, qui dépasseraient seulement par le volume ceux, très sommaires, du présent article.

(1) Il est le surveillant, le garant, le définisseur de la doctrine.

(2) La glose ordinaire du *Sexte*, sur le *cap. unicum (Fideli)* L. I tit. 1 cite Augustin, Jérôme, Ambroise, Grégoire, et pour les Grecs : Jean Chrysostome, Cyrille, Athanase, Didyme et les Pères du concile d'Éphèse. Boniface VIII exalte les quatre docteurs dans VI III 22 c. un.

l'orthodoxie³. Au moyen âge, le terme désigne communément un titre, de dénomination variable selon les pays⁴, dont les statuts des Universités organisent la délivrance⁵ : ceux qui le portent forment un corps solidement constitué.

*
* *

L'aptitude physique, morale, intellectuelle à la postulation était déterminée par les statuts. Seuls les hommes⁶, majeurs⁷, d'origine chrétienne⁸, de bonne renommée⁹, pourvus de la licence¹⁰ pouvaient prétendre au titre de docteur.

(3) Glose ordinaire sur le début de la Dist. 86 : « *Haec aulem doctrina debet consistere in disciplina correctionis et in sermone praedicationis* ». — Glose ordinaire de VI 1 1 c. un, sur le mot *Doctorum* : « *Per doctores, praedicatores et praelatos intelligas.* »

(4) Jesselin de Cassagnes (mort en 1334) sur les mots *doctoratus vel magisterium*, in *Clem.* V I 2 2 : en Italie, on est *doctor* en droit canon ou en droit civil, *magister* chez les théologiens et les artisans ; en France, on est *magister* et Jesselin, qui est docteur, s'accommode fort bien de cette appellation. Bibl. Nat., *manuscrit latin* 14.331 fol. 34 (= 16.902 fol. 153). Zabarella (mort en 1417) énumère dix dénominations et confirme les distinctions de Jesselin (sur le titre *de magistris*, aux *Clémentines*). Malheur à ce haut fonctionnaire qui l'appellerait *frater* et non *pater* : on lui infligerait l'amende prévue au *Code* de Justinien, I 48 3 (*Sciatis principes*).

(5) Ce point est le plus souvent étudié, pour chaque Université. Voyez Marcel FOURNIER, *Histoire de la science du droit en France*, t. III, Paris, 1892, p. 118 (Orléans), 192 (Angers), 327 (Toulouse), 545 (Montpellier), 681 (Avignon) ; pour Paris : Ch. THUROT, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen âge*, Besançon, 1850, pp. 59, 154, 179, 195 ; G. PÉRIES, *La Faculté de droit dans l'ancienne Université de Paris*, 1890. De nombreux statuts ont été publiés, notamment ceux de l'Université de Paris (Denifle et Chatelain).

(6) La doctrine excluait les femmes, en se fondant sur la seconde règle du droit, au *Digeste* (Livre L, titre 17) : *Feminae ab omnibus officiis civilibus vel publicis remotae sunt* et sur le titre *De dignitatibus*, au *Code* de Justinien. Si l'on en croit Christine de Pisan, dont le père était Bolognais et contemporain de Jean André, la fille de cet illustre compilateur le remplaçait quand il était malade : un rideau cachait au public sa merveilleuse beauté. Mais rien n'autorise à penser que ce fut la beauté d'une doctoresse.

(7) Longues et vaines discussions. Plusieurs, avec Bartole, fixent à 17 ans l'âge minimum. Mais, la maxime : *prudentia, honestas et ingenium supplent aetatem* suffirait à vaincre les nombres. En fait, tout dépendait de l'avancement des études (5 ans préparatoires étaient traditionnellement exigés) et l'on sait par les biographies que 25 ans était l'âge normal, qu'il y a cependant des exemples de promotion plus prompte : Balde aurait fait, à 17 ans, une *repetitio* et Bartole, à 20 ans.

(8) Ce qui frappe les Juifs, exclus de tout office public, de toute dignité, par le *Code justinien* (I 9 18) et par les *Décretales* (X V 6 c. 16 et 18). On discute le sort du converti, notamment sur le c. 64 du 4^e concile de Tolède (Cause 17 q. 4 c. 32, au *Décret* de Gratien). Voyez LESNAUDERIE, *op. cit.* P. I q. 17.

(9) Bartole a développé ce thème édifiant dans son commentaire de la loi. *Magistros (Code de Justinien, X 53 8) : Magistros studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum, deinde facundia*. Ce qui exclut les infâmes, les excommuniés, les enfants naturels. Les docteurs sont d'accord sur le petit nombre des éligibles : peu d'hommes sont dignes d'une si haute dignité. Mais la pratique semble libérale : beaucoup d'enfants

Au terme d'une cérémonie solennelle, qui comportait quelques exercices intellectuels¹¹, ils recevaient les *insignia doctoralia*¹². Leur promotion datait de cette ordination¹³; mais leur entrée dans la compagnie s'accomplissait vraiment au festin où ils conviaient leurs maîtres et leurs collègues¹⁴.

Les statuts autorisent libéralement les cadeaux et le banquet, mais ils en modèrent la dépense¹⁵. Ils reconnaissent à l'évêque une juridiction supérieure, mais ils refusent de lui laisser tout le soin de la nomination¹⁶; ils accordent au Pape et au souverain plus de latitude¹⁷.

naturels sont admis (cas de Jean André). Et les légitimes ne brillent point tous par la sainteté.

(10) Le doctorat est comme le couronnement d'une bonne licence. Était-il ouvert aux religieux ? On connaît l'interdiction des études juridiques et médicales. Restaient la Théologie et les Arts. L'opinion commune était qu'avec la permission de leurs supérieurs ils peuvent postuler le doctorat et qu'il est bon que beaucoup le postulent, dans l'intérêt de l'Église. Panormitanus le proclame dans son commentaire du canon *De multa* (X III 5 28) et dans son *Consilium* 89.

(11) Du *Code* de Justinien, les commentateurs (notamment sur le canon *In cunctis*, X I 6 7) tiraient la nécessité d'un triple examen. Pas trop d'exigences, recommande Innocent IV, car il y a toujours un espoir de progrès (si le candidat n'a point encore 25 ans, précisent certains pédagogues). Ni le succès à la licence — surtout s'il est ancien — ni l'approbation du recteur des études ne sauraient déterminer les juges, qui pécheraient mortellement et seraient privés du droit de conférer les grades, s'ils admettaient un indigne. Le programme de l'examen offre des variétés, dont l'histoire des diverses universités et facultés donne le détail. Pour Paris, voyez *Aspects de l'Université de Paris*, 1949. A la faculté de Décret (dont nous avons résumé l'histoire) : argumentation contradictoire (vespérales) et leçon d'apparat (*repetitio*). Le docteur jurait d'observer tous les devoirs de son état.

(12) Bonnet, ceinture, anneau d'or : on trouvera des renseignements sur ces ornements dans les ouvrages sur les *Universités*. Notre savant collègue Jean Dauvillier a rassemblé (ou découvert) tous les détails du costume universitaire en France, toutes les variétés et variations de forme et de couleur. *Bulletin de la Société toulousaine d'études classiques*, n. 99 (1955); *Actes du Premier Congrès international d'histoire du costume*, Venise, 1955, p. 254-261; *Annales de la Faculté de droit de Toulouse* (volume sous presse). Au docteur en droit, le chancelier remettait le livre fermé puis ouvert des *Décrétales* ou du *Code justinien* avant de le faire monter en chaire.

(13) Rituel pour l'Université de Caen, dans LESNAUDERIE, *Prima pars, quaestio* III : les formules, imitées de l'ordination des clercs, offrent grand intérêt pour la conception du doctorat.

(14) Ainsi que le costume, ce banquet a inspiré souvent la plume des historiens des Universités. Le pittoresque — dont on ne saurait nier le charme — a trop masqué la signification profonde, essentielle, de tous ces dehors : l'habit, la commensalité ont dans la vie des sociétés une importance capitale, que psychologues et sociologues font ressortir.

(15) Les restrictions laissent possible, l'entretien de la garde-robe des patrons et de convenables bombances.

(16) *Doctor non creat doctorem*. Comme chancelier, l'évêque conférait le titre. Il ne le pouvait sans réception aux examens. Mais il lui arrivait d'exercer un contrôle : l'évêque de Capoue cassait les réceptions abusives.

(17) Le droit impérial découle de la pleine souveraineté. Naturellement, la maxime : *Rex imperator in regno suo* habitait le Roi de France. On discutait la possi-

*
* *
*

Le doctorat n'imprime pas un caractère. Sa délivrance simplement constate et garantit l'aptitude à enseigner, elle habilite à l'office pédagogique¹⁸. Il ne s'agit point d'un office, au sens propre, qui confère l'administration de choses ecclésiastiques¹⁹, mais d'une dignité. Alexandre III le déclare²⁰, encore que l'on ait tenté de restreindre cette attribution à ceux qui enseignent²¹. Il est vrai que seuls les *magistri* répondent à la définition classique d'une dignité qui suppose la juridiction²².

Chargés du plus haut service, après celui de l'autel, les docteurs reçoivent d'abondantes faveurs²³. Exempts d'impôts²⁴ ; à l'abri d'arrestations²⁵, d'emprisonnement²⁶, de torture^{26 bis}, de la peine capitale²⁷, cités avec ménagements²⁸, insaisissables pour dettes au cas de déconfiture²⁹, ils jouissent, en somme, d'une condition analogue à celle du clergé : immunité fiscale, privilèges de police et de justice, bénéfice de compétence.

L'action d'injures sanctionnerait la violation de ces privilèges et toute

bilité d'une prescription acquisitive par le bachelier ou le licencié qui porte l'anneau d'or : Hostiensis et Jean André professent des avis contraires.

(18) In c. 2 *Clem.*, V 1 « *est quaedam auctorizatio et declaracio qua declarat illum dignum ad officium doctrinae et dat auctoritatem ut doceat* » Bibl. nat., *manuscrit latin* 14 331 fol. 34 (= 16 902 fol. 153).

(19) Panormitanus précise ce point dans ses commentaires des chapitres *Clerici, Proposuiti, Quanto* (X III 1 15 ; IV 9 15 ; V 5 3).

(20) X V 5 3 (*Quanto*) : « *qui nomen magistri scholarum et dignitatem assumunt* ».

(21) Le texte ne dit point : *doctores*. Mais nous avons vu l'équivalence des termes en France et leur ordinaire confusion en tous pays.

(22) La constitution *Habita* leur confère juridiction sur les étudiants. Elle est l'occasion pour les romanistes de préciser les rapports judiciaires au sein de l'Université, notamment la portée du témoignage des maîtres dans les procès de leurs élèves.

(23) Le principal objet de toutes les dissertations sur les docteurs est d'établir et justifier ces privilèges.

(24) *Munera personalia, extraordinaria, sordida* : c'est-à-dire la milice, les impôts, les corvées, la gabelle, et au moins pour les civilistes, la tutelle. Séries de textes dans LESNAUDERIE, *op. cit.*, *Pars II*, paragraphes 7 et 32. La doctrine s'appuie sur la théorie générale de la dignité, sur les textes romains et sur l'assimilation aux privilégiés, nobles et clercs.

(25) La peine capitale frapperait l'extracteur à moins qu'on ne tire le docteur de son cabinet qui menace ruine.

(26) On s'en tiendrait à sa caution juratoire.

(26 bis) LESNAUDERIE, *Pars II*, n. 5, s'appuie sur le droit romain et souligne que la coutume contraire serait non-avenue. Tous les anciens auteurs de traités sur noblesse, doctorat et chevalerie insistent en ce point.

(27) Et de la mutilation, de travaux forcés : sa dignité l'en préserve. Elle met aussi à l'abri des représailles.

(28) Pas d'*in jus vocatio sine venia*, pas de citation verbale (Bartole et son annotateur).

(29) Par extension du c. *Odoardus* (X III 23 3).

atteinte au prestige des docteurs³⁰. Ajoutez qu'ils obtiennent de gras bénéfices³¹, des dispenses³², le droit de circuler en véhicule³³, qu'ils sont citoyens de la ville où ils demeurent^{33 bis}.

Comme les privilèges récompensent l'exercice honorable de la charge, ils se perdent par l'abandon de toute activité doctorale, par déchéance ou dérogeance³⁴, par l'insuffisance du savoir (encore que certains prétendent que le titre subsistant sauve tous les honneurs et avantages).

Si éminente est la condition civile du docteur que les commentateurs l'appellent *sacerdos* et le comparent à l'évêque³⁵. Ces allusions fugitives et révérentielles à l'ordre s'intercalent entre des développements courtois ou discourtois sur le mariage. Dans quelle mesure la femme et les enfants participent-ils des privilèges du chef de maison? Bien peu de jurisconsultes les refusent à la femme : principe de l'*unitas carnis*, communication des lumières, association dans la gloire, autant de raisons de l'appeler *domina*³⁶. Elle a droit à plus d'amour, selon la décision d'Accurse et d'Oldrade³⁷. Mais canonistes et romanistes réservent au docteur le droit de corriger, fouetter, enchaîner, faire jeûner leur compagne, raisonnablement³⁸. Les enfants, eux aussi, jouissent du rayonnement de leur père :

(30) Ils ont eux-mêmes le choix entre cette action (que Bartole met parmi les actions populaires) et l'action de la loi *Julia, de vi publica*.

(31) Le quatrième concile de Latran, c. 29, interdisant le cumul, se termine ainsi : « *Circa sublimes tamen et literatas personas quae majoribus sunt beneficiis honorandae, quum ratio postulaverit, per sedem apostolicam poterit dispensari* ». (X III 5 28 : *De multa*). Ce texte ne pouvait qu'être favorablement glosé (encore que parfois les docteurs soient mis en garde contre l'avarice). JESSÉLIN le rappelle, *in c. un. (Execrabilis)* aux *Extravagantes* de Jean XXII et il y ajoute les textes du droit romain qui concernent l'avancement des fonctionnaires. Lui-même était bien pourvu et les cumulants (pour ne point dire les cumulards) étaient nombreux au xiv^e siècle : Jean de Semur, Jean de Bourbon, Even Bohic en sont des exemples. Un Henri Bohic (frère d'Even) fait figure d'exception, par son désintéressement.

(32) Le canon *De multa* nous en avertit et les romanistes généralisent, au titre *De excusationibus*.

(33) Extension de la loi *Omnes honorati*, C. J. XI 20 1. Ce droit de monter et de circuler en voiture dans l'intérieur de la ville était, chez les Romains, réservé aux magistrats. MOMMSEN, *Le droit public romain* (trad. Girard), t. II, Paris, 1892, p. 26 et suiv.

(33 bis) BARTOLE, sur la loi *Municipem* (*Digeste* L 1 1).

(34) Ainsi, par l'option pour un métier vulgaire. La doctrine, peu développée, assimile au noble déchu le docteur infidèle à sa dignité.

(35) Ainsi Guillaume DURAND, dans son *Speculum*, au titre de l'excommunication.

(36) Longues justifications de LESNAUDERIE, *Pars* I, qu. 23 ; *Pars* III qu. 2. Que la veuve garde les privilèges, Bartole l'accorde ; son remariage les lui ferait perdre.

(37) Accurse dans la Glose ordinaire de la loi *Si uxor* (*Digeste* XLVIII 5 14) ; OLDRADE, dans son *Consilium* 95.

(38) Les décrétistes se fondaient sur le texte augustinien : « *mulier non est facta ad imaginem Dei* » (C. 33 q. 5 c. 13). Les avis étaient divers sur les modalités de ce droit de correction. Signorello de Homodeis dans son *Consilium* 63, expose l'opinion sévère.

bénéfice de compétence³⁹, exemption de torture⁴⁰, promotion gratuite⁴¹.

La dispute des préséances mettait les docteurs aux prises avec la noblesse et surtout avec l'Armée. Sujet de longues dissertations, voire de petits traités, où l'avantage reste toujours aux confrères de l'auteur : le doctorat n'est-il point un titre de noblesse et l'accès à une compagnie aussi militante que toute chevalerie⁴²?

*
* *

Si tous les docteurs sont égaux en privilèges, si tous possèdent une dignité, ils forment cependant une hiérarchie qui règle la préséance. Elle est calquée d'abord sur la hiérarchie des sciences, qui résulte logiquement de l'objet assigné à chacune d'entre elles. Au sommet, la théologie, science de Dieu, qui a pour compagnon, subordonné, le droit canon, science de l'itinéraire de ce monde à Dieu, et qui, lui-même, s'élève au-dessus du droit civil, science du bien commun ; les sept arts ont une fonction auxiliaire et quant à la médecine, elle s'abaisse jusqu'au lit de l'homme malade⁴³. L'ordre des docteurs se trouve ainsi fixé : théologien, canoniste, romaniste, artien, médecin.

Un double doctorat fait prime : le *doctor in utroque* précède les simples canonistes. A moins qu'il ne s'agisse de ce que nous appellerions aujourd'hui un doctorat au rabais. Il y avait en ce temps-là des coureurs de diplôme qui, après de médiocres études en droit civil, dérobaient un diplôme de droit canon, ignorant le fond du *Décret* et les rubriques des *Décrétales*. Panormitanus leur préfère un docteur qui, moins empanaché, connaît le droit canon. Cette supériorité du mérite sur les titres conduit à mettre un bon étudiant au-dessus d'un mauvais maître⁴⁴.

A l'intérieur de chaque cohorte, la place est déterminée par le rang de promotion, avec cette exception que le doctorat conféré par le Pape après examen assure, en certaines Universités, priorité sur tous. Entre évêques

(39) Sauf dette contractée par crime ou dol, et sauf coutume contraire.

(40) Par une sorte de contamination (plutôt que d'héritage) de la noblesse paternelle.

(41) Glose ordinaire, sur la *lex Jubemus* (C. J., II 7 22). Lesnauderie déclare que la majorité se conforme à cet usage, même dans les Arts mécaniques, à Caen. *Pars II*, paragr. 12.

(42) *Per scientiam quis efficitur nobilis*, enseignent Cinus, Balde, Bartole, tous les grands esprits. *Doctores non minus militant quam illi qui gladiis, clipeis et thoracibus utuntur*, écrivent-ils encore, étendant aux docteurs la *lex Advocati* (C. J. II 7 14). Lesnauderie, nous l'avons dit, consacre à ce sujet, sa troisième partie, où l'on peut voir que les dames de Caen mettaient une fière ardeur à tenir leur rang.

(43) PANORMITANUS, in c. 8 (*Clerici*, X II 1), établit cette hiérarchie. En d'autres lieux (sur les canons *Super specula* et *Ex litteris*), il proclame la fraternité des deux sciences sacrées et ainsi, la supériorité de leurs docteurs sur ceux qui cultivent les sciences profanes, où les romanistes tiennent le premier rang (sur le canon 5 X II).

(44) PANORMITANUS, in c. *Clerici*.

et au sein des chapitres, l'insertion des docteurs donnait lieu à disputes⁴⁵.

En ces temps plus proches que le nôtre de la chute d'Adam, il arrivait que des docteurs — juristes ou philologues — missent obstacle à la promotion d'un savant trop voisin de leur jardinage et qui leur eût fait ombre. Des auteurs équitables se préoccupaient, sans illusion, de rétablir l'ordre du tableau⁴⁶.

Ainsi, les docteurs forment dans la société médiévale, une catégorie sociale bien définie par sa *lex privata*.

Par un contresens volontaire, les docteurs s'appliquaient un texte visant les tenants autorisés de la doctrine : ils constituent un *ordo*⁴⁷. Il est vrai qu'ils sont une cohorte, un état.

Un état qui tend à devenir une caste, par les faveurs accordées à la descendance. La méfiance à l'égard des docteurs trop aisément consacrés laisse entrevoir cette pente naturelle⁴⁸.

Pourvu qu'ils soient au moins trois, ils forment un collège, ecclésiastique ou civil (selon que la majorité est formée de clercs ou de laïcs) et qui, comme tous les collèges, peut se donner des statuts et exercer les droits d'une personne⁴⁹.

II

Les docteurs ont une triple fonction : pédagogique, scientifique et pratique.

Ils ont le monopole de l'enseignement supérieur¹. Leur condition est fixée par les statuts de l'Université, mais le droit commun pose des règles et propose des conseils.

Une fois engagé, le maître doit faire ses cours. Choisit-il un suppléant ? Même aussi savant, aussi bon pédagogue — et cette seconde condition a autant d'importance que la première — il sera récusé, puisque le contrat avait été conclu *intuitu personae*. A moins que cette suppléance ne fût

(45) LESNAUDERIE, *Pars* III q. 3 à 5. La qu. 5 prévoit la supériorité de la science reconnue sur la date de promotion.

(46) Le cas est expressément dénoncé dans les *Tractatus*.

(47) X V 7 12 (*Quum ex injuncto*, d'Innocent III) : *Quum igitur doctorum ordo sit quasi praecipuus in ecclesia...* Il s'agit de la hiérarchie, qui a le dépôt de la doctrine. Innocent III interdit aux laïcs la prédication.

(48) Textes nombreux sur ces usurpateurs du titre, *falsi doctores, doctorelli*.

(49) LESNAUDERIE, *Pars* IV n. 122-134.

(1) Les nombres prescrits par THÉODOSE et VALENTINIEN (*C. J.* XI 18 1) exercent la rhétorique des commentateurs, qui concluent à leur inactualité. Quant aux programmes, voyez PARÉ-BRUNET-TREMBLAY, *Les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, 1933, p. 97 et suiv. et aussi *Aspects de l'Université de Paris* (1949).

dans les habitudes du maître ou permise par la coutume de l'Université : il y aurait alors comme une clause sous-entendue au contrat².

Si l'on oblige le docteur à faire ponctuellement ses cours, du moins lui en assure-t-on les moyens. Qui songerait à le cantonner dans une Faculté où l'on s'écrase ou à lui donner pour amphithéâtre la voûte étoilée? L'intérêt public autorise toutes les réquisitions d'immeubles, toutes les expropriations nécessaires³. Maçons ou charpentiers travaillant dans le voisinage martellent-ils son discours, le docteur les fait expulser⁴, de même que l'étudiant chasse légitimement un voisin de chambre qui, par son bruit, ses lectures à haute voix, son esprit batailleur ou son accueil gracieux aux gourgandines trouble la paix studieuse⁵.

Pour soutenir un décent train de vie, les maîtres percevaient un salaire dû par le chancelier ou le collègue, ou que les bedeaux réclamaient aux étudiants⁶ ; clercs, ils jouissaient d'un bénéfice⁷ ; enfin, les villes créaient des chaires appointées⁸.

Pouvaient-ils suspendre leurs cours? La plupart des docteurs refusent ce droit à leurs confrères. Au cas de tumulte, qu'ils tiennent tête aux étudiants⁹! Au cas de non-paiement du salaire, qu'ils attendent, s'ils peuvent subsister¹⁰.

Le docteur a mission de cultiver la science. Aucune loi ne peut contraindre un maître paresseux ou dépourvu d'idées. A vrai dire, les textes ne nous révèlent pas un grand souci de la recherche. Plutôt, ils nous rendent sensible une immobilité, peut-être un immobilisme qui s'explique par le dogmatisme médiéval. La vérité est dans la Bible, dans le *Corpus* des deux droits ; on pourrait même dire dans la littérature classique et les

(2) Question très pratique au moyen âge et souvent discutée. On trouvera références et arguments dans *Panormitanus* sur les canons *Firmiter*, *Cum dilecta* et *Extirpandae* (X I 11 ; I 3 22 et III 5 30). Les textes fondamentaux sont : au *Digeste* XLVI 3 31 (*Inter artifices*) et dans le *Sexte*, la règle 72 (*Qui facit per alium*). Même aussi savant, le substitué peut être moins bon pédagogue.

(3) Commentaires sur le titre XIX, *de studiis liberalibus*. Bartole veut que les autorités urbaines assignent des locaux assez distants pour que l'on n'entende point de l'un à l'autre la voix du maître et la rumeur des étudiants.

(4) Alexandre d'Imola, dans ses additions à Bartole (titre *de studiis*) invoque l'intérêt public.

(5) LESNAUDERIE, *op. cit.*, *Pars* II, parag. 25.

(6) Bartole en fait un pécule *quasi-castrense*, propriété définitive du docteur. Les nombreuses questions soulevées par ce salaire sont abordées par Lesnauderie, *Pars* IV.

(7) L'attribution en était faite par le chancelier ou, le plus souvent, par Rome.

(8) Par exemple Naples, Salamanque. Tout ceci est dans les histoires des Universités (Rashdall, d'Irsay, etc.).

(9) L'insubordination des étudiants n'est pas une excuse pour le maître : tout au contraire, selon ses collègues, dont aucun ne se plaint dans ses commentaires, d'avoir subi cet outrage.

(10) Balde est rigoureux, Felinus humain, Panormitain équitable (il admet que la grève ne suspend point le droit au salaire). On discutait le versement du salaire pendant les voyages autorisés.

recettes médicales. *Doctus* : celui qui sait, et dont on glorifie la science ; non point celui qui, souffrant de son ignorance, a le désir des découvertes. Cette disposition conservatrice n'empêchait point la dialectique de progresser, la curiosité naturelle, de renouveler ses aliments et ainsi, par l'œuvre de docteurs souvent privés d'imagination et d'audace, les disciplines — même celle du droit — de devenir des sciences¹¹.

Comme les théologiens, les docteurs canonistes ou romanistes ont élevé par degrés le niveau de leurs réflexions et de leur autorité¹². Des premiers *magistri*, comme Ive de Chartres au maître et père de la science canonique, Gratien ; de Roland Bandinelli à Hostiensis, quelles distances ! Les mêmes distances que d'Irnerius à Placentin puis d'Azon à Cinus. Les mêmes que d'Anselme de Laon à Pierre Lombard, puis de Pierre de Poitiers à Thomas d'Aquin. Tous les docteurs font comme une ascension parallèle, un progrès synchronique. Ils ont rassemblé les textes (*auctoritates*), ils les ont glosés, avec un esprit de notaires attentifs à la grammaire et au vocabulaire ; l'inquiétude les a saisis et ils ont posé des questions où s'exerça leur dialectique ; enfin, les solutions (et aussi les problèmes) se sont groupés harmonieusement dans de vastes Sommes — parfois décorées de quelques ornements rhétoriques — où définitions, catégories, maximes générales répondent aux exigences les plus rigoureuses de la science.

Les docteurs, qu'ils fussent ou non professeurs, donnaient des consultations¹³. C'était l'occupation de la plupart des médecins et aussi de la plupart des canonistes, des romanistes, l'occasion d'un bon nombre des recueils de *quaestiones* et de *consilia* qui nous sont parvenus¹⁴. Avec sagesse, — et sans naïve espérance — théologiens et canonistes ont élaboré une déontologie¹⁵. Ils recommandent la constance dans les avis, la fidélité au client, ils interdisent de plaider contre la cité qui verse le salaire, ils se méfient des contreseings^{15 bis}.

Autant que les particuliers, les services publics exploitaient (non sans contrepartie) la science des docteurs. Dans les offices diocésains, les docteurs avaient parfois rang de préférence : officiaux, vicaires généraux,

(11) Nous avons développé ce sujet dans nos conférences, à la V^e session du Centre d'études supérieures de civilisation médiévale (Poitiers) et devant l'Académie de Varsovie sur la naissance de la science canonique. Il est simplement esquissé dans l'*Histoire des collections canoniques*, t. II, où nous avons résumé l'état des connaissances, voici un quart de siècle.

(12) Le problème a été magistralement traité, pour les théologiens, par le R. P. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, Paris, 1957, pp. 323-350.

(13) Loin de l'en empêcher, la glose du Code l'y oblige. Des précautions sont prises pour qu'il donne des consultations sérieuses.

(14) Enorme littérature dont nous cherchons, avec peu de succès, à faire dresser un inventaire détaillé.

(15) C'est ici que l'on consultera — non sans quelque déception — les Sommes de confesseurs.

(15 bis) Balde exige seulement que le docteur ait lu le texte à signer.

chanceliers¹⁶. Leur ascension, dès le XIII^e siècle, les porta aux plus grands offices des États et de la Cour pontificale. Loin de se calfeutrer, ils ambitionnaient ces hautes charges, où ils inspiraient les gouvernements et préparaient jusqu'aux définitions de la Foi¹⁷.

*
* *

Qu'il enseigne, qu'il écrive, ou qu'il plaide, le docteur a une autorité qu'il tient de son titre, de son crédit personnel et de son accord avec ses pairs¹⁸.

Tout docteur porte une auréole : les maîtres l'ont consacré. Chacune de ses opinions, si saugrenue qu'on l'imagine, a du poids devant l'opinion et les magistrats¹⁹.

Parmi les docteurs, la tradition accordait un crédit exceptionnel à une élite : cinq jurisconsultes classiques, quatre Pères de l'Église latine précédaient cette élite médiévale où figurent les auteurs des Gloses ordinaires²⁰ et quelques réputations justes ou usurpées : Huguccio, Innocent IV, Hostiensis, Guillaume Durand et dans la seconde file un Gui de Baysio ou un Johannes Andreae²¹.

Quand l'opinion commune s'était faite sur un point de droit, l'adhésion du public et du juge devenait obséquieuse : la doctrine acquérait quasi-

(16) A Londres, l'évêque Richard Gravesend (1280-1303) ordonne que tout chancelier de la cathédrale serait docteur ou bachelier en Divinité et ferait un cours. *Registrum Radulphi* Baldock, éd. R. C. FOWLER, p. 88-89.

(17) Dresser la liste des docteurs qui ont inspiré la politique et dirigé l'administration de l'Église romaine et des États, ce serait dresser le bilan de la science dans les gouvernements. L'enquête menée par G. Stelling-Michaud, sur les étudiants de Bologne, jettera un grand trait de lumière. — Il y a tout lieu de penser que les définitions dogmatiques dans les conciles étaient rédigées par des docteurs.

(18) La notion d'*auctoritas* a été analysée par le R. P. CHENU, dans *La théologie au XII^e siècle*, pp. 353-357 (texte établissant la tradition) et par V. P. MORTARI, *L'argumentum ab auctoritate nel pensiero dei giuristi medievali*, dans *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, 1955 (mode de raisonner, *forma mentis*, des juristes médiévaux, qui tendent à accepter passivement les opinions des grands maîtres).

(19) Son ordination suffit à lui conférer, comme au prêtre, une autorité. Cependant, on tiendra compte de sa science et de son expérience, de ses mœurs et de sa probité. A. M. CORATIUS, *De electione opinionum*, dans *Tractatus illustrium*, t. XVIII, f. 222-226, notament f. 226, n. 1 et 5.

(20) *Glossa est juris idolom*, écrit Cinus. Les maximes et les traits sont nombreux qui attestent cette idolâtrie. Elle est le triomphe et la croix des docteurs, qui ont édifié la glose et sont dominés par elle.

(21) Au moyen âge, il n'y a aucune classification des auteurs : Jean André a même crédit qu'Innocent IV. Préférence est donnée aux anciens docteurs sur les modernes et parmi les contemporains, aux plus âgés. — La place des Pères et des écrivains dans les collections canoniques a été étudiée par Ch. MUNIER, *Les sources patristiques du droit de l'Église, du VIII^e au XIII^e siècle*, Mulhouse, 1957.

ment force singulière²² et le problème se posait de sa place dans le droit commun²³. Conformisme social, admiration sincère, couverture prudente ? On en discute et nous pensons que toutes ces démissions se cumulaient dans ce que nous appelons la personne du juge ou du consultant.

Ainsi le moyen âge, loin d'admirer l'original, cherchait la vérité dans l'autorité que confère le grade, le renom et la concordance des docteurs²⁴.

Cependant, l'unanimité elle-même ne saurait faire loi. Toute raison humaine est sujette à défaillance et toutes les raisons unies aboutissent à de simples probabilités²⁵. Redescendant les paliers de la pyramide nous rencontrerions, au-dessous de la vérité très probable, de la pointe où convergent les opinions identiques, les vérités de moins en moins irrécusables des docteurs groupés en compagnies, en écoles et enfin isolés dans leur cathèdre. Isolés ? Ce n'est qu'une apparence. La communion de vues rassemble dans le temps et dans l'espace tous ces *garants* du droit comme de la théologie. Leur exégèse façonne les étudiants, dicte aux juges leurs sentences²⁶, prépare, puis infléchit les voies du législateur (comme du définisseur)²⁷. Si les institutions évoluent, nous savons que l'économie,

(22) La notion d'opinion commune s'est formée, sur le fondement du droit romain, à partir de la Renaissance du XII^e siècle. Au XIII^e, elle commence à désigner la majorité des auteurs, avec un certain souci du crédit de chacun. Cette *maior et sanior pars* (pourrait-on dire) engendre une croyance, une *fama* (Accurse, Innocent IV) : le terme *opinio communis* ne sera réservé à la doctrine qu'au XIV^e siècle. Voyez Ch. LEFEBVRE, *Les pouvoirs du juge en droit canonique*, Paris, 1938, p. 262-284 ; W. ENGELMANN, *Die Wiedergeburt der Rechtskultur in Italien durch die wissenschaftliche Lehre*, Leipzig, 1939, pp. 172-242.

(23) E. BUSSI, *Lineamenti di un sistema del diritto comune*, Milan, 1949, p. 34-87 ; G. ERMINI, *Corso di diritto comune*, Milan, 1952, p. 240-244 ; F. CALASSO, *Medio Evo del diritto*, Milan, 1954.

(24) Besta insiste sur le sentiment de respect, Engelmann sur la confiance et la prudence. La tradition appelait révérence et couvrait le théologien comme le juriste. Toute la pensée médiévale est dominée par cette soumission aux doctrines reçues et consacrées. Prantl, M. Grabmann, J. de Ghellinck, toutes les « autorités » contemporaines ne cessent de rencontrer et de démontrer le culte de l'autorité ainsi comprise dans la pensée, dans la dialectique même du moyen âge.

(25) Th. DEMAN, *Probabilis*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1933, pp. 260-290. La probabilité est comme inhérente au docteur sûr. Elle résulte de la confiance.

(26) B. BRUGI, *Sentenze di giudici antichi e opinioni comuni di dottori (Per la storia della giurisprudenza...* Turin, 1921, p. 81-96) ; bonnes remarques de A. MARONGIU, *Legislatori e giudici di fronte all'autorità dei giuristi dans Studi Besta*, Milan, 1949, t. III, p. 443-464. « Le juge qui ne tient pas compte d'une opinion commune est passible des mêmes peines que celui qui entreint la loi ou la coutume », Ch. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 286. — L'opinion commune ne tarda pas à être pourvue de la même sanction que la coutume. *Ibid.*, p. 284.

(27) Les décrétales n'en font pas explicitement état. Ch. Lefebvre (p. 298) suppose qu'il suffisait que l'opinion commune eût force de loi. Nous pensons que la notion était encore mal définie au plus beau temps des décrétales (d'Alexandre III à Grégoire IX) et il est certain que l'on trouve, même en ce temps, la preuve d'une action profonde de la doctrine sur la législation.

la politique, les mœurs l'exigent : mais les docteurs traduisent en un langage intelligible ces nécessités, ils les subordonnent ou tentent de les subordonner à des principes, ils conseillent les synodes provinciaux, les officialités diocésaines dont l'expérience prépare les lois universelles, que l'herméneutique en fin de compte accommodera pour l'usage de la Chrétienté.

III

Majestueux et triomphant, le docteur sage mesure sans trop d'illusions les distances sociales. Il est un homme parmi les hommes, sujet à toutes les faiblesses de la nature déchue. Et, en outre, à celles de son état particulier. Les traités de la Pénitence, les Sommes de confesseurs rabotent notre admiration en nous révélant toutes les tares des mandarins les plus boutonnés.

Voici le docteur Henri de Suse, le futur cardinal d'Ostie (la future cible de Dante) qui nous présente ses confrères dans sa *Summa*, bientôt fameuse. Il étale leurs sept péchés professionnels : corruption préalable de leurs jurys d'agrégation ; dédain pour leurs étudiants et pour la vérité ; mépris des simples qui craignent le défaut des mœurs plutôt que du langage ; bavardage incongru et subtilité avantageuse ; erreur inspirée par l'adulation du public ; silence sur les vices dont ils se sentent perdus ; vente profitable de mauvais conseils¹.

Plusieurs de ces risques sont dénoncés avec une insistance qui met en relief leur consistance. Si les cadeaux sont ramenés à juste mesure, c'est que les candidats pouvaient être soupçonnés d'acheter leurs juges². Le racolage des étudiants paraît inquiéter les canonistes : ils interdisent le prêt consenti à des auditeurs, qui accroît la clientèle de consultants, car cette troupe d'obligés en est une pépinière, un séminaire de recruteurs et une réclame vivante³. Elle est aussi un troupeau de contribuables et

(1) *Summa... L. V. De poenitentis et remissionibus*, n. 31, éd. de Lyon, 1568, p. 413.

(2) Le titre qui concerne les docteurs aux Décrétales, dès la *Compilatio prima* est : *De magistris et ne aliquid exigatur pro licentia docendi*. La réaction a été menée surtout par Alexandre III, au troisième concile du Latran et dans deux décrétales (XV 5 c. 1, 2, 3). Sur le rôle de ce pape dans l'organisation des Universités, G. Post, *Alexander III, the licentia docendi and the Rise of the Universities*, dans *Anniversary Essays... Haskins*, Boston, 1929, pp. 255-278.

(3) Panormitanus traite deux fois ce thème commun : in c. 1 (*Gravis*) X III 16 et in c. 19 (*Naviganti*) XV 19. Le docteur qui consent un *mutuum* pour s'assurer un étudiant qui, sans ce prêt, ne l'eût point suivi, attend un intérêt moral et même matériel de son apparente générosité « *ex concursu scholarium efficitur magis famosus et habet majores causas prae manibus vel ex hoc ampliatur sibi salarium* ». Il recevra donc *aliquid ultra sortem* et dès à présent, il a *spem lucrandi*. On le traitera en usurier : il devra restituer aux pauvres son gain illicite. Et certains auteurs le tiennent pour simoniaque.

nous savons le fléau des collectes périodiques⁴ et de la carte forcée⁵. Quant à l'honnêteté dans les affaires, de bons juges en doutaient : le docteur passait pour plus soucieux de vérité dans ses cours que dans ses consultations⁶.

Sans doute, la critique prend-elle pour cibles des tentations et l'on peut supposer que les chutes étaient aussi rares au XIII^e siècle que de nos jours. Il fallait simplement les prévoir pour prévenir et à l'occasion, réprimer.

* * *

La répression était, en théorie, sévère. Elle vengeait les principes de la morale et de la vérité, les intérêts de la clientèle et l'honneur de la compagnie.

Chacune des charges impose des responsabilités. Le docteur qui dans sa chaire ou dans ses livres enseignerait de fausses doctrines tomberait sous le coup de l'Inquisition. Il risquerait auparavant, de comparaître devant le Conseil de l'Université, ou de subir les foudres de l'évêque chancelier⁷. Malgré la discrétion possible des collègues, un écart de langage ou d'écriture était vite connu et dénoncé. Jesselin de Cassagnes en fit l'expérience, inattendue, pour avoir affranchi le Pape des limites posées à son pouvoir par la tradition⁸.

Un docteur dont la science paraissait insuffisante pouvait-il être révoqué? L'opinion commune répond par l'affirmative⁹. Tout docteur inexpert ou inutile, *a fortiori*, tout docteur ignare ou dangereux doit être privé de ses fonctions. Créé pour l'utilité publique, il devient un péril public. Sur la foi de son titre, on lui confierait des missions et des postes où il causerait dommage¹⁰. Par l'exercice normal de sa profession, il mettra en péril les corps, s'il est médecin¹¹ ; les âmes, s'il est théologien¹².

(4) Rares, ceux qui les blâment. Parmi eux, le breton Henri BOHIC, *Distinctiones*, V, p. 121 et suiv. Les sommes versées par les étudiants pour obtenir des vacances exceptionnelles constituent parfois *turpe lucrum*.

(5) Certains docteurs attendaient de leurs étudiants la nourriture. Il est vrai, qu'en revanche, de grands docteurs leur font devoir de nourrir les étudiants pauvres.

(6) Lieu commun chez les canonistes.

(7) Toutes ces éventualités sont prévues dans les statuts ou par les auteurs.

(8) Paul FOURNIER, « Jesselin de Cassagnes », dans *Hist. littér. de la France*, t. 35, 1921, p. 352.

(9) Elle trouvait un argument direct dans une constitution d'ANTONIN LE PIEUX, du Code, X 53 2 : *Grammaticos seu oratores decreto ordinis probatos si non se utiles studentibus praebeant, denuo ab eodem ordine reprobari posse incognitum non est* et dans un fragment de MODESTIN (*Dig. L 4 11*) qui renvoie à cette constitution d'Antonin. Les romanistes glosaient ces textes au profit des docteurs méritants et les canonistes les invoquaient au titre *De magistris* : ainsi PANORMITANUS, in c. 1 (*Quoniam*).

(10) Cet argument valait surtout pour les docteurs de l'un et l'autre droit.

(11) Le texte de Modestin vise expressément le médecin.

(12) *Medicus animarum* : le texte, qui visait le confesseur dans le c. *Quum infirmitas*

Dans l'esprit des commentateurs, cette *reprobatio* sans faute signifiait seulement une suspension de l'activité professionnelle¹³. Au cas de manquement très grave, ou de crime infâmant pour la corporation, le docteur, comme le clerc et le soldat, peut être dégradé¹⁴ et il ne saurait être réintégré¹⁵.

La responsabilité doctrinale relevait du droit commun de l'orthodoxie ; la responsabilité du praticien appelait beaucoup plus de nuances, qu'il s'agit du juriste ou du médecin. Le principe général du dommage causé à autrui était rappelé dans une décrétale du pape Grégoire IX au titre du *damnum datum*¹⁶. Le cas du médecin (ou plutôt du client) malheureux avait préoccupé Célestin III dont la lettre fut insérée au *Corpus*¹⁷. Ces textes, le premier très général, le second relatif aux ordres, furent l'occasion d'affirmer l'obligation pour les docteurs en médecine¹⁸ ou en droit¹⁹ de réparer le tort fait à un tiers par leurs consultations²⁰. Plusieurs vont jusqu'à leur imputer les conséquences d'un refus de soigner ou conseiller gratuitement les pauvres, et de prêter leur concours au cas de nécessité²¹.

Dans quelle mesure ces règles étaient-elles appliquées ? Ce serait le sujet d'une longue et difficile enquête dans les archives judiciaires et administratives²². Nous sommes enclin à penser que rares furent les procès

(X V 38 13) est étendu aux docteurs par les glossateurs. Voyez aussi OLDRADE, *Consilium* 18.

(13) On ne voit pas, en effet, qu'ils proposent aucune sanction.

(14) Bartole n'en doute point et son opinion fut suivie.

(15) Balde professe ce refus de réitération ou de restitution.

(16) Grégoire IX adopta la théorie romaine du *damnum datum* dans une lettre qu'il fit insérer aux *Décrétales* (X V 36 9 : *Si culpa*).

(17) X I 14 7 (*Ad aures*). Un docteur en médecine avait soigné selon les règles de l'art un client qu'il ne préserva point du péril de mort : il demanda au pape s'il pouvait, après cette infortune, gravir les degrés du sacerdoce. Célestin lui conseille d'y renoncer, s'il a quelque trouble de conscience.

(18) PANORMITANUS, in c. *Ad aures* : « *Nota quod in foro animae Doctor consulens ex ignorantia vel imperitia non sequens traditiones artis, tenetur pro eo quod alterum consulendo laeserit* ». Chacun de ces mots : *consulens, imperitia, traditiones* soulevait des difficultés. Geoffroy de Trani (vers 1235) distinguait la faute antécédente, concomitante, postérieure. Les jurisconsultes de la nouvelle école (Pierre de Belleperche, Cinus) ont professé sur la responsabilité médicale des opinions identiques à celles des canonistes. Sur l'*imperitia medici* et son équivalence à faute, voyez Stephen KUTTNER, *Kanonistische Schullehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Città del Vaticano, 1935, p. 243-244.

(19) PANORMITANUS, in c. *Si culpa* : *Idem dicerem in doctore cujus imperitia damnum illatum est, ut quia perdidit causam, ut tunc teneatur doctor ad emendam damni* ».

(20) La responsabilité de l'avocat et du chirurgien est plus constamment en question : mêmes règles que pour le docteur en droit ou en médecine.

(21) S. KUTTNER, *op. cit.*, p. 46.

(22) Jusqu'à présent l'équipe qui dépouille les registres du Parlement n'a trouvé aucune allusion dans les arrêts. Il faudrait, pour tous pays, consulter les registres des tribunaux ecclésiastiques et civils, les registres des papes et des évêques.

intentés par les clients aux docteurs. Il est possible que la sévérité des principes ait réduit les occasions de ces querelles²³.

*
*
*

Telles sont les règles du droit. Notre dessein nous bornait à leur froide ordonnance. Chemin faisant, nous avons entrevu les réalités. Les présenter dans toute leur ampleur serait écrire un vaste et beau chapitre de l'histoire sociale. De quelle considération jouissaient les docteurs, à cause d'un titre, comment ils usaient de leurs avantages, et si leur hiérarchie véritable correspondait à celle qu'enseignent les livres : répondant à ces interrogations, nous entrerions dans la structure et dans la vie de la société médiévale.

La prestance des docteurs a bien décliné dans la société moderne : plutôt que le titre, c'est l'homme qui obtient la confiance. La valeur de quelques-uns soutient l'honneur d'un corps que les hommes d'affaires toisent avec étonnement, parfois avec pitié. En était-il autrement dans toutes les villes universitaires au moyen âge ? Il serait imprudent de l'affirmer²⁴. De tout temps, sous tous les climats, une élite de savants et de lettrés a fait la gloire des nations. Les titres ne méritent qu'un préjugé favorable et ce sont les talents qui leur donnent valeur. *Nec doctorem facit cathedra sed doctor facit cathedram per virtutis et scientiae rudimenta.*

Quand un docteur par sa science profonde et variée, son talent d'écrivain et d'orateur, ses vertus civiques et familiales, son dévouement aux disciples et aux amis acquiert l'admiration de tous et répand sur l'univers ses lumières, il mérite mieux que les Bolonais les éloges bibliques dont un empereur comblait, voici exactement huit siècles, ses profitables conseillers. De ces maîtres, aujourd'hui presque obscurs, d'une Renaissance qu'il nous a rendue familière, nous reportons l'hyperbole, qu'un parisien de Bourgogne ramène toujours à la raison, sur Étienne Gilson, maître lui-même d'une renaissance des études philosophiques en deux pays depuis longtemps cousins et où la diffusion de sa pensée achève l'œuvre de l'histoire.

(23) Ces principes étaient inculqués dans les cours et aussi dans les sermons, les manuels d'instruction, les *Sommes* des confesseurs ; ils pouvaient être sanctionnés au tribunal de la Pénitence.

(24) Il faudrait relever dans toutes les littératures les témoignages de l'opinion publique ou des opinions particulières sur les docteurs. Nous avons quelques plaintes des docteurs eux-mêmes touchant l'insuffisante estime que l'on fait de leurs talents, par exemple sur le marché matrimonial.

SOCRATE ET LA PHILOSOPHIE MORALE

PAR

JACQUES MARITAIN

Socrate et les Sophistes

1. Cherchons-nous à caractériser l'œuvre de Socrate en face de celle des sophistes? — L'esprit critique (au sens philosophique de ce mot) se saisit des questions et éprouve les idées quant à leur valeur intrinsèque, indépendamment du jugement de la foule. Si l'intelligence continue de se démener dans la controverse, ce qui importe n'est plus les coups échangés dans l'arène, mais le travail accompli dans l'atelier d'essai et d'épreuve qui est au dedans de l'esprit. La passion de la vérité a pris la place de la passion du succès.

En un sens Socrate fait figure de conservateur. Il prend la défense des normes traditionnelles de la cité, il vénère la loi humaine et réclame pour elle, même quand elle le fait mourir injustement, une obéissance inconditionnée. Mais c'est parce que chez lui une intuition spirituelle particulièrement puissante et le regard d'un intellect purifié plongent assez profondément dans les choses humaines pour voir comment les fondements moraux de la cité sont justifiés en raison. Du même coup (et mieux que par les arguments des sophistes) le respect irrationnel des tabous sociaux est ébranlé. Ils perdent la puissance dont la conservatisme politique fait le plus de cas, celle de l'autorité aveuglément acceptée. S'ils ne sont pas fondés en raison, ils ne sont rien. Rien ne tient les choses en place que la vérité.

L'œuvre de dénudation critique entreprise par les sophistes était faite au nom d'un relativisme universel. Mais le relativisme, avec son appareil négatif et destructeur, est tout prêt, à vrai dire, à se tourner en soumission servile à des règles auxquelles l'esprit ne croit pas ; par son attachement à l'absolu de la vérité, la manière dont Socrate défendait la tradition était en réalité bien plus profondément révolutionnaire que la manière dont les sophistes l'attaquaient.

La notion de connaissance authentiquement intellectuelle — établie au niveau des lumières propres et des exigences propres de l'intellect, — la notion de science a ainsi décidément émergé. C'est pourquoi Socrate prend tant de soin de nous rendre conscients de notre ignorance. Cette ignorance, au moins je la connais. Si l'idée de la science n'était pas là, est-ce que j'aurais celle de mon ignorance? L'ignorance socratique est une feinte à laquelle il ne faut pas se laisser prendre. Aristote assure que Socrate « traite des vertus morales, et s'efforce à cet égard de découvrir des définitions universelles. Il est à la recherche de ce que les choses sont : parce qu'il s'appliquait à faire des syllogismes, et le principe des syllogismes est ce que les choses sont... »¹. Cette assertion d'Aristote a été contestée par certains érudits, qui remarquent qu'au lieu de définir les vertus Socrate s'employait plutôt à souligner l'échec de toutes nos tentatives pour les définir (ainsi pour le courage dans le *Lachés*, la piété dans l'*Eutyphron*, la tempérance dans le *Charmide*). Mais échec définitif? Inévitable de soi? Ou dû à une mauvaise manière de nous y prendre? Aristote ne dit pas que Socrate a mis la main sur les définitions des vertus ; il dit qu'il les cherchait. Toute l'entreprise socratique témoigne qu'il faut bien qu'en définitive il soit possible de définir les vertus. Et ainsi ce qui importe avant tout c'est que l'idéal d'une connaissance ferme et incontestable de soi, d'une *science* des choses morales est maintenant dégagé.

Du même coup un changement essentiel se produit dans la direction de l'attention. C'est vers le dedans maintenant que l'attention se tourne, vers la découverte de ce monde intérieur que nous portons en nous et qui répond au concept socratique de l'âme, — le mot âme, qui en tant qu'il exprime une notion commune ou pré-philosophique a un passé aussi ancien que la pensée humaine, et dont les sens contrastants évoquent tantôt la vie au sens biologique, tantôt la vie au sens spirituel, et tantôt les deux à la fois, a pour Socrate et gardera pour Platon une signification avant tout morale. Il s'agit de rendre bon le monde intérieur, de faire que l'âme soit saine, bonne et belle.

L'énigme socratique

2. Tout cela étant dit, n'est-il pas possible d'aller un peu plus loin, et d'essayer de nous faire une idée plus approfondie de ce mouvement vers l'intérieur auquel Socrate a contraint la pensée grecque, et de ce qu'était l'ignorance dont il faisait profession, comme aussi de ce qu'était son ironie?

En ce qui concerne ce dernier point, disons tout de suite que Kierkegaard

(1) *Met.*, XIII, 4, 1078 b 18-25.

a sans doute raison de tenir l'ironie de Socrate pour un des motifs majeurs de sa condamnation. Cette ironie mettait trop de choses en question pour ses concitoyens, et se présentait à eux comme un refus de participer dangereux pour l'ordre public. La cité et l'opinion commune détestent naturellement l'ironie. Mais pour le reste, et en ce qui touche à la nature même de l'ironie socratique, la systématisation de Kierkegaard dans son *Essai sur le concept d'ironie*² nous offre de Socrate un portrait manifestement faux.

Socrate n'a nullement été un ironiste-au-sens-kierkegaardien, dont la grande victoire est de rendre toutes choses problématiques³, — « comme Samson, Socrate secoue les colonnes qui soutiennent le temple de la connaissance et précipite le tout dans le néant de l'ignorance »⁴ — et dont le propos essentiel est de jouir de son ironie elle-même comme d'une « négativité absolue »⁵, et d'« un rien qui consume tout, une base sur laquelle on ne peut même pas poser le pied, qui à la fois est et n'est pas »⁶. Quand Kierkegaard déclare que bien que la jouissance de l'ironiste soit de toutes « la plus vide de contenu »⁷ c'est pourtant cette jouissance subjective qui importe avant tout⁸, on peut se demander si l'attitude ainsi définie a jamais vraiment caractérisé Kierkegaard lui-même ; il est sûr en tout cas qu'en la prêtant à Socrate il a défiguré complètement celui-ci. Socrate ne protégeait pas au moyen de l'approche déconcertante et des perpétuels refus de l'ironie une allégresse de la subjectivité consciente de la vanité du monde de la connaissance objective et émancipée de tout espoir de conquérir rationnellement l'être des choses, autrement dit une victoire gagnée contre Hegel à l'aide de la négativité hégélienne elle-même. Son ironie pourtant protégeait bien quelque chose, mais quelque chose de totalement différent, fruit d'une expérience spirituelle profonde et incommunicable.

(2) Kierkegaard avait vingt-huit ans à l'époque de cette dissertation inaugurale (1841), dont on trouve une analyse étendue dans le livre de Pierre MESNARD, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne, 1948, pp. 117-179. Les citations données par l'auteur se rapportent à la traduction allemande de Wilhelm RUTEMEYER, *Der Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, Kaiser Verlag, München, 1929.

(3) Cf. Pierre MESNARD, *op. cit.*, p. 125.

(4) *Ibid.* (*Der Begriff...*, p. 38).

(5) *Ibid.*, p. 139.

(6) *Ibid.*, p. 137 (*Der Begriff...*, p. 134).

(7) *Ibid.*, p. 140.

(8) *Ibid.*, pp. 140-141. Kierkegaard écrit dans *Der Begriff...*, p. 159 : « Dans son effort constant pour transcender le phénomène en idée, c'est-à-dire dans son activité dialectique, l'individu est repoussé et doit battre en retraite vers la réalité ; mais la réalité elle-même n'a d'autre valeur que de lui offrir sans arrêt l'occasion de s'évader de la réalité, sans que cela puisse jamais arriver ; l'individu est donc conduit à réprimer ces efforts de la subjectivité et à *les enfouir dans sa satisfaction personnelle* ; mais c'est cette attitude qui constitue précisément l'ironie » (italiques de nous).

3. Nous savons que Socrate « pratiquait de manière *habituelle* le recueillement de l'esprit, et parvenait de temps à autre — spontanément ou par méthode, il n'est pas possible de le préciser — à des états de concentration hors du commun »⁹. L'épisode célèbre de la campagne de Potidée raconté par Platon met en évidence cette étonnante faculté de s'absorber totalement en lui-même. « Concentré... dans ses pensées, il s'était, à l'endroit même où il se trouvait au point du jour, tenu debout à viser quelque idée, et, comme elle ne lui venait pas, au lieu d'abandonner la partie il était ainsi resté en plant, à chercher. Il était midi déjà ; les hommes le regardaient ; l'un à l'autre ils se recontaient la merveille : ' Depuis le petit jour, Socrate est planté là, en train de faire ses réflexions ! ' En fin de compte, le soir venu, quelques-uns de ces observateurs, après leur dîner, et comme justement on était alors en été, transportèrent dehors leurs lits de camp : en même temps qu'ils couchaient à la fraîche, en même temps aussi ils surveillaient si Socrate passerait encore la nuit debout. Or, debout il resta jusqu'à ce que le jour parût et que se fût levé le soleil ! Puis, après avoir fait à celui-ci sa prière, il quitta la place et s'en alla »¹⁰.

« Dès le début du *Banquet* » remarque Olivier Lacombe¹¹, « Platon nous avait préparés à pareille scène, presque banale dans l'Inde, extraordinaire en Grèce ». « Il arriva un... (domestique) avec cette nouvelle que le Socrate demandé avait pris pour retraite le vestibule des voisins et qu'il y était tout droit planté : ' Malgré mes appels, il refuse d'entrer. — Quelle absurdité me contes-tu ? s'écria Agathon. Vite, tu vas l'appeler encore et ne pas le lâcher ! ' — ' Je pris alors la parole, racontait Aristodème : ' Pas du tout !... Laissez-le plutôt en paix ; c'est en effet une habitude qu'il a, de s'isoler parfois ainsi et de rester planté à l'endroit où il lui arrive de se trouver. Mais il viendra tout à l'heure, à ce que je crois ; ne le troublez donc pas et laissez-lui la paix »¹². »

Comment n'être pas frappé de l'analogie de ce comportement avec celui des spirituels indiens connus sous le nom de « délivrés vivants »¹³ ? Dans l'étude citée ici, et où tout est mis au point avec une parfaite justesse, Olivier Lacombe a souligné cette analogie et montré en même temps les irréductibles différences qui subsistent entre Socrate et les yogis. Sans doute, comme on l'a noté avec raison¹⁴ à propos de l'éloge de Socrate prononcé par Alcibiade à la fin du *Banquet*, « cet homme qui n'a

(9) Olivier LACOMBE, *Chemins de l'Inde et Philosophie chrétienne*, Paris, Alsatia, 1956 (« Socrate et la sagesse indienne », pp. 56-57).

(10) *Banquet*, trad. ROBIN, 220 cd.

(11) *Op. cit.*, p. 56.

(12) *Banquet*, trad. ROBIN, 175 ab.

(13) Cf. Roger GODEL, *Socrate et le Sage Indien*, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

(14) Léon ROBIN, in *Platon, Œuvres complètes, Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres, p. cviii, n. 2.

jamais froid, qui n'a jamais chaud ; qui est le seul à savoir jeûner et le seul à savoir boire ; le seul qui sache aimer la jeunesse et le seul capable de rester chaste dans cet amour, ... ce n'est plus un homme, et, si ce n'est davantage un dieu, c'est du moins... un être vraiment exceptionnel, un dieu parmi les hommes, et un homme qui participe à la vie des dieux » ; cependant, alors que « l'indianité... tend à un état spirituel de pure transparence à soi-même, absolu et simple »¹⁵, « le recueillement de l'âme, chez Socrate, ne s'accompagne pas, que l'on sache, d'une doctrine du vide »¹⁶ ; alors que « le Soi-même du sage indien se situe au-delà de l'opposition de soi et d'autrui, au-delà de tout dialogue et de toute relation, même spirituelle »¹⁷, « le soi-même socratique est profondément engagé dans le réseau des relations sociales »¹⁸. « Socrate est un citoyen »¹⁹. Cet homme capable d'être immobilisé pendant des heures par la concentration intérieure passe son temps à bavarder, musser, interroger, piquer et taquiner les gens pour les convaincre d'ignorance mais aussi pour tâcher d'apprendre d'eux²⁰, il est le maître de la conversation, trouve sa joie dans le dialogue et la dialectique.

4. Il semble dès lors qu'on pourrait, si hypothétiquement que ce soit, tenter de l'énigme socratique une interprétation (sujette évidemment à toutes sortes de retouches) selon les lignes générales suivantes.

Plus Grec que jamais tout en possédant un secret ignoré des Grecs, Socrate aurait connu des états de mystique naturelle analogues à ceux des sages indiens²¹, mais pour les tourner à un usage tout différent de celui auquel les assignait la sagesse indienne. Comme cela a été noté plus haut, il n'y a pas chez lui de doctrine du vide ; à propos de la scène qui avait tant frappé les soldats pendant le siège de Potidée, Platon nous dit que c'est à « viser une idée » qu'il s'était appliqué ce jour-là dès l'aurore. « Et comme elle ne lui venait pas, au lieu d'abandonner la partie il était ainsi resté en plant, à chercher... ». Ce que cette description suggère, c'est qu'en réalité l'idée dont il s'était mis en quête « ne lui venait pas » parce

(15) Olivier LACOMBE, *op. cit.*, p. 58. L'auteur continue : « Pour elle [l'indianité] concepts et discours, relations et oppositions ne sont, en définitive, que des constructions mentales, des superstructures ajoutées à l'essentiel, déformantes et asservissantes. Libérer l'esprit, c'est le débarrasser, le 'vider' de tout ce contenu adventice, statique ou dynamique ».

(16) *Ibid.*, p. 59.

(17) *Ibid.*, p. 60. — Le Soi-même du sage indien « est absolu, et, pour la plus importante des écoles brahmaniques, total et unique ».

(18) *Ibid.*, p. 59.

(19) *Ibid.*

(20) Cf. *Phèdre*, trad. ROBIN, 230 d : « J'aime à apprendre, vois-tu. Cela étant, la campagne et les arbres ne consentent pas à rien m'apprendre, mais bien les hommes de la ville ».

(21) Cf. notre essai « L'expérience mystique naturelle et le vide », in *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, 2^e éd., Paris, Alsatia, 1956.

qu'une fois engagé dans sa concentration intellectuelle il avait dès lors passé au-delà, était entré dans une nuit où sans concepts ni images ni aucune représentation particulière il était saisi par une expérience de l'être profond du soi en elle-même inexprimable. Oui, mais dans cette expérience semblable à celles des sages de l'Inde, ce n'est ni l'esseulement dans la saisie en question ni le vide par où elle se produit qui captivaient avant tout l'esprit de Socrate, c'est plutôt la certitude concrète inébranlable, quoique essentiellement apophatique, qu'il tenait là ; certitude propre à un savoir qui transcendait les fluctuantes opinions des hommes.

Et à la différence des sages de l'Inde Socrate revenait de ses états de concentration incomparablement fortifié dans sa conviction de la valeur essentielle, et primordiale pour la vie humaine, de la raison discursive et de la connaissance conceptuelle. Des sources profondes de l'inconscient de l'esprit il remontait vers le savoir de la raison et vers les discours des hommes, et vers la vie sociale et politique des hommes, avec son secret à lui, l'idée de la pleine certitude dont il avait eu l'expérience, — et qui, d'une manière différente assurément, et selon le type communicable propre au discours rationnel, devait aussi caractériser la science comme œuvre de la raison ; de sorte que, si notre interprétation est exacte, il faut dire que l'idée que la Grèce a élaborée, et dont le rôle dans toute l'histoire de la culture de l'Occident a été si fondamental, de la science comme sommet de la connaissance, ou du savoir avec sa certitude caractéristique absolument ferme, a dépendu en fait, pour prendre, avec Socrate, consistance dans la raison, de l'effet activant exercé sur la sphère du rationnel par une plongée mystique dans l'expérience du soi.

On comprend mieux alors la nature de l'ironie socratique. L'expérience spirituelle incommunicable dont nous avons parlé, et l'irréfragable certitude qu'elle comporte (et qui entraînait par contre-coup l'exigence d'une certitude non pas sans doute identique, mais analogue, — parce qu'inébranlablement fondée en raison, — sur le plan de la science discursive), voilà le trésor secret que cette ironie soigneusement protégeait.

On comprend mieux aussi la nature de l'ignorance dont Socrate faisait profession. Cette ignorance, disions-nous plus haut, était une feinte ; oui sans doute, mais en un sens elle était plus qu'une feinte. A vrai dire la seule chose peut-être que Socrate eût conscience de *savoir* réellement, n'était-ce pas ce qu'il atteignait par mode ineffable dans une concentration de l'esprit supérieure aux notions distinctes ? Ce qu'il possédait d'autre part, et avec quelle fermeté, c'est l'idée de la science rationnelle plus que cette science elle-même. Il cherchait la définition des vertus, il courait après les essences, il ne les tenait pas encore. Si profondes qu'aient été ses intuitions en matière éthique, et si bien marquées (quoique laissant place encore à bien des ambiguïtés) les grandes lignes de sa doctrine morale, ce n'était pas la science encore. Cette science toutefois qu'il n'avait pas lui-même encore, il savait qu'il fallait l'avoir, et qu'il en

ouvrait le chemin. Si sa recherche était sans arrêt, elle était aussi sans angoisse, à cause de la grande certitude cachée où se nourrissaient sa force et son étrange pouvoir.

On voit mieux enfin en quoi consistait la conversion vers l'intérieur prêchée par lui, et en quoi elle différait de l'effort indien vers la délivrance. Même si la doctrine exposée dans le *Phédon* rejoint (avec quelles transpositions) quelque chose de l'expérience de Socrate, elle reste beaucoup plus platonicienne que socratique : « N'est-il pas vrai que le sens précis du mot 'mort', c'est qu'une âme est détachée et mise à part d'un corps?... Oui, et que ce détachement là, ... ceux qui le plus l'ont toujours et qui seuls l'ont à cœur, ce sont ceux qui, au sens droit du terme, se mêlent de philosopher ; l'objet propre de l'exercice des philosophes est même de détacher l'âme et de la mettre à part du corps²² ». Socrate lui-même, en réalité, n'a jamais enseigné une telle « mort ». Son expérience mystique du soi, il la gardait pour lui. En disant à ceux qui l'écoutaient de se tourner vers la connaissance de soi, ce n'est pas vers une saisie métaphysique de l'exister de l'âme, par la discipline du vide, qu'il les tournait ; c'est vers une connaissance rationnelle des réalités du monde moral et des essences qu'il comporte, procurée par la conscience et l'introspection, et demandant à être portée à sa perfection par les définitions et démonstrations de la science discursive. La mise de l'âme à part du corps à laquelle, d'après le *Phédon*, s'exercent les philosophes, et l'espèce de supra-morale où les introduit la délivrance platonicienne, n'ont pas dispensé Platon de travailler à établir rationnellement une morale. Socrate, lui, c'est à la morale qu'il est tout entier dédié. Il ne prêche aucune sorte de délivrance mystique, mais la vraie vertu et le vrai bonheur qui ne font qu'un. Et il n'a pas charge seulement d'appeler la raison à découvrir la science pratique de la conduite humaine ; il a charge aussi d'agir sur les autres, de susciter en eux la quête qu'il poursuit lui-même sans relâche, de les éveiller à une vie morale authentique et droite.

5. Ainsi il est bien vrai qu'en son essence la mission de Socrate n'était point une mission spéculative ou scientifique, mais pratique. Il était « attaché aux Athéniens par la volonté des dieux afin de les aiguillonner comme un taon pique un cheval²³ ». Il avait à mettre les hommes à l'épreuve. Apollon lui avait « assigné une tâche, celle de vivre en philosophe, en se scrutant lui-même et en scrutant les autres²⁴ ». La seule connaissance qu'il revendique pour lui-même est de savoir qu'il ne sait rien²⁵. Il force les gens à s'apercevoir qu'ils s'ignorent eux-mêmes, et qu'ils ne savent pas ce qu'ils disent. Mais en même temps il leur dit :

(22) *Phédon*, trad. ROBIN, 67 d.

(23) *Apol.*, 30 e-31 a.

(24) *Ibid.*, 21 a, 28 e.

(25) *Ibid.*, 21 b, 23 b.

Connais-toi toi-même, et peut-être croit-il cette connaissance-là, et l'abîme du « toi-même », trop aisément accessible au regard de la raison.

Il est vrai que son grand souci est de développer chez ceux qui l'écoutent le malaise et l'anxiété. Mais c'est par là précisément que commence l'éveil à la philosophie.

Il est vrai que son art propre est celui que sa mère la sage-femme Phénarète pratiquait, — la maïeutique, l'art d'accoucher les esprits. Mais évidemment c'est en vue de faire sortir d'eux un fruit de connaissance, non un simple aveu d'ignorance, que cette obstétrique assiste les esprits.

Le lieu commun auquel Kierkegaard comme Hegel ont souscrit et qui fait de Socrate le fondateur de la philosophie morale — du moins pour la pensée occidentale — est donc justifié. Certes les intuitions des grands pré-socratiques n'avaient pas ignoré le domaine éthique ; on voit paraître dans certains des traits de feu d'Héraclite une expérience morale singulièrement riche ; et Démocrite semble en possession d'un vocabulaire moral aux contours déjà bien marqués²⁶. Mais il n'y a pas eu avant Socrate de philosophie morale proprement dite, ou de savoir philosophique ayant pour objet distinct la conduite humaine. Socrate a fondé un tel savoir paradoxalement, — non par un enseignement doctrinal, mais à force de doutes, de questions et d'interrogations. Et il a même si bien perçu la valeur de la raison pratique qu'il semble parfois trop rationaliste et parfois trop pragmatiste. Comme tout ce qui enveloppe une exceptionnelle grandeur poétique, son personnage comporte une large part d'ambiguïté ; il est équivoque comme le génie. Sa fameuse ironie est la défense et l'expression de sa complexité, et surtout, comme nous l'avons vu, de l'incommunicable expérience spirituelle qui était son trésor caché. Il laïcise les mystères et il initie à l'humanisme en mystique et en inspiré ; il est un enchanteur, il a une mission en quelque sorte religieuse et il révèle à elle-même la raison, il ne sait rien et il découvre la science, il feint sans cesse pour l'amour de la vérité, il invoque les raisons de l'utilité la plus plate et il est un maître de vie intérieure, d'ascèse et d'abnégation, il jette le discours dans l'ivresse des distinctions, divisions, découpages logiques et du maniement des essences et il est le plus « existentiel » des penseurs grecs.

(26) Cf. Kurt von FRITZ, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, New York, Stechert, sans date, et Gregory VLASTOS, « Ethics and Physik in Democritus », *Philosophical Review*, LIV, 6 (Nov. 1945) et LV, 1 (Jan. 1946). — Le mot ἀταξία, lointain ancêtre de l'ataraxie épicurienne, et que M. Vlastos traduit par *undismay* (*loc. cit.*, LIV, p. 582) désigne pour Démocrite l'état d'âme propre au sage, qui ne se trouble de rien et ne se laisse déprimer par rien (Fritz, p. 32). Dans sa conclusion (LV, pp. 62-64), M. Vlastos caractérise de la façon la plus juste le naturalisme de Démocrite par opposition à celui d'Anaximandre et d'Héraclite comme de Parménide et d'Empédocle.

« Jamais », comme l'a écrit Bergson dans une page bien remarquable²⁷, « jamais la raison n'aura été placée plus haut. Voilà du moins ce qui frappe d'abord. Mais regardons de plus près. Socrate enseigne parce que l'oracle de Delphes a parlé. Il a reçu une mission. Il est pauvre, et il doit rester pauvre. Il faut qu'il se mêle au peuple, qu'il se fasse peuple, que son langage rejoigne le parler populaire. Il n'écrira rien, pour que sa pensée se communique, vivante, à des esprits qui la porteront à d'autres esprits. Il est insensible au froid et à la faim, nullement ascète, mais libéré du besoin et affranchi de son corps. Un 'démon' l'accompagne, qui fait entendre sa voix quand un avertissement est nécessaire. Il croit si bien à ce 'signe démonique' qu'il meurt plutôt que de ne pas le suivre ; s'il refuse de se défendre devant le tribunal populaire, s'il va au-devant de sa condamnation, c'est que le démon n'a rien dit pour l'en détourner. Bref sa mission est d'ordre religieux et mystique, au sens où nous prenons aujourd'hui ces mots ; son enseignement, si parfaitement rationnel, est suspendu à quelque chose qui semble dépasser la pure raison ».

Voilà le fondateur de la philosophie morale, qui ferait bien de ne pas oublier ses origines.

La morale de Socrate

6. Pour lui comme pour tous les Grecs, une question suprême domine tout le champ de l'éthique, celle du bien suprême de la vie humaine, qui est l'*eudémonie*, le bonheur, mais le bonheur n'est pas simplement d'être favorisé des dieux, — bonne fortune, *eutukhie*, qui dépend des conditions extérieures et des accidents propices du hasard ou d'une recherche empirique ; le bonheur est tout à la fois le bien agir et le parfait succès de l'agir, l'*eupraxie*, terme qui enveloppe dans sa féconde équivocité le grand drame des spéculations morales qui se partageront la pensée hellénique et hellénistique, car le bien agir ou la bonne conduite, étant la parfaite réussite de notre nature, devrait en effet, n'est-il pas vrai, être ou entraîner du même coup la parfaite satisfaction des désirs de celle-ci, ce que nous appelons le bonheur ?

Ainsi que nos précédentes analyses l'ont montré, la doctrine morale de Socrate ne pouvait pas se présenter comme un système dans lequel la réflexion philosophique serait parvenue à l'état de science ; elle ne pouvait être qu'une ébauche aux traits vigoureusement accentués, mais dont les virtualités se développeraient en des directions bien différentes au cours de l'histoire de la pensée hellénique.

Il me semble que pour caractériser cette doctrine, — autant que nous avons chance de la connaître à travers Platon et Xénophon, et Aristote, — nous pouvons dresser le tableau suivant.

(27) *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, pp. 59-60.

Le bien

7. Avant tout vient l'idée du bien. Cette idée, qui est naturelle à l'intelligence humaine, comme celle de l'être, ne s'est pas dégagée sans peine, il a fallu pour cela une très longue histoire. Elle n'était d'abord qu'un ferment caché, qui ne se manifestait à la conscience et dans le langage notionnel que par des substituts où le particularisme des sens et de l'imagination, et des prohibitions et des mythes du groupe social masquait sa valeur intelligible. Il a fallu les intuitions des premiers Sages et la réflexion des Tragiques sur le destin, le passage du droit familial au code de la cité, puis l'action des Mystères et de l'Orphisme stimulant dans la conscience une espérance de « salut » personnel qui transcendait la morale close de la famille et de la cité ; et aussi le grand effort, rationnel et mystique à la fois, de l'Ordre pythagoricien, son entreprise de réforme morale, ses pratiques de purification, sa recommandation de l'examen de conscience quotidien ; et enfin la critique des Sophistes et la mise en demeure adressée à la raison par le nihilisme apparemment logique de leur analyse des cas de conscience et des idées morales, pour que l'idée du bien fasse obscurément son chemin dans les profondeurs de la pensée hellénique et se dégage pour elle-même, comme distincte des biens particuliers, objets de l'instinct grégaire ou de l'opinion irrationnelle, qu'elle embrasse dans son universalité, et pour qu'à la fin, avec Socrate, elle libère sa valeur intelligible et fasse surgir devant la raison un objet proportionné à l'amplitude et à la spiritualité de celle-ci, comme à la liberté de la personne, un terme universel aussi vaste que l'esprit, et du même coup problématique pour le désir. Au moment même où elle apparaissait ainsi en pleine lumière, l'idée du bien a du reste ébloui l'esprit humain. Il semble que pour Socrate la notion de bien métaphysique et celle de bien moral étaient confondues — tout comme celle de vertu et celle de bonheur. En ce qui concerne la vie humaine, le bien c'est de bien agir et c'est de ne pas manquer sa vie, d'atteindre au bonheur.

La Fin

8. La seconde idée maîtresse qui se dégage en même temps est celle de Fin.

Il semble bien que pour Socrate cette fin, — le bonheur pour lequel il nous faut agir comme il convient, — est impliquée dans notre action même, comme un fruit qui lui est immédiatement attaché. En cela les Épicuriens et les Stoïques ne feront que revenir au socratisme primitif en cernant d'un trait plus lourd, en transformant en thèses d'école des vues qui chez Socrate lui-même restaient pour ainsi dire aériennes et

indifférenciées. L'art moral n'est pas l'art de bien vivre *en vue* d'atteindre le bonheur, c'est l'art d'être *heureux* parce qu'on vit bien.

Le bonheur est un avec la vertu

9. Avec cela se produit une intériorisation de l'idée du bonheur. Le bonheur passe au-dedans, et il se détermine rationnellement d'après *ce qu'est l'homme* ; c'est à l'essence de l'être humain que se connaît son bonheur. Connais-toi toi-même, descends dans les profondeurs où ton démon habite et où tu deviens conscient des exigences de ton essence et de la valeur de ton âme, qui est un univers à soi-même. Être heureux n'est pas posséder des richesses ou la bonne santé, c'est avoir l'âme bonne. Le bonheur ne fait qu'un avec la bonne conduite : plus l'expérience paraît démentir cet axiome, plus héroïquement le sage l'affirme, il n'est démenti par l'expérience qu'au regard de l'insensé. Bonheur et Bien sont identifiés, mais en insistant premièrement sur le Bien ; c'est le Bien qui constitue le Bonheur. Le bonheur ne consiste pas dans les choses périssables du monde extérieur, il consiste dans les biens qui conviennent à l'âme, et à l'essence de l'homme, dont le pouvoir de connaissance et de discernement rationnel est la marque spécifique et la force propre. Le bonheur consiste dans les biens durables qui sont au-dedans de nous, il consiste à avoir un esprit libre de trouble, dédié aux belles connaissances et à la vérité, il consiste à savoir penser. Il est à la portée de notre main, nous n'avons qu'à le chercher là où il est.

La vertu est connaissance

10. L'histoire du mot vertu est elle-même pleine de sens. Il a signifié d'abord, d'une façon très générale, le pouvoir ou l'excellence propre et caractéristique par où une certaine nature exerce son activité foncière : vertu de l'aimant, vertus des simples, vertu de la musique, vertu propre à l'architecte ou à l'artisan. Mais quelle est la vertu — le pouvoir ou l'excellence — la plus caractéristique de l'être humain, sinon la disposition solidement établie qui perfectionne intrinsèquement son activité rationnelle dans telle ou telle ligne, et avant tout dans la ligne de la bonne conduite de sa vie, et qui, si nous la mettons en œuvre, nous fait inmanquablement bien agir ? Ainsi s'est précisée finalement la notion de vertu qui occupe la scène au temps des Sophistes et de Socrate, bien que la définition philosophique et la théorie des vertus ne datent que d'Aristote.

L'idée de Socrate, la thèse qui deviendra célèbre sous son nom dans toute l'histoire de la philosophie morale, c'est que la vertu consiste à savoir et à bien penser. Les vertus sont toutes des connaissances fermes

et vraies, des sciences : « il pensait que toutes les vertus sont des sciences », dit Aristote²⁸. Tout pécheur est un ignorant, on n'est pas méchant parce qu'on veut le mal, mais parce qu'on ne connaît pas le bien.

Ces aphorismes seront glosés en toutes sortes de sens. Pour Socrate ils avaient toute leur force et devaient s'entendre littéralement. Il semble qu'il n'ait pas fait de distinction claire (ce sera l'affaire d'Aristote) entre connaissance spéculative et connaissance pratique. Probablement c'est avant tout à une connaissance pratique, à une connaissance morale qu'il pensait, mais en la concevant elle-même comme une connaissance théorétique de l'objet des vertus, en telle sorte qu'il identifiait l'excellence morale avec la science de la morale.

Nous trouvons là un exemple remarquable d'une intuition d'importance centrale conceptualisée de travers. Ce que Socrate a vu d'une façon décisive, la vérité, toute neuve alors, que tout lui découvre et lui rappelle, c'est la dignité rationnelle de l'être humain, et l'essentielle rationalité inhérente à l'action bonne. Et il a aussi cette vue, que j'exprime ici d'une façon bien banale, mais qui a en elle-même de quoi remplir un cœur et lui faire donner sa vie à une tâche de missionnaire, — que tous nous voulons être heureux, tous nous souhaitons le vrai bonheur, mais que nous ne savons pas où il est. Nous cherchons tous, en nous cognant à tous les barreaux, la réalité qui délivre et le vrai sens de notre existence, et dans notre ignorance nous allons à tâtons, et à la place de ce que nous cherchons nous nous emparons de fantômes.

Ce qu'il a vu ainsi, il l'a vu pour toujours. Mais il l'a conceptualisé trop vite. Qu'est-ce que la raison, sinon le pouvoir de connaître en son excellence ? Qu'est-ce que la rationalité inhérente à l'action bonne, sinon la maîtrise de la connaissance sur l'action qu'elle éclaire et conduit ? *Donc*, — et c'est ici que Socrate se méprend, qu'il va trop vite, — donc le principe immédiat de l'action bonne, stable excellence qui nous fait bien agir chaque fois qu'elle est en œuvre, la vertu, c'est la connaissance. Il suffit de bien savoir pour bien faire. N'est-il pas vrai que l'âme est bonne quand elle *sait user* comme il faut de la richesse, de la santé, de la force ou du plaisir ? oui, sans doute ; mais Socrate ne distingue pas entre ce *savoir user* qui est tout pratique et relève de la prudence du vertueux, non de la science, et *savoir* (par la science de moraliste) *comment il faut user*.

De là le paradoxe de la pensée socratique : une inspiration d'ensemble, un élan foncier avant tout pratique, — voire pragmatiste, — débouche dans des conclusions systématiques qui réduisent la moralité à la connaissance, au savoir, à la vision de ce qui est. Toute faute morale vient d'ignorance, est involontaire.

(28) *Éth. à Eudème*, I, 5, 1216 b 6-7.

Mais le pratique devait avoir sa revanche. Il s'agit de connaître. Mais de connaître *quoi*? Quel est le contenu de cette connaissance? Pour nous faire discerner ce que notre comportement doit ou ne doit pas être dans le concret, quel principe de détermination saisit-elle, quel critère de ce qui est bon et convenable et vertueux? A ce stade de la réflexion philosophique, pas d'autre critère que l'utilité. Socrate a visé trop haut, — le monde des essences. En redescendant sur terre il n'a dans les mains, comme moyen de sa connaissance théorique et de son jugement spéculatif sur les occurrences de la conduite, que le calcul de l'utilité. Finalement c'est l'utilitarisme qui prend le dessus. Socrate lui-même et l'inspiration essentielle de sa pensée ne sont nullement utilitaristes. Il n'avait rien d'un Bentham, il n'est pas mort comme un utilitariste. L'idée que le bonheur consiste à avoir l'âme bonne est aussi peu utilitariste que possible. Mais dans l'application ou plutôt l'explication philosophique, il a été pris au piège de la « science » qu'il cherchait. Le seul instrument de « science » dont il dispose est la notion de ce qui sert convenablement, du moyen proportionné à sa fin. Utilitarisme transcendant sans doute, puisque cette fin est d'avoir l'âme bonne et dépasse notre existence mortelle. Mais comment savoir comment et pourquoi ceci ou cela concourt à faire l'âme bonne? Quand Socrate en vient aux explications et aux raisons, et à parler des divers exemples particuliers de vertu, il descend aux lieux communs de l'utilitarisme immédiat de la morale populaire.

Avant toute conceptualisation et toute explication Socrate lui-même avait sans doute des vertus dont il parlait une connaissance expérientielle — connaissance « par inclination » ou « par connaturalité » — qui n'avait rien à voir avec ces lieux communs. D'un autre côté le recours aux platitudes de la morale populaire devait être pour une large part une espèce de camouflage exotérique bien fait pour l'amuser en secret. Et j'entends bien que Xénophon (que je n'ai nulle envie de défendre contre les sarcasmes de Kierkegaard) n'a pas su discerner le procédé ironique qui se cachait là. Il reste cependant que son reportage nous donne probablement l'image la plus exacte de la lettre de l'enseignement socratique. Nous devons endurer les privations parce que l'homme endurci a une santé plus vigoureuse ; nous devons être modestes parce qu'en provoquant les jalousies l'arrogant s'attire vite des ennuis sérieux ; nous devons être serviables parce qu'il est toujours utile de se faire des amis, et ainsi de suite. L'insistance socratique sur la science, l'intelligence, la vérité spéculative en matière morale, la théorie même de la connaissance-vertu se termine à des critères utilitaristes.

Les mœurs communes et la philosophie morale

11. Une cinquième remarque doit être faite, qui porte plutôt sur une disparité, une faiblesse interne. Celle-ci, très sensible chez Socrate, se retrouve aussi chez la plupart de ceux qui viendront après lui, à vrai dire elle pose un problème critique préjudiciel pour toute la philosophie morale. Nous venons d'observer qu'il existe un vide, une discontinuité, une faille, entre les principes généraux de la morale socratique et la justification qu'elle donne des normes et des valeurs particulières de la vie morale. Socrate n'est pas seul dans ce cas. Ajoutons maintenant que les normes et valeurs en question sont celles d'une moralité déjà donnée, déjà existante, qui règne et prévaut dans l'appréciation commune du milieu historique et social. Car les hommes n'ont pas attendu les moralistes pour avoir des règles morales, et les moralistes justifient un donné qui leur préexiste et qui a plus de consistance pratique et de densité existentielle que les théories par lesquelles ils tâchent d'en rendre raison. Ils sont des éducateurs et des réformateurs des mœurs et ils dépendent des mœurs. Beaux réformateurs qui finalement justifient ce que pensent déjà fermement (sinon ce que font) la marchande de légumes et le potier du bourg.

En réalité pourtant, ici comme ailleurs (mais d'une tout autre façon que dans la philosophie spéculative), il s'agit de discerner le nécessaire sous l'accidentel et le contingent. La notion spécifiquement hellénique de « beauté-bonté » (*kalokagathia*) se rapporte à un complexe de qualités, — beauté du corps et du caractère, noblesse de souche, culture de l'esprit, magnanimité, libéralité, courage, — qui formait l'idéal de la conscience commune à une époque donnée et dans une société donnée ; il n'est pas impossible cependant d'en tirer un contenu universel qui trouve son emploi dans la réflexion sur l'idée de valeur en philosophie morale.

Socrate a fondé la philosophie morale en Occident, son inspiration a éveillé l'intelligence aux principes suprêmes de la conduite humaine, les thèmes qu'il a enseignés nourriront pour des siècles la pensée des moralistes, et les virtualités contrastantes de sa doctrine s'actualiseront dans les grandes écoles grecques en systèmes opposés. Dans l'application aux cas particuliers il défend simplement contre les Sophistes la morale de sens commun en vigueur à son époque ; les règles particulières de conduite, les valeurs éthiques qu'il justifie seront celles qui guidaient en ses jugements moraux le bon citoyen d'Athènes dans la seconde moitié du ve siècle.

AUTOUR DU MONOGRAMME CONSTANTINIEN

PAR

HENRI IRÉNÉE MARROU

Par son enseignement, son œuvre, son exemple, Étienne Gilson a exercé une influence féconde non seulement sur les philosophes et les historiens de la philosophie mais aussi sur les historiens tout court : c'est pour en témoigner à nouveau¹ que nous lui offrons ici ce double essai, dont le lecteur voudra bien excuser le caractère technique :

1) *Sur le témoignage de Lactance*, De mort. persec. XLIV, 5.

La conversion de Constantin et les problèmes qui s'y rattachent ont fait l'objet, depuis bientôt trente ans², d'un grand nombre de travaux³ ; je crois pourtant nécessaire de soumettre à un nouvel examen l'un des textes fondamentaux du dossier : le récit que Lactance a donné, quelques années après l'événement⁴, de la fameuse bataille du 28 octobre 312 et plus précisément le passage concernant le symbole chrétien que Constantin aurait fait arborer par son armée au moment d'engager le combat décisif contre Maxence. Dans sa précieuse édition commentée du

(1) V. déjà « De la philosophie à l'histoire », dans *Étienne Gilson, philosophe de la chrétienté*, Paris, 1949 (coll. *Rencontres*, vol. 30), pp. 71-86.

(2) C'est H. Grégoire qui a soulevé le débat dans son mémoire « La « conversion de Constantin », ap. *Revue de l'Université de Bruxelles*, t. 36, 1930-31, pp. 231-272 ; cf. du même, « L'étymologie de « labarum », ap. *Byzantion*, t. 4, 1927-28, pp. 477-482.

(3) Qu'il me suffise de renvoyer aux derniers *Berichte* qui en dégagent l'apport : J. VOIGT, « Die Constantinische Frage, A. Die Bekehrung Constantins », ap. *X. Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Relazioni, vol. 6, Firenze, 1955, pp. 733-779 (avec la discussion, fort animée, suscitée par ce rapport, dans les *Atti* du dit Congrès, pp. 252-273) ; du même, « Constantinus der Grosse », ap. Th. KLAUSER, *Reallexikon für Antike und Christentum*, fasc. 18-19, Stuttgart, 1955-56, cc. 306-379 ; v. également la riche bibliographie de J. MOREAU dans son édition de Lactance, *De la mort des persécuteurs*, Paris, 1954 (coll. *Sources Chrétiennes*, t. 39), t. I, pp. 139-176.

(4) La date du *De mortibus* est difficile à déterminer avec précision : 313 (Alföldi) ? 316-321 (Seeck) ? Les derniers travaux consacrés à ce problème penchent pour 318-320 (W. SESTON, *Dioclétien et la Tétrarchie*, Paris, 1946, pp. 26-27), 318-321 et peut-être plus précisément 318-319 (J. MOREAU, *éd. citée*, t. I, pp. 34-37).

De mortibus persecutorum (t. I, p. 127, 14-17), M. Jacques Moreau nous propose de lire ainsi le § xliv, 5 :

Commonitus est in quiete Constantinus ut caeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret. Facit ut iussus est et transversa X littera I summo capite circumflexo, Christum in scutis notat.

Le début n'offre pas de difficulté ; nous traduirons avec J. Moreau : *Constantin fut averti pendant son sommeil* (formule d'usage courant⁵, très vague et par là même très compréhensive⁶) *de faire marquer les boucliers* (comme le montre la phrase suivante, il faut donner au mot « notare » le sens technique⁷ d'exprimer par une abréviation, des sigles) *du signe céleste* (ne pressons pas trop le sens des mots : inutile de nous demander⁸ si une conjonction d'étoiles et de planètes n'aurait pas dessiné quelque figure mystérieuse sur le ciel romain par cette nuit d'octobre ; le parallélisme⁹ des deux phrases successives montre que, par l'expression emphatique de la première, Lactance ne veut rien dire d'autre que ce qu'exprimera tout bonnement la seconde : les sigles mêmes du nom du Christ) *et d'engager ainsi le combat. Il obéit et fait inscrire sur les boucliers le nom du Christ...* Mais ici a commencé l'incertitude ; J. Moreau comprend ainsi le texte qu'il a établi : *un X traversé de la lettre I infléchie vers son sommet*, ce qui lui permet de commenter (t. II, p. 436) :

Le monogramme décrit par Lactance n'est autre que le chrisme classique (fig. 1) qui apparaît à partir de 317, sur le droit des monnaies de l'atelier de Siscia, gravé sur le casque de l'empereur. Notre auteur se réfère à un signe bien connu de lui, popularisé par des émissions monétaires peu de temps avant l'époque à laquelle il écrit le *De mortibus*.



fig. 1

(5) Dans une note de son double mémoire *Constantiniana*, Città del Vaticano, 1953 (coll. *Studi e Testi*, vol. 171), p. 73, n. 27 ad p. 8, P. FRANCHI DE' CAVALIERI a réuni tout un dossier montrant que les auteurs les plus divers, Suétone, saint Cyrien, Ausone, l'*Histoire Auguste* emploient très fréquemment des formules comme *monere* (*commonere, admonere*) *in quiete, in somnio, per noctem...* Et ailleurs, LACTANCE lui-même : *Div. Inst.* I, 20, 33.

(6) Comme l'a fort bien observé W. SESTON, « La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien », ap. *Mélanges F. Cumont* (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, t. 4), Bruxelles, 1936, pp. 390-391, Lactance évite de préciser si c'est le Christ lui-même qui est apparu à Constantin ou un Ange.

(7) J. MOREAU, *éd. cit.*, t. II, p. 433 renvoie à ce propos à F. ALTHEIM, *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum*, Tübingen 1948, t. I, pp. 145-146 ; v. déjà M. SULZBERGER, « Le symbole de la croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers Chrétiens », ap. *Byzantion*, t. 2, 1925, p. 403, 2°.

(8) Comme l'a fait, avec son ingéniosité habituelle, J. GAGÉ, « Le « signum » astrologique de Constantin et le millénarisme de « Roma aeterna », ap. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, t. 31, 1951, p. 194.

(9) On retrouvera un parallélisme analogue dans un autre passage de LACTANCE, *Div. inst.* IV, 27, 8.

J'avoue ne pas partager l'enthousiasme avec lequel la critique a accueilli cette interprétation¹⁰ : sémantique, syntaxe, stylistique, critique textuelle soulèvent à l'envi des difficultés convergentes. La traduction de J. Moreau, qui serait admissible si Lactance avait écrit *traiecta*, *transmissa* ou *transfixa*, attribue au participe *transuerus* le sens de « traversé par — » qu'il ne saurait assumer. Le mot ne peut avoir, dans notre passage, d'autre sens que celui que suggèrent à la fois l'étymologie, ou plutôt la formation du verbe composé (*uerto*, « tourner », *trans*, « de manière à placer en travers »), l'usage classique (ainsi dans la formule, fréquente chez Cicéron¹¹, *ab aliqua re non transuersum digitum*, ou *unquem, discedere*), la valeur enfin qu'il a conservée dans nos langues romanes où il est resté bien vivant sous la forme « travers », « traverso »... *Transuersa X (littera)*, c'est « un X tourné de travers, placé en travers »¹².

Ensuite, à supposer que la traduction fût acceptable, et l'addition proposée d'un *I* admise, quelle construction embarrassée que celle d'une telle phrase, avec ses trois ablatifs en cascade : *transuersa X, littera I, summo capite circumflexo... notat* ! La clarté exigerait une préposition : *per litteram I*, ou *de, a, littera I* ; à cette époque, on n'hésite pas à ajouter des prépositions à l'instrumental chaque fois que le sens l'exige¹³. Il y a plus : quelle expression alambiquée prêterait-on ainsi à Lactance, indigne du « Cicéron chrétien » qu'il était ! Pourquoi décrire la lettre placée, comme on suppose, en travers du X au moyen d'une périphrase compliquée, un *I* au *caput circumflexum*, « alors qu'il eût été si simple de dire que c'était un *rhô* »¹⁴, comme le fera tout naturellement Eusèbe ou l'auteur quel qu'il soit du passage correspondant de la *Vita Constantini*¹⁵ ?

Enfin le texte édité n'est pas celui de la tradition manuscrite mais résulte d'une double manipulation. Comme on le sait¹⁶, le *De mortibus* ne nous a été conservé que par un seul témoin, le *Colbertinus* découvert en 1678 à l'abbaye de Moissac (auj. Paris, B. N. f. lat. 2627). Reportons-nous à ce document insigne ; f° 13^r, lignes 15-16, notre passage se présente sous la forme suivante :

(10) Ainsi : *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 50, 1955, p. 899, sous la plume d'un censeur bien connu pour ses exigences critiques, P. Nautin. Ou encore G. CH.-PICARD, *Les Trophées romains*, Paris 1957, p. 501.

(11) Ainsi *Acad.* II, 58 ; *ad Att.* XIII, 20, 4 ; *ad Fam.* VII, 25, 2.

(12) Je rejoins les fermes protestations de J. VOGT, *Relazioni...*, p. 753 : « *Transuersus* bedeutet quer, quergestellt, schräg, schägerichtet, ... schrägestellt, durchquerend, nicht aber durchquert ». Cf. P. FRANCHI DE' CAVALIERI, p. 75, n. 33 : « una X traversa (e cioè posta di traverso...) ».

(13) Comme a bien voulu me le faire observer M^{lle} Chr. Mohrmann à la compétence de laquelle on ne fait jamais appel en vain.

(14) J'utilise à nouveau une très fine remarque de W. SESTON, *Mélanges Cumont*, pp. 391-2.

(15) *Vita Constantini* I, 31 (p. 22, l. 2-4 Heikel) : description du monogramme sommant le labarum.

(16) L'histoire de la découverte est racontée par J. MOREAU, *éd. cit.*, t. I, p. 22.

& trans ūsa x littera suñno capite/circũflexo x̄po inscutisnotal·

Paléographiquement, rien ne vient suggérer la nécessité d'une addition entre *littera* et *summo*, comme J. Moreau l'a admis, à la suite de son maître H. Grégoire¹⁷ (A. Alföldi avait, de son côté, proposé une correction analogue, *uirgula* au lieu d'un *I*¹⁸). De plus, ces interventions, déjà par elles-mêmes hardies, supposent acquise la correction, introduite en 1684 par G. Cuyper¹⁹, de *Christo* en *Christum*; mais cette leçon, satisfaisante pour l'esprit en ce qu'elle équilibre la construction de la phrase, implique un premier élément d'incertitude²⁰ : on n'a pas fait observer jusqu'ici²¹ un fait important : entre *Christo* et *in scutis*, le manuscrit présente une lacune de 2 à 3 lettres d'étendue, lacune certainement volontaire²² qui, me semble-t-il, ne peut s'expliquer que d'une façon : le copiste a laissé en blanc la place d'un élément qu'il ne réussissait pas à déchiffrer sur son modèle²³. Ce pouvait être le dessin de notre monogramme, devenu méconnaissable à force d'être déformé²⁴ (et dans ce cas, si la perte de ce dessin est regrettable, la correction de Cuyper reste très vraisemblable) ; ce pouvait être un mot, plus ou moins abrégé, dont la conservation eût modifié, gravement peut-être, la structure de l'ensemble de la phrase...

Pourquoi s'exposer à tant de difficultés, et ne pas conserver, tout simplement la description du monogramme, telle qu'elle se lit sur le

(17) Suggestion mentionnée par M. SULZBERGER, *art. cité*, *Byzantion*, 1925, p. 407 : « Il suffit de suppléer, comme le propose M. Henri Grégoire, *I* ou *I littera...* ».

(18) « Hoc signo victor eris, Beiträge zur Geschichte der Bekehrung Konstantins des Grossen », dans *Pisciculi...* (Mélanges F. J. Dölger), Münster 1939 (*Antike und Christentum, Ergänzungsband I*), p. 7.

(19) Dans l'édition finlandaise de 1684 (v. sa note ap. MIGNE, *P. L.*, t. 7, c. 814 A) : on évitera de confondre l'érudit protestant hollandais Gisbert Cuyper avec le bollandiste Willem Cuyper (il fut membre de la Société de 1719 à 1741), l'un et l'autre étant désignés en latin sous le même nom de « G. Cuperus ».

(20) C'est ce qu'avaient bien senti les anciens commentateurs du xvii^e s. qui, plus exigeants que les modernes, n'avaient pas accepté la correction *Christum* sans essayer d'autres constructions possibles : v. les diverses leçons rassemblées par P. BAULDRI dans ses *Notae* à l'éd. d'Utrecht 1692, reproduites par MIGNE, *P. L.* t. 7, c. 814 A.

(21) Même l'éditeur de *De mortibus* au *Corpus* de Vienne (t. 27, 2), dont J. Moreau (I, p. 142) loue pourtant la « collation minutieuse du *Colbertinus*, dont les moindres détails sont observés et décrits », S. Brandt, n'en dit rien, à moins qu'il n'englobe le fait dans sa remarque générale (p. xi) : « Saepe singula uel etiam plura uerba ommissa sunt aut uidentur esse ».

(22) Comme le montre l'écriture, resserrée, des mots suivants : *in scutis* légèrement au-dessus de la ligne ; traces de grattage. La place et la dimension de cette lacune ne permettent pas de la confondre avec un espace de ponctuation.

(23) Beaucoup d'indices permettent de conjecturer l'état de délabrement de ce modèle (ou de son archétype) en écriture wisigothique : v. J. MOREAU, I, p. 74-75, d'après les relevés de S. Brandt, p. XIII-XVI.

(24) V. un cas analogue dans un manuscrit carolingien du *Commentaire* de Primasius d'Hadrumète à l'*Apocalypse*, Paris, B. N. Lat. 13390, f^o 94, l. 17-18, où le monogramme du Christ, rétabli conjecturalement par les premiers éditeurs (d'où MIGNE, *P. L.* t. 68, c. 884 C), est déformé jusqu'à devenir indéchiffrable.

Colbertinus? On a bien inutilement dépensé beaucoup d'efforts pour la proclamer obscure, embarrassée, et par là corrompue²⁵; il me semble au contraire, — quoi qu'il en soit du comblement de la lacune, — que les mots *transuersa X lillera, summo capite circumflexo* suggèrent une interprétation très naturelle et parfaitement claire. « La lettre X » (Lactance précise *lillera* pour éviter toute ambiguïté) « étant tournée en travers » (on peut *transuertere* un objet soit par rapport à un repère extérieur²⁶, soit, et c'est le cas ici, par rapport à sa position normale. Si l'on veut bien se souvenir que sous sa forme la plus soignée, et en particulier dans les monogrammes, le *chi* grec s'inscrit pratiquement dans un carré, ses deux hastes se coupant suivant un angle presque droit²⁷, on reconnaîtra que la seule façon de le « placer en travers » est de lui imposer une rotation de 45 degrés; il prend alors la forme d'une croix²⁸), « son extrémité supérieure » (la rotation effectuée, l'une des quatre extrémités du *chi* mérite l'appellation de *summum caput*) « ayant été recourbée en cercle » (encore un mot que sa formation, *circum-*, *flectere*, et son emploi classique²⁹ rendent parfaitement clair); effectuons l'opération, nous obtenons, fig. 2, le symbole bien connu des épigraphistes sous le nom de croix monogrammatique.

Telle est, me semble-t-il, l'interprétation obvie du texte. Elle n'est



fig. 2

(25) Ainsi M. SULZBERGER, *art. cit.* ap. *Byzantion*, 1925, pp. 402-407; N. BAYNES, « Constantine the Great and the Christian Church », ap. *Proceedings of the British Academy*, t. 15, 1929, p. 683, n. 1.

(26) C'est le cas par exemple (M. J. Moreau m'a très courtoisement fourni ces références) de la manière dont Novatien, *De Trinitate*, 19 (17, 15), évoque la bénédiction d'Ephraïm et Manassé (*Gen.* 48, 14) par le patriarche Jacob, *transuersis super capita puerorum manibus*, « les mains étant placées en travers l'une par rapport à l'autre », soit, mais par voie de conséquence seulement, « croisées »; de même, *ibid.*, 19 (17, 28), *transuersas super pueros manus Iacob ponendo...* Parlant du même épisode, TERTULLIEN, *De baptismo*, 8, 2, emploie l'adverbe *transuersim*, « en travers ».

(27) V. les exemples que nous avons groupés dans la fig. 3, soit de haut en bas : épitaphe du pape Eutychianus (283), en dernier lieu ap. P. STYGER, *Römische Märtyrergäfte*, Berlin 1935, t. II, pl. 46 b; épitaphe romaine datée de 341, DIEHL, *J. L. C. V.* 2816 (monogramme), autre, datée de 358, *ibid.* 3141 (id.). On pourrait multiplier ces témoignages.

(28) Je n'emploie ce mot que pour désigner la forme géométrique de la figure : il ne faut pas se hâter d'y reconnaître le symbole chrétien, comme l'ont fait le premier éditeur, Baluze (ap. MIGNE, *P. L.* t. VII, c. 369 B), et tant d'autres après lui, mûs sans doute par le désir d'aligner le texte de Lactance sur le récit de la *Vita Constantini* (pseudo-) eusébiennne. Il ne faut pas oublier que même ainsi posé de travers le X continue à se lire comme un *chi* !

(29) Ainsi chez Virgile, *En.*, III, 430, *circumflectere cursus* pour une navigation qui tourne un cap, ou *En.* V, 131 à propos d'une régates dont le parcours imite celui des chars dans le cirque; Ammien Marcellin, XXVIII, 4, 30, parlera encore à ce sujet de *circumflectere metam*; avec la précision d'un philosophe formé aux mathématiques, Claudien MAMERT, *De statu animae*, I, 25, définit la circonférence d'un cercle comme *circumflexa linea*.



fig. 3

certaines pas nouvelle ; je me rencontre ici avec beaucoup d'exégètes, anciens ou récents, à commencer par Lenain de Tillemont³⁰ : on peut quelquefois sourire de la naïveté de ces vieux auteurs mais on ne doit jamais contester à la légère leur sens du latin. Il n'est pas nécessaire de dresser ici la liste complète de nos autorités ; qu'il me suffise de citer, parmi les modernes, quelques exemples choisis à dessein dans les secteurs les plus divers de l'opinion : J. Turmel³¹, H. Lietzmann³², J. Wilpert³³, F. Altheim³⁴.

L'unanimité, cependant, ne s'est jamais établie pour accepter ce qui nous paraît une évidence : bien avant H. Grégoire, M. Sulzberger ou J. Moreau, les premiers éditeurs, Baluze³⁵ ou Cuyper³⁶, s'étaient demandé s'il ne fallait pas reconnaître le monogramme *chi-rhô* dans le texte de Lactance comme dans celui de la *Vita Constantini*. Ils se sont appuyés sur les données de la numismatique et de l'épigraphie³⁷ : sur ces documents figurés, la croix monogrammatique (fig. 2) n'est attestée avec certitude qu'à partir de la période 330-350³⁸, alors que le monogramme constan-

(30) TILLEMONT, *Histoire des Empereurs*, t. 4, Paris 1697, p. 127, ayant rappelé que le monogramme du Christ avait parfois la forme de notre fig. 2, ajoute : « ce qui paroist mesme revenir davantage aux termes par lesquels (Eusèbe et) Lactance l'expriment » ; cf. aussi G. CUYPERT, *Notae* (ap. MIGNE, *P. L.* t. 7, c. 559 A) : « Et si Lactantium sequimur, fuit illud (Christi monogramma) ad hunc modum compositum » (suit le dessin de notre fig. 2).

(31) *Revue du Clergé français*, t. 48, 1903, p. 518 (cf. p. 525, n. 1).

(32) *Geschichte der alten Kirche*, t. 3, Berlin, 1938, p. 61 ; dans la traduction française, *Histoire de l'Église ancienne*, t. 3, Paris, 1941, p. 68, la vignette mal dessinée pourrait prêter à confusion.

(33) En dernier lieu ap. *La fede della Chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica*, Città del Vaticano, 1938 (coll. *Amici delle Catacombe*), p. 221.

(34) *Literatur und Gesellschaft...*, t. I, p. 145 ; v. encore P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Constantiniana*, p. 9 et p. 74, n. 30 où bien d'autres auteurs sont cités dans le même sens, et depuis J. VOGT, *Relazioni...*, pp. 753-754. Ajouter : F. CALLAËY, « Le « songe » et le « signe de Constantin d'après Lactance », même Congrès, vol. 7, *Riassunti delle Comunicazioni*, pp. 160-161.

(35) Ap. MIGNE, *P. L.* t. 7, c. 370 B.

(36) *Ibid.*, c. 559 AB.

(37) Aux dossiers déjà un peu vieillis de V. GARDTHAUSEN, *Das alte Monogram*, Leipzig, 1924, et de L. TRAUBE, *Nomina Sacra*, München, 1907 (*Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, t. 2), et aux mémoires un peu tendancieux (en sens inverse : l'un minimisant, le second majorant la portée des témoignages) de M. SULZBERGER, *art.* déjà cité de *Byzantion*, 1925, pp. 337-448, et F. J. DÖLGER, IXΘYC, *das Fisch-symbol in frühchristlicher Zeit*, t. I, Münster, 1928, pp. 353-386, il faut préférer le répertoire, bien à jour et strictement objectif, de M. AVI-YONAH, *Abbreviations in Greek Inscriptions (the Near East, 200 B. C.-A. D. 1100* : mais il contient plus que cela), Jérusalem-London, 1940 (*The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, Suppl. to vol. IX).

(38) W. M. RAMSAY, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford, 1895, t. I, 2, p. 718, n° 673 (cf. p. 737) : Afün-Kara-Hissar, Phrygie Centrale (non datée : c'est l'éditeur qui a fixé approximativement cette inscription vers 330-350) ; premier ex. daté à Rome : DIEHL, *I. L. C. V.* 4331 (année 355).

tinien (fig. 1) apparaît beaucoup plus tôt : dans les textes littéraires³⁹ vers 326, sur les inscriptions romaines à partir de 323⁴⁰, sur les monnaies de Constantin, — instrument incomparable de propagande, — en 317 à l'atelier de Siscia⁴¹, dès 315 à celui de Pavie⁴², soit sinon au lendemain même, du moins très tôt après la victoire sur Maxence.

L'interprétation qu'on a cherché à imposer au texte de Lactance, la correction récemment introduite pour appuyer celle-ci ont été proposées pour mettre d'accord le témoignage du *De mortibus* avec celui des monuments⁴³, mais cet accord est illusoire car il repose sur une manipulation tendancieuse et gratuite du texte : ce n'est pas Lactance qui a parlé du monogramme constantinien mais un Lactance revu et corrigé par G. Cuyper et H. Grégoire. La seule conclusion légitime est d'observer que, dans l'état actuel de nos connaissances, — état toujours provisoire et sujet à révision⁴⁴, — il y a discordance, hiatus, entre le texte de Lactance qui situe en octobre 312 l'adoption par Constantin de la croix monogrammatique et la numismatique qui nous montre au contraire le monogramme constantinien envahir le premier le monde romain.

(39) Si on peut appeler ainsi les laborieux logographes d'Optatianus Porfyrius : v. son *Carm.* 8.

(40) DIEHL, *I. L. C. V.* 3257 ; les cas vont se multipliant en 329, 333, 336...

(41) Comme l'a rappelé J. MOREAU (*éd. cit.*, t. II, p. 436), d'après J. MAURICE, *Numismatique Constantinienne*, t. II, Paris 1911, p. 331 ; quant à l'hypothèse de ce dernier (*ead. loc.* et déjà ap. *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1908, p. 156, n. 5), faisant état d'un autre symbole, formé d'un *chi* et d'un *iota* bouleté à l'extrémité supérieure, elle ne mérite pas d'être retenue : il s'agit là soit d'une variante décorative de l'étoile à six branches (on en connaît dont les six pointes sont bouletées), symbole astral, solaire, apollinien plutôt que chrétien, — quoiqu'il puisse aussi représenter les initiales I. X. du nom de Jésus-Christ, — soit une déformation du monogramme constantinien, par maladresse ou faute de place.

(42) R. DELBRÜCK, *Spätantike Kaiserporträts von Constantinus Magnus bis zum Ende des Westreiches*, Leipzig-Berlin 1933, p. 72, n° 11 ; A. ALFÖLDI, art. cité, *Pisciculi*, p. 4 ; cf. du même, « The Initials of Christ on the Helmet of Constantine », dans *Mélanges A. Ch. Johnson*, Princeton 1951, pp. 303-311. Et surtout K. KRAFT, « Das Silbermedallion Constantins des Grossen mit dem Christus-monogramm auf dem Helm », ap. *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte*, t. 5-6, 1954-55, pp. 151-178 ; *Atti* du Congrès de Rome, pp. 253-254 et la planche annexée.

(43) V. par ex. W. SESTON, dégageant les conclusions du débat dont le problème avait fait l'objet au Congrès ci-dessus évoqué : *Atti*, p. 263 : « ... les monuments nous obligent à trancher en faveur de (fig. 1) ».

(44) Il faut bien préciser que l'absence de croix monogrammatiques assez sûrement datées avant 330-350 ou 355 n'est pas l'équivalent d'un témoignage positif situant la création de ce symbole dans cette période. Sans aller jusqu'à partager l'optimisme de C. CECHELLI, *Il trionfo delle croce*, Roma 1954, p. 65, qui lui attribue « une origine très ancienne », *forse non oltre gl'inizi del III secolo*, peut-être faudra-t-il reprendre l'examen de certains exemples non datés (les plus anciennes inscriptions chrétiennes le sont rarement), comme vient de le tenter M. BURZACHECHI, « Sull'uso pre-costantiniano del monogramma greco di Cristo », ap. *Rendiconti della Pont. Accademia Rom. di Archeologia*, t. 28 (1955-56), pp. 197-211 (une vingtaine de cas ; ajouter J. et L. ROBERT, « Bulletin Epigraphique », ap. *Revue des Études Grecques*, t. 71 (1958), pp. 187-188, n° 45).

Jusqu'ici, c'est le philologue, plus que l'historien, qui a parlé ; mais dans la mesure où l'histoire s'élabore avec des textes, ne faut-il pas que l'historien s'assure d'abord qu'il les a bien compris ? Ensuite seulement, il se risquera à formuler une hypothèse, effectuant le passage du texte au passé sur lequel témoigne ce document. Passage malaisé et où il devra redoubler de prudence : nous aimerions, certes, posséder l'ordre du jour émané du quartier général de l'armée constantinienne au matin du 12 octobre 312 ; je ne me risque pas à le reconstituer à partir du seul témoignage de Lactance. Celui-ci ne nous renseigne, à strictement parler, que sur la manière dont les milieux chrétiens de la cour impériale⁴⁵ pouvaient se représenter l'événement à six ou huit ans de distance. Quant à savoir ce que Constantin a pu voir, ou cru voir dans la nuit ou la soirée⁴⁶ précédentes, ou quelques mois plus tôt⁴⁷, ou, s'il n'a rien vu ni cru voir, quant à déterminer sur quelles bases le récit de Lactance a pu être imaginé, j'admire bien sincèrement l'assurance de ceux de mes confrères qui osent en décider. Les visions et les rêves appartiennent à une catégorie d'événements que la critique historique ne parvient que difficilement à saisir ; il y a beaucoup trop de visions et de rêves dans la littérature de ce temps, qu'il s'agisse des panégyristes⁴⁸ ou des historiens, qui ne me paraissent pas avoir possédé beaucoup plus de sang-froid⁴⁹. Je me contenterai, pour ma part, de classer ces documents au dossier concernant la conception charismatique du souverain, si caractéristique de l'Empire au iv^e siècle. Quant au témoignage de Lactance, il ne peut être utilisé par l'historien qu'en tant qu'il nous renseigne sur le développement, remarquablement rapide, d'une interprétation chrétienne du personnage de Constantin, dans les milieux proches de celui-ci.

2) *Sur le De monogrammate Christi attribué à saint Jérôme.*

Ce qui va suivre ne prétend rien de plus qu'être une récréation : c'est encore M. J. Moreau qui a le mérite d'avoir attiré l'attention sur un

(45) Lactance a été appelé, au plus tôt en 316-317, à la cour de Trèves comme précepteur du (futur) César Crispus, le fils aîné et la future victime de Constantin : v. sur l'interprétation chronologique du témoignage de saint Jérôme, *De viris illustr.*, 80, J. MOREAU, *éd. cit.*, t. I, p. 15, n. 1.

(46) Comme le veut la *Vita Constantini*, I, 28.

(47) *Paneg. Lat.* VII (6), 21,2-5 (la prétendue « vision païenne » de 310).

(48) V. encore *Paneg. Lat.* X (4), 14,1-5 (apparition d'armées célestes combattant pour Constantin). C'est dans cette catégorie qu'il faut ranger la *Vita* attribuée à Eusèbe, ou plutôt le *Discours à la gloire du bienheureux empereur Constantin*.

(49) V. encore, toujours dans le *De Mortibus* de LACTANCE, 46, 3, l'Ange qui apparaît à Licinius, ou dans la si sérieuse *Histoire Ecclésiastique* d'EUSÈBE, IX, 2, 5-8, l'assimilation lyrique de la défaite de Maxence au sort du Pharaon de l'*Exode*, ou, plus tard, sous la plume des rédacteurs païens de l'*Histoire Auguste*, les « miracles » analogues de la *Vie d'Aurélien*, 24, 2-8 (vision d'Apollonius de Tyane) ; 25, 3-6 (intervention divine dans la bataille contre Zénobie) ; pour ces rapprochements, v. en dernier lieu J. VOGT, *Relazioni...*, p. 752.

curieux petit texte qui, sans intéresser directement le problème constantinien, pose un problème. M. Moreau n'avait à en utiliser que quelques mots ; il n'a pas tenté d'expliquer l'ensemble du morceau ; comme personne avant lui ne l'a fait davantage, il faut s'y essayer.

Nous devons ce texte à l'infatigable découvreur qu'était dom G. Morin qui l'a retrouvé sur deux manuscrits anglais du xv^e s., *Oxford*, Merton College 26, *Londres*, B. M., Harley 3049, et publié d'après le premier⁵⁰. Il s'agit d'une notice, on évitera d'en parler comme s'il s'agissait d'un opuscule indépendant⁵¹, qui se présente comme un supplément à une recension post-hiéronymienne du *Commentaire sur l'Apocalypse* de Victorin de Poetovio. Son attribution, sa date même sont bien difficiles à préciser. On sait quelle a été la destinée posthume de ce commentaire⁵² : nous en possédons au moins quatre états successifs, le texte ayant été progressivement revu, allégé des passages inquiétants pour l'orthodoxie ultérieure (ainsi sur le millénarisme) et augmenté d'additions diverses. *Additamentum* lui-même ajouté à la troisième de ces recensions, notre notice ne peut remonter à saint Jérôme lui-même, comme dom Morin avait finalement incliné à le penser⁵³, puisqu'elle suppose l'existence de cette recension⁵⁴ ; elle ne peut cependant descendre plus bas que le milieu du vi^e s., car nous la trouvons utilisée dans le *Commentaire* de la même *Apocalypse* dû à Primasius d'Hadrumète⁵⁵ : ces vieux commentateurs⁵⁶ ont volontiers recopié leurs prédécesseurs !

Bien qu'elle ait été rejetée par nos manuscrits à la fin de l'ouvrage, cette notice concerne le verset XIII, 18 : *hic est sapientia et intellectus...* et le problème fameux, qui a tant excité l'ingéniosité des interprètes, du « nombre » de l'Antéchrist. A la différence de Victorin et de Jérôme qui

(50) « Hieronymus De monogrammate : un nouvel inédit hiéronymien sur le chiffre de la Bête dans l'Apocalypse », ap. *Revue Bénédictine*, t. 20, 1903, pp. 225-236 (reproduit ap. *Anecdota Maredsolana*, t. 3, 3, Maredsous, 1903). J'ai collationné ces deux manuscrits et, comme, on le verra, relevé quelques leçons méritant d'être retenues dans celui de Londres.

(51) Dans les deux mss. notre texte suit sans interruption les derniers mots du commentaire (post-hiéronymien, 21,3, p. 153 HAUSSLEITER (« qui cum Cerintho heretico sentiunt ») ; le titre que lui a donné dom Morin se lit dans le ms. d'Oxford, ajouté en marge, d'une main postérieure.

(52) Cette histoire complexe a été heureusement débrouillée par l'éditeur J. HAUSSLEITER (*C. S. E. L.*, t. 49, Vienne 1916).

(53) *Revue Bénédictine*, 1903, p. 229 : « ce morceau peut et doit très probablement appartenir, en effet, à saint Jérôme ».

(54) Qu'elle cite, en l'attribuant à Victorin : ligne 50 éd. MORIN ; V. HAUSSLEITER, *éd. cit.*, p. 124, n. ad 4.

(55) Dont le ch. IV, 13 (*P. L.* t. 68, c. 883 D-885 D) reproduit les l. 64-105 de notre texte.

(56) Aux témoins carolingiens de notre notice rassemblés par D. MORIN (*Rev. Bén.*, 1903, p. 223-229), on ajoutera Beatus de Liébana, *In Apocalypsin*, VI, 91, p. 497, 1-2, éd. SANDERS, reproduisant nos l. 5-7.

optent pour la leçon « 666 », notre auteur a adopté l'autre version : *Et numerus eius est sexcenti sedecim*. Analysons rapidement son commentaire : « Ramené à un monogramme, l'abréviation, le nom et le nombre s'expriment par ce signe (fig. 4)⁵⁷ » ; écrivant pour des Latins, peu familiers avec les choses grecques, l'auteur s'astreint à expliquer le sens du mot « monogramme », celui de « nota », abréviation, et, ce qui est plus intéressant, le système de contraction des *nomina sacra* étudié par Traube et depuis par Avi-Yonah : « dans les livres grecs, partout où les noms s'écrivent en abrégé, on marque les premières et dernières lettres, avec un tiret superposé, tracé horizontalement de gauche à droite »⁵⁸, la dernière lettre permettant de distinguer les cas⁵⁹ : Traube ne pouvait dire mieux⁶⁰ !

De façon surprenante, notre Ps.-Jérôme prétend que le nom usurpé par l'Antéchrist, à savoir celui du Christ, s'exprime dans son monogramme au génitif, *Christi*, et non au nominatif, par la combinaison d'un *chi* grec et d'un *iota*⁶¹. Puis il décrit, de façon graphique, la constitution de ce symbole : « un *iota* debout, un accent⁶² aigu, placé en travers⁶³ et montant vers la droite, un accent grave descendant à travers l'iota et l'accent aigu »⁶⁴ ; le susdit accent grave est recourbé circulairement⁶⁵ à ses deux extrémités ; à son extrémité supérieure gauche, il est légèrement infléchi vers la droite ; à l'extrémité inférieure droite, il est pareillement un peu recourbé en arrière vers la gauche, de manière à faire apparaître le symbole numérique appelé *episèmon* » (fig. 5 : on sait qu'il valait 6 et

X
fig. 4

4 5
5 5
5 5
fig. 5

(57) Redactus autem in monogramma, id est, quasi in unam litteram, et notam et nomen et numerum facit hoc signo (suit notre fig. 4) : l. 5-7.

(58) In libris etenim Graecorum ubicumque per notam scribuntur nomina, primae et nouissimae notantur litterae, et uirgula superposita in dexteram aequae ueniente a sinistra : l. 10-12.

(59) Et ob id semper nouissimam litteram ponunt propter discernendos casus (l. 15-16).

(60) Aussi a-t-il bien pris soin de citer notre passage : *Nomina Sacra*, p. 4.

(61) In hac ergo nota x (*chi*) graecum continetur et i (*iota*) : l. 12-13 (le nom des lettres grecques est ajouté *supra lineam* dans le ms. de Londres). L'auteur précise ensuite : et hoc patet, quod nominatiuus non sit hic positus, sed genitiuus, id est, non Christus, sed Christi : non enim simma finitur sed iota (l. 13-15), et il défend cette interprétation contre des contradicteurs : Scio quosdam in hoc ita posito nomine nominatiuum contendere, et negare genitiuum esse, etc. : l. 29-40.

(62) Je lis : acutum accentum transuersum », d'après le ms. de Londres qui répète de deux fois *acutum*.

(63) Je traduis ainsi, littéralement, *transuersum*, à la différence de J. MOREAU, *éd. cit.*, t. II, p. 435, pour qui « le sens du mot *transuersus* serait « qui coupe, qui traverse » ; v. déjà J. VOGI, *Relazioni...*, p. 753.

(64) Intuere in ea (figura) i recte stantem, et / accentum acutum transuersum et in dexteram ascendentem, grauemque descendentem trans i et acutum : l. 20-22.

(65) Ici encore, je traduis littéralement *circumflectitur* : on ne peut, avec J. MOREAU, *loc. cit.*, admettre que *circumflexus* signifie « infléchi d'un seul côté ».

qu'il a été employé non seulement par les Grecs mais aussi par les Latins)⁶⁶. Enfin l'auteur s'efforce de retrouver dans cette combinaison le nombre 616 en donnant aux lettres qui la composent leur valeur numérique grecque : *chi* 600, *iota* 10, *episèmon* 6, total 616⁶⁷.

A notre connaissance, un pareil monogramme (fig. 4) n'est pas attesté par ailleurs⁶⁸ ; il a dû cependant exister en dehors de notre texte, car les interprétations qu'en donne notre Ps.-Jérôme sont si maladroites et si forcées qu'il n'a pu combiner celui-là en vue de celles-ci. J'aperçois bien au point de départ l'entrelacement des deux lettres X et I, mais elles ne peuvent représenter la contraction de *Christi* : un tel *compendium scripturae*⁶⁹ se comprendrait dans un texte suivi, dont la construction exigerait ce génitif, mais non dans un monogramme qui, devant constituer un tout par lui-même, doit présenter le nom qu'il résume au nominatif. D'autre part on éprouve quelque peine à retrouver la figure de l'*episèmon* dans la branche gauche du *chi*, doublement et symétriquement recourbée ; je n'ignore pas qu'en certain cas il a pu revêtir une forme presque identique à l'S de la capitale monumentale⁷⁰ ; mais ces exemples sont à la vérité rares et tardifs (VI^e s.) : normalement et le plus souvent, l'*episèmon* est franchement dissymétrique, comme sur les exemples groupés dans notre fig 5⁷¹. Enfin comment expliquer l'intrusion d'un chiffre dans un symbole du nom du Christ ?

(66) Sed supradictus grauis duobus suis capitibus circumflectitur : hoc est, superiore et in sinistro capite modicum in dexteram inclinatur, inferiori autem et dextro subtrahendo in laeuam aequè modicum rursus paene flectitur, ut sit numeri nota, cuius nomen episimon : l. 23-26.

(67) L. 43-49. Dans la seconde moitié du texte, l. 50-110, l'auteur entreprend l'exégèse de l'autre leçon, « 666 », du nombre de la bête.

(68) Je ne vois guère à en rapprocher que le symbole de notre fig. 6, déjà relevé par Gardthausen et Sulzberger, mais, malheureusement, d'interprétation douteuse : de Rossi l'a trouvé sur une copie ancienne de l'épithaphe de Ceruonia Siluana (DIEHL, *I.L.C.V.* 2305 : la partie inférieure de la pierre a été retrouvée, mais c'est en tête de la l. 1 qu'avait été dessiné ce symbole, que le copiste, visiblement, n'avait pas su interpréter ; « ornamentum incertum » indique Diehl avec prudence !).

(69) Et encore faut-il observer que la contraction normale de *Christi* est XPI : L. TRAUBE, *Nomina Sacra*, pp. 156-157 ; l'épigraphie n'offre que deux exemples sûrs de XI : Diehl 2482 a (Malte, graffiti), 4452 (Madaure, époque vandale) ; on trouve, aussi rarement, XRI : *Année Epigraphique* 1921, 67 (Grado) ; J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España Romana y visigoda*, Barcelona 1942, 80 (Beja, 584).

(70) Comme l'a montré J. MALLON, notamment ap. *Paléographie romaine*, Madrid, 1952 (coll. *Scripturae, Monumenta et Studia*, t. 3), § 190-201 ; v. aussi J. M. DE NAVASCUÉS, *La era «...AS»*, Madrid, 1951 (même coll., t. 1). Reprenant une hypothèse de Fumagalli (1802) et Mommsen (1843), M. J. Mallon interprète ce signe comme une ligature latine de V et de I, soit 6 en chiffres « romains » : le témoignage du Ps. Jérôme montre cependant que l'origine grecque, et le nom d'*episèmon*, avaient cours dès la fin de l'antiquité.

(71) Exemples empruntés aux ouvrages cités de Mallon et Navascués.



fig. 6

La bonne méthode⁷² consiste à décomposer un monogramme en ses éléments constitutifs. J'aperçois ici quatre composantes : *chi*, *iota*, et deux appendices semi-circulaires qu'il faut, me semble-t-il, interpréter comme des *sigma* semi-lunaires⁷³. A partir de ces données, une solution s'entrevoit : ce qui a été, comme dit notre auteur, *redactus in monogramma*, ce n'est ni le nombre, ni, directement, le nom, mais bien la *nota*, l'abréviation IC XC (fig. 7) des *nomina sacra* Jésus-Christ, bien attestée dans le monde grec⁷⁴ pour la période (IV^e-VI^e s.) où se place, on l'a vu, la composition de cette notice. *Redactae autem in monogramma*, ces quatre lettres donnent bien la figure 4. C.Q.F.D. Il n'y a rien de plus à tirer de cette petite curiosité : nous la verserons au dossier des jeux énigmatiques dont l'antiquité finissante a légué le goût au premier moyen âge.

C XC
fig. 7

(72) Elle m'a déjà permis de tenter d'autres déchiffrements, ainsi « Palma et laurus », ap. *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 1941-46, pp. 109-131, ou « Fortunatus », ap. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, s. v. *Sirènes*, c. 1498, n. 11.

(73) Comme il arrive souvent, les lettres courbes, sont fixées à l'extrémité des hastes des lettres rectilignes, choisies comme lettres principales et par suite de dimension plus grande que les premières : v. par ex. notre fig. 8, monogramme « Constantin », gravé sur le seuil d'une porte de l'ancienne basilique des Apôtres, aujourd'hui S. Sébastien, *ad Catacumbas* (P. STYGER, *Römische Märtyrergrüfte*, t. II, pl. 2 b).

(74) L. TRAUBE, *Nomina Sacra*, p. 113-116 et les colonnes 10-11 des tableaux pp. 56-87 ; M. AVI-YONAH, *Greek Abbreviations*, pp. 28-29, 73 A et 113 A, ad vv.

ⲚⲞⲤ
fig. 8

LA QUÊTE MANQUÉE DE GAUVAIN

PAR

JEAN MARX

I

On sait que pour Chrétien de Troyes c'est Perceval le Gallois qui tente l'aventure du château du Graal. Il subit un échec dû à son impuissance à poser les questions concernant les Objets Merveilleux (le Graal et la Lance qui saigne) qui ont défilé devant lui. Mais il ne paraît pas douteux que le jeune héros devait, dans l'esprit de Chrétien, reprendre la quête après avoir subi de rudes épreuves et de sévères pénitences ; il devait certainement, si le poète champenois n'avait pas été interrompu par la mort dans la rédaction de son œuvre, réussir à effacer son échec. Tel est aussi le point de vue commun de la plupart des écrivains qui ont composé une série de continuations de l'œuvre de Chrétien, qu'il s'agisse de la seconde continuation, dite continuation Perceval, de la troisième continuation dont l'auteur est Manessier ou de celle dont l'auteur est Gerbert de Montreuil. Par contre, le premier continuateur de Chrétien nous apporte un récit consacré presque totalement aux aventures de Gauvain, le neveu du roi Arthur, ce qui a fait donner fréquemment à son œuvre le nom de continuation Gauvain. Or, au cours de ce récit c'est Gauvain qui tente l'aventure du château du Graal dans des conditions assez différentes de celles que nous représente le texte de Chrétien dans son *Conte del Graal*. Une érudite anglaise, Miss Jessie Weston, avait, il y a une soixantaine d'années, conçu l'idée¹ que Gauvain, qui apparaît assez anciennement dans les textes latins relatifs à la légende arthurienne, avait été le premier héros de la visite au château merveilleux du Graal et que ce n'est que

(1) Voir en particulier son livre, *The Legend of Sir Gawain*, Londres, 1897. Tout récemment M. de Riquer a voulu voir dans l'œuvre de Chrétien la fusion opérée par un remanieur après la mort du poète de deux romans laissés inachevés par l'auteur et consacrés l'un à Perceval, l'autre à Gauvain. Cf. *ibid.*, p. 419.

par la suite que Perceval le Gallois lui avait été substitué dans cette quête qui est aussi une Conquête.

Cette hypothèse n'a pas été acceptée par l'ensemble des érudits et il est de fait qu'aucun texte ne nous est parvenue d'où l'on puisse légitimement inférer que Gauvain ait jamais réussi la grande aventure. Au contraire, dans toute la série des récits relatifs à une quête du Graal par Gauvain, celui-ci fait, malgré sa vaillance, sa courtoisie et sa prouesse, figure de héros malheureux et quelque peu honni. Cet échec de Gauvain apparaît déjà, nous allons le voir, dans le bref passage où Chrétien de Troyes lui-même élude en quelque sorte l'aventure dans des vers sur lesquels on a beaucoup discuté. Ce même échec apparaît, naturellement très développé, dans le texte de la première continuation ; il y est fait allusion dans un passage d'une préface postiche ajoutée dans certains manuscrits du *Conte del Graal* de Chrétien, connue sous le nom d'Élucidation et éditée par M. A. W. Thompson dans les publications de l'Institute of French Studies, New York, 1931. Enfin, il se retrouve dans la seconde et dans la troisième continuation (celle de Manessier qui date sans doute du second quart du XIII^e siècle) et dans le Lancelot en prose ainsi que dans le roman en prose du Perlesvaus. A quoi répond cette persistance dans l'affirmation de l'échec de Gauvain dans sa tentative ? Tel est le premier problème que nous voudrions traiter ici.

Par ailleurs, la série des textes que nous allons examiner offrent de façon générale un aspect assez étrange que nous devons noter : un mélange d'interprétations chrétiennes de la légende et de données d'évidente origine folklorique où la Lance apparaît comme une arme maléfique et redoutable et le Graal comme un objet magique qui sert au Château Merveilleux de table en table. Comment donc s'expliquer d'une part ce caractère presque universellement malheureux de la quête du neveu d'Arthur ? Comment interpréter d'autre part la juxtaposition des éléments hétérogènes que nous avons signalée ? C'est ce que nous voudrions tenter au cours du présent article qui est d'ailleurs facilité par la publication en cours de l'admirable édition, par les soins de M. William Roach, des continuations de Chrétien, publication heureusement achevée pour la Première Continuation dite « Continuation Gauvain »². Pour serrer de près ces problèmes, il est nécessaire d'analyser au moins de façon sommaire les textes relatifs à la quête de Gauvain, savoir :

1^o Dans le Conte du Graal de Chrétien, les vers 5653-6216 de l'édition Hilka ;

2^o Dans la Première Continuation, dite Continuation Gauvain, rédaction courte, tome III de l'édition Roach, p. 436-528 ;

(2) *The Continuations of the Old French Perceval of Chretien de Troyes. The First Continuation*, 3 vol. (plus 1 vol. de glossaire rédigé par M. FOULET), éditées par William ROACH, Philadelphie, 1949-1952.

3° Dans la même Première Continuation, rédaction longue, tome II de l'édition Roach, p. 504-532. Cette rédaction reprend le récit de la Continuation courte en y apportant quelques développements (vers 16837 à 17864), mais elle donne également, [p. 106 (vers 3631) à p. 116 (vers 3969)] une autre version de la visite de Gauvain au Graal, sans d'ailleurs se soucier de mettre d'accord ou même d'harmoniser les deux récits. Il s'agit évidemment d'un texte interpolé. Nous essayerons de trouver la raison de cette interpolation ;

4° La version de la Première Continuation, dite Continuation Moyenne, à mi-chemin entre la Continuation Longue et la Continuation Courte, publiée par M. Roach, au tome I de son édition, suit la version de la Continuation Longue (p. 341 et 345, 369) ;

5° Dans l'Élucidation, préface postiche du Conte du Graal, vers 163 et 224-230 de l'édition Thompson (Publ. of the Institute of French Studies, New York, 1941) ;

6° Dans la 2^e Continuation de Chrétien dite continuation Perceval, deux passages, éd. Potvin, t. V, vers 31436-31470 et vers 33437-33585 ;

7° Dans la Continuation de Manessier, vers 37424-37667 et 38945-39700 de l'édition Potvin.

8° Dans le Lancelot en prose (éd. Sommer de la Vulgate), tome IV, pp. 341-347 ;

9° Dans le Perlesvaus, roman en prose du début du XIII^e siècle, les lignes 2383 et suivantes de l'édition Nitze.

II

La quête de Gauvain dans le Conte del Graal de Chrétien

C'est par le passage du récit de Chrétien que nous allons censurer notre premier examen.

Parti de Tintagel, le château où naquit le roi Arthur, Gauvain passe la nuit dans une maison de religieux. Au matin, il aperçoit des biches à la lisière d'une forêt. Il surprend une biche blanche et lui porte un coup de lance, mais elle lui échappe. Son cheval se déferre. Mauvais présage pour l'aventure entreprise.

Peu après Gauvain rencontre un jeune prince à la tête d'une troupe de chasseurs qui offre de l'héberger et lui recommande, sans le connaître, d'aller rendre visite à sa sœur, jeune demoiselle fort courtoise, qui lui fera bel accueil. La suite montrera que sur ce point les choses iront vite. Mais le malheur veut que le jeune prince soit le fils du roi d'Escavalon qui a été précisément tué par Gauvain et qu'au sujet de ce meurtre, le neveu d'Arthur ait été défié par un chevalier du feu roi, nommé Guingambresil ; le combat a même déjà été fixé. Mais ni le jeune roi, ni sa sœur ne connaissent Gauvain, qui lui-même ne les a jamais vus auparavant.

Le neveu d'Arthur accepte cette courtoise offre d'hospitalité. Un messenger est chargé d'accompagner Gauvain au château royal et de transmettre à la jeune princesse le désir exprimé par le jeune roi, son frère, de voir faire grand accueil au nouvel arrivant.

Gauvain arrive au donjon royal situé au milieu d'une ville bruyante et populaire, bruissant du bruit des métiers des artisans. Il paraît bien qu'ici Chrétien s'amuse à évoquer la vie de ces cités flamandes, sujettes de ce Philippe d'Alsace, comte de Flandre, à qui est précisément dédié le *Conte del Graal*. Conformément au désir qui lui est transmis, la gente pucelle accueille gracieusement le beau chevalier qui lui est adressé et la conversation prend un tour galant et tendre. Mais survient un vavasour qui reconnaît Gauvain et s'indigne de l'accueil fait au meurtrier du feu roi. La populace s'ameute et la demoiselle et son beau compagnon sont assiégés et, malgré leur courage, en grand danger.

A ce moment survient le roi qu'a rejoint Guingambresil, celui qui a défié Gauvain. Non sans peine (il lui faut même obtenir le concours du maire de la commune) le roi réussit à disperser l'émeute. Reste à régler le sort du neveu d'Arthur, ennemi désormais reconnu. Le combat avec Guingambresil étant fixé à un an, un vavasour propose au roi de confier à Gauvain le soin de quérir la Lance qui saigne. Il devra jurer de la rapporter au roi ou en cas d'échec de se rendre prisonnier.

Le roi accepte ce conseil et entre dans la tour assiégée : il trouve sa sœur pâle d'émotion, mais Gauvain debout, sans peur. Il lui apprend que le combat avec Guingambresil sera remis à un an et qu'auparavant il devra jurer de quérir la lance. Mais Gauvain refuse de prêter le serment au moins sous la forme qu'on prétend lui imposer : il devait jurer (je cite ici d'après le texte habituel pour lequel je proposerai une correction) de rapporter la lance dont la pointe verse des larmes de sang et dont il est écrit qu'un jour verra détruire par elle le royaume de Logres (l'ancienne terre aux Ogres, ajoute le vers suivant par une association dictée par la nécessité de la rime, comme il arrive souvent dans la poésie médiévale et en particulier chez Chrétien). Gauvain déclare qu'il préférerait mourir plutôt que de prêter pareil serment en risquant de se parjurer.

Pourquoi cette hésitation ? M. Jean Frappier a essayé de l'expliquer par une hypothèse fort ingénieuse³, mais que pour ma part je ne crois pas pouvoir accueillir. Pour cet érudit, Gauvain refuse de commettre une félonie à l'égard de son oncle, le roi Arthur, qui règne précisément sur le royaume de Logres.

En tout cas Gauvain se dérobe : le vavasour de bon conseil obtient que le roi assouplisse le serment (vers 6187-6191 de l'édition Hilka) :

(3) Jean FRAPPIER, *Chrétien de Troyes, Perceval ou le Conte du Graal* (cours de Sorbonne), Paris, Centre de Documentation universitaire, 1951, p. 120-122.

Vos jureroiz que de la lance
 Querre feroiz vostre puissance ;
 Se vos la lance n'aportez
 Au ceste tor vos remetez
 Si seroiz del seirement quites.

Il est bien certain que l'entreprise proposée à Gauvain est lourde de périls. Or Gauvain prête serment, serment conditionnel mais serment quand même qui devrait être un prélude d'aventure. L'histoire là-dessus tourne court, et dans les quelques trois mille vers consacrés par le poète aux aventures de Gauvain (6519-9230 de l'édition Hilka) il n'est plus question de la quête de la lance ni de la promesse du neveu d'Arthur.

Comment s'expliquer ce silence ? Tout récemment, M. de Riquer⁴, reprenant et développant de façon toute personnelle avec autant de talent que d'ingéniosité une vue ancienne de l'érudit allemand Gröber, a proposé de considérer le poème du Conte du Graal tel qu'il nous est parvenu comme la fusion de deux œuvres distinctes et restées inachevées du poète champenois, une consacrée à Perceval, l'autre à Gauvain. Mais en vérité, le cœur même du récit est constitué par l'opposition des deux héros, Perceval, le « nice », le simple, qui a travers les périls est voué par son intrépidité sans calcul aux grandes aventures et dont l'éducation chevaleresque s'accompagnera d'un perfectionnement religieux, et Gauvain, courtois mais léger, vaillant mais volage, féru de vaine gloriole et de concupiscence. Je crois qu'on n'a pas besoin de recourir à l'hypothèse ingénieuse de M. de Riquer et que l'attitude de Chrétien en face de la quête de Gauvain peut s'expliquer.

La vérité me paraît être que Chrétien n'a pas inventé la quête de Gauvain. Elle lui était donnée dans les contes d'aventures qu'il déclare avoir consultés (et ajouterons-nous, magnifiquement transformés et ennoblis). Et elle se retrouve dans la Première Continuation de Chrétien de Troyes comme dans le Prologue Postiche ajouté au Conte du Graal dans certains manuscrits et connu sous le nom d'Élucidation, comme dans le Lancelot en prose et dans le roman en prose également de Perlesvaus. Ces récits présentent des nuances suivant la personnalité des auteurs, mais jamais le héros n'y accomplit la grande aventure du Château merveilleux où règne le Roi Pêcheur et où sont conservés le Graal miraculeux et la lance qui saigne. Gauvain échouera avec plus ou moins d'honneur suivant les cas mais l'aventure n'est pas pour lui.

Dans la pensée de Chrétien l'aventure est évidemment réservée à Perceval ; les paroles et les enseignements de l'oncle ermite (vers 6331-6515

(4) « Perceval y Gauvain en li contes del Graal », dans *Filologia Romanza*, année IV, fasc. 2, n. 15, 1957. Les thèses de M. de Riquer qu'il a reprises depuis dans le *Boletín de la Real Academia de Barcelona*, t. XXVII, pp. 279-320, ont été très vigoureusement contestées par M. Jean Frappier qui a publié un article sur le sujet dans le *Moyen Age* (1958), pp. 66-102.

de l'éd. Hilka) sont destinés non seulement à l'instruire, à corriger, éduquer et à élever l'âme du jeune héros, mais par la conscience de ses péchés et de ses erreurs comme par la révélation de la parenté qui l'unit à la Lignée des rois du Graal, à lui faire reprendre le chemin du Château Merveilleux et du Royaume qui l'y attend. Au contraire rien de cela n'est donné à Gauvain.

Quelle a donc été la pensée de Chrétien quand il esquisse cette quête de la lance pour l'éluider aussitôt et faire silence par la suite à son sujet. Je crois que se trouvant en face d'une tradition constante qui fait du neveu d'Arthur un des quêteurs du Château Merveilleux, il n'a pas voulu écarter complètement son héros de cette quête dans laquelle traditionnellement il jouait son rôle. Mais il entendait bien réserver la quête victorieuse à Perceval. Et, d'autre part, il était gêné (ayant largement commencé à christianiser les objets miraculeux qu'il avait trouvés dans ses canevas encore tout remplis du merveilleux des contes celtiques de Galles, d'Irlande et de Bretagne armoricaine) par cette évocation d'une Lance magique dont le coup félon frappa d'enchantement tout un pays. Et il voulait aussi conserver à Gauvain, malgré son infériorité vis-à-vis du jeune Simple victorieux, un prestige digne du plus courtois des chevaliers.

Si ces considérations sont vraies, les détails des vers de Chrétien vont nous apparaître sous un angle nouveau.

Reprenons en effet le texte de Chrétien (vers 6163 de l'édition Hilka) :

Mes qu'un seiremant an prendra
 Messire : que il li randra
 Jusqu'à un an sanz plus de terme
 La lance dont la pointe lerre
 Del sanc tot cler que ele ploere,
 Et s'est escrit qu'il iert une ore
 Que toz li reaumes de Logres,
 Qui jadis fu la terre as Ogres,
 Sera destruis par cele lance.

Notons deux variantes données par les manuscrits : le manuscrit de Mons (qui avait servi de base à la première édition par Potvin et qui est désigné par Hilka sous la lettre P) donne au vers 6168 :

Si est escrit qu'il est une ore

et le manuscrit Q de la Bibliothèque Nationale donne :

Si est escrit qu'il iert une ore

leçon qui tend à atténuer le caractère futur du coup frappant le royaume de Logres. De même au vers 6171 le manuscrit de Mons et deux autres manuscrits portent *ert* au lieu de *sera*. Or on a remarqué depuis longtemps et tout récemment M. Lucien Foulet dans l'admirable glossaire qu'il a joint à l'édition des versions de la Première Continuation de M. Roach

a noté⁵ qu'il se produit souvent une confusion entre le futur et l'imparfait du verbe *estre*. Si l'on admet *ert* au lieu de *sera*, on rejettera de ce fait le coup frappé avec la lance dans le passé et l'on mettra le texte de Chrétien d'accord avec les textes postérieurs (Continuation de Chrétien, Élucliation, etc.) qui situent la destruction du royaume de Logres avant la quête de Gauvain.

Quant au royaume de Logres, je crois (et sur ce point je ne suis pas d'accord avec l'hypothèse de M. Frappier) que Chrétien désigne ici sous ce nom, conformément à la tradition générale galloise, le royaume de Lloegyr, c'est-à-dire l'Angleterre, qui n'est pas le royaume propre d'Arthur (roi de Galles) mais peut comme d'autres (la Cornouaille par exemple) être considéré comme terre vassale ou conquise. Ce n'est donc pas le royaume d'Arthur, mais une terre voisine qui est atteinte par le coup de la Lance. Du coup nous rétablirons l'accord avec le texte de la Première Continuation, où le Roi du Château du Graal (et non Arthur) raconte au passé la destruction de Logres, et avec la tradition celtique du coup félon ou magique.

Je sais bien que dans la Charrette, Chrétien semble considérer les chevaliers de Logres prisonniers au royaume de Gorre comme des compagnons d'Arthur (encore qu'il ne soit dit nulle part que ce sont des compagnons de la Table Ronde) et que dans certains textes postérieurs à Chrétien comme la Mort d'Arthur le terme de Logres est vraiment utilisé pour désigner le royaume arthurien. Mais la terminologie géographique du poète champenois s'avère assez flottante. Il a fort bien pu, trouvant dans des textes antérieurs la quête de Gauvain liée à une destruction du royaume de Logres (c'est-à-dire de la Terre voisine du Royaume propre d'Arthur), reproduire telle quelle cette localisation traditionnelle. Quand dans la Première Continuation on rappellera que le coup félon a frappé le frère du roi du Château de Graal et a entraîné le grand « destruction » de la terre de Logres, ce vocable désignera le pays voisin du royaume d'Arthur comme théâtre de l'enchantement et du coup magique.

Pour nous, Chrétien a trouvé dans les textes une tradition qu'il a utilisée, ici comme toujours, avec grâce et liberté et peut-être un peu de gêne. Cette tradition comportait une quête de Gauvain, quête manquée, quête partielle puisqu'il n'est question que d'un objet merveilleux à quérir (la Lance), objet dont les effets ont à la fois un caractère magique et destructeur. Ce récit était sans doute parallèle à celui de la quête du Graal. Dans les deux cas, il y avait un roi méhaigné (ou le frère du roi à défaut) atteint par un coup ou blessure fatale entraînant la dévastation de la terre, la mort de nombreux chevaliers, la désolation des veuves et des orphelins. Cette quête dont le récit allait être repris par la Première

(5) Glossaire de l'édition ROACH (t. III, fasc. 2 : glossaire par M. FOULLET), pp. 102-103.

Continuation Gauvain, le poète champenois l'a reçue et ne l'a pas inventée. Il n'a pas voulu que Gauvain l'entreprît ni qu'il y fût honoré, car seul pour lui Perceval devait en être le héros. Mais se tenait à garder au neveu d'Arthur une haute figure ; sans doute ne lui a-t-il pas déplu de marquer, par cette sorte d'allusion brève, sa connaissance d'une tradition.

III

La première continuation de Chrétien de Troyes, dite Continuation Gauvain, au moins sous sa forme courte, qui, comme l'ont démontré MM. William Roach et Wrede, est certainement la plus ancienne, n'est pas à vrai dire une continuation⁶. Elle est à peine rattachée au texte de Chrétien et ne comble pas les lacunes laissées par l'interruption du récit due à la mort du poète champenois. Elle reprend, en l'exploitant, le thème de la Quête de Gauvain, employant les mots mêmes de Chrétien pour caractériser la désolation du royaume de Logres. Mais cette fois le coup a été frappé avec l'Épée. Il paraît certain que l'assimilation de la Lance sanglante à la Lance de Longin, qui n'est pas explicite dans le Conte du Graal, et que ne mentionne pas l'Ermitte dans son admonestation à Perceval, mais qui a sans doute été entrevue par le poète champenois, s'est imposée rapidement. Elle était servie par les récits circulant, avec les Croisades, au sujet des reliques conservées à Byzance et de la découverte de la Sainte Lance à Antioche. Dans ces conditions, il devenait difficile de conserver à la Lance ce caractère d'arme maléfique et destructrice. Par ailleurs le caractère chrétien du Graal, cette sainte chose qui chez Chrétien porte l'hostie miraculeuse, s'était encore affirmé avec le succès de la version ecclésiastique de la Légende rattachant le saint vaisseau à Joseph d'Arimatee, version qui apparaît déjà dans le Joseph de Robert de Boron, édité par le regretté W. Nitze dans les Classiques français du Moyen Âge. Mais les récits que maniait le continuateur de Chrétien contiennent encore une foule de traits puisés dans une atmosphère de merveilleux celtique où le Graal apparaît comme un objet de conte de fée et la destruction du royaume de Logres comme un de ces enchantements magiques produits par un coup frappé avec une arme maléfique. Et du coup le récit fait remonter à la surface des éléments antérieurs du plus haut intérêt.

Voici le récit de la Première Continuation dans la version courte :

Un beau chevalier qui n'est pas nommé, mais dont le nom sera révélé dans la troisième continuation de Chrétien due à Manessier (ce nom est

(6) Cf. Colloque sur le Graal « *Les Romans du Graal* » dans la littérature des XII^e et XIII^e siècles (Colloque de Strasbourg, publication de la Recherche scientifique), Paris, 1956, Communication de M. Roach, p. 107-117. — Cf. WREDE, *Die Fortsetzer Chretien von Troyes*, Göttingen, 1953 (320 pages ronéotypées).

Silimac), passe devant le camp d'Arthur sans s'arrêter. Keu le sénéchal le suit pour lui demander de venir au moins saluer la reine. Mais Keu, une fois de plus vantard et malheureux, interpelle grossièrement le voyageur et se fait désarçonner et culbuter par lui. Gauvain, également une fois de plus fidèle à son personnage, rejoint le chevalier sans emporter d'arme et, par des paroles courtoises, décide son interlocuteur à venir saluer la reine Guenièvre sous sa caution. Mais au moment où il arrive au pavillon du camp, un javelot décoché traitreusement et mystérieusement frappe le chevalier. Celui-ci avant de mourir rappelle à Gauvain la garantie qui lui avait été donnée et demande au neveu d'Arthur d'accomplir à sa place la mission dont il est chargé et de monter son cheval qui le conduira là où il devra aller⁷. Gauvain s'y engage, châtié rudement Keu qu'il accuse

(7) Depuis de longues années déjà le regretté Arthur Brown dans un article qui fit à l'époque grande impression et qu'on a peut-être trop négligé depuis (« The Bleeding Lance » dans *Publications of the Modern Language of Association of America*, t. XXV (1910), p. 159) avait remarqué la parenté de ce texte sur la quête de Gauvain avec un texte du Huth-Merlin, édité par Gaston Paris et Ulrich dans la collection des Anciens Textes français. Le Huth-Merlin est du XIII^e siècle, mais renferme des traces de récits et de traditions antérieures. J'ai longuement analysé le texte du Huth-Merlin dans mon livre *La Légende arthurienne et le Graal*, Paris, 1952 (Collection de la Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études, sciences religieuses, p. 169-172). C'est Balin (le même personnage dans certains textes a sans doute reçu le nom chrétien de Barlaam) qui porte le coup douloureux qui entraîne la dévastation de trois royaumes. Balin tire l'Épée « aux estranges renges », contre l'avis de Merlin, comme dans la *Queste del saint Graal*, Barlaam (doublet de Balin) manie l'arme interdite. Dans le Huth-Merlin, Balin chevauche vers la cour d'Arthur en compagnie d'un chevalier qu'accompagne une demoiselle. En route, un javelot lancé par une main invisible tue ce chevalier (comme le Silimac de la *Continuation Gauvain*). Un tronçon reste dans la blessure et la demoiselle arrache ce morceau d'arme et l'emporte avec elle. Balin monte alors le cheval du mort (toujours comme dans la *Première continuation*) et jure de venger son compagnon. Un second chevalier se joint à eux et leur apprend que le mort ne pourra être vengé que par le tronçon du javelot que la demoiselle porte. Là-dessus le second chevalier est tué à son tour par un javelot aux côtés de Balin. Merlin apparaît alors pour annoncer que le meurtrier est un certain Garland, frère du roi Pellehan. Merlin recommande en vain à Balin de renoncer à la vengeance qu'il projette, lui annonçant qu'au cours de l'aventure dans laquelle il veut s'engager il frappera le Coup Douloureux.

Après diverses aventures Balin arrive avec la demoiselle au château appelé le Palais périlleux où le roi Pellehan tient un festin. Balin obtient par ruse de conserver son épée dans le château. A table chaque chevalier a son amie en face de lui et Garland le meurtrier va servant de table en table. Quand il arrive devant Balin, celui-ci averti de son identité le tue d'un coup d'épée.

Le roi Pellehan irrité de ce meurtre se lance, armé d'une massue, à la poursuite de Balin dont l'épée se brise dans la lutte. En reculant, Balin rentre, malgré les avertissements qu'une voix lui adresse, dans une salle magnifique : au milieu est une table d'argent sur laquelle se trouve une lance pointée en bas qui semble tenir par miracle. Balin saisit la lance et frappe mortellement le Roi du château. Puis il repose son arme, mais le château tout entier s'effondre. Une voix annonce les aventures du Royaume aventureux, la lance a été touchée par une main vile et le meilleur des princes est mortellement blessé. Le royaume s'appelle désormais la Terre Gaste et Balin, s'il réussit à échapper à la destruction du château, n'en est pas moins voué à la mort.

de cette trahison et fait passer sur lui son cheval. Le chevalier meurt et le javelot qui l'avait frappé sort du corps avec le sang.

Il apparaît que le crime est attribué ici à Keu qui dans la tradition du roman arthurien a, si l'on peut dire, bon dos et dont d'ailleurs la tentative de fuite devant Gauvain est un aveu. Mais dans la tradition conservée par exemple dans le Huth-Merlin, c'est un trait décoché magiquement par un personnage invisible qui frappait le chevalier.

Gauvain monte donc sur le cheval du chevalier mort qui l'emporte parmi les pleurs de toute la cour et l'amène, comme dans les contes, là où il doit aller.

Il arrive (si con li cevas le mena) à une chapelle hantée où une main hideuse et diabolique éteint le cierge qui brûle : cette chapelle est un des lieux d'épreuve par où passent les chevaliers en quête du Château Merveilleux. Gauvain échappe de peu à la mort et chevauche toute la nuit sans s'arrêter. Il trouve une grande forêt et au soir suivant se trouve hors de Bretagne (encore une géographie fantaisiste) et au bord de la mer. Il suit une chaussée qui longe le rivage et qui est plantée de lauriers, de cyprès, d'ébéniers et d'oliviers. Au soir apparaît une clarté, et le cheval le mène dans une salle où il est reçu avec honneur. On le revêt d'un manteau vert, on le conduit près du feu. Mais les hommes qui l'accueillent le regardent de plus près et disent : ce n'est-il mie. Et ils disparaissent, le laissant seul dans la salle.

Dans cette salle même Gauvain aperçoit une bière dans laquelle git un corps sur la poitrine duquel est un tronçon d'épée. La bière est flanquée de quatre chandeliers portant chacun un cierge. Gauvain qui s'est signé une première fois devant le corps se signe à nouveau quand paraît une croix portée par un grand clerc suivi de chanoines qui chantent la vigile des morts. Gauvain prie et les clercs disparaissent. Entrent alors vingt sergents qui dressent des tables puis un chevalier « grand et membru » (le roi du château dans cette version n'est pas méhaigné, mais son frère a été tué par trahison et le royaume depuis est atteint). Ce roi porte

L'analogie de ce texte avec celui de la Première Continuation est évidente.

Si les efforts tentés pour rapprocher les noms de Balin (ou Barlans) et de Gauvain semblent quelque peu risqués, il n'y en a pas moins analogie d'aventures. M. Vinaver, dans un article du *Medium Aevum* (1947) a soutenu que nous nous trouvons là en face d'un texte relativement récent. Mais en vérité c'est un conte et une tradition ancienne qui figurent, quoi qu'on en dise, dans Chrétien où la Lance détruit le Royaume de Logres, et où les termes que le poète champenois emploie sont repris textuellement par la Première Continuation. Et quoi qu'on en dise également, c'est encore un conte parent que nous trouvons dans l'histoire de Barlans dans la quête du Saint Graal. En réalité loin de nous trouver en présence d'un approfondissement et d'un enrichissement littéraires, nous assistons à la dégradation et à la confusion de vieux récits. Les passages du texte de Chrétien et ceux de la Première Continuation sur la Quête de Gauvain et la destruction du Royaume de Logres étaient beaucoup plus clairs que ceux de la Quête del Saint Graal et du Huth-Merlin.

le sceptre, la couronne et un anneau royal orné d'un rubis. L'on donne à laver à Gauvain que le roi fait asseoir près de lui. A ce moment entre le Riche Graal qui passe parmi les tables : il sert le pain et le vin dans de grandes coupes d'or fin. Le Graal sert ensuite à manger en « granz escueles d'argent ». Gauvain s'émerveille (vers 7291)

Del Graal qui si les servoit,
Ne nul autre serjant n'i voit.

A chaque service le Graal sert « honestement ». Le repas prend fin. Gauvain se retrouve seul avec la bière. Mais alors se produit une apparition nouvelle. C'est (p. 470 du tome III de l'éd. Roach vers 7324)

Et une lance tote entiere,
Qui sist en un orcel d'argent,

vaisseau où elle est fichée

Si que li sang vermaus coloît
Dedans cel vaisel a fuison.

Cette lance saigne. Le sang tombe dans l'orcel ou vaisseau et par un tuyau d'or (ou d'argent selon certains manuscrits) arrive dans un canal d'argent qui traverse la salle.

Alors la porte s'ouvre : deux valets entrent portant des cierges. Puis paraît le Roi qui tient l'épée. Le texte ajoute « l'épée du chevalier qui fut occis au pavillon », mais il semble certain que le texte fait une confusion et que l'épreuve qui va incomber à Gauvain sera de souder l'épée fragmentée en deux tronçons dont l'un repose sur le corps du prince dans sa bière et dont l'autre devait être apporté par celui auquel s'est substitué par force Gauvain. Le roi pleure sur la mort de celui qui repose devant lui, en souhaitant qu'il soit vengé, pour la plus grande joie du peuple.

Cependant le roi tient par le milieu l'épée brisée (c'est évidemment l'épée qui a frappé son frère) et la tend à Gauvain. Mais celui-ci malgré tous ses efforts n'arrive pas à souder les deux fragments. Le roi en a grand peine, mais courtoisement conduit le neveu d'Arthur dans une chambre voisine : là où il lui révèle (vers 7391) :

Li besoins par coi vos venes
N'iert or pas par vos aciévés.

Il ne pourra reprendre sa tâche que s'il progresse en valeur (leçon assez humiliante pour un chevalier ayant la réputation de prouesse de Gauvain). Le roi ajoute : celui qui devait accomplir l'épreuve est resté en « vostre país. Ne sai qui l'i a retenu. Mais molt l'avions atendu ». Néanmoins, malgré son échec Gauvain est autorisé à poser des questions sur les merveilles qu'il a vues : « à vostre plaisir demandés ».

Malgré sa fatigue, Gauvain, qui n'a cependant pas dormi depuis deux nuits, est anxieux d'oïr ces merveilles. Il pose une première question sur la lance et l'épée (Roach III, p. 476, vers 7423) :

Si me dites por Diu amor
 Dont li sans vient qui cort entor,
 Et de l'espee et de la biere
 Qui est la hors en tel maniere,
 Vos demant car jel vuel savoir.

Le roi lui rappelle la gravité des questions qu'il pose. Il va lui révéler
 La grant angoisse et la doler
 Qu'en avint...

Et vers 7442, il lui révèle que la lance est la lance de Longin. C'est la
 lance par qui le fils de Dieu fut frappé

« Le jor entresc'au cuer ferus
 Que il en la crois fu pendus.
 Tos jors a puis esté ici,
 Si saine adés tos jors issi
 Et sainera durablement
 Desi c'au jor del jucement. »

Crime terrible et heureuse rédemption, car par ce sang nous fûmes
 rachetés. Quant à l'Épée, elle a frappé un coup funeste dont les effets
 demeureront jusqu'à ce que ses tronçons soient ressoudés (Roach, t. III,
 p. 478, vers 7467) :

Ainc si maus caus ne aussi lais
 Ne fu de nule espee fais
 Qu'il a mis a destrusion
 Maint roi, maint conte et maint baron,
 Mainte dame et mainte pucele
 Et mainte gentil damoisele.
 Bien avez oï longuement
 Parler del grant destruitement
 Par coi nos somes ci venu.
 Li roiaumes de Logres fu
 Destruis, et tote la contrée,
 Par seul le cop de ceste espee.
 Sire ne vos mentirai mie
 Qui cil fu qui perdi la vie
 Ne qui cil fu qui le feri.

Notons ici que le continuateur de Chrétien⁸ emploie exactement les

(8) C'est là un point capital que méconnaissent M. WREDE dans son étude sur
 « Die Fortsetzer Chrestiens de Troyes », p. 171-199 et M. Vinaver dans son étude sur
 le Coup douloureux, citée plus haut. L'identité d'expression jointe à la parenté des
 aventures représente bel et bien une sérieuse probabilité de communauté d'inspiration
 et le premier texte duquel nous partons, celui de Chrétien, rapporte parfaitement les
 données essentielles du thème du coup félon : 1° un coup frappe le royaume (en attei-

mêmes mots que Chrétien pour la destruction du royaume de Logres, seulement, la Lance étant identifiée à l'arme de Longin, c'est l'épée qui frappe le coup. Le Coup frappe un roi, place un royaume sous l'enchantement, exactement comme dans le cas du Roi méhaigné de Chrétien. Mais ici, c'est le frère du Roi (qu'on appellera dans les textes postérieurs, notamment de Manessier, Goon du Désert), c'est-à-dire comme l'a bien vu M. Loomis, Goon de la Geste Terre, qui est frappé. C'est toujours le même thème qui reparait : 1° le coup frappe le roi ; 2° la terre est dévastée ; 3° il faut amender le coup.

On notera qu'ici le royaume de Logres n'est certainement pas le royaume d'Arthur mais un royaume voisin et que ce passage éclaire évidemment le passage obscur et controversé de Chrétien que nous avons discuté plus haut. Il apparaît que le conte relatif au coup félon existe très anciennement. Il revêt des formes fluctuantes et parfois confuses qui, loin d'attester son caractère récent et sa fabrication romanesque et artificielle, dénoncent son aspect même de conte et son atmosphère à la fois mythique et féerique. Nous sommes en pleine atmosphère de conte de fée, comme dans tout ce récit que ni Chrétien ni l'auteur de la Continuation Gauvain n'ont inventé, mais qu'ils ont reçu, transformé avec un peu de répugnance dans le cas de Chrétien qui entendait réserver la Quête à Perceval, avec un peu de gaucherie et de maladresse chez le Continuateur. Celui-ci se trouvait d'une part en présence de l'identification de la Lance avec l'Arme de Longin, et d'autre part s'embrouillait visiblement au milieu de ces récits parallèles et contradictoires de Coup félon, de Gaste Terre, d'Épées brisées et ressoudées.

C'est alors que le Roi dans notre texte, sans aucune question de Gauvain, s'engage dans un long récit sur le Graal inspiré par la conception et sans doute par le texte que nous retrouvons chez Robert de Boron⁹. Je crois, avec M. Wrede¹⁰ qu'il s'agit là d'une interpolation, encore que ce texte figure dans tous les manuscrits connus et dans toutes les versions de la Première Continuation. Le récit raconte l'origine du Vase que sauva Joseph d'Arimathie et retrace l'histoire (qui n'a rien à faire en l'espèce) de la Lignée du Roi Pêcheur. On notera une différence sérieuse avec le récit de Robert de Boron : c'est le Christ et non Titus qui délivre Joseph. Le roi s'arrête dans ce récit (vers 7638 : « Li remenanz si est segroiz ») si secret qu'il n'oserait aller plus loin.

D'ailleurs Gauvain n'a pas achevé l'œuvre ni soudé l'Épée brisée dont le bris en deux tronçons avait eu de si lourdes conséquences :

gnant le roi évidemment) dans les biens et les personnes, la terre devenant Gaste et la destruction sévissant parmi les hommes ; 2° le succès de la quête comportant des épreuves qu'il s'agira de surmonter entraînera la guérison du royaume.

(9) ROBERT DE BORON, *Joseph* (éd. NITZE), vers 3487 sqq.

(10) WREDE, *op. cit.*, pp. 171-175.

Car par cet cop fu essilie
 La terre qui tant fu prisé
 De Logres et toz li roiaumes

Il ne s'agit là ni d'Uther Pendragon, ni de l'invasion des Saxons, ni *a fortiori* de la ruine de Jérusalem, mais bel et bien d'une terre voisine du pays de Galles où le conte place volontiers les merveilles qui paraissent plus vraisemblables si elles se passent dans une terre moins proche.

Mais Gauvain épuisé s'endort. On le laisse reposer. Mais au matin, il se retrouve dans un marais près de la mer avec son cheval et son harnois. Comme pour Perceval l'aventure est manquée et le château merveilleux disparaît. Seulement dans le cas de Perceval l'échec est provisoire, car il est marqué pour la grande entreprise qu'il reprendra. Tandis que pour Gauvain, l'échec est irrémédiable.

Gauvain gémit, nous dit le texte, de n'avoir pas écouté les merveilles du Graal alors que dans le texte il les a parfaitement entendues et ne s'est endormi qu'au milieu du récit relatif à l'Épée. Il se promet de mieux faire pour avoir l'honneur de souder l'Épée et avoir le droit de s'enquérir du Graal et de la bière.

Mais ses premières questions ont déjà produit un effet : les eaux ont repris leur cours, le feuillage reverdit (Roach, t. III, vers 7754 sqq.) :

Nule terre plus bel garnie
 D'aige, de bos, de prairie.
 C'estoit li roiaumes destruis
 Qui de tos biens ert nus et vuis
 Le soir avant, mais Dex avoit
 Rendu la nuit, si con devoit
 As aiges leur cors el païs
 Et tot li bois, ce m'est avis,
 Furent en verdur retourné. »

Mais les paysans qu'il rencontre lui font honte de s'être endormi ; s'il avait demandé plus, il eut achevé de « peupler le pays ». Aussi aux remerciements se mêlent les imprécations.

De ce qu'il ne te lut oïr
 Del Graal por coi il servoit,

ce qui serait absurde si le développement sur le Graal qu'écoute jusqu'au bout Gauvain n'était pas une interpolation.

Tel est l'étrange récit qu'une interpolation même sur le Graal vient compliquer ; il semble bien que dans le texte original de la Première Continuation la Lance est effectivement la Lance de Longin et c'est la raison pour laquelle le coup qui détruit le royaume de Logres n'est plus frappé par elle. Mais le Graal semble être encore comme chez Chrétien, un vase merveilleux, une sainte chose par sa vertu miraculeuse dont l'hostie qu'il contient est l'image, mais non une relique liée à Joseph d'Arimathie.

Ainsi s'explique cette étrange fantasmagorie qui se déroule, le Graal servant de table en table « sans serjent qui le porte ». Par ailleurs un conte de l'Épée soudée (qui paraissait aussi chez Chrétien à plusieurs reprises) se mêle à l'histoire, thème sur lequel nous reviendrons tout à l'heure.

IV. *Autre récit de la visite de Gauvain au Château du Graal dans la version longue de la Première Continuation de Chrétien*

A côté de ce récit qui se retrouve dans tous les manuscrits de toutes les versions de la Première Continuation de Chrétien, les manuscrits reproduisant ce que M. Roach a appelé la version longue et la version moyenne de cette même Première Continuation nous offrent un texte placé antérieurement (Roach, t. II, 3664 à 3944 pour la version longue, vers 3631-3969 et tome I, vers 1195-1509) dont les termes sont à peu près constants pour toutes les versions qui l'adoptent. On peut s'étonner que ce récit qui est entièrement différent de celui que nous venons de retracer soit introduit dans tous ces manuscrits sans aucune suppression de l'autre récit et sans effort pour concilier les deux histoires. Les deux visites sont racontées ainsi à quelques milliers de vers l'une de l'autre, sans que rien soit fait pour expliquer leur simultanéité et qu'aucune explication soit tenté par les auteurs ou les remanieurs pour donner la raison de cette répétition. Si, comme il paraît certain après les travaux de M. Roach et de M. Wrede¹¹, la rédaction courte est la plus ancienne, on est amené naturellement à considérer cette autre visite de Gauvain au Château du Graal comme une interpolation introduite dans le texte, à la vérité non sans maladresse¹².

Quelles ont pu être les raisons de l'interpolateur ? Il faut tout d'abord se rappeler que les versions longue et moyenne de la Première Continuation représentent un effort pour relier les aventures de Gauvain dans la Première Continuation à ce qui en était dit dans Chrétien de Troyes. A vrai dire, l'auteur de la version courte s'en était peu soucié. Il apportait une série d'aventures puisées sans doute en partie dans des sources perdues, mais aussi grossies par sa propre imagination. Ainsi se confirmait,

(11) Voir colloque du Graal, pp. 110 sqq.

(12) M. Wrede paraît s'être mépris quelque peu (pp. 161-199) sur le sens des mots : première visite du Graal, que j'avais employés pour ce texte. Au moment où j'achevais mon livre *La Légende arthurienne et le Graal*, on ne disposait que du premier volume de l'édition Roach, c'est-à-dire de l'édition de la version moyenne. Il était à peu près impossible de décider avec certitude quelle version était la plus ancienne. Je me suis donc borné à citer les deux versions dans l'ordre où l'édition Roach les donnait, mais je voyais bien qu'elles étaient incompatibles l'une avec l'autre. Je dois ajouter d'ailleurs que la thèse actuellement admise sur le rapport des versions, et à laquelle je me rallie bien volontiers, est pour moi très précieuse car elle confirme la simultanéité des divers récits et l'existence de sources perdues.

comme M. Roques l'avait suggéré dans les discussions engagées au Colloque de Strasbourg, le caractère assez particulier du texte de la Première Continuation qui en fait une sorte de Corpus Gauvain. Rien ne relie l'aventure de Gauvain au Château du Graal à sa promesse faite au roi d'Escavalon et à Guingrambréil (dans le texte de Chrétien) d'aller quérir la Lance dont la pointe saigne ; rien ne liait non plus la description du château et de ses aventures à la description donnée par Chrétien de Troyes de la première visite de Perceval au même château.

Dès lors on s'expliquera que l'auteur de ce récit ait reproduit en grande partie les termes employés par Chrétien pour décrire le château et ses habitants. Certains manuscrits (Roach, t. I, vers 1234) disent même ceci : Crestien en ai-je pour garant. L'étrange est que cet effort fait, les auteurs aient laissé subsister l'autre récit. Mais en matière d'interpolation, la saine critique montre qu'il ne faut s'étonner de rien.

Nous allons maintenant suivre le conteur dans la version longue de la Continuation (Roach, t. II 3631-3969) un peu plus développée et sans différence notable avec le texte de la version moyenne.

Gauvain hésite entre deux aventures. Il a donné sa parole qu'il irait quérir la Lance (vers 3649 : De la Lance qu'il doit querre). Et il a également promis lors de la visite de la Messagère du Château du Graal à la cour du roi Arthur d'aller secourir la demoiselle du Château de Montclair. C'est exactement la situation dans laquelle nous laissait le texte de Chrétien, situation d'où part cette version : avant tout Gauvain doit « aquiter sa fience ». Il parvient sur la rive escarpée d'une rivière sans passage (réminiscence du texte de Chrétien) puis monte sur une roche de laquelle il aperçoit une haute tour à l'issue d'une forêt. Il chevauche dans cette direction, passe un pont et entre dans la salle. Cent valets s'empresment, le conduisent à une « loge » de marbres splendides ; on lui passe une robe de vair toute neuve comme à un hôte d'honneur et on le conduit à la salle du festin. Là un beau prud'homme un peu chenu est assis sur un lit. Vêtu d'une robe magnifique de zibeline et de pourpre, son chapeau orné d'un cercle d'or, mais (vers 3731) :

il est méhaigniez dou cors
si que ne se pooit aidier.

Toute cette introduction s'inspire étroitement du texte de Chrétien décrivant la visite de Perceval au Château du Graal. Le roi le fait asseoir près de lui. On donne à laver, on dresse les tables. La salle est éclairée par des cierges qui donnent une lumière éclatante. On prend place et le cortège se déroule comme dans le récit de Chrétien. Un beau valet tient en sa main la blanche lance ronde (vers 3787) et « li fers de la lance saine ». Il est suivi par une pucelle belle et gente que Gauvain suit du regard avec une admiration mêlée d'un peu de convoitise (An li regarder mist s'antante Gauvains et durement li plot). C'est la pucelle qui tient

le petit tailloir d'argent. Après elle deux valets portent des chandelles (vers 3806) :

Après li vallet venir voit
 Parmi la sale une pucelle
 Longue, gente, bien faite et belle.
 Mais molt pleure et se desconforte
 Antre ses mains gentement porte
 Un Graal trestot desouvert.

Sauf l'indication des pleurs de la porteuse du Graal (qui se trouve dans Manessier et dans la tradition postérieure à Chrétien) tout vient de Chrétien (même le fameux « trestot desouvert » qui a fait l'objet de tant de discussions)¹³.

Alors survient une bière portée par quatre valets : sur le corps se trouve une épée brisée en deux par le milieu (ceci comme dans le texte analysé plus haut et dans Manessier). Trois fois le cortège passe (vers 3847) :

Quant li vallez la blanche lance
 Raporte dont la pointe saine
 Et si n'i a ne char ne veine.

Toujours suivent le tailloir, la lance et la bière. Gauvain comprend (vers 3864) :

Se panse et set sanz dotance
 Que c'est li Graax et la Lance
 Qu'il devoit querre, c'est la some.
 Lors se trait plus près du prodome,
 Si anquiert la senefiance
 Et dou Graal et de la Lance
 Et por quoi la pucelle plore.

Il s'enquiert également au sujet de la bière et de l'épée. Mais le roi lui répond qu'il ne méritera de connaître ces secrets que s'il réussit à ressouder l'Épée (qui lui a été envoyée par une sienne nièce comme dans le texte de Chrétien). Gauvain assemble les tronçons : il croit avoir réussi, mais c'est une illusion car le roi avant de lui révéler ses secrets lui commande d'essayer de disjoindre les tronçons assemblés : au premier

(13) Voir les interprétations opposées de M. Roques et de M. Jean Frappier, *Romania*, t. LXXIII, pp. 82 sqq. et t. LXXIV, pp. 358 sqq. Le texte de la Première Continuation me paraît confirmer la thèse de M. Frappier : il s'agit d'un Graal en pleine lumière, visible à tous.

Ajoutons qu'il est possible que ce récit, comme le croit M. Wrede, ait été, comme l'ensemble de la version longue de la Première Continuation, influencé par Manessier. Mais il faut reconnaître que les rapports et les dates de la version longue de la deuxième continuation, de la troisième continuation (œuvre de Manessier) et du Lancelot en prose ne sont pas encore solidement établis.

effort ils se brisent. Le roi lui déclare alors qu'il n'a pas fait encore assez d'armes pour savoir l'aventure. Seul la connaîtra celui dont la prouesse aura « le pris de tout le monde ». Et Gauvain s'endort pour se réveiller au matin dans un marais, seul avec ses armes et son cheval (3940).

Par la suite, il ira chez le sire d'Escavalon pour se remettre entre ses mains car il n'a pu accomplir la quête de la Lance qu'il avait promis de tenter (vers 4964).

Nous nous trouvons ici en face d'un effort gauche pour relier la Quête de Gauvain au texte de Chrétien. Mais le remanieur n'a pas voulu renoncer à l'autre récit, à la vérité plus saisissant et plus frappant pour l'imagination des auditeurs. Il a laissé coexister deux textes dont l'un eût du logiquement exclure l'autre.

V. *La Quête de Gauvain dans la Seconde continuation de Chrétien de Troyes*

Dans la seconde continuation dite continuation Perceval, Gauvain appelé à rechercher Perceval dont on est sans nouvelle, envisage de partir pour le quérir et pour essayer du même coup de retrouver le château du Graal (éd. Potvin, vers 31436 sqq.) :

Il querra lou roi Pescheor
 Qui li fist ja mout grant honor
 Por qou que volentiers saroit
 Del Graal qui on en servoit.

Il pourra ainsi connaître l'aventure

D'un cors ki en la sale estoit
 Et an une bierre gisoit,
 Moult ricement bien atornée
 Et sor la biere ot une espée
 Qui par le moilon ert brisiée.

Et Gauvain ajoute :

Car si las iere et si aquis
 Que maugré mien m'estut dormis.
 Et au matin quant m'esveillai
 Me trovai est un grant rocier
 Et mes armes et mon diestrier
 Sur la falise de la mer.

Et Gauvain, quand il rencontre son fils Guiglain, se remémore (vers 33437-33587) son échec au château du Graal, reprenant les termes employés dans la version de la continuation courte. Mais l'auteur y introduit le cortège ou la procession décrite par Chrétien à propos de la visite de Perceval : graal porté par la pucelle, lance qui saigne portée par le valet. Et il supprime la description du graal servant de table en table et l'apparition de la lance qui saigne dans le vase.

VI. *La Quête de Gauvain dans la 3^e Continuation de Chrétien*
(*Continuation Manessier*)

C'est un souvenir analogue de la visite de Gauvain au château du Graal selon la version de la rédaction courte de la Première Continuation que nous trouvons dans la Troisième Continuation de Chrétien due à Manessier, dédiée à la comtesse Jeanne de Flandre, nièce de ce Philippe d'Alsace qui avait « commandé » le Conte du Graal à Chrétien de Troyes et rédigée après (sans doute peu après) l'année 1227. Cette fois c'est la sœur du chevalier tué traîtreusement en compagnie de Gauvain qui vient à la cour d'Arthur faire honte à Gauvain en révélant le nom de son frère Silimac. Gauvain répond en évoquant ce que le roi du château du Graal lui révéla sur la lance et exprime sa peine que le sommeil qui l'a saisi après ses fatigues l'ait privé d'entendre la vérité sur le Graal. Le texte de Manessier viendrait à l'appui des érudits qui, comme M. Wrede, considèrent le long discours du roi sur les origines du saint vaisseau comme une interpolation. La sœur de Silimac, dont les propos s'inspirent si visiblement de la réprimande adressée par la cousine de Perceval au jeune héros dans le Conte du Graal de Chrétien, explique ce sommeil et cet échec par le péché qui l'a empêché de connaître les grands secrets du palais (éd. Potvin, vers 37414-37667).

Et Gauvain pour racheter sa faute accompagnera la sœur de Silimac dans des aventures nouvelles où il aura l'occasion de châtier à nouveau Keu, responsable de la mort du beau chevalier (éd. Potvin, vers 38945-39700).

VII. *La Quête de Gauvain dans les autres textes*

1^o L'Élucidation, cette préface postiche ajoutée à certains manuscrits du Conte du Graal de Chrétien, mentionne la Quête de Gauvain (voir vers 224-232, éd. Thompson) à propos de la cour du riche Pêcheur : Messire Gauvain la trova. Et du coup il eut joie et le royaume¹⁴ fut amendé.

La suite du texte mêle étrangement les deux visites de Gauvain et de Perceval mais semble faire allusion à l'échec du neveu d'Arthur.

(14) Le texte, sous la forme que nous possédons, mêle et confond quelque peu les aventures de Gauvain et de Perceval au Château du Graal. Il semblerait que la mention de Perceval rappelant les aventures du héros au Château du Graal s'intercale au milieu d'un récit rappelant la quête de Gauvain, et s'inspirant de la visite du neveu d'Arthur au même Château (version de la rédaction courte de la Première Continuation). L'absence de question sur la Lance et l'Épée ne coïncide guère avec le récit de la Première Continuation.

2^o Le Perlesvaus montre Gauvain rendant visite au roi méhaigné et lui apportant l'Épée qui décolla Saint Jean-Baptiste. Il voit passer le cortège où c'est une Demoiselle qui porte la Lance dont la pointe saigne. Il assiste au service du Graal et il a le privilège de jouir de la vision de l'Enfant puis du Crucifié apparaissant en place de l'hostie dans le Saint-Sacrifice. Mais il est si ému qu'il oublie de poser les questions. Les demoiselles s'évanouissent. Les nappes sont levées, Gauvain reste seul : il est maté par un jeu d'échecs qui joue contre lui, s'endort et au matin se retrouve seul devant la porte fermée¹⁵ ;

3^o Enfin dans le Lancelot en prose, le récit de la Quête et de l'échec de Gauvain est repris dans une atmosphère toute chrétienne mais où le type du héros et la raison profonde de son échec sont traités de façon saisissante. Il se rend au château de Corbenic qui abrite le Graal (éd. Sommer de la Vulgate, tome IV, p. 341-349). Il est reçu avec honneur par le roi. Il voit entrer une colombe blanche portant un encensoir d'or qui répand une odeur délicieuse. Les chevaliers s'agenouillent ; la table est mise. Entre une demoiselle d'une merveilleuse beauté (c'est la fille du roi) portant un Graal en forme de calice d'une richesse inouïe. Elle le tient élevé au-dessus de sa tête pour que tous puissent le voir et s'inclinent devant lui. Mais Gauvain (fidèle à son personnage) ne peut détacher ses regards de la jeune fille. Cependant quand le vaisseau passe devant les tables, celles-ci se remplissent de suite de bonnes viandes. Puis la demoiselle rentre dans la chambre d'où elle est venue pendant que Gauvain continue à la suivre d'un regard ardent. Quand elle a disparu, il regarde la table et voit qu'elle n'est point servie devant lui. Après manger, les convives disparaissent. Gauvain est alors averti par un nain, puis par une demoiselle des aventures redoutables qui l'attendent au Palais aventureux. Il est blessé par la Lance qui le frappe sur le lit où il a pris place. Le tonnerre accompagne une série d'apparitions pendant que des lamentations se font entendre dans la nuit. La demoiselle du Graal reparaît : elle place le saint vessel sur une table d'argent parmi des chœurs invisibles.

Gauvain est guéri de ses blessures mais emporté par un tourbillon de gens, porté sur une charrette traînée par un cheval maigre, promené à travers la ville, honni et conspué.

Il rencontre ensuite un ermite qui lui explique qu'il s'est trouvé en face du Saint Vaisseau. Il a manqué l'épreuve : le Graal n'est pas pour les pécheurs sans repentance, quels que soient leur courtoisie, leurs prouesses et leurs exploits.

VIII. *Le Conte de l'Épée et le thème du Coup Félon*

A travers tous ces récits et de façon plus générale à travers l'ensemble des récits arthuriens où paraît le Graal, circule sous des vêtements divers

(15) Ed. NITZE, I. 2383 sqq.

ce thème d'une Épée¹⁶ qui sera le prix du meilleur chevalier et qui est forgée par le forgeron de l'Autre Monde appelé généralement Trébuchet.

1^o Dans le Conte del Graal de Chrétien elle sera remise par le Roi Pêcheur, souverain du château du Graal à Perceval dès sa première visite et il la brandira (suivant le vieux thème folklorique) comme un roi. Mais comme il a manqué l'épreuve par son silence au passage du cortège merveilleux, cette épée se brisera à son premier combat et il faudra de longues épreuves pour la reforger. Dans Gerbert de Montreuil, le forgeron donnera sa vie pour ce « reforgelement », thème classique lui aussi du sacrifice de consécration. Elle avait été donnée au Roi pêcheur par sa nièce la Sore (c'est-à-dire blonde) pucelle.

2^o Dans d'autres récits, l'Épée s'est brisée après avoir frappé le coup félon qui a atteint du même coup le pays entier (devenu la Gaste Terre) d'enchantement et de stérilité. Le coup peut frapper le Roi lui-même ou son frère, roi d'une terre voisine et solidaire. C'est la version des continuateurs de Chrétien et dans une certaine mesure elle est voisine de la version suivante que nous allons décrire.

3^o Dans certains autres textes, c'est Silimac (le chevalier tué mystérieusement et de façon évidente magiquement aux côtés de Gauvain qui l'avait pris en sauvegarde) qui devait apporter le fragment de l'Épée brisée lors du coup félon, et la souder à l'autre fragment reposant sur la bière du roi mort. Le corps placé dans la bière au château merveilleux est encore ici, celui du frère du roi du château, roi lui-même. Silimac, avant de mourir, confie à Gauvain la charge de tenter à sa place cette entreprise où le neveu d'Arthur échouera. C'est la version racontée d'ailleurs de façon assez confuse et où l'auteur s'embrouille quelque peu par la Première Continuation de Chrétien (version courte), dont nous avons parlé longuement plus haut.

4^o La Queste del Saint Graal apporte une version très proche qui retrace une histoire que l'auteur n'a évidemment pas inventée mais qu'il a reçue. La guerre a éclaté entre le roi Lambor, père du roi méhaigné (Roi Pêcheur) et le roi Varlan, sarrasin converti à la foi chrétienne (est-ce un souvenir du Barlaam de l'hagiographie du Moyen Age oriental qui fut

(16) Ici encore M. Wrede comme M. Vinaver dans leur effort pour distinguer les histoires et les épées me paraissent méconnaître la similitude des thèmes de ces histoires; thème que l'on rencontre aussi bien dans le folklore celtique que dans la mythologie germanique. L'Épée merveilleuse est signe du pouvoir. Seul peut la ceindre sans dommage le personnage qui la fit faire, généralement dans l'Autre-Monde, et après lui le héros qui la ressoudera ou la reforgera ou obtiendra qu'elle soit reforgee. Entre les deux moments se place une catastrophe; l'arme est brisée avec de terribles conséquences, auxquelles mettra fin la venue du héros dont la qualité et la carrière sont symbolisées par l'Épée fatidique, avant lui fatale, avec lui souveraine, qu'il ceindra. Les noms, les explications varient, le thème est le même. Et à la base, le texte de Chrétien est là pour l'attester.

si connu). Ce Varlan est vaincu. Dans sa fuite, il monte sur une nef qui a abordé au rivage et qui eut dû lui être interdite. C'est la nef de Salomon. Varlan se saisit d'une épée qu'il tire du fourreau et il frappe avec elle le roi Lambor qui le poursuivait. Par ce coup, le roi Lambor est coupé en deux ainsi que son cheval. Varlan remonte à bord et remet l'Épée au fourreau. Il est trop tard, il meurt. Et à son tour, le roi Pêcheur, son fils, que nous retrouvons dans la *Queste du Saint Graal* sera méhaigné, infirme, par suite d'une blessure due à l'enchantement qui frappe le royaume de Logres¹⁷. Ce royaume est frappé depuis de grant pestilence et grant persécution. Les terres deviennent stériles, les arbres ne portent plus de fruits, ni les eaux de poissons. D'où le nom de Terre Gaste par ce que « par cel doulerous cop avoit esté agatie ».

5° Le thème de l'Épée aux Estranges Renges (au baudrier de simple étoupe contrastant avec la richesse de l'arme) est un thème qui se mêle aux précédents dans tout le cycle du Lancelot en prose : on la rattache tantôt à Salomon, tantôt à Joseph d'Arimathie ; parfois même à Saint Jean-Baptiste. Mais c'est toujours l'Épée fatale et fatidique brisée comme dans la tradition mythologique germanique par un premier coup, reforgée et ressoudée par un héros triomphant et prédestiné.

A travers tous ces récits les conteurs s'embrouillent, confondent, expliquent, ajoutent. Les romans postérieurs comme le *Huth-Merlin* et le *Chevalier aux Deux-Épées* nous attestent la vigueur de ce thème. Mais Gauvain associé à ces histoires sans doute à une ancienne date n'y réussit jamais.

*
* *

Ainsi nous avons pu suivre à travers les méandres des récits médiévaux la figure de Gauvain et la raison de son échec. Le récit du Lancelot en prose reste, en l'outrant quelque peu, dans la tradition littéraire arthurienne. Malgré sa prouesse et sa courtoisie le neveu d'Arthur, égoïste, subtil calculateur, maître de son langage et de ses attitudes, l'amant léger, oublieux, parfois brutal quand le désir le prend, le luxurieux nourri des finesses et des délices de la cour est exclu de cette conquête dont le sens religieux va toujours s'affirmant. Tout au plus dans la *Mort de Roi Arthur*, le beau roman qui clôt le cycle du Lancelot en prose, lui sera-t-il permis, par la grâce divine, de se repentir au moment de sa mort.

(17) On notera que dans la *Queste del Saint Graal*, en ce passage, le royaume de Logres n'est certainement pas le royaume d'Arthur, mais bien celui du roi méhaigné. Voir col. PAUPHLET, pp. 203 sqq.

COPERNICO STUDENTE A PADOVA

PAR

BRUNO NARDI

L'unico documento sicuro, prima del 1951, che attestasse la presenza di Nicolò Copernico a Padova come studente in quello Studio, era il verbale dell'esame di dottorato « in Iure Canonico » sostenuto dall'astronomo di Torun nell'Università di Ferrara il 31 maggio 1503. Questo documento, rinvenuto nel 1876 nell'Archivio Notarile di Ferrara da Luigi Napoleone Cittadella, direttore della Biblioteca Comunale di quella città, fu illustrato e riprodotto in *fac-simile* da D. Baldassarre Boncompagni l'anno successivo¹, tre anni dopo da Arturo Wolynski² e nel 1880 da Antonio Favaro³, così benemerito della storia dell'università patavina.

Da questo documento ferrarese s'apprende come il « Venerabilis ac doctissimus vir dominus Nicolaus Copernich de Prusia, Canonicus Varmensis et scholasticus ecclesie S. crucis vratislaviensis, qui studuit Bononie et Padue, fuit aprobatas in iure canonico, nemine penitus discrepante, et doctoratus » da Giorgio Priscianno, vicario del Vescovo di Ferrara nella qualità di cancelliere dello Studio Ferrarese. Promotori due lettori di diritto e dottori collegiati, com'era prescritto, Filippo Bardella e Antonio de' Leuti : quest'ultimo conferì le insegne del grado al neodottore⁴.

Il 31 maggio 1503, Nicolò Copernik, canonico del capitolo di Frauenburg

(1) In *Atti dell'Accademia Pontificia dei nuovi Lincei*, Sess. V del 15 aprile 1877. Roma, 1877, pp. 341-97.

(2) *Gli autografi di Nicolò Copernico*. Firenze, 1879, tav. XVI.

(3) *Lo Studio di Padova al tempo di Nicolò Copernico*. Venezia, 1880, pp. 54-55. Si veda anche il più recente volume di Giulio RIGHINI, *La laurea di Copernico allo Studio di Ferrara*. Ferrara, 1932, p. 108 sgg.

(4) Su questi tre personaggi, cfr. G. RIGHINI, pp. 141-149.

(diocesi di Varmia) fin dal 1498⁵, godeva ormai fama di « doctissimus vir », ed avendo studiato a Bologna e a Padova era nelle condizioni richieste per affrontare l'esame di dottorato « in iure canonico ». Perché egli scegliesse Ferrara per procacciarsi il titolo dottorale in questa disciplina, è difficile a dire. Posso soltanto affermare che tredici anni prima, il 30 giugno 1490, un « venerabilis et egregius artium magister, dominus hieronymus sculteti de Clogavia de Alemania alta », che non saprei dire se per avventura fosse parente di quel Giovanni Sculteti, « cantor » del Capitolo di Varmia, e di Bernardo Sculteti, decano dello stesso capitolo, dopo essere stato « hactenus studens in facultate iuris pontificii Bononie, Perusij et alibi », conseguì a Ferrara la « licentia in iure canonico »⁶; e sfogliando i *Titoli dottorali conferiti dallo Studio di Ferrara nei secoli XV e XVI* di Giuseppe Pardi⁷, per gli anni che precedono e seguono la laurea ferrarese di Copernico, non è difficile imbattersi in polacchi e tedeschi i quali, dopo avere studiato a Bologna, a Padova o altrove, andavano ad addottorarsi a Ferrara. Se a ciò contribuissero le minori tasse da pagare o altra ragione consimile non saprei. Va notato per altro che in quel momento lo Studio estense aveva alcuni maestri di gran fama e la stessa corte s'adoprava a tenerne alto il prestigio. La città poi, prospera e industriosa, divenuta un importante centro di vita politica e artistica, doveva esercitare grandi attrattive sugli stranieri che nel tenore di vita dei principi e dei nobili ferraresi e dello stesso ceto borghese potevano ammirare l'ideale umanistico in atto.

Copernico dunque nel maggio 1503, lasciò Padova e si recò a Ferrara per sostenervi gli esami di dottorato in diritto canonico. L'assenza da Padova, per altro, non dev'essere stata lunga. Qui egli aveva preso stanza per dedicarsi allo studio della medicina, conforme al parere favorevole del Capitolo di Varmia che, il 27 luglio 1501, fu contento di accordargli una proroga e il danaro occorrente al compimento degli studi intrapresi, « maxime ut... medicinis studere promisit », a vantaggio della salute dello zio vescovo della diocesi e dei colleghi del Capitolo stesso⁸.

Della presenza di Copernico a Padova nel gennaio 1503 abbiamo prova certissima nei due preziosi documenti rinvenuti dalla Dott. Erice Rigoni, direttrice dell'Archivio di Stato di questa città, tra gli atti del notaio Stefano Venturato, e da lei pubblicati nell' « *Archivio Veneto* » della Deputazione di storia patria per le Venezie⁹. Come abbiamo visto, nel

(5) FRANZ HIPLER, *Spicilegium Copernicanum. Festschrift des historischen Vereins für Ermland zur vierhundertsten Geburtstage des ermländischen Domherren Nikolaus Kopernikus*, nei « Monum. Hist. Warmiensis », Braunsberg, 1883, p. 267.

(6) Ferrara, Arch. notarile, Notaio Giovanni de Milianis, n. 179, pacco 5, 1490, 30 giugno.

(7) Lucca, 1900. Per gli anni 1500-1503, v. G. RIGHINI, pp. 30-34, e 216-18.

(8) F. HIPLER, *Spic. cop.*, p. 267.

(9) E. RIGONI, « Un autografo di Copernico », in *Arch. Ven.*, LXXXI, V Serie, vol. 48-49, 1951, pp. 147-50.

verbale di dottorato in diritto canonico Nicolò Copernico, oltre che « canonicus varmensis », è qualificato « scholasticus ecclesie S. crucis vrtislaviensis ». Ludwik Antoni Birkenmajer ha ampiamente dimostrato che questo titolo era legato a un beneficio del quale erano stati investiti per l'innanzi, da ben oltre un secolo, membri della famiglia dei Waczenrode, alla quale apparteneva la madre dell'astronomo, sorella del vescovo di Varmia, Luca. Lo stesso Birkenmajer aveva supposto che il conferimento di questo beneficio a Copernico fosse avvenuto fra il 1499 e il 1502, e che questi, ritornando in Italia in compagnia di Bernardo Sculteti, dopo la proroga del Capitolo di Varmia, si fosse fermato a Breslavia, o Wroslaw, per prendere possesso fisico di quella « Scholasteria » annessa alla chiesa collegiata di S. Croce¹⁰.

I due documenti pubblicati dalla Dott. Rigoni precisano meglio tutto questo. Nella prima decade del gennaio 1503, Copernico ebbe notizia dell'avvenuto conferimento, e forse fu invitato a recarsi a Breslavia, per prendere possesso fisico del beneficio. Per risparmiarsi questo lungo viaggio attraverso le Alpi, nel cuor dell'inverno, « Nicolaus Copernik, canonicus Varmiensis et scholasticus ecclesie S. Crucis vrtislaviensis » si rivolge, in data 10 gennaio 1503, al notaio della Curia vescovile di Padova, Stefano Venturato, dichiarando di costituire suoi « procuratores spectabilem virum dominum Apicium Colo, cancellarium et canonicum ecclesie vrtislaviensis, et Michaellem Jode, canonicum eiusdem ecclesie vrtislaviensis, ... ad accipiendum, acceptandum et recipiendum tenutam et corporalem realem et actualem possessionem ipsius scolasterie sibi nuper collate et ad prosequendum ». A questo primo atto assistono come testimoni Leonardo Rodinger, della diocesi di Passau, e Nicolò Monsterberg, della diocesi di Wloclawek in Cujavia¹¹. E lo stesso giorno, 10 gennaio 1503, il notaio Venturato stende, nella cancellaria vescovile di Padova, alla presenza degli stessi testimoni, l'atto legale di procura ad Apicio Colo e Michele Jode, « absentes tamquam presentes », nei termini consueti stabiliti dalle leggi, cioè « solum et in solidum, specialiter et expresse ad ipsius d. constituentis nomine et pro eo accipiendum, acceptandum et recipiendum tenutam et corporalem realem et actualem possessionem ipsius scholasterie sibi nuper collate et ad prosequendum quascumque collationes et provisiones » etc.¹².

Da questi atti appare evidente che questa « scholasteria » era stata conferita a Copernico solo da poco : forse negli ultimi tre mesi del 1502.

(10) L. A. BIRKENMAJER, in *Omaggio dell'Accademia Polacca di Cracovia di Scienze e Lettere all'Univers. di Padova nel settimo centen. dalla sua fondazione*. Cracovia, 1922, pp. 188-89 ; Id., *Stromata Copernicana. Studia, Poszukiwania i Materiały Biograficzne*. W Krakowie. Nakładem Polskiej Akademij Uniejętności, 1924, pp. 1-22.

(11) E. RIGONI, p. 149.

(12) E. RIGONI, pp. 149-50.

Come mai s'era atteso tanto tempo, dopo la nomina a canonico di Varmia, a conferirgli un beneficio che, come ha dimostrato il Birkenmajer, spettava per lunga consuetudine alla famiglia dei Waczenrode o a un loro stretto parente?

Penso che per rispondere a questa domanda vadano considerate più cose. Anzi tutto mi pare piuttosto strano che il Capitolo di S. Croce di Breslavia pensasse a nominare proprio «scholasticus» dell'insigne collegiata un uomo che non fosse già in possesso d'un titolo dottorale.

Ma c'è di più. Per giustificare la proroga che il Capitolo di Warmia gli concesse con la delibera del 27 luglio 1501, fu ricordata la promessa che aveva fatto di volere dedicarsi allo studio della medicina: «Maxime ut Nicholaus medicinis studere promisit, consulturus olim Antistiti nostro... medicus salutaris». Ora a Padova, ov'egli intendeva recarsi per studiarvi medicina, lo studio di questa disciplina era intimamente legato allo studio delle «arti», cioè della filosofia della natura, cui era connesso quello della matematica e dell'astrologia¹³. In conseguenza di ciò, era di prammatica addottorarsi prima *in artibus* e, dopo tre o quattro anni, *in medicina* o *medicinis*; oppure sostenere l'uno e l'altro dottorato lo stesso giorno. In proposito potrei recare numerosi esempi tratti dai documenti dell'Archivio di quell'Università e da quello della Curia Vescovile che ne era la Cancelleria. Ne scelgo alcuni dei più caratteristici, che del resto ho più volte ricordato. Pietro Trapolin, maestro e poi collega di Pietro Pomponazzi, s'addottorò *in artibus* l'11 febbraio 1483, e *in medicina* il 1° dic. 1486;¹⁴ lo stesso Pomponazzi, addottorato *in artibus* nel 1487, s'addottorò *in medicina* cinque o sei anni più tardi¹⁵; Girolamo Bagolino, *in artibus* il 10 giugno 1494, *in medicina* il 1° febbraio 1501¹⁶; Bernardino Speroni, padre di Sperone, *in artibus* il 31 luglio 1482, e *in medicina* dieci anni dopo, quand'era già lettore di filosofia¹⁷; Francesco Trapolin, figlio di Pietro, *in artibus* il 6 ottobre 1501, e *in medicina* il 4 marzo 1506¹⁸. Invece sostennero l'esame di dottorato *in artibus et medicinis* lo stesso giorno: Ottavio Arivabene, mantovano, il 18 nov. 1502¹⁹; Girolamo Pigafetta, vicentino, il 15 settembre 1503²⁰;

(13) Cfr. il mio vol. *Saggi sull'aristotelismo padovano dal sec. XIV al XVI*. Firenze, Sansoni, 1958, pp. 157-8. Questo del resto accadeva anche a Bologna, a Ferrara e altrove.

(14) *Ib.*, pp. 150-151.

(15) *Ib.*, p. 152. Cfr. *Rassegna di Filosofia*, IV, 1955, p. 151. Col titolo di «artium et medicine doctor» il Pomponazzi è testimone al dottorato *in artibus* di Matteo Grignano da Mantova, il 9 marzo 1496 (Padova, Arch. della Curia Vescovile, *Acta graduum*, vol. 44, f. 292^v).

(16) *Rassegna di Filos.*, cit., p. 150; *Saggi sull'aristot. pad.*, p. 167.

(17) *Rassegna di Filos.*, p. 151; *Saggi*, p. 156.

(18) *Rassegna*, p. 150; *Saggi*, p. 166-67.

(19) *Rassegna*, p. 151.

(20) *Rassegna*, p. 151.

il mantovano Ludovico Panizza, l'11 febbraio 1504²¹. Se pertanto Copernico nel 1501 « *medicinis studere promisit* » è molto verosimile che avesse già fatto il dottorato *in artibus*.

Inoltre, risulta che tra la primavera e la fine del 1500 aveva tenuto a Roma, alla « Sapienza » un corso di lezioni col titolo di « professor *Mathematum* »²². A me sembra poco verosimile che egli vi fosse accolto, sia pure come « lettore occasionale », senza aver fatto il dottorato *in artibus*, poichè è appunto nella facoltà delle « arti » che si studiava la matematica e l'astronomia.

Tutte queste considerazioni m'hanno condotto a riprendere in esame quanto riferisce degli studi compiuti da Copernico a Padova il Papadopoli, nella *Historia Gymnasii Patavini*²³. Dice il Papadopoli : « Nicolaum Copernicum Patavii Philosophiae ac Medicinae operam dedisse per annos quatuor constat *ex Polonorum albis*, ubi discipulus dicitur Nicolai Passarae et Genua et Nicolai Verniae Theatini, a quo ad utriusque scientiae lauream provectum asserunt *acta collegii Medicorum* ad a. 1499 ».

Tutto questo è nel più puro stile dello storico settecentesco. Il quale non è affatto quell' « impostore di prima classe » che vorrebbe Iacopo Morelli²⁴, ma piuttosto un erudito che raccoglie senza senso critico le sue notizie da fonti le più diverse e le mescola alla rinfusa, sì da rendere difficile districare quello che in esse v'è di genuino dalle deformazioni che assumono sotto la sua penna. E ciò deriva anzi tutto dal fatto che egli il più delle volte non attinge a fonti dirette. Inoltre, egli mostra di conoscere assai poco la struttura dell'università patavina nel Quattrocento e la diversità tra l'università e i collegi dei dottori, che soli avevano il diritto di promuovere al dottorato nelle diverse facoltà.

Ora anche nel presente guazzabuglio bisogna avere l'accortezza di distinguere taluni elementi che al Papadopoli son pervenuti, certo per via indiretta, e che hanno l'aria di non essere stati inventati, dalla confusa mescolanza ch'egli ne fa. Le fonti, dalle quali questi elementi sembrano derivare, sono gli « albi della nazione polacca » e gli « atti del collegio dei Medici », ai quali doveva riferirsi la sua fonte immediata. Nella mente del confusionario erudito del Settecento, Copernico avrebbe atteso allo studio « della filosofia e della medicina » sotto Nicolò de'Passeri, detto il Genua, e sotto Nicoletto Vernia da Chieti, per la durata di quattro anni, e nel 1499, sarebbe stato promosso da quest'ultimo al dottorato nell'una e nell'altra disciplina. Tutto questo pasticcio, preso

(21) *Rassegna*, p. 151 ; *Saggi*, p. 177.

(22) F. HIPLER, *Spic. cop.*, pp. 130, 267.

(23) Nicolai Comneni PAPADOPOLI, *Historia Gymn. Patav. post ea quae haenus de illo scripta sunt*, etc. Tomus II, Venetiis, 1726, p. 195.

(24) A. FAVARO, *Lo studio di Padova al tempo di Copernico*, p. 9 sgg.

nel suo complesso, è evidentemente inaccettabile. Ma con questo non è detto che gli elementi sui quali il Papadopoli costruisce siano privi di fondamento.

Ed anzi tutto, l'affermazione che Copernico a Padova si sia addottorato in filosofia e in medicina, cioè *in artibus e in medicina* non è inverosimile, poichè sappiamo che effettivamente nell'autunno del 1501 venne a studiar medicina a Padova, come aveva promesso ai colleghi del Capitolo di Warmia; e sappiamo altresì che il dottorato *in medicina* supponeva un precedente dottorato *in artibus*, a meno che all'uno e all'altro il candidato non si fosse presentato alla fine dei suoi studi in medicina. In questo caso, la data del 1499 sarebbe certo errata, ed errato il nome del promotore, Nicoletto Vernia, già morto fin dal 3 ottobre 1499, e gravemente infermo fin dal 3 agosto, quand'egli fece con cuor compunto il suo ultimo e definitivo testamento²⁵.

Vivo invece era Nicolò de'Passeri, che, addottorato *in artibus* il 13 novembre 1475, e quindi aggregato al collegio degli « artisti », s'addottorò anche *in medicina* soltanto il 6 ottobre 1500²⁶, e successivamente fu aggregato altresì al collegio medico e passò dall'insegnamento della filosofia naturale a quello della medicina. Fino pertanto all'aggregazione al collegio medico il Passeri poteva essere promotore al dottorato *in artibus*, ma non *in medicina*.

Anche la notizia che Copernico possa essere stato alunno per quattro anni di Nicolò de'Passeri e di Nicoletto Vernia è notizia ingarbugliata che richiede qualche chiarimento. Del Vernia non poté esser discepolo in medicina, perchè, sebbene il filosofo chietino si fosse addottorato in medicina ormai vecchio, il 29 dicembre 1495²⁷, nei quattro anni che sopravvisse continuò a insegnare filosofia naturale, ma mai insegnò medicina. Col Passeri invece Copernico poté studiar medicina dal 1501 in poi, giacchè questo maestro visse fino al 1522 e fu spesso promotore di dottorati in medicina dopo il 1501.

In quello che narra il Papadopoli v'è dunque un'evidente confusione fra il dottorato *in artibus* conseguito a Padova il 1499 e il dottorato *in medicina* ottenuto quattro o cinque anni più tardi. I nomi di Nicolò de'Passeri detto il Genua e di Nicoletto Vernia non sono inventati; nè inventata pare la data del 1499, col riferimento agli *Acta collegii medicorum* che, nella raccolta messa in salvo dal cancelliere delle « Arti » Giuseppe M. Minato, comprendono anche gli atti del collegio « artista ».

Da tutto questo mi sentirei indotto a credere che, nella primavera o a principio dell'estate 1499, Copernico dovesse aver conseguito a Padova il dottorato *in artibus*, e che promotori ne fossero Nicolò de'Passeri e Nicoletto Vernia.

(25) Cfr. i miei *Saggi sull'Aristot. padov.*, pp. 991 e 26.

(26) *Ib.*, p. 387.

(27) *Ib.*, pp. 124-26.

Se non che i verbali relativi a siffatto dottorato non sono stati trovati, per quante indagini abbiano fatto due diligentissimi ricercatori come Andrea Gloria e Antonio Favaro, così esperti conoscitori dei documenti concernenti la storia dello Studio patavino. Ed esito parimente negativo hanno sortito le ricerche che io stesso ho intrapreso di recente nella raccolta Minato, presso l'Archivio antico dell'Università di Padova, e negli *Acta graduum* presso l'Archivio di quella Curia Vescovile. Però non ho tardato anch'io ad accorgermi che tanto gli Atti del collegio artista e medico della Raccolta Minato, quanto gli *Acta graduum* hanno subito gravi manomissioni. Inoltre, mi sono accorto che dei verbali di dottorato si facevano prima brevi minute su piccoli foglietti, ove s'annotavano, oltre alla data, i nomi del candidato e dei promotori, e in particolare quello del promotore che aveva conferito le insegne, e da ultimo quello dei testimoni. Queste minute servivano alla stesura dei verbali nelle consuete forme da parte del notaio del collegio e di quello della Curia. Quest'ultimo poi, se n'era richiesto, rilasciava un diploma a parte in forma, dirò così, solenne, munito del suo sigillo notarile.

Ora poteva accadere che alcune di quelle minute non fossero trascritte, perchè andate perdute, o trascritte in registri diversi da quelli consueti: per esempio, presso la Curia Vescovile, alcuni dottorati anzi che nei volumi di *Acta graduum*, si trovano trascritti nei volumi *Diversorum*.

Per tutte queste ragioni, il fatto che di alcuni dottorati non ci sono pervenuti attraverso il tramite normale dei verbali, non costituisce una prova che i dottorati stessi non siano stati conseguiti. Così, ad esempio, non son riuscito a trovare il verbale di dottorato *in artibus* di Girolamo Donato²⁸, nè quelli del duplice dottorato di Pietro Pomponazzi²⁹, nè quello *in artibus* di Agostino Nifo³⁰.

Che poi Padova costituisse per Copernico, studente a Bologna, una forte attrattiva, è stato messo in rilievo da L. A. Birkenmajer³¹, con buone ragioni, anche se non tutte d'ugual peso. A Padova, negli ultimi due decenni del secolo XV, erano valenti lettori nelle arti e nella medicina; nel 1497 era stata istituita una cattedra per l'insegnamento di Aristotele in greco, e v'era un rigoglioso rifiorire di studi umanistici. Ma forse a Copernico interessava più di sapere che a Padova v'erano due letture

(28) Il quale il 17 ottobre 1477 fu testimone col titolo di « artium doctor » nell'esame di dottorato *in utroque iure* di Ermolao Barbaro; cfr. il volume *La civiltà veneziana del Quattrocento* della « Fondazione G. Cini ». Firenze, Sansoni, p. 143, n. 63.

(29) V. qui sopra.

(30) Il quale dovrebbe essersi addottorato *in artibus* verso il 1492. « Artium doctor » si qualificò come testimone al dottorato *in artibus* del vicentino Antonio Fracanciano del 21 luglio 1494 (Padova, Arch. della Curia Vescovile, *Acta grad.*, vol. 44, f. 246r), e in quello parimente *in artibus* di Girolamo Avanzo del 29 luglio (cfr. i miei *Saggi sull'arist. pad.*, p. 159).

(31) In *Omaggio dell'Accademia Polacca* etc., pp. 192 sgg.

distinte di matematica e di astrologia, che dal 1498 al 1506 furono rette entrambe dal mantovano Benedetto del Triaca o Tiriaca³², ma precedentemente erano state affidate ad altri maestri di gran fama, da

(32) Decreto del Senato Veneziano, del 27 giugno 1506 (riferito da Antonio Favaro, *Galileo Galilei e lo Studio di Padova*. I, Firenze, 1883, p. 127): « *Lecturae autem mathematicae et astronomiae quae nunc vacant, quas legebat D. Bedictus Tyriaca, ... sint et esse intelligantur ambo unitae* ». Due dunque e distinte, come si rileva da quanto ne dice lo stesso Favaro, pp. 100-136, erano le cattedre coperte dal Tiriaca dall'anno scolastico 1497-98 all'anno scolastico 1505-1506, quando il Tiriaca, per non avere ottenuto un piccolo aumento di stipendio, dette le dimissioni. Ma due anni dopo, avendo gli studenti rifiutato col loro voto di approvare la nomina dei candidati proposti a succedergli, « eo quod nullus sufficiens et peritus illius artis [Mathematicae et Astrologiae] reperiebatur », il Senato si decise a richiamare il Tiriaca, concedendogli un aumento di sei fiorini, per la ragione che s'addiceva all'ornamento e utilità della Studio patavino « habere in illa lectura virum praestantem et excellentis doctrinae et peritiae », qual'era giudicato il mantovano Benedetto del Triaca o Tiriaca (cfr. *Giorn. Crit. d. Filos. Ital.*, XXXVII, 1958, p. 349). L. A. BIRKENMAJER, in *Omaggio dell'Accademia Polacca ecc.*, pp. 212-214, pare non condivida questo giudizio degli studenti padovani. E riferendosi alla notizia che il Tiriaca nella primavera del 1494, prima di « conventarsi » in *artibus* a Padova, lavorava intorno ad una *Quaestio de astronomiae veritate*, come apprendiamo da una lettera di Gian Francesco Pico della Mirandola (*Opera*, ed. di Basilea, 1601, p. 818), del 31 maggio 1494, dice che questo eminente scienziato, qual fu il nipote di Giovanni Pico « accolse seccamente questo annunzio e gli consigliò, invece di *sudare* a dimostrare la *verità* dell'astrologia », di dimostrarne la *vanità*, come aveva fatto il suo grande zio; sì che il Birkenmajer ne conclude: « Questo particolare ci tranquillizza un poco, e diminuisce assai il nostro rammarico per la mancanza o la perdita degli scritti di Tyriaca e rafferma la nostra convinzione da noi, già da tempo, espressa, che Copernico non poteva molto imparare da Benedetto Tyriaca ». Ora la lettera dell'eminente scienziato, che fu piuttosto un grande erudito incapace di dominare la sua vasta erudizione, è un documento perfettamente isterico, poichè egli non sapeva che cosa l'autore avrebbe detto in quella *Quaestio de astronomiae veritate*, per la buona ragione che il Tiriaca, il quale vi lavorava ancora, non gli l'aveva mandata. Ma il Birkenmajer non s'è accorto che Gian Francesco Pico torna più tardi a parlare ancora del Tiriaca, *Examen vanitatis doctrinae gentium*, III, c. 8 (p. 631 dell'ediz. di Basilea), e lo fa in termini assai diversi, dandoci di lui due notizie ben altrimenti importanti, a proposito del moto dell'ottava sfera, che è questione squisitamente matematica, dibattuta a lungo fra i matematici greci, arabi e medievali e che interessa la scoperta della legge di precessione degli equinozi. Ecco ciò che dice Gian Francesco Pico: « *Sed enim non desunt quibus ratio duplicis motus iam dissoluta persuaserit, ut aliam etiam sphaeram invehent, alio deprehenso motu, atque ita non extimam fecere nonam, sed super ea quoque decimam collocarunt, quod Alphonsus, Campanus, Leopoldus, Messahala, Albertus extimarunt. Sed et super veteri motu, nova etiam ante paucos dies emersit opinio. Noster enim Theriacus, mecum super disserens, non videri sibi affirmabat, ut ab Occasu feratur in Ortum tramite recto, quoniam idem ipso in orbe punctus contrario motu simul moveretur... Atque illico hanc suam opinionem ostendit se versibus celebrasse in opere quod de mundi Genesi canebat, expositione multiplici, Heptaplum Joannis Pici patrum mei imitatus; quod opus, inchoatum carminibus, eius morte paulo post secuta periisse dubito* ». Benedetto Tiriaca, chiamato a leggere a Padova Medicina Teorica, il 15 settembre 1517, era malato assai gravemente, tanto che il 9 dello stesso mese aveva fatto testamento a Mantova e dev'essere morto poco dopo, se la vedova Giulia Dondi tornò a sposarsi

Pietro d'Abano a Giovanni Dondi, da Biagio Pelacani e da Prosdocimo de' Beldomandi a Giorgio Peurbach e a Giovanni Regiomontanus, da Paolo di Middelburg a Francesco Capuano di Manfredonia, in una gloriosa tradizione ininterrotta, anche se fra i nomi di questi grandi maestri se ne inseriscono altri assai meno celebri³³.

Come l'essere studente di medicina a Padova nel 1503 non impedirà a Copernico di aprire una parentesi ferrarese per addottorarsi nel maggio di quell'anno in diritto canonico nella città estense, così l'essere studente a Bologna nel 1499 non gl'impediva di aprire una parentesi padovana per addottorarsi *in artibus*. E questo può essere accaduto facendo a Padova una sosta di una ventina di giorni, nel viaggio di ritorno da Frauenburg, ov'egli si trovava il 7 febbraio 1499, mentre nel gennaio 1500, e forse alcuni mesi prima, era già tornato a Bologna. Supponendo che egli abbia lasciato la patria alla fine dell'inverno 1499, poteva essere a Padova a principio della primavera. Se aveva in animo di sostarvi qualche tempo, egli vi trovava un gruppo di compatrioti ivi convenuti per ragioni di studio nelle diverse facoltà, e da loro poteva essere agevolmente iniziato alla vita universitaria padovana, fino a prender contatto con alcuni di quei maestri e guadagnarsene la stima e la benevolenza. Per affrontare l'esame di dottorato *in artibus* non aveva affatto bisogno d'aver fatto gli studi a Padova; bastava che trovasse due membri del collegio « artista », i quali fossero disposti a farsi *promotores* della sua richiesta e l'appoggiassero presso i colleghi si da ottenere la *gratia* d'esser ammesso al *templativum*, ossia ad un esame preliminare dinanzi al collegio stesso, e quindi al *privatum examen* e alla *publica disputatio doctoratus in artibus* da tenersi in vescovato, *in aula solita examinum*, previo, s'intende, pagamento delle tasse. Come *promotores*, Nicoletto Vernia che era membro del collegio fin dal giugno 1469³⁴, e Nicolò de' Passeri che lo era fin dal 1475, andavan benissimo. Nicoletto Vernia in particolare era ben noto per la sua piccola statura e per le sue bizzarrie anche fuori d'Italia, per quel che di lui raccontavano quelli che avevano studiato a Padova. E il Pomponazzi soleva raccontare l'aneddoto, riferitagli dal suo maestro Pietro Rocabonella, di quello studente teutonico il quale, per aver sentito tanto parlare di maestro Nicoletto prima di venire in

l'8 gennaio 1518 (Giov. BRUNACCI, « De Benedicto Tyriaco Mantuano », nella *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici* del CALOGERÀ, t. 43, Venezia, 1750, pp. 36-44; cfr. *Giorn. Crit. d. Filos. Ital.*, XXIX, 1954, p. 429). Nel suo testamento, il Tiriaca lasciò i suoi scritti ordinati e chiusi in « scabelli » ai monaci benedettini di Lérins, perchè li correggessero e ne curassero la pubblicazione. Sarebbe interessante farne ricerca in questa direzione. Si tratta d'un uomo che Copernico sicuramente conobbe a Padova (Cfr. i miei *Saggi sull'arist. padov.*, p. 170, e quanto ne ho detto nel settimanale di Roma *Il Mondo*, VII, 1955, n. 340, p. 11, e n. 343, p. 12).

(33) Cfr. A. FAVARO, *Gal. Galilei e lo Studio di Padova*, I, pp. 100-136.

(34) *Saggi sull'arist. pad.*, 117-122.

Italia (anzi un amico glie l'aveva descritto e l'aveva perfino ammonito : « Cave a Nicoletto pessimo » !), come fu a Padova, s'abbattè in lui durante una disputa al circolo dei filosofi e lo riconobbe così bene che esclamò : « Per deum, iste est Nicholettus » !³⁵

Ottenuta la *gratia*, pochi giorni dopo veniva ammesso, come d'uso, al *templativum* nella piccola chiesa di Sant'Urbano, e finalmente due o tre giorni più tardi all'esame di dottorato *in artibus*: tutto questo non prendeva più di due settimane di tempo. Così il novello dottore padovano, che aveva ormai ventisei anni compiuti, poteva riprendere il viaggio di ritorno a Bologna, e nella primavera del 1500 intraprendere il viaggio per Roma e tenere alla Sapienza il corso di lezioni che sappiamo avervi tenuto come « professor Mathematicum ». Dopo di che, ritornato a Frauenburg nel 1501, poteva esibire ai canonici suoi colleghi e allo zio vescovo il diploma conseguito a Padova e chiedere l'autorizzazione a proseguirvi gli studi in medicina. Il titolo di dottore *in artibus* gli consentiva altresì di aspirare alla *scholasteria* della chiesa di S. Croce di Breslavia³⁶, che, certo per interessamento dello zio materno, sappiamo essergli stata conferita verso la fine del 1502, mentre Copernico, fra i ventotto e i trentun anni, attendeva sì agli studi della medicina a Padova e s'addottorava in diritto canonico a Ferrara, ma non doveva trascurare gli studi matematici e astronomici, in un'università, come quella patavina, ove siffatti studi erano in onore più che altrove.

E studioso di matematica e d'astronomia lo ritrasse in quegli anni il Giorgione, con la squadra nella mano sinistra, in atto di volgere con la destra il compasso su un foglio disteso sulle sue ginocchia, mentre ha lo sguardo rivolto all'orizzonte, al centro prospettico e ideale del celebre quadro, dipinto presumibilmente su commissione del giovane matematico che il centro appunto occupa e volge le spalle a Tolomeo intento a persuadere l'arabo (forse Albategni) che ascolta cogitabondo. Chè troppa somiglianza quel giovane seduto ha coi ritratti più antichi, e specialmente con l'autoritratto, i quali per altro ci tramandano le sembianze di Copernico maturo, mentre quello del Giorgione è verosimilmente il più antico ritratto del giovane astronomo polacco studente a Padova.

(35) Napoli, Bibl. Nazionale, Ms. VIII. D. 81, Espos. del *De anima*, III, t. c. 33 (del 1500), f. 65^v; Ms. VIII. E. 42 (Espos. del *De anima*, III, t. c. 20 (del 1504), f. 216^r; Parigi, Bibl. nation., Ms. lat. 6448, f. 213^v (Espos. del *De anima* del 1513-1514).

(36) Lasciata vacante da Magister Nicolaus Kribel, di Breslavia, il quale l'aveva tenuta dal 5 marzo 1491. Dimessosi, il Kribel morì il 19 maggio 1504. G. BAUCH, *Gesch. des Breslauer Schulwesens vor der Reformation*. « Codex Diplom. Silesiae ». 25 Bd., Breslau, 1909, p. 183.

UNE FORMULE DE L'AMOUR EXTATIQUE DE PLATON A SAINT JEAN DE LA CROIX ET AU CARDINAL DE BÉRULLE

PAR

JEAN ORCIBAL

La répugnance que notre époque manifeste souvent pour la recherche des filiations dans le domaine de l'histoire littéraire ou dans celui de l'histoire doctrinale vient sans doute de ce qu'elle y voit un moyen paresseux de résoudre ou plutôt d'é luder les problèmes toujours originaux que posent chaque écrivain, chaque texte. Bien employée, cette méthode a pourtant un résultat tout opposé : loin de supprimer les questions, elle les multiplie. Retrouver les ancêtres et la postérité d'une formule ou d'une image c'est, en changeant une idée en thème, s'obliger à rendre compte des raisons qu'elle a d'être employée en cette qualité par un groupe d'auteurs plus ou moins vaste, en même temps que de celles qui ont amené à tel moment de sa carrière tel d'entre eux à la reprendre et, le plus souvent, à l'enrichir ou à la déformer. Il semble même que ce ne soit qu'en replaçant chaque cas dans le contexte stylistique, intellectuel ou spirituel ainsi déterminé, qu'on puisse saisir la vraie signification des différents éléments, traditionnels ou nouveaux, qu'il offre à l'exégète. Bien loin de l'éliminer, une telle enquête dégage mieux que toute autre l'originalité des esprits créateurs en soulignant les nuances qui leur ont permis de marquer un lieu commun d'une empreinte personnelle ; se plaindra-t-on qu'elle soit aussi la plus implacable pour les plagiaires ? Mais il n'est pas besoin d'insister sur des considérations générales, puisque, parmi les nombreux moyens qui ont permis à M. Étienne Gilson de renouveler l'histoire de la pensée chrétienne, figurent à coup sûr ses patientes recherches sur la fortune de divers de ses thèmes majeurs à travers de nombreux siècles. N'a-t-il pas suivi le mouvement oratoire

Ubi sunt? » de la Bible à François Villon¹? N'a-t-il pas, à propos de l'expression *regio dissimilitudinis*, rattaché à Platon par l'intermédiaire de saint Augustin et des Pères grecs, divers spirituels du Moyen Age dont les sources restaient obscures²? L'examen des trois groupes les plus importants d'images relatives à la déification (feu-fer, eau-vin, air-lumière) chez Maxime le Confesseur, Scot Érigène et saint Bernard lui a enfin permis de faire bonne justice de l'accusation de panthéisme généreusement prodiguée à ceux-là même qui avaient pris le plus de précautions pour l'éviter³. En notant les variantes de cet appel aux éléments nobles (feu-bois, mer-torrent, lumière-cristal), et en suivant l'emploi des unes et des autres hors des termes chronologiques que s'était fixés M. Gilson, nous avons pu constater après lui que, si leur audace avait séduit les Messaliens, Maître Eckhart, Jakob Böhme, M^{me} Guyon... ou Baudelaire, elles avaient aussi paru orthodoxes à divers Pères grecs, à Gerson, à saint Jean de la Croix, au cardinal de Bérulle et même à sainte Thérèse de Lisieux.

Les limites qui nous sont imposées nous obligent pourtant à ne signaler ici qu'un thème qui, par sa forme même, ne pouvait avoir qu'une diffusion beaucoup plus restreinte. Bien que la rédaction définitive, rendue plus saisissante par un double jeu de mots, *Verius est anima ubi amat quam ubi animat*, n'en apparaisse qu'au XIII^e siècle, on peut la rattacher à la conception de l'amour que Platon expose sous une forme imagée dans deux de ses principaux dialogues. L'Aristophane du *Banquet* (c. XVI, 193 a) soutient en effet que les amants sortent d'eux-mêmes par une sorte de liquéfaction de façon à se confondre avec les objets de leur amour dans une unité sans différence. L'observation psychologique est ici rattachée à la nostalgie de l'intégrité jadis perdue par la nature humaine : violemment séparées, les parties de l'androgyné courent se rejoindre dès qu'elles se reconnaissent. Le second discours de Socrate dans le *Phèdre* (cf. XXXII, XXXVI, XLVIII, 252, 255 c, 265 a) illustre le même fait grâce à un autre mythe, celui des chevaux ailés. L'impuissance de l'âme à voler vers la beauté provoque une sorte de folie qui l'arrache à ses conditions ordinaires d'existence, mais il s'agit d'une aliénation divine que l'on rapporte à Aphrodite et à Éros, comme le délire prophétique à Apollon, la fureur des mystes à Dionysos et la transe poétique aux

(1) *Les Idées et les Lettres*, 2^e éd., Paris, 1955, pp. 10-38.

(2) *Mediaeval Studies*, IX, 1947, surtout pp. 128 sq. Sur l'histoire du thème à une date plus récente, cf. HARPPIUS, *Eden*, c. XV (*Theologia mystica*, Cologne, 1556, c. 210 d) et notre article « Néo-platonisme et jansénisme » (*Nuove ricerche storiche sul Giansenismo, Analecta Gregoriana*, vol. LXXI, Rome, 1954, pp. 34, n. 8, 54).

(3) « Maxime, Érigène et saint Bernard » dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte M. Grabmann gewidmet (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Suppl. Bd. III¹, Münster in W., 1935)*, pp. 188-195. Cf. aussi *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, pp. 142-156.

Muses. Indépendamment de toute théorie, Caton l'Ancien devait noter d'une façon pénétrante que « l'âme de l'amant vivait dans le corps d'autrui »⁴ et, à l'instar d'Aristophane, Lucrèce définissait l'amour comme le désir de se transformer en l'aimé. Dans son *De amicitia*, Cicéron se contentera d'insister sur l'assimilation produite par un sentiment noble : « Un vrai ami est comme un autre soi-même »⁵, mot dont on trouve comme un écho dans le fameux « *dimidium animae suae* » des *Confessions* (IV, 6). D'ailleurs saint Augustin souligne non seulement le rôle unificateur de l'amour (*De Trinitate*, VIII, 10), mais ses effets extatiques : « *Corde habitamus amando, et propterea qui diligunt mundum, inhabitant amando mundum ; qui vero mundum non diligunt, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant caelum* » (*Tr. II sup. Joannem*). La pensée hellénistique a eu néanmoins beaucoup plus d'influence sur la fortune du thème que nous étudions. Tandis qu'Aristote n'avait parlé que d'une force de gravitation spirituelle agissant en sens unique, Proclus a montré que l'amour retourne à sa source par un mouvement circulaire : déjà employée par Grégoire de Nysse, l'image homérique de la chaîne d'or qui relie le ciel et la terre devient ainsi la meilleure illustration de son système. C'est à un disciple de Proclus que l'on croyait disciple de saint Paul, le pseudo-Denys l'Aréopagite, que les formules néo-platoniciennes doivent la place qu'elles ont prise dans la tradition chrétienne. L'*éros* est, pour Denys qui préfère ce mot à celui d'*agapè*, une force qui emporte tout, même Dieu, auquel il ne permet pas de rester stérile, l'entraînant à une sorte de distraction dont naissent tous les êtres. Inversement, l'univers doit sa conservation à l'amour qui, l'arrachant à lui-même (au risque de détruire la vie personnelle de l'homme), le ramène à son origine⁶. Dans un passage du traité *Des noms divins* (IV, 3, 712 A) souvent cité et commenté, l'Aréopagite a décrit avec vigueur la double extase produite par l'*éros* :

« Grâce à lui, les amoureux ne s'appartiennent plus, ils appartiennent à ceux qu'ils aiment. On le voit par l'exemple des plus élevés qui exercent leur providence à l'égard de leurs inférieurs, tandis que les êtres de rang égal s'unissent les uns aux autres et que les subordonnés se tournent de façon divine vers ceux du plus haut rang. Et c'est ainsi que le grand Paul, possédé de l'amour divin et prenant part à sa puissance extatique, dit d'une bouche inspirée : *Je ne vis plus, c'est le Christ qui vit en moi* (*Gal. II, 20*), ce qui est bien le fait d'un homme que le désir a fait, comme il dit,

(4) Dans Plutarque, *Cato major*, ch. 8 (*M. Catonis Opera praeter librum De re rustica*, éd. H. JORDAN, Leipzig, 1863, p. 100, n. 23).

(5) Cf. ROUSSELOT, *Les mystiques espagnols*, Paris, 1867, p. 101 et GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, p. 208.

(6) A. NYGREN, *Erôs et Agapè*, trad. P. Jundt, t. III, Paris, s. d., pp. 140, 144. G. HORN, « Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1925, pp. 283, 285.

sortir de soi pour pénétrer en Dieu, et qui ne vit plus de sa vie propre, mais de la vie de Celui qu'il aime »⁷.

Une théorie d'origine psychologique s'est ainsi présentée au Moyen Age avec une valeur universelle. Nous laisserons de côté l'application qui en a été faite à la condescendance divine dans l'Incarnation et dans la Rédemption et nous ne nous attacherons qu'à son utilisation proprement mystique. C'est d'ailleurs dans son *Exposition* sur un autre ouvrage de Denys, la *Hiérarchie céleste* (l. VI, P. L., t. 175, cc. 1037 sqq.) que Hugues de Saint-Victor offre une première ébauche de l'expression littéraire qui nous intéresse. Dans son commentaire du chapitre consacré par Denys aux séraphins, Hugues distingue, à propos des disciples d'Emmaüs, l'« amor calidus » et l'« amor acutus », ce dernier terme évoquant « vehementiam desiderii ardentis, ferentis se in amatum, et intrantis et penetrantis, *ut ibi sit, ubi est ipsum, quod amatur, cum ipso, et in ipso, ut non solum ab ipso calidum sit, sed transeat acutum in ipsum* »⁸.

Dans sa recherche de l'unité, l'amour travaille en effet à devenir identique à son objet et, grâce à la liquéfaction décrite dans le *Cantique des Cantiques*, il peut réussir là où la connaissance échoue : « Plus enim diligitur, quam intelligitur, et intrat dilectio, et appropinquat, ubi scientia foris est ». On a essayé de limiter cette condamnation à « la connaissance qui devance l'amour et que fait taire l'amour », alors qu'« il en est une autre à laquelle introduit et à laquelle reste uni l'amour... : la sagesse savoureuse » qu'est « la contemplation..., apogée de l'*intellectus fidei*..., vision bienheureuse qui, tout en étant un finale, n'est cependant qu'un prélude »⁹. C'est néanmoins, ici comme dans le *De arrha amoris* (« Ea vis amoris est, ut talem te esse necesse sit, quale illud est quod amas, et qui per affectum conjungeris in ipsius similitudinem, ipsa quodammodo dilectionis societate transformaris ») à l'amour seul que Hugues attribue le pouvoir d'assimilation et c'est bien par les tenants de la mystique affective que ses formules ont été invoquées¹⁰.

L'influence en est cependant restée inférieure à celle de la maxime plus saisissante que l'on trouve sous la plume d'un autre théoricien de l'amour extatique, saint Bernard¹¹. Répondant dans le *De praecepto et dispen-*

(7) Trad. M. DE GANDILLAC, Paris, p. 107. Le commentaire de ce passage par Thomas Gallus est reproduit à la fin du quatrième des *Sept itinéraires de l'éternité* de Rodolphe de Biberach (c. 4, dist. 4).

(8) Sur la *Hiérarchie céleste*, c. 7, 205 CD. Les mots soulignés le sont par nous.

(9) Roger BARON, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1956, pp. 212 sqq.

(10) Cf. les textes groupés dans les *Opera omnia* de saint Bonaventure (Quaracchi, 1898, t. VIII, p. 30, n. 7) et dans la traduction de Ruysbroeck par les Bénédictins de Wisques, t. III, p. 80.

(11) Cf. Ed. WECCHSLER, *Das Kulturproblem des Minnesangs*, I, Halle, 1909, pp. 243 sqq. — E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, p. 208.

satione aux questions posées par des moines, le cistercien y examine finalement (c. 20, n. 60, *P. L.*, t. 182, c. 892) deux passages de saint Paul qu'on lui demandait de concilier : « *Conversatio nostra in caelis est* » (*Phil.* III, 20) et « *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino* » (*II Cor.* V, 6). Il aperçoit une première solution de la difficulté dans le « *Ex parte cognoscimus, ex parte prophetamus* » (*I Cor.* XIII, 9) : la contemplation procure dès ici bas une certaine présence de Dieu (« *jam cum Deo stamus* »). Mais saint Bernard découvre un principe d'explication plus fécond dans le rôle des vertus théologiques, en particulier dans celui de la charité, et il l'illustre par la formule fameuse :

« *Neque enim praesentior spiritus noster est ubi animat, quam ubi amat* »,

elle-même étayée par l'argument que nous nous trouvons moins là où la nécessité nous retient malgré nous que là où notre volonté nous porte de son propre mouvement ; l'Évangile lui-même n'affirme-t-il pas : « *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum* » (*Matth.* VI, 21) ? Si l'âme est la vie du corps, la charité est en outre la vie de l'âme (cf. le sermon CLXI de saint Augustin *De Verbis Apostoli* 18, c. 6, *P. L.*, t. 38, c. 881), et on ne peut la puiser à sa source sans être « présent à Dieu » par l'amour. La même idée reparait sous une forme plus philosophique dans le *Tractatus de caritate* attribué au même saint Bernard : « *Qui Deum diligit... quodammodo, ut ita dixerim, consubstantiat se dilecto* » (c. 18, n. 61).

Bien qu'il commence par emprunter au *De Trinitate* augustinien (l. IV, c. 20, n. 28) le « *Cum aeternum aliquid per cognitionem et amorem capimus, mente jam non in hoc mundo sumus* », le *Soliloquium* de saint Bonaventure (c. 2, n. 12, *Opera omnia*, Quaracchi, 1898, t. VIII, p. 49) suit de très près le *De praecepto et dispensatione*. Après avoir rappelé la citation de l'Épître aux *Philippiens* (III, 20) et le « *Neque enim praesentior* » du cistercien lui-même, le Docteur séraphique le reprend sous une forme légèrement modifiée qui devait rencontrer un succès plus grand encore :

« *Puto, anima mea, quod verius es ubi amas quam ubi animas* »,

et, en guise de démonstration, il emprunte à Hugues de Saint-Victor l'idée de la puissance assimilatrice de l'amour : « *Quidquid diligis, ipsa dilectionis vi in ejus similitudinem transformaris* » (cf. aussi le c. I, § 2, n. 3, *ibid.*, p. 30, n. 7). L'apparition du mot *anima* qui rend l'expression plus frappante¹², s'explique certainement par le fait que le *Soliloquium* se présente comme un dialogue entre « l'Homme » et « l'Âme ». La substitution de ce terme beaucoup plus large à celui de *spiritus* (πνεῦμα) faisait

(12) Cf. A. COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, Paris, 1945, t. I, p. 675.

pourtant passer, à l'insu de son auteur, l'idée du domaine religieux à celui de la scolastique.

Il est plus curieux de constater que le même glissement (aggravé par une fausse attribution à la plus grande autorité théologique) se retrouve dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur Pierre Lombard (*I Sent.*, dist. XV, q. 5, a. 3, obj. 2 et ad 2^{um}) :

« Augustinus dicit quod anima verius est ubi amat, quam ubi animat », alors que le contexte (en particulier la citation connue de l'*Épître aux Philippiens*) semble bien indiquer qu'il s'agit d'une réponse au *De praecepto et dispensatione*. Aux yeux du grand dominicain, l'âme ne reçoit en effet de son objet qu'une perfection seconde ou un être accidentel. Elle reste donc toujours là où est le corps dont elle est la forme et elle ne rejoint son objet que par une certaine conformité, analogue à l'assimilation qui se produit entre le connaissant et ce qu'il connaît. On est frappé par le transfert du problème sur le plan intellectuel et, si le Docteur angélique consent, à la fin de la question, à nommer la *dilectio* après la *scientia*, ce n'est que pour rappeler que l'opération de l'une n'est pas plus « active » que celle de l'autre : en aucun cas il n'y a conjonction essentielle de l'âme avec son objet, mais seulement réception par celle-là d'une « espèce » de celui-ci. La substitution au néo-platonisme de l'épistémologie d'Aristote ruinait jusqu'à la possibilité d'un amour extatique et empêchait de donner un sens fort aux expressions scripturaires de la déification. Si l'auteur de la *Somme Théologique (Prima Secundae, q. 28, art. 2)* présente néanmoins une « inhésion mutuelle » (il n'emploie pas le mot de circumincession qui semblerait pourtant convenir) comme un des effets de l'amour, c'est sans s'écarter de la doctrine du Philosophe. Il établit en effet à grand renfort de distinctions (celles des points de vue de l'appréhension et de l'appétit, de l'amour de concupiscence et de l'amour d'amitié, de la délectation et du désir) l'existence dans l'âme d'une complaisance intrinsèque qui ne permet pas aux amants de se contenter d'une possession superficielle de l'objet aimé, et qui, comme l'a noté Aristote (*Éthique IX, 3. Rhétorique II, 4*), produit d'autre part une sorte d'identification entre les amis, de sorte que chacun considère comme lui arrivant à lui-même les biens et les maux qui échoient à l'autre. Ailleurs, saint Thomas va pourtant plus loin en notant que, sous l'effet de l'amour « aigu », le cœur se fond peu à peu de sorte que l'être aimé en devient la forme (*III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1 ad 5^{um}) ; il cite même le chapitre IV des *Noms divins* dans le *Quodlibet III* (art. 17 ; cf. aussi la I^a-II^{ae}, q. 18 a. 1)¹³.

(13) *Ibid.*, t. I, pp. 675, 679 n. Dans son fameux sermon, « *Justi autem in perpetuum vivent* », Maître Eckhart attribue aussi à saint Augustin l'affirmation que « l'âme est davantage là où elle aime que là où elle anime » (*Traité et sermons*, tr. Aubier, 1942, p. 148, cf. aussi pp. 139, 150, 162). Citation et attribution se retrouvent dans la version donnée par Surius du II^e sermon pour l'Épiphanie de Tauler (tr. E. P. Noël, Paris, 1911, t. I, p. 401). Cf. aussi le chap. XXXIX des *institutions* pseudo-taulériennes (§ 6, t. VIII, p. 387).

Cette attitude nuancée n'a donc pas nui à la fortune du thème que nous étudions ici. La phrase de saint Bernard a été littéralement reproduite par Rodolphe de Biberach, disciple de l'Aréopagite et de Thomas Gallus, dont le *De septem itineribus* (IV^e Itin., Dist. III, art. 4 s. f.), écrit vers 1360, a longtemps circulé sous le nom de saint Bonaventure. C'est au contraire le libellé du *Soliloquium* authentique qui a été repris sous la forme

« Plus anima est ubi amat quam ubi animat »

par Jean de Kastl dans le chapitre XII de son *De adhaerendo Deo*, opuscule composé vers 1400 qui dut lui aussi à une rapide attribution à Albert le Grand une vaste et durable diffusion¹⁴.

Bien qu'il y joigne la fausse référence déjà donnée par saint Thomas, Jean Gerson reprend les mêmes termes dans le chapitre XXXI de sa *Montagne de contemplation* (1400) :

« Comme dit Saint Augustin, l'âme est plus vraiment où elle aime qu'où elle anime, c'est-à-dire qu'où elle donne vie au corps ».

On remarquera l'introduction de la définition philosophique de l'âme dont il n'est pas sûr qu'elle fût présente à l'esprit d'aucun de ceux qui avaient jusque-là employé le terme. C'est sans aucun doute cette précision, imposée au Chancelier par sa formation scolastique, qui a entraîné la vive réaction de la XLI^e *Considération* de son *De Theologia mystica speculativa* (cours de 1402-1403 publié en 1408) contre ceux qui professaient, comme l'auteur du troisième livre de l'*Ornement des Noces spirituelles*, la possibilité pour la créature d'être « transformée en Dieu lui-même » :

« Traducunt... Bernardum (*De praecepto et dispensatione*) ad hunc sensum : Verius est anima ubi amat quam ubi animat, quasi videlicet amando se et corpus deserat, et in Deum suum tota pertranseat. Verum haec similitudo deficit... non enim perdit anima in hac unione suum esse proprium sicut gutta aquae desinit per corruptionem quam altera generatio subsequitur ».

Encore faut-il bien saisir la portée de cette critique. Gerson admet l'union métaphorique selon l'être intentionnel d'amour qu'il trouve dans les ouvrages postérieurs de l'Admirable (« tantum similitudinarie transformari, sicut amatorum dicimus cor unum et animam unam, quod utique concedimus ») et il ne s'élève que contre l'idée (qui lui paraît impliquée par l'emploi du mot *anima*) du passage physique d'une substance à une autre, tel qu'il se produit lorsqu'on jette une goutte d'eau dans un tonneau de vin. Comme l'a montré M. André Combes, Gerson

(14) Cf. M. GRABMANN, *Theologische Quartalschrift*, t. 101, 1920, pp. 186-235 et J. HUYBEN, « Le De adhaerendo Deo » (*Vie spirituelle, Supplément*, octobre 1922-mars 1923, pp. [22-37, 80-101]. Nicolas de Jésus-Marie invoquera encore souvent l'ouvrage dans son apologie de saint Jean de la Croix (trad. Cyprien de la Nativité, Paris, 1641, pp. 127, 249, 251, 290).

craint que le retour de la créature à l'*esse ideale* qu'elle a de toute éternité en Dieu n'entraîne la disparition de son individualité¹⁵. De fait Ruysbroeck, peu enclin à multiplier les autorités, se réfère non seulement aux textes scripturaires relatifs à la filiation divine et à la déification : *Ps.* LXXXI, 6 (*Miroir du salut éternel*, c. 3), *Joan.* XVII, 11, 22, 24 (*Miroir*, c. 20 et c. 24. *Livre de la plus haute vérité*, c. 3 et c. 13), *I Jo.* IV, 16 (*ibid.*, c. 8), *Col.* III, 3 (*Pierre brillante*, c. 9), *Rom.* VIII, 14 (*ibid.*, c. 8), *Gal.* IV, 6 (*Sept Degrés*, c. 4. *Tabernacle spirituel*, c. 23), mais au « *Quod factum est in eo vita erat* » (*Miroir*, c. 8 et c. 17. *Sept clôtures*, c. 15) qui a toujours constitué la charte du néo-platonisme chrétien.

Bien que Henri de Herp, ou Harphius, se soit généralement contenté de classer dans un ordre systématique les thèmes épars dans l'œuvre de l'Admirable, il est frappant qu'il n'invoque jamais les mots, fameux entre tous, du *Prologue* johannique, pas même lorsque, à la fin de son *Eden contemplativorum* (c. XXX, éd. de 1556, ff. CCXLI v^o, CCXLII r^o), livre destiné aux clercs qu'il composa avant les autres, il rappelait sans ambiguïté le principe exemplariste qui lui permettait d'identifier le sommet de la contemplation à un retour à l'origine de l'être :

« Et sic transformatur a claritate creata in claritatem increatam (*II Cor.* 3), per aeternam suam imaginem, i. e., per Patris sapientiam quae est imago et exemplar omnium creaturarum. In qua scilicet imagine vivunt omnes creaturae tam spirituales, quam corporales : per hanc etiam imaginem effluunt omnes creaturae in suam creatam essentiam, Dei similitudinem recipientes ».

Bien plus, le *Spiegel der vollkommenheit* que le même auteur écrivit à la fin de sa vie en langue vulgaire¹⁶ a beau être un remaniement de l'ouvrage précédent, il ne contient plus trace de la théorie litigieuse. M. A. Combes a sans doute eu raison de voir là les effets de plus en plus nets de la critique gersonienne. Bien que le thème que nous étudions se retrouve dans les deux ouvrages, il faut donc se garder de lui donner chaque fois une signification identique et cela d'autant plus qu'il est successivement placé sous deux patronages différents. On lit en effet dans le chapitre XXXVIII de l'*Eden* (éd. cit., f. CCLVI) consacré à la description des « marques de l'amour liquide » :

« Quia secundum Dionysium talis amor in Deum tendens est, faciens extasim spiritus, eo quod amor non permittit tales amatores esse suspensorum per mentis sobrietatem, sed eorum qui amantur per mentis excessum. Et ideo qui sui non sunt, sed aliorum, extra se sunt. Hic etiam

(15) *Opera*, Paris, 1606, t. III, pp. 514 sq. et p. 287. Joh. STELZENBERGER, *Die Mystik des Joh. Gerson*, Breslau, 1928, p. 39 et surtout A. COMBES, t. I, pp. 356, 630, 675 et l'édition du *De mystica theologia* par le même (Lugano, 1958), p. 108.

(16) Les derniers chapitres (LIX à LXV) traitent de la vie sursentielle (éd. L. VERSCHUEREN, Tielt, 1932, t. II, pp. 390 sqq.).

dicit Bernardus *Quod non est praesentior spiritus ubi animal, quam ubi amat*. Hunc autem excessum charitas facit, quae per fortissimam suam inclinationem tendentiam causat vehementem in rem amatam. Unde dicit Vercellensis in *Prologo super Cantica* adducens illud Apostoli (*Galat. II*) : *Vivo autem, vita naturali jam non ego...* »,

ce qui est une transcription littérale du passage déjà cité du *IV^e Itinéraire* de Rodolphe de Biberach. L'emploi du passage paulinien que nous avons déjà rencontré dans le traité *Des noms divins* (IV, 13) confirme le caractère néo-platonicien de l'ensemble et il n'est guère douteux qu'il ne faille l'interpréter dans le cadre de la doctrine de l'*esse ideale*. C'est sans doute par prudence que Harphius n'y fait pas ici d'allusion explicite. Mais il serait évidemment erroné d'essayer de donner la même interprétation de la définition du cinquième degré de l'amour qu'on rencontre dans le chapitre XXXV de l'*Eden* (*ed. cit.*, f. CCLI) :

« Et ideo bene dicitur acutus quia, secundum Hugonem, facit quendam impetum et vehementiam ardentis desiderii, *ut ibi sit, ubi amat*, et cum ipso et in ipso... Si enim in dilectum non iret, adhuc foris amaret, nec acutum amorem haberet, nec cum illo unum fieret. Nam amor vult amantem unum facere cum amato et ideo propinquat et penetrat, quantum potest, ad ipsum unum » :

à ce stade en effet on n'est pas encore parvenu à la vie suessentielle et, comme chez Hugues de Saint-Victor, il ne peut s'agir que de la formation d'un alliage, non de la disparition d'une substance dans l'autre.

Si le *Spieghel* contient dans son chapitre LVIII une description de l'« amour liquide » parallèle à celle de l'*Eden*¹⁷, il se garde en revanche d'y introduire la maxime de saint Bernard. Ne traitant dans son chapitre XLIV que du cinquième degré de l'amour, il avait pourtant pu l'y glisser discrètement en guise de commentaire à celle de Hugues :

« Dicit Hugo quod amor iste dicitur acutus, quia quandam impetuosam vehementiam facit desiderii ardentis, *ut ibi sit, ubi amat*, et cum eo et in eo et non solum ab eo, quem diligit, calidus fit, sed sicut acutum sic penetrat omnia, ut solum requiescat in eo quem amat. Et quia vera amatrix anima magis est, *ubi amat, quam ubi animal*, hinc oculos intelligentiae suae continue flectit in eum, quem diligit et contemplatur cum gloria et honore coronatum, torrente voluptatis inebriantem totam caeli militiam et societatem »¹⁸,

cette dernière idée étant empruntée au chapitre XXIV du livre II de l'*Ornement des Noces spirituelles*.

Bien que nous n'ayons pu consulter l'*Espejo de Perfección* (1532?),

(17) *Ibid.*, p. 366.

(18) *Ibid.*, t. II, pp. 260 sq. Les passages soulignés le sont par nous.

1533 ?, 1551), traduction espagnole du *Spiegel* de Harphius qui pourrait seule permettre de juger de l'étendue des analogies, nous sommes frappé de la parenté de cette citation avec deux passages où saint Jean de la Croix développe, comme il le fait souvent, une même idée en termes semblables. Le premier se trouve dans le commentaire du *Cantique spirituel* (strophe VIII, vers 2 et 3) :

« Il faut savoir que l'âme vit plus en ce qu'elle aime qu'au corps qu'elle anime : car elle n'a pas sa vie au corps, au contraire, c'est elle qui la donne au corps, et elle a sa vie dans l'objet de son amour. Mais outre cette vie d'amour par quoi l'âme vit en ce qu'elle aime, elle a naturellement et radicalement sa vie en Dieu, comme aussi toutes les autres choses créées, selon ce que dit saint Paul (*Actes*, XVII, 28), *In ipso vivimus, movemur et sumus*.... Et saint Jean dit (I, 4) : *Quod factum est, in eo vita erat* ».

Ce n'est pas sans intention que l'auteur de la *Vive Flamme d'Amour* (strophe IV, vers 2) se sert des deux mêmes versets pour définir « le réveil de l'âme, mouvement que Dieu fait dans sa substance » : « Attendu que, selon ce que dit saint Jean, *toutes choses sont vie en Lui*, et qu'aussi selon le dire de l'Apôtre, elles ont *leur vie, leur être et leur mouvement en Lui*..., lorsqu'Il vient à se mouvoir en l'âme, il lui est avis qu'elles se meuvent toutes ensemble — ni plus, ni moins qu'au mouvement de la terre, toutes les choses matérielles qui sont en elle, se meuvent comme si elles n'étaient rien. Il en arrive de même quand Se meut ce Prince qui porte toute sa cour sur Soi — et ce n'est pas sa Cour qui Le porte ».

On est surpris du brusque passage du langage métaphysique à une image empruntée aux réalités monarchiques et, plus encore, de l'expression bizarre que celle-ci impose à la théorie de la préexistence des Idées. Comme tout à l'heure la définition de l'extase amoureuse, l'une et l'autre ne sont-elles pas inspirées par la présence dans le chapitre XLIV de Harphius des mots de « coronatus » et de « tota caeli militia et societas » ? On le croirait d'autant plus volontiers que le Flamand les fait immédiatement suivre de

« *Ceterum se conspicit velut exulem a patria et innumerabilibus calamitatibus circumdatam. Et hic interdum nascuntur multi gemitus et lacrimae et anhelosa desideria* »,

alors que le *Cántico* poursuit d'une façon tout aussi directe :

« Et comme l'âme voit qu'elle a sa vie naturelle en Dieu par l'être qu'elle a en Lui, et aussi sa vie spirituelle par l'amour dont elle L'aime, elle se plaint de demeurer encore en la vie corporelle, puisqu'elle l'empêche de vivre vraiment où elle a vraiment sa vie par essence et par amour (comme nous l'avons dit). Ce que l'âme pèse ici grandement, parce qu'elle souffre de la part de deux contraires, qui sont la vie naturelle dans le corps et la vie spirituelle en Dieu — qui sont contraires en soi. L'âme, vivant dans

les deux, doit nécessairement éprouver un grand tourment : la vie naturelle lui est comme une mort, puisqu'elle la prive de la vie spirituelle en qui elle emploie tout son être, sa vie et ses opérations, par l'amour et l'affection »¹⁹.

Le parallélisme discret entre la fin de cette citation et le début de celle de Harphius vient encore dissuader de croire à une rencontre accidentelle. Sans doute l'emprunt n'est pas indiscutable, mais le génie littéraire du poète castillan ne permet jamais de telles certitudes. Il est ici encore plus vraisemblable que dans le commentaire de la strophe XVII du *Cantique A'* (v. 3), où, à une même citation scripturaire correspond une description de la touche amoureuse qui rappelle le chapitre LIV du *Spiegel*²⁰.

Mais la connaissance de la vraie pensée du Docteur de l'Église l'emporte beaucoup en intérêt sur celle de ses méthodes de travail. A défaut d'autre utilité, le rapprochement du commentaire qu'il fait en deux endroits du *Magis est ubi amat quam ubi animat* avec celui de Harphius aurait l'intérêt de montrer de quel côté se trouve la mystique de l'essence qu'on a coutume de qualifier de rhéno-flamande. La nostalgie déchirante de la Patrie céleste est commune aux deux auteurs, mais l'appel aux deux sentences scripturaires les plus favorables au néo-platonisme, l'affirmation encore plus audacieuse que l'extase amoureuse n'est que la prise de conscience d'une radicale dépendance ontologique, ne se trouvent que chez l'un d'entre eux, et ce n'est pas chez le « héraut de Ruysbroeck ». Rien ne nous avait permis d'assurer que, chez saint Bonaventure ou Jean de Kastl, la substitution d'*anima* à *spiritus* correspondit à une intention précise. Mais peut-on encore hésiter quand on voit saint Jean de la Croix revenir si nettement à plusieurs reprises sur la distinction entre « la vie spirituelle par l'amour » et la « vie naturelle par essence », la présence de l'âme en Dieu (et non dans son corps) n'étant pas moins certaine dans un cas que dans l'autre ? Bien qu'il n'ait peut-être connu que le *Spiegel* de Harphius, le saint carme a donc su par la force de son génie rejoindre les mystiques du Nord les plus discutés. De tels passages — et ils seraient plus nombreux si divers commentaires des poèmes du saint n'étaient pas inachevés — donnent le démenti au mot fameux de Jean de Saint-Samson, qui, tout en jugeant « fort excellents les écrits du P. Jean de la Croix », affirmait « qu'il y avait encore une vie par-dessus cela », celle de la créature dans son être idéal et éternel que lui-même décrivait dans son traité *De la consommation du sujet dans son objet*²¹.

(19) Traduction Lucien-Marie, Paris, 1947, t. II, pp. 740 sqq., 1084. Noter que le *Cántico B* a remplacé *cuero* par *carne*.

(20) Ed. VERSCHUEREN, t. II, pp. 343 sq. — Tr. Lucien-Marie, t. II, pp. 802 sq. Bien que Bernardin de Laredo ait aussi employé la formule que nous étudions ici (cf. sa *Subida del Monte Sión*, 1538, III, 10), il ne saurait être la source de la strophe VIII du *Cantique spirituel*, car il se contente d'illustrer par Jean, XIV, 23 « l'unité de substance produite uniquement par l'amour ».

(21) S.-M. BOUCHEREAUX, *La Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950, p. 160.

On s'étonnerait moins de rencontrer des adaptations indiscutables de la pensée dionysienne dans l'œuvre de Pierre de Bérulle. M. Ét. Gilson a en effet montré, avant même que Henri Bremond n'ait « ressuscité » l'École française, la fréquence des thèmes néo-platoniciens sous sa plume, et M. J. Dagens les a rattachés à l'ensemble du mouvement intellectuel de son temps²². De fait, l'oratorien commente à mainte reprise le *In ipso vivimus*²³... et si l'idée éternelle de la créature ne reçoit pas chez lui une place aussi centrale²⁴ que dans le *De libertate* de son disciple G. Gibieuf (celui-ci avait sans doute puisé, comme l'a dit son adversaire Théophile Raynaud, aux sources ruysbroeckiennes, mais le cardinal avait, à la veille de sa mort, accordé à l'ouvrage un appui chaleureux²⁵), on ne peut nier qu'il n'y fasse souvent appel d'une façon plus ou moins nette. Non seulement il nous invite sans cesse à « rentrer » en Dieu, « source vive de tout être » dont nous sommes « sortis », « issus » ou « émanés » (*D. C.*, III, 9, éd. Migne, c. 722. *Narré*, XXVI, c. 618. *Grandeurs de Jésus*, II, 9, c. 172, III, 3, c. 191, III, 9, c. 203, III, 10, c. 205, IV, 7, c. 219, IV, 10, c. 226, VII, 4, c. 269, XI, 2, c. 356. *Œuvres de Piété*, XVI, 3, c. 938, CXIII, 1, c. 1135, CXX, 2, c. 1146, CXXI, c. 1147, CXXIV, 1 et 9, c. 1154, CXXXVII, c. 1174, CXXXVIII, 4, c. 1175, CXLVII, c. 1190, CLXI, 3-4, c. 1205, CLXV, 8 s. f., c. 1212, CLXXXII, c. 1241), mais il rappelle à l'occasion explicitement le principe de l'exemplarisme : « Les perfections en Dieu sont idées des ouvrages qu'il opère hors de lui-même » (*Traité des Energumènes*, II, 5, c. 848 n.). — « Deus non solum habet esse sed etiam operationem : et quemadmodum nostrum esse est perfectius in Illo quam in nobis ipsis... » (conférence aux oratoriens de l'Avent 1612, *ms. latin* 18210 de la Bibl. Nat., f. 106) et surtout : « Dieu par son essence est le centre et la circonférence de toutes choses, et toutes choses sont en Dieu comme en leur être éminent, par sa grandeur ; comme en leur principe, par sa puissance ; et comme en leur idée parfaite, par sa sagesse » (*Grandeurs*, XI, 2, c. 354) ; corrélativement, néo-platoniciens et Padouans ont raison d'affirmer que « Dieu est... en toutes les parties du monde comme l'âme est au corps... et il a été appelé des Anciens l'âme du monde »

(22) E. GILSON, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris, 1913. J. DAGENS, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris, 1952. On trouve dans les *Grandeurs de Jésus* divers exemples du mot *suressentiel* (IX, 4 et XII, 3, éd. Migne, cc. 360, 397) ; quant approbateurs, ils emploient celui de *suréminent* et rapprochent l'auteur de Denys (*ibid.*, cc. 135, 140 sq.).

(23) *Discours de Controverse*, II, 1, c. 682. *Grandeurs de Jésus*, VI, 6, c. 251. Cf. l'*Œuvre de piété* CLXV.

(24) Si le *Quod factum est in eo vita erat* n'est cité qu'une fois (*Grandeurs*, IV, 10 s. f., c. 225 n.), ce peut être par respect pour la Vulgate sixto-clémentine où il ne se trouvait pas. Mais *Col. I* est invoqué dans les *Grandeurs* (X, 3) et dans l'*Office de Jésus* (c. 1734). Cf. aussi *Grandeurs*, IV, 10, 225 n.

(25) Cf. notre *Néo-platonisme et jansénisme*, pp. 36 sq., 43 n. Le mot *amplitude* apparaissait déjà sous la plume de Bérulle (éd. Migne, cc. 262, 267, 528, 1143).

(*ibid.*, VI, 6, c. 250). Cet enseignement métaphysique était évidemment mis au service de préoccupations spirituelles et l'ex-oratorien Charles Hersent exagérait à peine quand il dénonçait à l'Assemblée du Clergé de 1625 une « imagination plaisante des Carmélites », et quand il demandait aux prélats « si elles peuvent désirer d'être remises en la pureté en laquelle elles ont été créées et si nous les devons croire quand elles disent que Dieu leur a donné ou imprimé ce désir » (art. XLVII) : on n'a pas de peine à reconnaître là une déformation maligne de la pensée de leur visiteur. Bérulle montrait en effet d'ordinaire plus de prudence et si, dans un exposé technique du 2 juillet 1614, il avance que, dans la gloire, l'âme n'existera plus que « comme la matière première, entièrement passive au regard de la forme par laquelle seule le composé opère », il ajoute aussitôt que « l'esprit du Christ la parachèvera (*perficiet*) non en manière de forme mais en manière de principe vraiment opérant » (*ms. latin* 18210, f. 236) : on note l'effort fait pour commenter le *Deus omnia in omnibus* sans verser dans le panthéisme. Il est vrai que, dans des exhortations à fins ascétiques, le général n'hésite pas à dire aux oratoriens au sujet de la participation de la Vierge à la vie ressuscitée de son Fils : « Ad eam digne honorandam nihil plane vitae nostrae debet in nobis reperiri, sed omnino mortui esse debemus et in pura potentia ad illam quomodo materia prima ad formam » : cette forme c'est le Soleil divin, Jésus qui influe sur le monde non seulement la lumière, mais la vie (*ms. latin* 18210, f. 72). Le supérieur des Carmélites ne s'exprime pas autrement : « Il faut reconnaître l'indigence que notre esprit a de l'Esprit de Dieu, plus que la matière n'a de la forme, plus que le corps n'a de l'âme. L'esprit de l'homme doit être *pura potentia* au regard de l'Esprit de Dieu, qui est la forme des formes et l'Esprit des esprits » (*O. P.* CLXXX, 2, c. 1233 ; cf. *O. P.* CXLIV, 1 et *O. P.* CXCVIII, c. 1310 pour laquelle le ms. de Marseille 467, f. 40, donne la date du 19 juin 1618 ; l'*O. P.* 28, 3, cc. 957 sq. ne contient que l'idée augustinienne de Jésus vie de l'âme).

Faut-il se hâter de crier à l'averroïsme comme le faisait Ernest Renan à propos du passage où le *Supplément de la Somme Théologique* (*Tertia Pars*, q. 92, a. 1, in corp.) comparait déjà l'union de l'esprit avec Dieu à celle du corps et de l'âme ? Ce serait oublier, non seulement que le rapport des éléments du composé humain illustre déjà celui de l'esse divin aux créatures chez Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand et Maître Eckhart, fidèles à l'ontologie de Boèce, mais que le passage incriminé du *Supplément* à saint Thomas reproduit littéralement une phrase du *Commentaire* authentique sur le IV^e livre des *Sentences* (d. 49, q. 2, a. 1, fin)²⁶. On ne s'étonnera donc pas qu'après s'être, à la suite du Symbole *Quicumque* et

(26) E. RENAN, *Averroès*, 3^e éd., Paris, 1866, pp. 244 sq. — A. COMBES, t. I, pp. 666 n., 677-680. — E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, 2^e éd., Paris, 1947, p. 418.

de la *Summa contra Gentiles* (l. IV, c. 41) servi de la relation de l'âme au corps pour donner une idée de la force suprême de l'union hypostatique, Ruysbroeck ait affirmé que, si Dieu n'est pas la forme de l'âme, il faut qu'il le devienne finalement pour lui conférer sa béatitude, et que, de son côté, la créature doit s'anéantir pour recevoir passivement l'information essentielle de Dieu²⁷. A la fin du siècle, Jean de Kastl écrivait plus catégoriquement encore dans son *De adhaerendo Deo* (c. III) : « Forma nempe animae Deus est cui debet imprimi sicut cera sigillo » et — fait à noter — Gerson se montre dans la *Considération* XLI de sa *Theologia mystica* plus favorable à cette image qu'à la plupart de celles auxquelles on avait eu recours au sujet de la déification. Il insiste sur l'idée que l'âme sans Dieu est, comme la matière sans forme, imparfaite et même morte et, s'il condamne l'expression d'« inhésion formelle de Dieu à l'âme », il y substitue celle d'« illapsus intimior » par le moyen de l'amour qui joue le rôle de la « disposition qualitative et harmonique » toujours nécessaire (quoique non suffisante) pour que la matière reçoive la forme. L'influence de Ruysbroeck n'étant pas sur ce point limitée par l'autorité de Gerson, rien n'empêchait Henri de Herp d'accorder dans son *Eden* (c. XXIV, éd. de 1556, f. CCXXIX r^o ; cf. aussi c. XIV, f. CCVII r^o, c. XXXVIII, f. CCLVI r^o) plus d'importance à cette théorie qu'aucun autre auteur. Il précise en effet que l'union à Dieu est immédiate, mais qu'elle n'intéresse pas l'*esse essentielle* immuable de l'âme ; celle-ci n'y est engagée que par l'*esse actuale* qu'elle possède dans sa puissance d'amour, et seulement dans la limite de la capacité de celle-ci (ce n'est que dans la gloire que sa puissance intellectuelle y sera associée). L'*unus spiritus* de l'Apôtre (*I Cor.* 6) postule lui-même la dualité de substance. S'il est Dieu selon la forme (Harphius dit ailleurs par surinformation), il reste une âme humaine selon la matière. Mais comme il est naturel que le nom du composé soit celui de l'élément le plus noble, cette âme peut à bon droit proclamer : « Je suis Dieu ». Dans son *Miroir de la Perfection*, Harphius se montre plus prudent et se contente de reprendre brièvement l'image du corps et de sa forme pour en tirer aussitôt la conclusion ascétique que « l'union ne peut avoir lieu si la matière n'y a pas été disposée selon les exigences de sa forme » (c. XXXIII et LXI, éd. L. Verschueren, t. II, pp. 192, 394). Le traducteur du *Spiegel* en latin, Bloemevenna, a pourtant été effrayé de l'audace d'expressions qui lui ont paru fournir des armes aux critiques malintentionnés. Après avoir allégué dans son *Introduction* les passages plus ou moins topiques de l'*Épître aux Galates* (IV, 19), d'un sermon augustinien et du *De adhaerendo Deo* (c. III), il reconnaît donc que, loin d'être adéquate, l'image n'offre qu'une ressem-

(27) A. AMPE, *Kernprobleme...*, Anvers, 1951-1957, t. II, 1, pp. 221-224, 285, 288, t. II, 2, pp. 207, 210-212, t. III, pp. 526, 529, 531. Cf. TAULER, *Troisième sermon pour le Saint-Sacrement*, 4-5, trad. Hugueny, t. II, p. 106.

blance éloignée, car Dieu ne peut être la forme de rien. A la suite peut-être de Gerson, il se rabat sur la perfection que la forme et l'âme confèrent aux substances qui les reçoivent et il avoue sans ambages qu'il a glissé dans la formule de Harpius un *quodammodo* tout personnel. L'avenir devait montrer, non seulement que ces précautions étaient justifiées, mais même qu'elles restaient insuffisantes. La traduction du *Miroir* en espagnol lui ayant en effet permis d'exercer une profonde influence sur les milieux spirituels de la péninsule, Melchor Cano plaça parmi les thèses majeures des *Alumbrados* l'affirmation d'une « union permanente sans aucun moyen entre Dieu et les forces de notre âme, union comparable à celle de la forme à la matière et de l'âme au corps, comme l'enseigne clairement Henri de Herp »²⁸. On ne s'étonnera donc pas si le thème disparaît presque complètement à la fin du siècle. C'est à peine si l'on peut en trouver un écho affaibli dans le commentaire de Luis de León sur l'*Épître aux Galates* : « D'être conduit et mû par le Christ comme le corps par l'âme, c'est la perfection suprême de la piété... et, comme l'âme domine dans le corps, ainsi le Christ domine dans les siens »²⁹. L'audace de Bérulle ne ressort que mieux du contraste : elle est très probablement provoquée par la connaissance intime de la *Theologia mystica* de Harpius dont on a déjà relevé tant de traces dans son œuvre³⁰.

Les théories platoniciennes et scolastiques de l'*esse ideale* et de l'assimilation de Dieu à la forme de l'âme préparaient naturellement le fondateur de l'Oratoire à un emploi fréquent de la devise de l'amour extatique. Nous trouvons une idée de transition dans son opuscule inédit *De la vie crucifiée* (Arch. Nat., M. 233), où, traitant de la Compassion de la Vierge, il souligne que la chair du Christ reste celle de Marie « quoad materiam et quoad affectionem » et l'est même encore de quelque façon « quoad residentiam et animationem : *magis enim est anima ubi quis amat quam ubi animat* », ce qui lui permet de conclure : « O ! que grande est la part de Marie en son Fils et en la chair de son Fils ! »³¹. Ailleurs, Bérulle développe à des fins ascétiques l'idée que l'âme a deux sortes de vie et de résidence : en Dieu et en son corps (cf. *Œuvres de Piété* CLII et CLXXI). C'est le principe qui fonde la vive exhortation adressée vers juillet 1618 à Marie de la Trinité d'Hannivel³² : « Votre âme doit être plus en Jésus-Christ qu'en ce corps qu'elle anime, ni en elle-même. Que votre âme, par intention, par affection,

(28) CABALLERO, *Vie de M. Cano* citée par J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et l'expérience mystique*, Paris, 1931, p. 256 n.

(29) CRISÓGONO DE JESÚS, *El misticismo de fray Luis de León*, *Revista de espiritualidad*, n° 2, 1942, p. 34.

(30) J. DAGENS, pp. 46, 48, 53, 74, 106, 108, 145, 259-265, 281, 292-298, 342, 363, 365, 371. L. COGNET, *La Trinité chez le cardinal de Bérulle, XVII^e siècle*, 1955, pp. 332 sq., 347.

(31) Mots soulignés par nous. Cf. DAGENS, p. 345.

(32) *Correspondance du cardinal de Bérulle* éditée par J. DAGENS, Louvain-Paris, 1937-1939, t. I, pp. 339 sq. et t. III, p. 580 (légères variantes). C'est nous qui soulignons.

par aspiration, par intime application, soit, non en elle-même, mais en Jésus comme en sa vie, soit, non en ce corps, mais en Jésus comme en sa voie » ; tout cela sur le modèle de la Vierge car (notez le retour à la métaphysique), « Jésus était la vie de sa vie, l'âme de son âme et occupant le fond de son essence ». Mais ailleurs Bérulle donne au thème la coloration anti-intellectualiste qui prouve qu'il en a saisi toute la richesse. Annoncée dès 1608 par sa VII^e *Œuvre de controverse de l'Institution de l'Eucharistie* : « Qu'y a-t-il de plus propre à l'amour que de moyenner ressemblance et transformation en ce qui est aimé ? » (c. 749), elle éclate au début du IX^e *Discours des Grandeurs de Jésus* (§ I, c. 318) :

« Car, puisque la connaissance met l'objet en nous, et ne nous met pas en l'objet ; et l'amour au contraire nous met en l'objet et nous transporte en lui si puissamment que, selon ce dire sacré autorisé de l'une et l'autre philosophie³³, *l'âme est plus où elle aime, que là où elle anime*, et a plus de vie et de présence, plus d'occupation et de sentiment en l'un que l'autre. Il s'ensuit que, par la connaissance, l'âme en la terre possède Dieu, non pas tel qu'il est en lui-même, mais tel qu'il est en elle, et que par l'amour l'âme possède Dieu dès la terre, tel qu'il est en lui-même, et non pas tel qu'il est en elle. Car, l'amour nous transporte de nous en lui, et ce qui plus est, nous rend tels qu'il est en lui-même, en nous déifiant et nous transformant en Dieu »³⁴.

Là encore Harphius semble la grande source de Bérulle et c'est sans doute de l'*Eden* que l'oratorien tire à la fois le « intrat dilectio... ubi scientia foris est » de Hugues de Saint-Victor³⁵ et les paradoxes des Rhéno-Flandais sur la déification. Si la « retraite des mystiques » ne permet pas

(33) Bérulle vise évidemment ici la « philosophie chrétienne » (cf. la *Préface* de Bourgoing, c. 86 ; allusion probable à : *Ubi thesaurus...*) et celle de Platon. Au sujet de cette dernière, Bérulle devait avoir lu dans le *In Convivium Platonis de amore* de Marsile Ficin : « Neque vos deterreat quod de amante quodam Platonem dixisse ferunt. Ille, inquit, amator animus est in proprio corpore mortuus, in alieno corpore vivens » (*Oratio 2^a*, c. 8 *in princ.*, *Opera*, Paris, 1641, t. II, p. 290 ; cf. la traduction de Guy LE FÈVRE DE LA BODERIE, *Discours de l'honnête amour sur le Banquet de Platon*, Paris, 1578, p. 65). La référence au *Phèdre* (248 c) donnée par la traduction de M. Raymond MARCEL (*Commentaire sur le Banquet de Platon*, Paris, 1956) paraissant sans rapport avec le texte, nous croirions que Ficin a appliqué au philosophe grec un on-dit (*ferunt*) qui concernait Caton (cf. *supra*, n. 4). Érasme s'est montré plus exact et c'est sous le nom de celui-ci qu'il place le bon mot : « Amantis animum dicebat in alieno corpore vivere : quod hodie quoque celebratur, animam illic potius esse ubi amat, quam ibi animat » (*Apophlegmatum ex optimis utriusque linguae scriptoribus* lib. V, n° 42, Lyon, 1573, p. 580).

(34) Mots soulignés par nous. Voir, sur la supériorité de l'amour, les *Grandeurs*, IX, 1 et 2 et la *Préface* de Bourgoing, c. 85. Sur son rôle transformant, le IV^e *Discours*, § 1, cc. 211 sq. où se trouve cité le traité *Des noms divins* (IV, 13) et la *Correspondance de Bérulle*, t. III, p. 520.

(35) Cf. aussi E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, p. 443 et l'*Institutio spiritualis* de Louis de Blois (n. 7).

de les retrouver facilement chez les auteurs postérieurs, on doit pourtant signaler que Bossuet lui-même voit dans Dieu « la vie de l'âme » et que, dans une lettre de 1692 (éd. Urbain-Levesque, t. IV, p. 319), il lui arrive de déclarer que « ... plus intérieur à l'âme qu'elle-même, il l'inspire, il la gouverne, il l'anime beaucoup plus efficacement et intimement qu'elle n'anime le corps ». Transmise et enrichie par saint Augustin, Denys, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard, saint Bonaventure, les Rhéno-flamands et peut-être Marsile Ficin, tolérée par saint Thomas et par Gerson, la théorie platonicienne de l'amour extatique a donc encore inspiré des accents vibrants et des audaces trop peu remarquées aux grands maîtres des écoles carmélitaine et française : en insistant sur sa signification ontologique et non pas seulement spirituelle, saint Jean de la Croix revenait à la métaphysique des Idées en même temps qu'au thème de la prison du corps et, en soulignant avec la mystique affective l'opposition de l'*éros* dionysien aux facultés discursives, le cardinal de Bérulle rejoignait la « fureur sacrée » du *Phèdre*.

DIE WISSENSCHAFTSLEHRE DES ADENULF VON ANAGNI

VON

LUDWIG OTT

Adenulf von Anagni gehört zum Freundes- und Schülerkreis des hl. Thomas von Aquin. Mütterlicherseits als Neffe des Papstes Gregor IX. zu Anagni geboren, machte er seine Studien an der Universität Paris, wurde dort gegen Mitte des 13. Jahrhunderts Magister artium und in den siebziger Jahren, wohl erst nach dem Weggang des hl. Thomas (1272), Professor des Theologie. Daneben bekleidete er angesehene kirchliche Stellen. Unter Innozenz IV., Gregor X. und Honorius IV. führt er den Titel eines capellanus Papae. Seit der Mitte des Jahrhunderts war er Canonicus an der Kathedrale Notre-Dame zu Paris. Seit 1264 erscheint er auch als Propst von Saint-Omer. Im Jahre 1288 wurde er vom Kapitel von Notre-Dame zum Bischof von Paris gewählt und von Papst Nikolaus IV. bestätigt; der Erwählte verzichtete jedoch auf das ihm angetragene Bistum und zog sich in das Kloster der regulierten Chorherren von St. Viktor in Paris zurück, wo er bereits am 26. März 1289 starb¹.

Das Hauptwerk Adenulfs aus der Zeit seiner Lehrtätigkeit an der Artistenfakultät ist ein grosser ungedruckter Kommentar zur Topik des Aristoteles. M. Grabmann, der ein zusammenfassendes Bild von der Persönlichkeit und dem Werk Adenulfs gezeichnet hat, hat davon sechs Handschriften nachgewiesen. Die Einleitung zum Kommentar bildet eine ausführliche Wissenschaftslehre, von der Grabmann bemerkt, dass sie «für sich einen Wert hat und eine eigene Untersuchung verdienen

(1) Vgl. M. GRABMANN, « Adenulf von Anagni, Propst von Saint-Omer († 1290). Ein Freund und Schüler des hl. Thomas von Aquin », in *Mittelalterliches Geistesleben III*, München 1956, 306-322. G. MOLLAT, « Adéulphe d'Anagni », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques I*, Paris 1912, 541. P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie au XIII^e siècle I*, Paris 1933, 376 f.

würde »². Der Anregung Grabmanns folgend wähle ich die Wissenschaftslehre des Adenulf von Anagni als Thema des vorliegenden Beitrages, der der Verehrung für einen grossen Kenner und Erforscher des mittelalterlichen Geisteslebens Ausdruck geben soll.

Der Topikkommentar Adenulfs liegt, was bisher unbeachtet blieb, in zwei verschiedenen Rezensionen vor. Die eine ist in den Handschriften von Brügge (Bibliothèque publique de la ville Cod. 493), Perugia (Biblioteca comunale Cod. 1077), Cesena (Biblioteca Malatestiana Pluteus XXVI Cod. 3), Cambridge (Library of Peterhouse Cod. 205) und München (Clm 12707) enthalten. Ich bezeichne sie im folgenden nach der Handschrift von Brügge als Rezension B. Das Initium lautet: *Triplex est principium immediate causans res, scilicet natura, mos et ratio. Et penes hoc triplex principium sumitur triplex genus rerum, scilicet naturale, morale et rationale, quia naturale est de rebus naturalibus, morale de moralibus, rationale de rationalibus. Et penes hoc sumitur triplex pars philosophie, scilicet naturalis, moralis et rationalis.* Die andere Rezension ist in der Handschrift von Florenz (Biblioteca Nazionale Centrale Cod. Conv. Soppr. A. 2.2840; nicht A. 2.2821, wie Grabmann angibt) überliefert. Ich bezeichne sie nach der Handschrift von Florenz als Rezension F. Das Initium lautet: *Triplex est principium immediate causans res, natura, mos et ratio. Et secundum hoc triplex principium accipitur triplex genus rerum. Sunt enim quedam res naturales et quedam morales, quedam rationales. Et secundum hoc triplex genus rerum distinguitur triplex scientia, scilicet naturalis, moralis et rationalis. Philosophia ergo secundum hoc in has tres partes dividitur, scilicet in naturalem, moralem et rationalem.* Beide Rezensionen gehen, wie es scheint, auf zwei verschiedene Nachschriften der Vorlesungen Adenulfs zurück. Dass wir die Nachschrift einer Vorlesung vor uns haben, zeigt deutlich eine Bemerkung in der Rezension B: *Divisionem rationalis ad presens obmitto usque ad crastinam lectionem*³. In der Rezension F lautet die entsprechende Bemerkung: *Divisio autem rationalis habebitur in sequentibus*⁴. Dem Inhalt nach stimmen die beiden Rezensionen fast vollkommen überein. Die Textfassung ist in der Rezension F für gewöhnlich etwas kürzer; einige Zitate sind ausgelassen. Ich schliesse mich in der nun folgenden Analyse des Gedankens Adenulfs der verbreiteteren, längeren Rezension (B) an, ziehe aber auch die kürzere Rezension der Handschrift von Florenz bei⁵.

(2) A. a. O. 312.

(3) Cod. Brügge 493 fol. 121^{rb}; Clm 12707 fol. 136^{va}.

(4) Cod. Florenz, Bibl. Naz. Conv. soppr. A. 2.2840 fol. 1^{ra}.

(5) In der Handschrift von Florenz ist die den Kommentar einleitende Wissenschaftslehre unvollständig. Sie erstreckt sich von fol. 1^{ra} bis fol. 1^{vb} und bricht dann unvollendet ab. Was auf fol. 2^{ra} folgt, ist bereits ein Stück aus dem Topikkommentar. Das in der Mitte von fol. 2^{ra} stehende Lemma « *Amplius in mediis* » gehört zu L. I c. 15; 106 b 4 (vgl. PL 64, 920 A). Es sind offenbar einige Blätter ausgefallen. Meine

Adenulf geht in der *Einleitung* von dem Gedanken aus, dass es drei Prinzipien gibt, welche die unmittelbare Ursache der Dinge sind : die Natur, das sittliche Verhalten und die Vernunft. Entsprechend diesen drei Prinzipien gibt es auch drei Gattungen der Dinge : natürliche, sittliche und rationale. Der Dreiteilung der Dinge entspricht die Einteilung der Philosophie in drei Teile, in Naturphilosophie, Moralphilosophie und Rationalphilosophie. Damit der ganze Bereich der Wissenschaften in dieser Dreiteilung umfasst wird, ist der Begriff Naturphilosophie in einem weiteren Sinn zu nehmen, in welchem er die Naturwissenschaft im eigentlichen Sinn (die Physik), die Metaphysik und die Mathematik umfasst. Der Unterschied zwischen diesen drei Zweigen der Naturphilosophie ist in dem verschiedenen Grad der Abstraktion begründet. Der Physiker betrachtet die Dinge in ihrer Verbindung mit Bewegung und Materie, und zwar gerade insofern sie verbunden sind. Der Metaphysiker betrachtet die Dinge losgelöst von Bewegung und Materie nach ihrem Sein und ihrer Wesenheit. Der Mathematiker betrachtet die Dinge in ihrer Verbindung mit Bewegung und Materie, aber nicht unter dem Gesichtspunkt, dass sie verbunden sind.

Bemerkenswert ist in dieser Einleitung vor allem die Dreiteilung der Philosophie in Naturphilosophie, Moralphilosophie und Rationalphilosophie. Wir haben hier den sogenannten platonischen Einteilungstypus vor uns, der die Philosophie in drei Teile zerlegt, in Physik, Ethik und Logik⁶. Diese Dreiteilung, die bei Plato selbst noch nicht festzustellen ist, aber schon von Cicero auf ihn zurückgeführt wird, wurde im Altertum insbesondere von der Stoa und von den Epikureern verwendet. Die meisten Kirchenväter der ersten Jahrhunderte übernahmen sie, darunter besonders der hl. Augustinus, von den Späteren Isidor von Sevilla, Alkuin und Hrabanus Maurus⁷. Auf dem Weg über die Väter gelangte sie in die Scholastik. Selbst nach dem Eindringen des « neuen Aristoteles » fand sie noch vielfach Verwendung. Sie liegt, um einige Beispiele anzuführen, der *Compilatio de libris naturalibus*, die in einer Vatikanischen Handschrift Philipp von Vitry zugeschrieben wird, zugrunde. Der Verfasser leitet das achte Buch mit den Worten ein : *Dicto de rebus naturalibus et rationalibus dicendum est de moralibus*⁸. Der Verfasser der von

Vermutung, dass die fehlenden Blätter beim Binden der Handschrift an eine falsche Stelle geraten sind, hat sich nach einer freundlichen Auskunft der Bibliothek nicht bestätigt.

(6) L. BAUR, *Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IV 2-3), Münster 1903, 194 ff.

(7) AUGUSTINUS, *De civitate Dei* VIII 4 ; XI 25 (PL 41, 228, 338). ISIDOR, *Etymologiae* II 24, 3 (PL 82, 141). ALKUIN, *De dialectica* (PL 101, 925 B/C). HRABANUS MAURUS, *De universo* XV 1 (PL 111, 413 C).

(8) M. DE BOÜARD, *Une nouvelle encyclopédie médiévale: Le compendium philosophiae*, Paris 1936, 61 ff., 201. M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie

M. Grabmann in einer Handschrift von Barcelona festgestellten Quästionensammlung der Pariser Artistenfakultät für Examenszwecke teilt die Philosophie zwar nach Aristoteles in theoretische und praktische Philosophie ein, zerlegt aber die theoretische Philosophie in naturalis und rationalis und setzt die praktische Philosophie mit der Moralphilosophie gleich, so dass sich die Dreiteilung naturalis, moralis und rationalis ergibt⁹. Nikolaus von Paris, der um die Mitte des 13. Jahrhunderts an der Artistenfakultät in Paris lehrte, teilt die Philosophie ebenfalls in Naturphilosophie, Moralphilosophie und Rationalphilosophie ein¹⁰. Der hl. Bonaventura verwendet die Dreiteilung in der Schrift *De reductione artium ad theologiam* (c. 4). Der hl. Thomas erwähnt sie in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik, fügt aber noch die artes mechanicae hinzu (L. I lect. 1 n. 2). Albert von Orlamünde stellt sie an die Spitze seiner *Summa naturalium* (oder *Philosophia pauperum*)¹¹.

Den platonischen Einteilungstypus verbindet Adenulf mit dem aristotelischen, indem er die Naturphilosophie in die eigentliche Naturphilosophie (naturalis proprie dicta = Physik), in die Metaphysik und in die Mathematik aufgliedert. Diese Dreiteilung fällt zusammen mit der aristotelischen Einteilung der theoretischen Philosophie in Physik, Mathematik und Metaphysik (vgl. *Met.* VI 1 ; XI 7). Die aristotelische Einteilung wurde durch Boethius, Cassiodor und Isidor von Sevilla¹², aber auch auf dem Weg über die arabische Philosophie der Scholastik übermittelt und schliesslich durch die aus dem Griechischen und aus dem Arabischen übersetzten aristotelischen Schriften auch unmittelbar bekannt. Albertus Magnus und Thomas von Aquin schliessen sich dem

des Mittelalters XVII 5-6), Münster 1916, 74-86. Derselbe, *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Abteilung. Jahrg. 1939, Heft 5), München 1939, 105-109.

(9) M. GRABMANN, « Eine für Examenszwecke abgefasste Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts », in *Mittelalterliches Geistesleben* II, München 1936, 183-199, bes. 185. Der Verfasser der Quästionensammlung bemerkt ausdrücklich : Sed cum alia et alia sit speculatio rationalis et naturalis, ut dictum est, ideo melius est, ut in tria membra dividamus philosophiam, ut dicatur, quod quedam est naturalis, quedam moralis, quedam rationalis. Naturalis vero scientie natura est principium, moralis vero voluntas, rationalis vero ratio (Cod. 109 Ripoll des Archivo de la Corona de Aragón in Barcelona fol. 134^{ra}).

(10) Vgl. M. GRABMANN, « Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des XIII. Jahrhunderts », in *Mittelalterliches Geistesleben* I, München 1926, 222-248, bes. 236 f.

(11) *Philosophia dividitur in tres partes, videlicet logicam, ethicam, physicam, sive rationalem, moralem et naturalem* (ed. P. JAMMY, *B. Alberti Magni Opera*, t. XXI, Lyon 1651, 1). Zur Lehre des hl. Thomas vgl. H. MEYER, *Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin*, Fulda 1934, 38 f.

(12) BOETHIUS, *De Trinitate* c. 2 (PL 64, 1250) ; *In Isagogen Porphyrii Commentariorum editio prima* I 3 (CSEL 48, 8-9; PL 64, 11-12). CASSIODOR, *De artibus ac disciplinis liberalium artium* (PL 70, 1167/68). ISIDOR, *Etymologiae* II 24, 10-16 (PL 82, 142).

aristotelischen Einteilungstypus an. Während in diesem die Metaphysik als ein selbständiger Zweig der theoretischen Philosophie erscheint, wird sie von Adenulf und all denen, die den platonischen Einteilungstypus zugrunde legen, als Teil der Naturphilosophie betrachtet, was ihrer Stellung und Bedeutung weniger gerecht wird.

Die unmittelbare Quelle der bisherigen wie auch der folgenden Ausführungen Adenulfs bildet die Wissenschaftslehre des Nikolaus von Paris am Anfang seines Kommentars zur Isagoge des Porphyrius mit dem Initium « Unus est creator » und in der daraus entnommenen, in etwas verkürzter Form als selbständige Abhandlung überlieferten *Philosophia magistri Nicolai Parisiensis*¹³. Adenulf schliesst sich sehr enge an die Vorlage an; teilweise gibt er sie wörtlich oder fast wörtlich wieder. Wir gewahren hier ein ähnliches Abhängigkeitsverhältnis, wie es M. Grabmann bei der Untersuchung des theologischen Quodlibets Adenulfs gegenüber Thomas von Aquin festgestellt hat. Dass Adenulf der Empfangende und Nikolaus der Gebende ist, ist leicht zu erkennen, wenn man die Einleitung Adenulfs mit der des Nikolaus vergleicht. Während dieser weit ausholt und von der Betrachtung des Verhältnisses der Geschöpfe zum Schöpfer ausgeht, beschränkt sich Adenulf darauf, die Einteilung der Prinzipien der Dinge zu nennen, die unmittelbar zur Einteilung der Philosophie überleitet. Die Abhandlung Adenulfs stellt sich als Auszug aus der längeren Ausführung des Nikolaus von Paris dar. In der Terminologie ist insofern ein leichter Unterschied festzustellen, als Nikolaus ebenso wie die *Compilatio de libris naturalibus* und die Quästionensammlung von Barcelona für die Physik die Bezeichnung *naturalis inferior* gebraucht, während sie Adenulf als *naturalis proprie dicta* bezeichnet¹⁴. Zur Veranschaulichung des Abhängigkeitsverhältnisses stelle ich den Anfang der

(13) Clm 14460 fol. 1^r-3^r; fol. 150^v-151^v (vgl. Anm. 10). Die sogenannte *Philosophia* ist aus zwei Teilen zusammengesetzt. Der erste, umfangreichere Teil, der die Einteilung der Philosophie enthält, ist der Einleitung zum Isagogekommentar « Unus est creator » entnommen. Der Schlussteil (fol. 151^{va}-151^{vb}), der die Einleitung zur Isagoge des Porphyrius enthält und mit den Worten « Est autem loyca via in naturalem et moralem scientiam » beginnt, ist einem anderen Isagogekommentar entnommen, der in Clm 14460 fol. 34^r-41^v überliefert ist. In den aus dem zweiten Isagogekommentar genommenen Text sind aber einige Stellen und Ausdrücke aus dem ersten Isagogekommentar eingeflochten. Die Tatsache, dass Stücke aus zwei verschiedenen Isagogekommentaren zu einem Ganzen vereinigt sind, das als *Philosophia magistri Nicolai Parisiensis* bezeichnet ist, spricht dafür, dass auch der zweite Kommentar, der in der Handschrift anonym gelassen ist, Eigentum des Nikolaus von Paris ist. Ob die Vereinigung der beiden Stücke zu einem Ganzen auf Nikolaus von Paris zurückgeht, erscheint mir fraglich.

(14) Die Wissenschaftslehre, die in Clm 14460 fol. 167^r-168^v dem mit den Worten « Sicut dicit Ysaac » beginnenden Isagogekommentar vorangeht, gebraucht für die eigentliche Naturphilosophie die Bezeichnung « *naturalis inferior sive proprie dicta* »: Sic ergo patet divisio naturalis communiter in tres partes, scilicet in metaphysicam, mathematicam et naturalem inferiorem sive proprie dictam (fol. 167^{vb}).

Abhandlung Adenulfs nach der Rezension B und den entsprechenden Text der Philosophia des Nikolaus von Paris gegenüber.

Nikolaus

Adenulf

Est autem triplex principium immediate causans res, scilicet natura, mos et ratio. Et secundum hoc est triplex rerum diversitas. Sunt enim quedam res naturales, quedam morales, quedam rationales. Et secundum hoc dividitur philosophia in naturalem, moralem et rationalem.

Triplex est principium immediate causans res, scilicet natura, mos et ratio. Et penes hoc triplex principium sumitur triplex genus rerum, scilicet naturale, morale et rationale, quia naturale est de rebus naturalibus, morale de moralibus, rationale de rationalibus. Et penes hoc sumitur triplex pars philosophie, scilicet naturalis, moralis et rationalis.

Im folgenden wendet sich Adenulf der Einteilung der *eigentlichen Naturphilosophie* zu. Einteilungsprinzip ist der Gegenstand, der bewegliche Körper. Dieser ist zweifacher Art, entweder losgelöst von jeder besonderen Materie, d. h. von besonderen stofflichen Eigentümlichkeiten, oder bestimmt und begrenzt durch irgendwelche Unterschiede. Der von jeder besonderen Materie losgelöste Körper ist Gegenstand des (aristotelischen) Buches der Physik. Der durch irgendwelche Unterschiede bestimmte Körper ist auf Grund dieser Unterschiede entweder über das Entstehen und Vergehen erhaben oder dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Der über das Entstehen und Vergehen erhabene Körper ist Gegenstand des Buches *De coelo et mundo*, in welchem über die Himmelskörper gehandelt wird, die nicht dem Entstehen und Vergehen unterliegen. Der dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Körper ist entweder einfach, d. h. nicht aus den vier Elementen zusammengesetzt, oder zusammengesetzt. Der einfache Körper ist Gegenstand des Buches *De generatione et corruptione*. Der aus den vier Elementen zusammengesetzte Körper ist entweder belebt oder unbelebt. Der unbelebte Körper ist Gegenstand des Buches *Meteora*, in welchem über die Erscheinungen und Vorgänge in der Luft, wie Hagel, Schnee, Tau und Regen, über Blitz und Donner sowie über die Metalle und dergleichen gehandelt wird. Der belebte Körper wird eingeteilt nach den Potenzen der Seele, je nachdem er durch eine vegetative oder eine sensitive oder eine vernünftige Seele belebt wird. Über den durch eine vegetative Seele belebten Körper handelt das Buch *De vegetabilibus* — gemeint ist die pseudo-aristotelische Schrift *De vegetabilibus* oder *De plantis*, die von Nikolaus von Damaskus stammt und von Alfred von Sareshel aus dem Arabischen in das Lateinische übersetzt wurde. Über den durch eine sensitive Seele belebten Körper handelt das Buch *De animalibus*. Über den durch eine vernünftige

Seele belebten Körper handelt das Buch *De anima*. Dem Buch über die Seele sind die kleinen Schriften *De sompno et vigilia*, *De sensu et sensato* und *De morte et vita* « untergeordnet » (subalterniert). Darum werden sie mit diesem zusammengefasst. Über die Art und Weise der Unterordnung will sich Adenulf an anderer Stelle äussern, da dies nicht zu seinem gegenwärtigen Thema gehört¹⁵.

Wie man sieht, erfolgt die Einteilung der eigentlichen Naturphilosophie im Anschluss an die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles. Diese bilden den Ausgangspunkt der Einteilung. Erst nachträglich versuchte man, aus ihrem Inhalt ein logisch geordnetes System zu entwickeln. Diese Art der Einteilung ist bei Adenulf nicht neu. Sie geht bereits auf die Aristoteleserklärer des Altertums zurück und gelangte über die arabische Philosophie in die Scholastik, wie die Schrift *De divisione philosophiae* des Dominicus Gundissalinus zeigt¹⁶. Nach der Rezeption des « neuen Aristoteles » zu Beginn des 13. Jahrhunderts wurde sie in der Scholastik allgemein üblich. Beispiele dafür sind die schon genannte *Compilatio de libris naturalibus*, die anonyme Quästionensammlung von Barcelona und die Wissenschaftslehre des Nikolaus von Paris. Die letztere bildete die unmittelbare Vorlage Adenulfs. Nikolaus von Paris zählt dieselben Schriften in derselben Reihenfolge und mit derselben Begründung auf, jedoch mit der einen Ausnahme, dass die Schrift *De somno et vigilia* fehlt. Ihre Stelle vertritt bei Nikolaus die Schrift *De differentia spiritus et animae* des christlichen Arztes Costa ben Luca, die von Johannes Hispanus im 12. Jahrhundert aus dem Arabischen in das Lateinische übersetzt wurde. In der Wissenschaftslehre des Clm 14460 fol. 167^r-168^r, die den Isagoge-kommentar « *Sicut dicit Ysaac* » einleitet und die wahrscheinlich auch aus dem Kreis um Nikolaus von Paris stammt, ist die Liste der naturwissenschaftlichen Schriften noch umfangreicher, wie auch die Einteilung noch weiter ausgeführt ist. Ausser den von Adenulf angeführten Schriften werden noch genannt *De memoria et reminiscentia*, *De differentia spiritus et animae* (des Costa ben Luca), *De motu cordis* (des Alfred von Sareshel) und *De senectute et iuventute*¹⁷. Die Schrift *De motu cordis* des Alfred von

(15) Qualiter autem subalternentur, patebit suo loco, sed de hoc non est presens intentio (Cod. Brügge 493 fol. 121^{ra}; Clm 12707 fol. 136^{rb}).

(16) L. BAUR, *Dominicus Gundissalinus*, 209 ff.

(17) Et sic patet divisio totius naturalis inferioris in istos libros, scilicet librum de celo et mundo, librum physicorum, de generatione et corruptione, librum metheorum, de plantis, de morte et vita, de animalibus, de sensu et sensato, de sompno et vigilia, de anima, de memoria et reminiscentia, de differentia spiritus et anime. Alii autem libri ut de motu cordis, de senectute et iuventute, et sic de aliis subalternantur istis. Sic ergo patet divisio naturalis scientie (Clm 14460 fol. 168^{ra}). M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, I 245. Die Schrift *De differentia spiritus et animae* wird auch in dem Statut der Pariser Artistenfakultät vom 19. März 1255 unter den vorgeschriebenen Textbüchern genannt. Vgl. H. DENIFLE-A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis I*, Paris 1889, n. 246 p. 278.

Sareshel wird auch in der Quästionensammlung von Barcelona im Zusammenhang mit den *Parva naturalia* genannt. Es wird aber ausdrücklich bemerkt, dass sie nicht von Aristoteles verfasst ist¹⁸.

Auf die Einteilung der eigentlichen Naturphilosophie folgt eine kurze Abhandlung über die *Metaphysik*. An das in der Einleitung Gesagte anknüpfend wiederholt Adenulf, dass der Metaphysiker die von Bewegung und Materie losgelösten Wesenheiten der Dinge betrachtet. Daraus leitet er ohne nähere Begründung die Folgerung ab, dass die Metaphysik alle anderen Wissenschaften auf ein einziges wahres Prinzip zurückführt. Darum wird sie göttliche Wissenschaft genannt. Sie ist Sache nur weniger Menschen, wie Aristoteles selbst in der neuen Metaphysik bezeugt. Die Einteilung der Metaphysik übergeht er mit der Begründung, dass sie zu schwierig ist¹⁹. In der Rezension F wird ausserdem bemerkt, dass die Metaphysik die gewisseste aller Wissenschaften ist.

In diesem Abschnitt ist vor allem der Hinweis auf die neue Metaphysik des Aristoteles beachtenswert. Als *Metaphysica nova* wird die von Michael Scottus um 1230 hergestellte arabisch-lateinische Übersetzung der aristotelischen Metaphysik in elf Büchern bezeichnet. Die Rezension F gibt die Fundstelle des Zitates genauer an, indem sie auf den Anfang der Metaphysik verweist, ohne sie allerdings als « neue » Metaphysik zu kennzeichnen : *sicut vult Aristoteles in principio metaphysice. Allem Anschein nach hat Adenulf den Anfang der Metaphysica nova im Auge, wo der Gedanke ausgesprochen ist, dass die Erforschung der Wahrheit schwierig ist und dass kein Mensch in entsprechender Weise zur vollen Erkenntnis der Wahrheit gelangen kann : Consideratio quidem in veritate difficilis est uno modo et facilis alio ; et signum eius est, quod nullus hominum potuit pervenire in ipsa secundum quod oportet plene*²⁰. Der Gedanke, dass die Metaphysik Sache nur weniger Menschen ist, ist in diesem Text zwar nicht ausgesprochen, doch konnte er daraus abgeleitet werden. Die unmittelbare Vorlage Adenulfs war wieder die Wissenschaftslehre des Nikolaus von Paris. Die ganze Darlegung Adenulfs über die Metaphysik ist nichts anderes als eine zum Teil freie, zum Teil wörtliche Wiedergabe der Gedanken des Nikolaus von Paris. Auch dieser behandelt die Metaphysik auffallend kurz und gibt keine Einteilung derselben.

(18) M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, II 191.

(19) *Visa divisione naturalis proprie dicte accedendum est ad metaphysicam. Et nota, quod metaphysicus, ut dictum est, considerat rerum essentias abstractas a motu et a materia, et ideo reducit omnes alias scientias ad unum verum principium. Et propter hoc dicitur scientia divina et paucorum hominum, ut Aristoteles ipse testatur in nova metaphysica. Et quia eius divisio est nimis ardua, divisionem eius ad presens obmitto* (Cod. Brügge 493 fol. 121^{ra} ; Clm 12707 fol. 136^{rb}). In der Münchener Handschrift, die spätem Datums ist (s. XV), ist das Wort « nova » (zu metaphysica) weggelassen.

(20) *Aristoteles latinus*. Codices I, Romae 1939, 152.

Die Bemerkung, dass sie eine göttliche Wissenschaft ist und dass sie Sache nur weniger Menschen ist, hat Adenulf wörtlich seiner Vorlage entnommen. Den Hinweis auf die neue Metaphysik des Aristoteles hat er jedoch aus Eigenem hinzugefügt. Diese Entstehungsweise gibt die Erklärung dafür, dass die angerufene Aristotelesstelle und der Satz, den sie begründen soll, nur unvollkommen zusammenstimmen. Nikolaus betrachtet die Metaphysik an unserer Stelle lediglich unter dem Gesichtspunkt der Gewissheit. Während die *naturalis inferior*, die Physik, von allen Naturwissenschaften den geringsten Grad der Gewissheit hat, da sie die Dinge in ihrer Verbindung mit Bewegung und Materie betrachtet, hat die Metaphysik den höchsten Grad der Gewissheit, da sie die Wesenheiten getrennt von Bewegung und Materie betrachtet und da sie alle Dinge auf das erste Prinzip zurückführt, das den höchsten Grad der Wahrheit und Gewissheit besitzt. Die unmittelbare Vorlage Adenulfs scheint die als *Philosophia* bezeichnete selbständige Wissenschaftslehre des Nikolaus gewesen zu sein; denn diese steht dem Text Adenulfs näher als die Wissenschaftslehre des Isagoge-kommentars « *Unus est creator* ». Während letztere die Formulierung gebraucht: *quae est solius dei*, gebraucht die *Philosophia* die von Adenulf übernommene Formulierung: *divina scientia*; und während es in der Einleitung des Isagoge-kommentars heisst, dass die Metaphysik die Prinzipien der niedrigeren Wissenschaften sicherzustellen hat, heisst es in der *Philosophia*, dass sie alle übrigen Dinge auf das erste Prinzip zurückführt, was in ähnlicher Weise auch Adenulf sagt²¹.

Wie bei Nikolaus von Paris und bei Adenulf, so vermissen wir auch in anderen zeitgenössischen Wissenschaftslehren ein näheres Eingehen auf den Inhalt der Metaphysik. Der Verfasser der Wissenschaftseinteilung im *Cim* 14460 fol. 167^r-168^r erklärt: *Metaphysica autem non dividitur, quia una est scientia continua* (fol. 167^{rb}). Die *Compilatio de libris naturalibus* gibt eine kurze Dreiteilung nach Averroes²². Der Verfasser der Quästionensammlung von Barcelona begnügt sich mit einer sehr allgemein gehaltenen Inhaltsangabe der *Metaphysica vetus* und *nova*, ohne auf ihren Inhalt näher einzugehen²³.

Auf die kurzen Bemerkungen über die Metaphysik folgt die Einteilung

(21) In der *Philosophia* des Nikolaus von Paris lautet der Abschnitt über die Metaphysik: *Metaphysica vero, que considerat essentias separatas et ut separatas principaliter, cum cetera omnia reducat ad primum principium, quod est verissimum et certissimum, divina est scientia vel paucorum hominum, princeps est et certissima omnium scientiarum* (*Cim* 14460 fol. 150^{rb}). In der Einleitung zum Isagoge-kommentar « *Unus est creator* » lautet die entsprechende Stelle: *Metaphysica vero, que simpliciter considerat essentias separatas et ut separatas, certissima est, que est solius dei aut paucorum hominum, et habet certificare principia inferiorum* (*Cim* 14460 fol. 1^{va}).

(22) M. DE BOUARD, *Une nouvelle encyclopédie*, 112. M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen*, 77.

(23) M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, II 186.

der *Mathematik*. Die Einteilung geschieht nach ihrem Gegenstand, der Quantität. Die Quantität ist (nach Aristoteles, *Cat. c. 6*) zweifacher Art, kontinuierlich und diskret. Dementsprechend gibt es zwei Arten der Mathematik, eine über die kontinuierliche und eine über die diskrete Quantität. Die erstere hat es entweder mit einem beweglichen oder einem unbeweglichen Gegenstand zu tun. Ist der Gegenstand unbeweglich, so haben wir die Geometrie, welche die Erde messen lehrt. Ist der Gegenstand beweglich, so haben wir die Astrologie, die sich mit den Himmelskörpern und Sternen beschäftigt. Die zweite Art der Mathematik, deren Gegenstand die diskrete Quantität ist, kann ebenfalls zweifacher Art sein. Sie bezieht sich entweder auf eine bleibende oder eine nicht bleibende Quantität. Im ersteren Fall haben wir die Arithmetik, die sich mit der Zahl befasst; im zweiten Fall haben wir die Musik, die sich mit dem Ton beschäftigt.

Die Einteilung der Mathematik in vier Disziplinen geht bereits auf die Pythagoreer zurück²⁴. Der Scholastik wurde sie durch Boethius, Cassiodor und Isidor von Sevilla sowie durch den ständigen Unterrichtsbetrieb in den Domschulen und Klosterschulen übermittelt. Adenulf schliesst sich wieder an die Wissenschaftslehre des Nikolaus von Paris an. Besonders zu beachten ist, dass er mit ihm die von dem üblichen Einteilungsschema abweichende Einteilung der diskreten Quantität in *quantitas permanens* und *non permanens* oder, wie Nikolaus für letztere auch sagt, *successiva* gemeinsam hat²⁵. Boethius hingegen und die von ihm abhängigen Autoren, wie Cassiodor und Isidor, unterscheiden die Gegenstände der diskreten Quantität im Anschluss an die griechischen Aristotelesklärer (Ammenius) in solche, die für sich (*per se*), d. h. absolut sind — das sind die Zahlen, und in solche, die auf andere bezogen (*ad aliud*), d. h. relativ sind — das sind die Proportionen²⁶. Die Ausführungen des Nikolaus über den Gewissheitsgrad der Mathematik, die in der Mitte zwischen der *naturalis inferior* und der *Metaphysik* steht, übergeht Adenulf.

Nach der Einteilung der Naturphilosophie und ihrer Unterarten wendet sich Adenulf der *Moralphilosophie* zu. Die Einteilung ist vom Gegenstand genommen. Es gibt ein dreifaches sittliches Verhalten. Das eine wird durch den *Habitus* erworben, mit allen beliebigen Menschen zu verkehren und eine Gemeinschaft oder den Staat zu leiten. Die Wissen-

(24) L. BAUR, *Dominicus Gundissalinus*, 231 f.

(25) Dieselbe Einteilung findet sich auch in der Wissenschaftslehre des Clm 14460 fol. 167^r-168^v, die viele Berührungspunkte mit der Wissenschaftslehre des Nikolaus von Paris hat: *Si autem sit de quantitate discreta, hoc est dupliciter, quia aut est de huiusmodi quantitate permanente aut successiva. Si de permanente, sic est arismetica... Si autem sit de quantitate discreta successiva, sic est musica* (fol. 167^{vb}).

(26) Vgl. BOETHIUS, *De arithmetica* I 1 (PL 63, 1081), *De musica* II 3 (PL 63, 1196f). CASSIODOR, *De artibus et disciplinis liberalium artium* (PL 70, 1203). ISIDOR, *Etymologiae* II 24, 15 (PL 82, 142). Vgl. L. BAUR, *Dominicus Gundissalinus*, 200, 232.

schaft von diesem sittlichen Verhalten ist die Politik. Das Wort Politik leitet sich von polis her, was soviel bedeutet wie Mehrheit (pluralitas). Eine andere Art des sittlichen Verhaltens wird durch den Habitus erworben, mit seinesgleichen und mit der eigenen Familie zu verkehren. Die Wissenschaft von diesem sittlichen Verhalten ist die Ökonomik. Eine dritte Art des sittlichen Verhaltens wird durch den Habitus erworben, sich selbst und die eigene Tugend zu leiten. Die Wissenschaft von diesem sittlichen Verhalten ist die «monastica», d. i. die Ethik im eigentlichen Sinne. Das Wort monastica ist abzuleiten von monos, was soviel wie einzeln, allein bedeutet.

Adenulf übernimmt hier die Dreiteilung, die in dem aristotelischen Einteilungstypus von alters her für die praktische Philosophie üblich war: Politik, Ökonomik und Ethik. Über Boethius, Cassiodor und Isidor sowie über die arabische Philosophie gelangte sie in die Scholastik, wo sie allgemeine Aufnahme fand²⁷. Hugo von St. Viktor teilt die praktische Philosophie ein in solitaria, privata und publica oder in ethica, oeconomica und politica oder in moralis, dispensativa und civilis²⁸. Die unmittelbare Vorlage für Adenulf war wieder die Wissenschaftslehre des Nikolaus von Paris. Mit diesem hat er den selteneren Ausdruck «monastica» als Bezeichnung für die Ethik gemeinsam. In der Rezension F ist der Anschluss an die Vorlage noch etwas enger als in der Rezension B. Während in letzterer das Verhältnis zwischen mos und habitus so dargestellt wird, dass das sittliche Verhalten durch den Habitus erworben wird, wird es in der Rezension F und bei Nikolaus so dargestellt, dass durch das sittliche Verhalten der Habitus erzeugt wird. Die Bezeichnung «monastica» für die Ethik, die in ihrer Wurzel bereits auf Ammonius zurückgeht, verwendet auch die ungefähr aus derselben Zeit stammende Quästionensammlung von Barcelona²⁹, etwas später auch der hl. Thomas von Aquin³⁰.

Nach der Einteilung der Moralphilosophie verlässt Adenulf das Einteilungsschema, um mehrere Quästionen einzufügen, die dazu dienen

(27) BOETHIUS, *In Isagogen Porphyrii Commentorum editio prima* I 3 (CSEL 48, 9; PL 64, 11D/12A). CASSIODOR, *De artibus* (PL 70, 1167/68). ISIDOR, *Etymologiae* II 24, 11.16 (PL 82, 142).

(28) HUGO VON ST. VIKTOR, *Didascalicon* II 19 (PL 176, 759 C; ed. Ch. H. BUTTIMER, Washington 1939, 37). Die Dreiteilung der praktischen Philosophie in Ethik, Ökonomik und Politik findet sich auch in den von M. Grabmann besprochenen Wissenschaftslehren des Cod. Q. VI 30 von Bamberg, des Clm 331, des Clm 18478 und des Cod. lat. 6570 der Pariser Nationalbibliothek. Vgl. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode* II, Freiburg 1911, 37, 42, 44, 46.

(29) M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, II 193. Zur Herkunft des Ausdrucks vgl. L. BAUR, *Dominicus Gundissalinus*, 200.

(30) *In Ethicam Nicomachicam* L. I lect. 1 (ed. A. M. PIROTTA n. 6); *Summa theologiae* 2 II 47, 11 Sed contra. Vgl. H. MEYER, *Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin*, Fulda 1934, 148.

sollen, Zweifel zu lösen und das Gesagte zu verdeutlichen. Die einzelnen Fragen sind nach dem üblichen Quästionenschema angelegt. Zuerst werden einige Argumente gegen oder für eine Ansicht vorgebracht. Darauf folgt mit einem einzigen Satz eine sehr kurz gehaltene Lösung. Sodann wird zu den vorher angeführten Argumenten im Sinne der Lösung Stellung genommen.

Die erste Frage lautet, ob es über die Naturdinge eine Wissenschaft gibt. Als Gegenargument wird zuerst ein Wort des Boethius aus seiner *Institutio arithmetica* (I 1) angeführt, wonach sich die Wissenschaft auf Gegenstände bezieht, die eine unveränderliche Substanz besitzen. Als zweites Gegenargument wird ein Wort des Aristoteles aus dem dritten Buch *De anima* angeführt, wonach der Intellekt das erkennt, was von materiellen Bedingungen losgelöst ist. In der *solutio* wird die Frage bejaht. Auf das erste Argument antwortet der Verfasser mit einer Unterscheidung. Die Naturdinge können auf zweifache Weise betrachtet werden, entweder absolut in ihrem Sein oder relativ in der Beziehung zu den Eigenschaften (*passiones*), deren Prinzipien in ihnen sind. Auf die erste Weise betrachtet, sind sie veränderlich und insofern nicht Gegenstand der Wissenschaft. Auf die zweite Weise betrachtet, sind sie unveränderlich und insofern Gegenstand der Wissenschaft. Auf das zweite Argument erwidert Adenulf, dass der Intellekt die Naturdinge losgelöst von jeder sinnenfälligen Materie betrachtet.

Die zweite Frage lautet, ob der bewegliche Körper der universale Gegenstand der Naturwissenschaft sein kann. Als Gegenargument wird angeführt, dass Aristoteles im Buch der Physik über Materie und Form handelt, die Form aber weder ein Körper ist noch von sich aus beweglich ist; ferner dass Aristoteles im Buch *De coelo et mundo* über den ersten Bewegter handelt, der weder ein Körper ist noch beweglich ist; ferner dass Aristoteles im Buch *De anima* über die Seele handelt, die weder ein Körper ist noch beweglich ist. In der Lösung wird die Frage unter Hinweis auf die vorausgehende Einteilung bejaht. Die Antwort auf die drei Gegenargumente gibt Adenulf mit dem Grundsatz, dass zur vollkommenen Erkenntnis des beweglichen Körpers notwendig ist, dass man auch das erkennt, was mit dem beweglichen Körper verbunden ist. Materie und Form sind mit dem beweglichen Körper verbunden wie das Prinzip mit dem Prinzipierten. Der erste Bewegter ist mit dem beweglichen Körper verbunden, weil er die Ursache jeglicher Bewegung ist. Die Seele ist mit dem beweglichen Körper verbunden, weil sie der unmittelbare Bewegter des Leibes ist. Als Bewegter des Leibes betrachtet, ist die Seele Gegenstand der Naturwissenschaft; nach ihrer Substanz betrachtet, ist sie Gegenstand der Metaphysik.

An die Hauptfrage unserer Quaestio fügt Adenulf noch drei weitere Fragen an, die er in Form von weiteren Argumenten an die genannten drei Gegenargumente anreicht: Was fügt das Wort «beweglich» zum

Körper hinzu? Warum wird der ruhende Körper nicht ebenso wie der bewegliche Körper als universaler Gegenstand der Naturwissenschaft angegeben? Warum ist das Bewegende nicht Gegenstand der Naturwissenschaft wie das Bewegliche? In der Antwort auf die erste der drei Fragen unterscheidet Adenulf zwischen Prinzipien, die dem Körper zukommen, insofern er beweglich ist, und Prinzipien, die dem Körper zukommen, insofern er Körper ist. Das Wort « beweglich » fügt demgemäss zum Körper gewisse Prinzipien hinzu, die ihm zukommen, insofern er beweglich ist, wie die *privatio*, d. i. das Fehlen einer Form in demjenigen, das in Potenz zu der betreffenden Form ist. Auf die zweite Frage antwortet Adenulf, dass der Naturwissenschaftler den beweglichen Körper *per se*, den ruhenden *per accidens* betrachtet, so wie der Logiker das Wahre *per se*, das Falsche *per accidens* betrachtet. Auf die dritte Frage antwortet Adenulf mit dem später wiederkehrenden Grundsatz: Gegenstand einer Wissenschaft ist dasjenige, von dessen Teilen sich in jener Wissenschaft *passiones propriae*, d. h. besondere Eigentümlichkeiten, nachweisen lassen³¹.

Die dritte Frage erstreckt sich auf die Mathematik. Sie umfasst sieben Einzelfragen, die zuerst der Reihe nach vorgelegt und dann in derselben Reihenfolge mit der Einführung « *Ad primum* », « *Ad secundum* », etc. beantwortet werden. Die erste Frage lautet: Warum befasst sich die mathematische Wissenschaft mehr mit der Quantität als mit anderen Akzidentien? In der Antwort wird ausgeführt, dass sich die Mathematik mit dem Abstrahierbaren beschäftigt, d. h. mit dem, was von Bewegung und Materie losgelöst werden kann. Die Quantität, d. h. Zahl und Grösse, ist aber mehr abstrahierbar als die übrigen Akzidentien, weil sie der Bewegung und Materie vorangeht, während die übrigen Akzidentien folgen. — Die zweite Frage lautet: Warum gibt es nicht eine einzige mathematische Wissenschaft über die Quantität im allgemeinen? In der Antwort wird eine vierfache Bedeutung des Begriffes allgemein (*commune*) unterschieden: was von mehreren nach derselben Natur und nach demselben Begriff (*intentio*) ausgesagt wird, wie das Univoke; was von mehreren nach derselben Natur und nach verschiedenen Begriffen ausgesagt wird, wie das Analoge; was von mehreren nach demselben Begriff, aber nicht nach derselben Natur ausgesagt wird, wie die Quantität; was von mehreren nach verschiedenen Naturen und Begriffen ausgesagt wird, wie das Äquivoke. Eine Wissenschaft gibt es nur über die ersten beiden Arten des Allgemeinen, weil dort die Einheit der Natur gegeben ist. Bei der Quantität fehlt die Einheit der Natur,

(31) *Ad sextum dicendum, quod illud dicitur esse subiectum in scientia, de cuius partibus probantur passiones proprie in illa scientia. Et quia de mobili probantur proprie passiones, ideo mobile potuit esse subiectum* (Cod. Brügge 493 fol. 121^{va}; Clm 12707 fol. 137^{rb}).

darum gibt es über die Quantität im allgemeinen keine Wissenschaft, sondern nur über die einzelnen Arten der Quantität. — Die dritte Frage lautet : Warum gibt es keine mathematische Wissenschaft über die Rede? Anlass zu dieser Fragestellung gab die Tatsache, dass Aristoteles die Rede neben der Zahl als Beispiel für die diskrete Quantität aufführt (Cat. c. 6). In der Antwort wird gesagt, dass die Mathematik von der Bewegung und von irgendeiner bestimmten Materie absieht. Die Rede hat aber eine bestimmte Materie, nämlich das gesprochene Wort, wie Aristoteles in seinen Kategorien ausdrücklich erklärt : dico autem orationem cum voce prolatam.³² — Die vierte Frage lautet : Warum handelt die Mathematik nicht über Zeit und Ort? In der Antwort wird ausgeführt, dass sich von Zeit und Ort nicht Bewegung und Materie abstrahieren lässt, wie es der Mathematik eigentümlich ist. Von der Zeit lässt sich die Bewegung nicht trennen, denn das Subjekt der Zeit ist die Bewegung des ersten Beweglichen. Bezüglich des Ortes ist zu unterscheiden zwischen dem natürlichen und dem mathematischen Ort. Den letzteren identifiziert Adenulf mit der leeren Fläche, die Gegenstand der Geometrie ist. Der natürliche Ort kann nach einem Wort aus dem *Liber sex principiorum* nicht ohne locatum, d. h. nicht ohne einen natürlichen Körper, und folglich nicht ohne Materie sein³³. — Die fünfte Frage lautet : Warum gibt es über die Linie, die Fläche und den Körper eine einzige mathematische Wissenschaft? In der Antwort wird gesagt, dass diese drei etwas gemeinsam haben, nämlich die Grösse. Auf Grund dieser Gemeinsamkeit fallen sie unter dieselbe Wissenschaft. In einer zweiten Lösung wird bemerkt, dass sich die genannten drei Grössen auf ein einziges Unteilbares zurückführen lassen, nämlich auf den Punkt ; denn der Körper lässt sich auf die Fläche zurückführen, die Fläche auf die Linie, die Linie auf den Punkt. Der zweiten Lösung gibt Adenulf den Vorzug. — Die sechste Frage bezieht sich auf die Astronomie : Wie kann der Astronom die Bewegung betrachten, da doch der Mathematiker von Bewegung und Materie absieht? In der Antwort wird ausgeführt, dass hier der Begriff Bewegung äquivok gebraucht wird. Der Mathematiker abstrahiert von der Bewegung, die einem dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Ding zukommt. Der Astronom betrachtet die Bewegung der Himmelskörper, die nicht dem Entstehen und Vergehen unterliegen. — Die siebente Frage lautet : Wie unterscheidet sich die abstrahierende Tätigkeit, die dem Naturwissenschaftler und dem Mathematiker zukommt? In der Antwort werden vier Arten der Abstraktion unterschieden. Bei der ersten, die dem Naturwissenschaftler zukommt, wird das Allgemeine

(32) Vgl. BOETHIUS, *In Categorias Aristotelis*, L. II (PL 64, 201D).

(33) *Liber de sex principiiis Gilberto Porretae ascriptus*, ed. A. HEYSSE, recognovit D. VAN DEN EYNDE, Münster 1953, 23 : Quare neque locus quidem sine corpore nec soliditas erit sine loco.

ohne das Einzelne betrachtet ; bei der zweiten, die dem Mathematiker eigentümlich ist, wird ein mit Bewegung und Materie verbundenes Ding ohne Bewegung und Materie betrachtet. Diese beiden Arten sind die Abstraktion im eigentlichen Sinn. Eine dritte Art der Abstraktion, die den Sinnen zukommt, besteht darin, dass das Erkenntnisbild eines materiellen Gegenstandes ohne Materie aufgefasst wird. In einem weiteren, uneigentlichen Sinn bezeichnet die Abstraktion die Trennung eines Gegenstandes von Bewegung und Materie dem Sein und der Wesenheit nach. Die Rezension F bemerkt ergänzend, dass diese Art der Abstraktion der Metaphysik zukommt³⁴.

Die vierte Frage bezieht sich auf die Moralphilosophie : Ist der Moralwissenschaft die Dialektik untergeordnet? Zugunsten der bejahenden Antwort wird das Argument angeführt, dass sowohl die Moralwissenschaft als auch die Dialektik von unserer Tätigkeit (ab opere nostro) ausgeht ; denn die moralischen Handlungen gehen aus dem überlegten Willen hervor, und der Syllogismus, der Gegenstand der Dialektik ist, geht aus der Verstandeskraft hervor. In der Lösung wird eine zweifache Tätigkeit des Menschen unterschieden : eine, deren bewirkende Ursache der überlegte Wille ist, und eine andere, deren bewirkende Ursache die Verstandeskraft ist. Über die erste handelt die Moralwissenschaft, über die zweite die Dialektik. Somit wird der Begriff « unsere Tätigkeit » äquivok gebraucht.

Für die angeführten Quästionen konnte Adenulf in der Wissenschaftslehre des Nikolaus von Paris keine Vorlage finden, da sich diese auf die Wissenschaftseinteilung beschränkt. Manche Parallelen zu den Fragen Adenulfs lassen sich in den Quästionen zur Wissenschaftslehre aufzeigen, die im Clm 14460 fol. 28^r-32^r im Zusammenhang mit dem Schrifttum des Nikolaus von Paris überliefert sind. Hier treffen wir die Frage nach dem Gegenstand der Naturwissenschaft und eine Reihe von Fragen über den Gegenstand der Mathematik und der einzelnen mathematischen Wissenschaften. So wird gefragt, ob der bewegliche Körper Gegenstand der Naturwissenschaft ist, ob die Quantität Gegenstand der Mathematik ist, warum die Mathematik mehr über die Quantität als über die Qualität handelt, ob die Zeit und der Ort Gegenstand einer mathematischen Wissenschaft sind, warum die Arithmetik nicht über die Rede handelt, da sie doch eine diskrete Quantität ist wie die Zahl. Wie in der Fragestellung, so zeigen sich auch in den Antworten manche Berührungspunkte.

(34) Die Handschrift von Florenz schreibt zwar : et ista convenit mathematice (ma^{ae}). Statt mathematice ist aber zweifellos zu lesen metaphysice (me^{ae}), da von der mathematischen Abstraktion schon vorher die Rede war. Dies wird auch deutlich aus der Fragestellung der Rezension F : Item abstractio convenit naturali, metaphysico et mathematico et sensui ; queritur, qualiter differenter conveniat illis (fol. 1^{rb}). In der Rezension B lautet die entsprechende Fragestellung : Item queritur, cum abstrahere conveniat naturali et mathematico, qualiter differenter conveniat eis (Cod. Brügge 493 fol. 121^{va} ; Clm 12707 fol. 137^{rb}).

Dennoch lässt sich an keiner Stelle eine literarische Abhängigkeit Adenulfs von diesen Quästionen erweisen.

Nach der Erörterung der skizzierten Quästionen kehrt Adenulf wieder zur Einteilung der Philosophie zurück. Es bleibt noch die Einteilung der *Rationalphilosophie* übrig. Diese wird eingeteilt in Grammatik, Rhetorik und Logik. Den Einteilungsgrund bilden, wie in der Rezension F näher ausgeführt wird, die Eigenschaften des sermo, des gesprochenen Wortes, das der gemeinsame Gegenstand der Rationalphilosophie ist. Der sermo ist entweder passend oder unpassend (congruus - incongruus), wahr oder falsch, geschmückt oder nicht geschmückt (ornatus - inornatus). Über den passenden und unpassenden sermo handelt die Grammatik, über den wahren und falschen die Logik, über den geschmückten und nicht geschmückten die Rhetorik. Die Rezension B gebraucht statt der Ausdrücke « geschmückt — nicht geschmückt » die Ausdrücke « ehrenvoll-unehrenvoll » (honestus - inhonestus).

Nun folgt die Einteilung der *Grammatik* im Anschluss an Priscian und Donatus, die beiden berühmten Grammatiklehrer des Mittelalters. Nach Priscian wird sie in vier Teile eingeteilt, in die Orthographie, Etymologie, Diasynthetik und Prosodie. Diese vier Teile wirken zusammen, um den Gegenstand der Grammatik zu erstellen. Dieser besteht in dem in Buchstaben ausgedrückten, artikulierten, in entsprechendem Masse ausgesprochenen Laut (vox litterata articulata debita mensura pronuntiata). Die Artikulation ist eine zweifache : Die erste besteht darin, dass einem Laut eine bestimmte Bedeutung beigelegt wird ; die zweite besteht darin, dass ein Wort (dictio) mit einem anderen Wort sinnvoll in der Rede verbunden wird. Über die rechte Schreibweise handelt die Orthographie, über die erste Artikulation handelt die Etymologie, über die zweite Artikulation handelt die Diasynthetik, über die rechte Aussprache handelt die Prosodie. Zu den vier Benennungen fügt Adenulf eine etymologische Erklärung bei, die Wahres und Falsches miteinander vermischt und dadurch seine Unkenntnis des Griechischen beweist. Orthographia leitet er ab von orthos = rectum und graphos = scriptura ; Etymologia leitet er ab von ethi (nach F ethimos) = flos oder fructus und logos = sermo, so dass sich die Bedeutung ergibt : flos oder fructus sermonis ; Diasynthetica leitet er ab von dya = de, sin = con und thesis = positio, so dass sich die Bedeutung ergibt : scientia de compositione ; Prosodia leitet er ab von proso (F prosos) = ad und odos = cantus, so dass sich die Bedeutung ergibt : scientia de cantu, was soviel bedeutet wie de accentu³⁵. An die Einteilung nach Priscian reiht Adenulf die Einteilung

(35) Die richtige Etymologie von Orthographia und Prosodia gibt Isidor von Sevilla, *Etym.* I 27, 1 ; I 18, 1 (PL 82, 101, 93). Johannes Dacus gibt in seiner *Divisio scientiae* ähnliche Ableitungen wie Adenulf. Orthographia leitet er ab von ortos = rectum und graphos = scriptura ; Etymologia von ethimos = mens und logos = sermo ;

nach Donatus. Dieser unterscheidet drei Teile : einen vorschreibenden (praeceptiva), einen erlaubenden (permissiva) und einen verbietenden (prohibitiva). Über das Vorgeschiedene handelt er in seinem « grösseren Band », d. h. in den ersten zwei Teilen der *Ars maior*. Über das Erlaubte und Verbotene handelt er im *Barbarismus*. Darunter ist der dritte Teil der *Ars maior* zu verstehen, der nach dem Anfangswort *Barbarismus* genannt wurde und der über die Fehler und die Redefiguren handelt. Die Figuren sind das Erlaubte, die Fehler das Verbotene.

Die drei Disziplinen, in die Adenulf die *philosophia rationalis* aufgliedert, wurden schon im Altertum unter den *artes liberales* gelehrt. Seit dem 9. Jahrhundert wurden sie als *trivium* zusammengefasst. Zusammen mit dem mathematischen *quadrivium* bildeten sie das ganze Mittelalter die Grundlage des Unterrichtes³⁶. Die Ausführungen Adenulfs über die Einteilung der Rationalphilosophie und über die Grammatik lehnen sich wiederum eng an die Wissenschaftslehre des Nikolaus von Paris an. Dieser schickt eine längere Abhandlung über den *sermo* voraus, welcher der Gegenstand der gesamten Rationalphilosophie ist. Die Vernunft, so führt er aus, erzeugt die Lehre (*doctrina*), indem sie sich des gesprochenen Wortes, des *sermo*, als Werkzeug bedient. Mit einlässlicher Begründung unterscheidet er drei Arten des *sermo*, aus denen er die drei Arten der Rationalphilosophie ableitet. Einen knappen Auszug aus den Darlegungen des Nikolaus gibt Adenulf in der Rezension F. Nikolaus war auch die Vorlage für die zweifache Einteilung der Grammatik nach Priscian und Donatus, die sich den Werken der beiden Grammatiker nicht unmittelbar entnehmen lässt und die sich in dieser Form bei Cassiodor, Isidor, Hugo von St. Viktor und anderen Wissenschaftseinteilungen des 12. Jahrhunderts noch nicht findet. Die Vierteilung nach Priscian bezeichnet Nikolaus als Einteilung nach der Natur des Gegenstandes, die Dreiteilung nach Donatus als Einteilung nach der Natur der *passio*, d. h. der Beschaffenheit³⁷.

Diasynthetica von *dya* = *de*, *sin* = *con* und *thesis* = *positio* ; Prosodia von *pros* = *de* und *odos* = *cantus*. Vgl. JOHANNES DACUS, *Opera*, ed. A. OTTO, Vol. I pars I, Havniae 1955, 43.

(36) Vgl. H. Roos, *Die Modi signifiandi des Martinus de Dacia* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXXVII 2), Münster 1952, 72 ff.

(37) Dieselbe Einteilung der Grammatik findet sich am Anfang eines Kommentars zum *Barbarismus* des Donatus in Clm 14460 fol. 201^v-208^r, der wahrscheinlich Nikolaus von Paris zum Verfasser hat. Zur Einteilung nach Priscian wird ergänzend bemerkt, dass über die ersten zwei Teile, die Orthographie und die Etymologie, im « grösseren Band », d. h. in den Büchern I-XVI der *Institutiones Grammaticae*, gehandelt wird, über den dritten Teil, die Diasynthetik, im « kleineren Band », d. h. in den Büchern XVII-XVIII desselben Werkes, die über die *constructio* handeln, über den vierten Teil, die Prosodie, in dem *liber accentuum*, der eine selbständige Schrift Priscians darstellt. Ähnlich wie in der Wissenschaftslehre des Nikolaus wird auch hier bemerkt, dass die Einteilung Priscians nach dem Gegenstand (*subiectum*), die Einteilung Donats

In der Einteilung der *Rhetorik* schliesst sich Adenulf an Cicero an. Nach ihm kann sie entweder nach ihren integrierenden Teilen oder nach ihrem Zweck eingeteilt werden. Teilt man sie auf die erste Weise ein, so zerfällt sie in die Stoffauffindung (*inventio*), die Gliederung (*dispositio*), die sprachliche Formulierung (*elocutio*), den Vortrag (*pronuntiatio*) und das Memorieren (*memoria*)³⁸. Diese fünf Stücke machen zusammen die ganze Rhetorik aus und wirken bei jedem Teil des rhetorischen Werkzeuges, d. i. der rhetorischen Rede, zusammen. Die rhetorische Rede hat sechs Teile : die Einleitung (*prohemium*), die Darlegung (*narratio*), die Einteilung (*partitio*), die Beweisführung (*confirmatio*), die Widerlegung der Einwände (*confutatio*) und den Schluss (*conclusio*)³⁹. Dass die vorhin genannten fünf integrierenden Teile der Rhetorik zu jedem Teil der Rede mitwirken, zeigt sich darin, dass man zuerst den Stoff auffinden, dann gliedern, dann formulieren, dann vortragen und dem Gedächtnis einprägen muss. Nach dem Zweck wird die Rhetorik entsprechend den drei Gattungen von Rechtssachen in drei Arten eingeteilt : die beweisende, die überlegende und die richterliche. Die erste Art zeigt, was ehrenvoll und was unehrenvoll ist, die zweite, was nützlich und was unnützlich ist, die dritte, was gerecht und was ungerecht ist⁴⁰. Unter Berufung auf die Rhetorik des Boethius führt nun Adenulf die eigenartige Bemerkung an, dass über die Gegenstände der ersten Art der Rhetorik auf dem Capitol, dem ehemaligen Sitz des römischen Kaisers und dem jetzigen Sitz des Senates, über die Gegenstände der zweiten Art vor dem Kaiser und über die Gegenstände der dritten Art vor dem Praetor verhandelt wird⁴¹. In der Rhetorik des Boethius, die in dem vierten Buch seiner Schrift *De differentiis topicis* vorliegt und die sich aufs engste an Cicero anschliesst, ist jedoch eine entsprechende Stelle nicht zu finden. In der Rezension F fehlt diese Bemerkung.

Die Ausführungen Adenulfs über die Rhetorik beschränken sich auf die Wiedergabe einiger Stellen aus Ciceros Schrift *De inventione rhetorica*,

nach den Eigenschaften (*passiones*) erfolgt. Die Vierteilung der Grammatik nach Priscian findet sich in ganz ähnlicher Weise auch in der Einleitung des Kommentars des Jordan von Sachsen zum Priscianus minor. Vgl. M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, III, München 1956, 232-242, bes. 234.

(38) Vgl. CICERO, *De inventione rhetorica* I c. 7 § 9 (recogn. G. FRIEDRICH, M. Tullii Ciceronis opera rhetorica I, Lipsiae 1893, 123).

(39) Vgl. CICERO, *De inventione rhetorica* I c. 14 § 19 (ed. cit. 130).

(40) Vgl. CICERO, *De inventione rhetorica* I c. 5 § 7 ; II c. 4 § 12 (ed. cit. 121 s., 177 s.). Die Dreiteilung geht auf Aristoteles zurück (Rhet. I 3). Vgl. L. BAUR, *Dominicus Gundissalinus*, 282.

(41) Et dicit Boethius in sua rhetorica, quod de demonstrativis determinatur in capitolio. Capitolium est quidam locus, ubi solebat esse Imperator Romanus, et adhuc est ibi senatus, quia ibi ostendebatur, quid erat honestum et quid inhonestum. De deliberativis determinatur coram Imperatore, de iudicialibus coram pretore (Cod. Brügge 493 fol. 122^{ra} ; Clm 12707 fol. 138^{rb}/138^{va}).

die sich in ähnlicher Weise auch bei Boethius, Cassiodor und weniger vollständig bei Isidor finden. Die unmittelbare Vorlage Adenulfs war wieder die Wissenschaftslehre des Nikolaus von Paris. Aus dieser stammt das Einteilungsprinzip, das nach den integrierenden Teilen und nach dem Zweck einteilt. Mit Nikolaus zählt Adenulf unter den Teilen der Rhetorik die memoria erst nach der pronuntiatio auf, nicht vor derselben, wie man erwarten möchte und wie Cicero, Boethius, Cassiodor und Isidor tun. Mit Nikolaus gebraucht Adenulf bei der Aufzählung der Teile der Rede statt exordium den Ausdruck prooemium, den auch Boethius schon gebraucht (mit dem Zusatz : quod est exordium), und statt reprehensio den Ausdruck confutatio, der auf die Rhetorica ad Herennium zurückgeht⁴². Statt partitio schreibt Adenulf petitio, eine Textverderbnis, die sich bereits in der als Philosophia bezeichneten Wissenschaftslehre des Nikolaus von Paris findet. Auf Nikolaus geht auch die Bemerkung zurück, dass die verschiedenen Arten der Rhetorik auf dem Kapitol, vor dem Kaiser und vor dem Praetor betätigt werden⁴³. Bei Adenulf ist sie aber durch den Hinweis auf die Rhetorik des Boethius verstärkt. Ausserdem ist zum Ausdruck « Kapitol » eine erklärende Bemerkung hinzugefügt, die ihn, die Vorlage offenbar missverstehend, auf das Kapitol in Rom bezieht. Die unmittelbare Vorlage Adenulfs dürfte die Philosophia des Nikolaus gewesen sein ; denn diese allein hat den Ausdruck « in capitolio », während in der Einleitung zum Isagoge-kommentar « Unus est creator » der gewöhnlichere Ausdruck « in capitulo » steht, worunter der Versammlungsort der Kanoniker und Mönche zu verstehen ist⁴⁴. Auch die unmittelbare Anreihung der Rhetorik an die

(42) L. I c. 3 § 4 (ed. cit. 2).

(43) Die Philosophia des Nikolaus von Paris schreibt : Primum genus cause tractatur in capitolio, secundum coram imperatore, tertium coram pretore (CIm 14460 fol. 151^{rb}).

(44) In der Einleitung zum Isagoge-kommentar « Unus est creator » lautet die Stelle : Primum ergo tractatur in capitulo (ca¹⁰), secundum coram imperatore, tertium coram pretore (CIm 14460 fol. 2^{va}). Der Ausdruck « capitolium » wird im Mittelalter gleichbedeutend mit « capitulum » für den Versammlungsort der Kanoniker und Mönche gebraucht (vgl. DUCANGE, Glossarium mediae et infimae latinitatis II, Niort 1883, 138 f). Die Philosophia des Nikolaus von Paris versteht den Ausdruck anscheinend in diesem Sinn. Adenulf hat seine Vorlage missverstanden.

Dominicus Gundissalinus bemerkt in seiner *Divisio philosophiae* (ed. L. BAUR, 66), dass in bürgerlichen Streitsachen entweder über das Gerechte (de iusto) vor den Richtern (ante iudices) verhandelt wird oder über das Nützliche (de utili) vor dem Fürsten (apud principem) oder auch privat durch Beauftragte (per procuratores) oder über das Ehrentvolle (de honesto) vor dem Volk in Versammlungen (apud populum in concionibus). Johannes Dacus bemerkt in seiner *Divisio scientiae* (ed. A. OTTO, 37), dass das genus demonstrativum vor allem in den Kapiteln und allgemein bei der Wahl von Personen (in capitulis et universaliter in electionibus personarum) angewendet wird, das genus deliberativum bei der Abwicklung von Geschäften (circa negotium), das genus iudiciale vor dem Praetor, d. h. vor dem Richter (coram pretore).

Grammatik dürfte in dem Vorgehen des Nikolaus von Paris ihren Grund haben. Dieser bemerkt nämlich ausdrücklich, dass auf die Grammatik an sich die Logik folgen sollte; er will aber die Rhetorik vorausnehmen, um von der Logik auf sein eigentliches Thema, die Erklärung der Isagoge des Porphyrius, überzuleiten.

Als dritten Teil der Rationalphilosophie behandelt Adenulf die *Logik*. Gegenstand der Logik ist das Wahre. Demgemäss richtet sich die Einteilung der Logik nach der Einteilung des Wahren. Das Wahre ist aber teils zusammengesetzt, teils nicht zusammengesetzt. Über das nichtzusammengesetzte Wahre handelt der *liber praedicamentorum*, d. i. das aristotelische Buch der Kategorien, die Isagoge des Porphyrius und der *liber sex principiorum*, aber in verschiedener Weise, wie an anderer Stelle gezeigt werden soll. Das zusammengesetzte Wahre ist entweder aus Nichtzusammengesetztem zusammengesetzt, wie das logische Urteil, der Satz (*enuntiatio*), oder aus Zusammengesetztem, wie der Syllogismus. Über den Satz handelt das (aristotelische) Buch *Perihermeneias*. Der Syllogismus ist zweifacher Art, entweder bloss schliessend oder schliessend und bekannt machend. Über den bloss schliessenden Syllogismus handelt der *liber Priorum*, d. i. die erste Analytik des Aristoteles, bis zu dem Kapitel «*Quomodo autem idonei erimus*»⁴⁵. Ist der Syllogismus schliessend und bekannt machend, so ist zu unterscheiden, ob sich das Bekanntmachen auf die erkannte Sache oder auf den Erkennenden bezieht. Im ersten Fall ist der syllogismus *ad propositum* gegeben, über den in dem Kapitel «*Quomodo autem idonei erimus*» der ersten Analytik gehandelt wird⁴⁶. Im zweiten Fall erzeugt der Syllogismus entweder ein Wissen — das ist der beweisende Schluss (*sylogismus demonstrativus*), oder eine gut begründete Meinung — das ist der wahrscheinlich machende Schluss (*sylogismus topicus* oder nach der Rezension F *sylogismus dialecticus*), oder ein Phantasiebild — das ist der Trugschluss (*sylogismus sophisticus*), oder ein Nichtwissen — das ist der sachlich falsche Schluss (*sylogismus falsigraphus*). Für die letzten Arten des Syllogismus werden auffallenderweise keine Textbücher angegeben. Für den *sylogismus demonstrativus* wäre der *liber Posteriorum*, d. i. die zweite Analytik des Aristoteles, zu nennen gewesen; für den *sylogismus topicus* die *Topik*, für den *sylogismus sophisticus* und für den *sylogismus falsigraphus* die *Elenchik*.

(45) L. I c. 27; 43 a 20; nach der lateinischen Übersetzung, die in den Boethiusausgaben steht, L. I c. 28 (PL 64, 669). Zur Herkunft der lateinischen Übersetzung der *Analytica priora* vgl. M. GRABMANN, Aristoteles im 12. Jahrhundert, in: *Mittelalterliches Geistesleben* III, München 1956, 76 f.

(46) Das Kapitel beginnt: *Quomodo autem idonei erimus semper syllogizare ad propositum, et per quam viam sumemus circa unumquodque principia, nunc dicendum* (PL 64, 669B). Aristoteles will mit dem Ausdruck «*ad propositum*» (*πρὸς τὸ τιθέμενον*) nicht eine besondere Art des Syllogismus bezeichnen. Der Ausdruck bedeutet: «zu der jeweiligen Aufgabe» (E. ROLFES, *Aristoteles. Lehre vom Schluss*, Leipzig 1922, 60).

Adenulf gibt hier einen sehr gedrängten Überblick über die Logik im Anschluss an die aristotelische Logik unter Einschluss der Isagoge des Porphyrius und des Liber sex principiorum, die als Bestandteile der logica vetus galten. Seine unmittelbare Vorlage war wieder die Wissenschaftslehre des Nikolaus von Paris. In dieser finden sich, abgesehen von dem syllogismus falsigraphus, den Nikolaus nicht erwähnt, sämtliche Einteilungen Adenulfs. Die Darlegung des letzteren ist aber straffer gegliedert als die seiner Vorlage. Sie vereinigt in sich die zwei Hauptteilungen des Nikolaus, von denen die erste von der Erkenntnis der Dinge, der zusammengesetzten und der nichtzusammengesetzten, die zweite von der Unterscheidung der Syllogismen ausgeht. Besonders auffallend ist, dass Nikolaus ebenso wie Adenulf die Bezeichnung «syllogismus ad propositum» für eine besondere Art des Syllogismus verwendet, eine Bezeichnung, die äusserlich an den Wortlaut der lateinischen Übersetzung anknüpft, aber ihren Sinn missversteht. Persönliche Vertrautheit mit der aristotelischen Logik zeigt sich darin, dass Adenulf, über seine Vorlage hinausgehend, für den syllogismus ad propositum genau das Kapitel angibt, in dem er im liber Priorum besprochen wird.

An die Einteilung der Rationalphilosophie schliesst Adenulf ebenso wie an die Einteilung der Naturphilosophie und der Moralphilosophie mehrere Fragen an, die sich teils auf die Einteilung der Grammatik, teils auf die Einteilung der Logik beziehen.

Die erste Frage lautet, ob es über das gesprochene Wort im allgemeinen (de sermone in communi) eine Wissenschaft geben kann. Gegen die bejahende Antwort werden drei Argumente angeführt, als erstes und wichtigstes der Grundsatz, dass jede Wissenschaft einen einzigen Gegenstand hat, dem eine besondere Eigentümlichkeit (propria passio) in den Teilen des Gegenstandes entspricht. So ist beispielsweise in der Arithmetik die Zahl der Gegenstand, das Gleichsein oder Ungleichsein die in den Teilen der Zahl sich findende besondere Eigentümlichkeit, die dem Gegenstand entspricht. In den Teilen des sermo fehlt aber eine derartige besondere Eigentümlichkeit⁴⁷. Für die gegenteilige Antwort werden fünf Argumente angeführt, an erster und zweiter Stelle der Vergleich des sermo mit dem Syllogismus. Wie der Syllogismus in den syllogismus demonstrativus, topicus und sophisticus eingeteilt wird, so der sermo in die Grammatik, Rhetorik und Logik. Über den Syllogismus im allgemeinen

(47) De primo sic potest queri, et queritur primo, utrum de sermone in communi possit esse scientia. Et videtur quod non, quia cuiuslibet scientie communis est unum subiectum, cui respondet propria passio reperta in partibus subiecti, ut patet in geometria vel arismethica. Numerus est subiectum in arismethica sive arismethice, et par et impar est propria passio reperta in partibus numeri, que respondet illi subiecto. Cum ergo non sit aliqua passio reperta in partibus sermonis, que respondeat sermoni in communi, ergo de sermone in communi non potest esse scientia (Cod. Brügge 493 fol. 122^{ra}; Clm 12707 fol. 138^{va/b}).

gibt es eine Wissenschaft, wie der liber Priorum zeigt, also auch über den sermo im allgemeinen. Ein zweites Argument sagt, dass der sermo im allgemeinen mehr abstrahierbar ist als der Syllogismus; denn dieser kann bloss aus dem sermo syllogisticus abstrahiert werden, der sermo im allgemeinen aber aus jedem beliebigen sermo. Folglich kann er mehr als der Syllogismus Gegenstand der Wissenschaft sein. Ein drittes Argument sagt, dass es nach dem liber Posteriorum für den Gegenstand einer Wissenschaft genügt, dass er univok oder analog ist. Der sermo ist aber analog, da er vom grammatischen, rhetorischen und dialektischen sermo ausgesagt wird. In der Lösung erklärt Adenulf, dass es über den sermo im allgemeinen keine Wissenschaft geben kann. Im Hinblick auf das erste Argument bemerkt er, dass der logische und der grammatische sermo keine gemeinsame besondere Eigentümlichkeit haben; denn der Logiker betrachtet die Dinge, weil von diesen die Wahrheit oder die Falschheit verursacht wird, der Grammatiker hingegen betrachtet die Modi der Dinge, weil von diesen die Kongruität oder Inkongruität verursacht wird. Die Dinge und die Modi der Dinge haben aber nichts Gemeinsames. In der Antwort auf die entgegengesetzten Argumente weist er zunächst die Gleichstellung des sermo mit dem Syllogismus zurück. Der Syllogismus hat nämlich eine besondere Eigentümlichkeit, die sich in den Teilen des Gegenstandes findet, das Schliessen, während dem sermo eine solche Eigentümlichkeit fehlt. Gegen das zweite Gegenargument erhebt Adenulf den Vorwurf, dass es einen Trugschluss vollzieht, näherhin die fallacia consequentis ab insufficienti; denn dazu, dass etwas Gegenstand einer Wissenschaft ist, genügt es nicht, dass es abstrahierbar ist, sondern es ist dazu auch notwendig, dass ihm eine gemeinsame besondere Eigentümlichkeit in den Teilen des Gegenstandes entspricht, was bei dem sermo nicht der Fall ist. In der Antwort auf das dritte Gegenargument unterscheidet er zwei Arten des Analogen, eines, bei dem das Frühere die Ursache des Späteren ist, z. B. das Seiende, das von der Substanz und vom Akzidens ausgesagt wird, und ein anderes, bei dem das Frühere nicht Ursache des Späteren ist, z. B. die Ähnlichkeit in der Quantität und Qualität. Nur das Analoge der ersten Art kann Gegenstand der Wissenschaft sein. Der sermo gehört aber zum Analogem der zweiten Art.

Die zweite Frage lautet: Geht die Grammatik der Logik voraus oder umgekehrt? Für das Vorausgehen der Grammatik werden zwei Argumente angeführt: Zuerst muss man ein Ding erfassen, dann erst kann man behaupten, dass es ist oder nicht ist. Das erste ist Sache der Grammatik, das zweite Sache der Logik. Der Grammatiker betrachtet das allgemeine Bezeichnete, der Logiker das besondere. Das Allgemeine ist aber vor dem Besonderen. Gegen das Vorausgehen der Grammatik werden ebenfalls zwei Argumente vorgelegt. Im Buch der Topik⁴⁸ heisst es, dass die

(48) L. I c. 2; 101 b 3 (vgl. PL 64, 911 D).

Dialektik den Weg zu den Prinzipien aller Methoden zeigt ; folglich auch zu den Prinzipien der Grammatik. Der Logiker betrachtet die Dinge, der Grammatiker die Modi der Dinge. Die Dinge kommen aber vor den Modi der Dinge. In der Lösung, die mit der Antwort auf die ersten drei Argumente zusammenfällt, geht Adenulf von einer Unterscheidung aus. Die Grammatik und die Logik kann man als Wissenschaft (*scientia*) und als Lehre (*doctrina*) betrachten. Als Wissenschaft ist die Logik vor der Grammatik ; denn die Logik beschäftigt sich mit allen Dingen. Als Lehre ist die Grammatik vor der Logik ; denn das Erfassen eines Dinges ist früher als das Behaupten, dass es ist oder nicht ist. Der Verfasser hat noch eine zweite und sogar eine dritte Antwort bereit, die noch subtiler unterscheiden. Auf das vierte Argument erwidert er, dass zwar der Substanz nach das Ding vor dem Modus des Dinges ist, dass aber der Erkenntnis nach der Modus eines Dinges vor dem Ding ist. So ist die Grammatik vor der Logik.

Die dritte Frage lautet : Ist die Logik der Grammatik untergeordnet ? Für die verneinende Antwort werden zwei Argumente vorgebracht. Keine untergeordnete Wissenschaft wird bei der Einteilung der Wissenschaften der übergeordneten Wissenschaft gegenübergestellt ; die Logik wird aber der Grammatik gegenübergestellt. Keine untergeordnete Wissenschaft befasst sich mit allen Dingen, sondern beschränkt sich auf ein begrenztes Gebiet, weswegen sie auch als niedrigere Wissenschaft bezeichnet wird ; die Logik aber befasst sich mit allen Dingen. Für die bejahende Antwort wird ein einziges Argument angeführt : Eine Wissenschaft verhält sich zur anderen wie der Gegenstand einer Wissenschaft zum Gegenstand der anderen. Der Gegenstand der Logik ist aber dem Gegenstand der Grammatik untergeordnet ; denn das wahre Sprechen ist unter dem passenden Sprechen. In der Lösung verneint der Verfasser die Unterordnung der Logik unter die Grammatik. Demgemäss billigt er die ersten beiden Argumente. Auf das Gegenargument erwidert er, dass zur Unterordnung einer Wissenschaft unter die andere zwei Bedingungen erforderlich sind : Der Gegenstand der untergeordneten Wissenschaft muss unter dem Gegenstand der übergeordneten Wissenschaft sein und muss zugleich von den Prinzipien des Gegenstandes der übergeordneten Wissenschaft verursacht sein. Das letztere Moment fehlt aber hier. Darum liegt in dem Argument ein Trugschluss vor, die *fallacia consequentis ab insufficienti*.

Die vierte Frage lautet : Kann die Rede (*oratio*) Gegenstand der ganzen Grammatik sein ? Für die bejahende Antwort werden zwei Argumente angeführt. Gegenstand einer Wissenschaft wird dasjenige genannt, dessentwegen in der betreffenden Wissenschaft alles betrachtet wird. In der Grammatik wird aber alles wegen der Rede betrachtet : die Buchstaben wegen der Silbe, die Silben wegen des Wortes, das Wort wegen der Rede, also wird von Anfang an alles wegen der Rede betrachtet. Das

zweite Argument behauptet, dass in den Wissenschaften, die sich mit dem gesprochenen Wort befassen, der Gegenstand und das Werkzeug dasselbe ist, jedoch in verschiedener Weise. So ist der Syllogismus Werkzeug und Gegenstand der Logik. Die Rede ist Werkzeug der Grammatik, also auch Gegenstand. Ein einziges Gegenargument macht geltend, dass dasselbe nicht Gegenstand des Ganzen und des Teiles sein kann. Die Rede ist aber Gegenstand der Diasynthetik, die ein Teil der Grammatik ist; also kann sie nicht Gegenstand der Grammatik sein. In der Lösung, die zugleich die Antwort auf die Argumente darstellt, werden zwei Betrachtungsweisen der Rede unterschieden. Die Rede kann nach Materie und Form oder nach der Form allein betrachtet werden, wobei die Buchstaben, Silben und Wörter die Materie sind, die Zusammensetzung aber die Form ist. Nach Materie und Form betrachtet, ist die Rede Gegenstand der ganzen Grammatik; denn der Materie nach ist sie Gegenstand in dem «grösseren Band», d. h. in den Büchern I-XVI der *Institutiones Grammaticae Priscians*, der Form nach nur in dem «kleineren Band», d. h. in den Büchern XVII-XVIII, die über die *constructio* handeln. Der Form nach betrachtet, ist die Rede nicht Gegenstand der ganzen Grammatik, sondern nur in dem «kleineren Band».

Eine letzte Frage bezieht sich auf die Einteilung der Dialektik: Kann es über den Syllogismus eine Wissenschaft geben? Gegen die bejahende Antwort werden zwei Argumente angeführt: Das Werkzeug ist nicht ein Teil von dem, womit sich jemand mittels des betreffenden Werkzeuges beschäftigt. Die Dialektik aber betätigt sich durch den Syllogismus in allen Wissenschaften. Der Syllogismus dient dabei als Werkzeug. Folglich ist er nicht *res*, wenn aber nicht *res*, dann auch nicht Seiendes. Gegenstand einer Wissenschaft ist aber nur das Seiende. Ferner wird eingewendet, dass jede Wissenschaft durch den Beweis zustande kommt, jeder Beweis aber durch den Syllogismus. Gibt es also eine Wissenschaft über den Syllogismus, so kommt sie durch den Syllogismus und damit durch sich selbst zustande, was ungereimt ist. In der Lösung wird der im ersten Argument verwendete Begriff *res* näher erklärt. Es werden zwei Bedeutungen unterschieden: Zunächst die *res*, insofern sie unter eine Gattung fällt, so wie die Arten, Gattungen und Individuen *res* genannt werden. In diesem Sinne ist der Syllogismus nicht *res*, sondern Werkzeug, darum auch nicht Gegenstand einer Wissenschaft. In einem weiteren Sinn wird auch das Verhältnis einer *res* zu einer anderen als *res* bezeichnet. In diesem Sinn ist der Syllogismus eine *res*, darum auch Gegenstand einer Wissenschaft. In der Antwort auf das zweite Argument werden zwei Betrachtungsweisen des Syllogismus unterschieden: der Syllogismus als Gegenstand und als Werkzeug einer Wissenschaft. Wird er als Gegenstand betrachtet, so kann es über ihn eine Wissenschaft mittels des Syllogismus als Werkzeug geben. Wird er als Werkzeug betrachtet, so kann es über ihn keine Wissenschaft geben.

Eine Vorlage für die Quästionen Adenulfs zur Rationalphilosophie ist mir nicht bekannt geworden. Es darf aber darauf hingewiesen werden, dass das Studium der philosophia rationalis, insbesondere der Logik und der Grammatik, an der Universität Paris bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts gegenüber der philosophia naturalis und moralis ein starkes Übergewicht hatte, wie das Schrifttum des Nikolaus von Paris, das ganz der Logik und der Grammatik gewidmet ist, deutlich zeigt. Auch die Quästionensammlung von Barcelona, die die Pariser Studienverhältnisse um die Mitte des 13. Jahrhunderts widerspiegelt, befasst sich zum weitaus grössten Teil mit der philosophia rationalis, vor allem mit der Logik. Eine eingehendere Untersuchung dieser Quästionen könnte wohl manche Parallele zu den Quästionen Adenulfs aufzeigen.

Unsere Untersuchung hat ergeben, dass Adenulf in seiner Wissenschaftslehre weitgehend von der Wissenschaftslehre des Nikolaus von Paris abhängig ist. Man wird wohl kaum fehlgehen, wenn man vermutet, dass er Nikolaus von Paris, den Grabmann für den bedeutendsten Kommentator der Logik des Aristoteles in Paris in vorthomistischer Zeit hält⁴⁹, als Lehrer in der Artistenfakultät hatte. Für die eingefügten Quästionen konnte ich keine unmittelbare Quelle feststellen, was freilich nicht ausschliesst, dass er eine solche benützte. In den Quästionen scheint mir der Schwerpunkt der Arbeit des Adenulf zu liegen. Sie zeigen das Bestreben, das überlieferte Lehrgut durch neue Fragestellungen, die zum grossen Teil durch das aristotelische Schrifttum angeregt sind, zu vertiefen und weiterzuentwickeln. Der Verfasser zeigt sich mit den logischen Schriften des Aristoteles und bis zu einem gewissen Grad auch mit dessen naturwissenschaftlichen Schriften vertraut. Auffallend kurz ist die Metaphysik behandelt. Man spürt darin noch das Nachwirken des Aristotelesverbotes vom Jahre 1215, das Vorlesungen über die Metaphysik und über die Naturphilosophie des Aristoteles untersagte. Auch die Ethik wird nur kurz gestreift. Aus den wenigen Bemerkungen über die Einteilung der Moralphilosophie ist nicht zu ersehen, ob Adenulf bereits die ganze Nikomachische Ethik in der Übersetzung des Robert Grosseteste oder nur die älteren Teilübersetzungen, die *Ethica vetus* und *Ethica nova*, in Händen hatte. Die Zitate sind fast ausschliesslich dem aristotelischen Schrifttum entnommen. Zu den Zitaten aus Aristoteles und den Hinweisen auf seine Lehre kommt ein einziges Platozitat, das wohl sicher aus zweiter Hand stammt⁵⁰, ein Boethiuszitat (*De arithmetica* I 1) und ein Zitat aus dem *Liber sex principiorum*.

(49) M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, II 199.

(50) In der ersten Frage zur Einteilung der Grammatik bemerkt Adenulf: *Dicit Plato, quod ad hoc est sermo nobis datus, ut presto sint mutue voluntatis indicia* (Cod. Brügge 493 fol. 122^b; Clm 12707 fol. 139^{ra}). Dasselbe Zitat begegnet in der

Die Abhandlung Adenulfs gibt uns einen Einblick in die Denk- und Arbeitsweise eines Magisters der Artistenfakultät kurz nach der Mitte des 13. Jahrhunderts. Auf der einen Seite offenbart sie den mächtigen Einfluss des aristotelischen Schrifttums auf die Wissenschaft der damaligen Zeit, auf der anderen Seite zeigt sie die starke Traditionsgebundenheit unseres Magisters, die bis zu sklavischer Abhängigkeit geht. In seinen Darlegungen vermisst man nicht selten die lichtvolle Klarheit, die gedankliche Durchsichtigkeit und die überzeugende Kraft, die die Schriften seines grossen Freundes Thomas von Aquin auszeichnen.

Summa Grammatica des Johannes Dacus (ed. A. Otto, Vol. I pars I, Havniae 1955, 179) und in etwas freierer Form bei Thomas von Aquin, De ver. q. 9 a. 4 ob. 7. Nach der Angabe von A. Otto stammt es aus der Timaeusübersetzung des Chalcidius (ed. J. WROBEL, *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario*, Lipsiae 1876, 57,15-16). Die Übersetzung des Chalcidius weicht an der Stelle nicht bloss dem Wortlaut nach, sondern auch dem Sinne nach vom griechischen Originaltext (47 C) vollständig ab.

ATTITUDE SCIENTIFIQUE, ATTITUDE ESTHÉTIQUE

PAR

JEAN PAULUS

On sait que la vie organique fait intervenir deux processus fondamentaux de sens exactement contraire : l'un, l'*anabolisme*, constructeur et assembleur de molécules, de cellules, de tissus et d'organes, créateur des espèces et propagateur de la vie, l'autre, le *catabolisme*, destructeur de molécules et de tissus, mais générateur d'énergie. Ces deux processus s'impliquent l'un l'autre. Il n'y a de libération possible d'énergie qu'à partir d'édifices moléculaires et cellulaires préalablement chargés de cette dernière. Inversement la construction anabolique suppose pour s'exercer — au moins au niveau animal — soit un apport d'énergie venant du catabolisme, soit un aménagement du monde extérieur à l'aide des mouvements qu'il rend possibles. L'adage bien connu de Claude Bernard : « La vie, c'est la mort » exprime à merveille cette solidarité.

De la vie organique à la vie psychologique sous sa forme la plus purement instinctuelle, la distance n'est sans doute pas grande. C'est ce qui a conduit Freud à concevoir, parallèlement au couple de l'anabolisme et du catabolisme, la dualité d'*Eros* et de *Thanatos*, ou des *instincts de vie* et des *instincts de mort*, les uns, qui trouvent leur expression plénière dans l'amour sexuel, inclinant les individus au rapprochement, à la communion, à la fusion affective et même charnelle, les autres, visibles à nu dans l'agression, procurant par la diminution et l'anéantissement du partenaire l'exaltation du sentiment de puissance.

Pas plus que les mécanismes biochimiques dont ils dérivent, ces instincts de base ne peuvent se déployer à l'état pur. L'amant le plus désintéressé ne peut se retenir de souhaiter posséder la personne aimée. Et le sadique le plus endurci n'est pas exempt d'une certaine sympathie pour la victime qu'il torture. Tout ici est question de proportion, de dosage, de *fusion* ou *défusion* (Alexander). L'homme épanoui et riche psychologiquement est

celui chez qui les énergies agressives — nullement débiles ou taries — se mettent au service de l'amour, décuplant du même coup sa tension et sa puissance.

Sous le nom d'*instincts de sympathie* et de *défense*, le Dr De Greeff, sans apparemment rien devoir à Freud, a décrit des orientations affectives de base qui font très nettement ressouvenir de la dichotomie freudienne¹. Pour De Greeff, le monde où nous vivons présente des caractères ambivalets. Il nous attire et il nous menace. Nous ne pouvons nous passer de lui et nous voudrions nous protéger de lui. D'où, chez l'homme, la possibilité de deux attitudes antithétiques : communion, défense, qui mettent en œuvre deux sortes de mécanismes : les mécanismes *réducteurs*, à base d'agression, qui tendent à l'extermination du donné, et les mécanismes *valorisants*, à base de sympathie, qui font droit à son inépuisable richesse d'être. Ajoutons que, pour De Greeff, comme pour Freud, une vie normale suppose l'intervention ou la combinaison des uns et des autres.

II

S'il est vrai, comme l'assure le neurologue St. Cobb², que « les états affectifs meuvent l'intellect, lui fournissent des motifs et mobilisent les énergies du corps pour l'action », il est plausible d'admettre qu'à des attitudes instinctives opposées correspondent sur le plan intellectuel des orientations religieuses, philosophiques, scientifiques et esthétiques très différentes. C'est là une direction de recherche que De Greeff a très nettement indiquée, et où nous nous sommes engagé nous-même naguère dans une étude sur *Les grandes attitudes métaphysiques et leurs présupposés psychologiques*³. Nous demandons la permission d'en rappeler ici l'essentiel.

Pour mettre un peu d'ordre dans le chaos des théories développées par les philosophes au cours des âges (et qui font de l'Histoire de la Philosophie, traitée superficiellement, une telle école de scepticisme), le mieux nous paraissait être de faire retour aux quelques problèmes fondamentaux que ces théories prétendent résoudre.

1. Le premier de ces problèmes est un problème de méthode et de point de départ. La connaissance philosophique consiste, comme toute connaissance, en un dialogue du sujet et de l'objet. Dès lors, deux itinéraires s'offrent au philosophe. Il peut se placer dès l'abord sur le plan de l'objet et de l'être, se réservant de définir ultérieurement le connaître en termes d'être. Il peut aussi élire domicile dans cela même qu'une vue assez plausible, encore que superficielle, lui présente comme le plus

(1) *Les instincts de défense et de sympathie*. Paris, P. U. F., 1947.

(2) *Emotions and Clinical Medicine*. New York, Norton, 1950, p. 87.

(3) *Acte du Congrès international de philosophie de Barcelone* (1948), Madrid, 1949, pp. 389-396.

immédiatement donné, *dans le sujet*, et tenter de trouver ensuite, au sein même du sujet, une voix d'accès vers l'objet et les réalités ontologiques. Tel est le débat fondamental de l'idéalisme et du réalisme dans la solution duquel s'opposent le plus directement la philosophie postcartésienne, d'une part, sous sa double forme rationaliste et empiriste, et la philosophie ancienne et médiévale, de l'autre, essentiellement réaliste, quoiqu'il soit possible de distinguer en elle deux courants, dont l'un aristotélien, averroïste et thomiste, se règle de point en point sur le programme que nous venons de dire, tandis que le second, platonicien, augustinien et avicennien, absorbe d'idéalisme la dose maximale compatible avec ce programme.

2. Que l'on parte du sujet ou de l'objet, que l'on place dans l'un ou dans l'autre la réalité privilégiée dont traite le philosophe, on peut se demander ensuite si cette réalité est d'un type univoque, partout pareil à lui-même, ou si elle se diversifie en une pluralité de formes et de niveaux — matière, vie, conscience, raison — qui introduisent dans le donné une hétérogénéité fondamentale. C'est le problème du pluralisme antique (aristotélien et néoplatonicien) et des récents monismes (matérialiste ou idéaliste), entre lesquels le dualisme cartésien de la matière et de l'esprit a cherché à frayer une *via media* qui s'est révélée historiquement illusoire, puisqu'elle faisait place bientôt, soit à un monisme de l'une ou de l'autre forme, soit, avec Leibniz, à un retour au pluralisme.

3. Point ne suffit au philosophe de décrire en sa vraie nature la réalité stable que recouvre le monde des apparences. Il lui importe encore d'en *justifier* l'existence, autrement dit de la fonder en droit. Ou bien cette réalité trouve en elle-même ses titres justificatifs, ainsi que le soutient le panthéisme, ou bien, contingente et bien impuissante à se donner l'être, elle reçoit ce dernier d'un principe distinct qui le possède et le distribue en propre (théisme).

4. Supposé que l'on opte pour le théisme, comment concevoir le mode de production des choses par le principe? L'Histoire présente ici deux types de solutions. On peut concevoir que les choses dérivent essentiellement de la *Pensée* divine qui les conçoit. Comme cette pensée ne peut pas s'exercer autrement qu'elle ne fait, il résulte que les choses sont produites de toute éternité suivant un mode de causalité rigoureusement nécessaire. C'est la doctrine de l'émanation, illustrée par le néoplatonisme antique et arabe, avicennien en particulier.

La seconde possibilité théorique est qu'il ne suffit pas que Dieu pense les essences pour qu'elles apparaissent automatiquement à l'être (nous n'avons affaire en ce cas qu'aux Idées divines, non différentes de Dieu même), il faut encore que, à certaines d'entre elles, arbitrairement choisies, le Vouloir divin décide librement de conférer l'existence. C'est la doctrine de la création libre et *de novo*, avec ce qu'elle implique de contingence

radicale, non seulement quant à la production, quant à l'apparition du monde, mais quant au déroulement de son histoire, que des renouvellements, des hasards, des initiatives, des émergences imprévisibles et toujours possibles empêchent à aucun moment de tenir pour terminée et comme inscrite en son passé. Doctrine promulguée au chapitre premier de la Genèse, et incorporée à la pensée aristotélicienne et platonicienne par une lignée de penseurs dont les plus illustres sont saint Augustin, Maïmonide et saint Thomas.

Une question surgit en ce point. Faut-il tenir pour indépendantes les unes des autres, ou bien au contraire pour solidaires, les réponses que l'on donne à ces quatre problèmes? A première vue, l'Histoire semble témoigner plutôt en faveur du premier parti, puisqu'elle présente, dans les divers systèmes développés au cours des âges, les plus extraordinaires mixtures des doctrines qui viennent d'être énumérées. Notre opinion est cependant qu'*en droit* — et supposé que le philosophe fasse preuve d'assez de perspicacité et de cohérence (ce qui n'est pas toujours son fait) — il existe entre ces quatre choix capitaux imposés au métaphysicien une solidarité profonde, de telle sorte que toute position prise relativement à l'un d'entre eux engage obligatoirement les prises de position ultérieures. C'est ce que l'on pourrait démontrer, soit *a priori* au nom de considérations doctrinales, soit *a posteriori*, sinon par le cas des divers philosophes, non toujours suffisamment respectueux de la logique, au moins par l'aboutissement final de leurs doctrines.

Commençant par le plus complexe pour revenir au plus simple, disons simplement que la doctrine de l'émanation n'est qu'une version atténuée du panthéisme, auquel elle conduit immanquablement, ainsi que le prouve la filiation de Spinoza vis-à-vis du néoplatonisme arabe. Le panthéisme, à son tour, trouve son expression la plus achevée dans le monisme qui entretient avec l'idéalisme des rapports de parenté qui n'ont rien de fortuit. Inversement, nous voyons qu'*historiquement* — et cette constante historique n'est sans doute que la résultante d'une nécessité intrinsèque — nous voyons qu'à toute époque le réalisme s'est épanoui en la doctrine d'une pluralité de formes d'être dont chacune séparément, et dont l'ensemble en son organisation hiérarchisée, dépendent pour subsister de la libre décision d'un Principe souverain, vers lequel elles acheminent, sans jamais l'atteindre.

Ainsi sommes-nous conduits à distinguer deux attitudes métaphysiques essentielles. L'une se définit par la prééminence accordée au sujet relativement à l'objet et par le souci de simplifier à l'extrême le donné, notamment en y faisant régner une uniformité et une nécessité sans partage. Dans la seconde, le sujet commence en quelque manière par se renoncer au bénéfice de l'objet qui le déborde de toutes parts. Il accepte de l'objet sa diversité intrinsèque, sa variété, sa richesse d'être, sa contingence et sa nouveauté toujours possibles, témoignages non douteux de l'Acte

gratuit, transcendant aussi bien au sujet qu'à l'objet, qui les constitue dans l'existence.

Et maintenant nous posons la question : ainsi schématisées, ces deux attitudes métaphysiques ne font-elles pas ressouvenir des orientations psychologiques de base que mettent en lumière De Greeff et Freud ? Il nous semble que le monisme idéaliste constitue, sur le plan proprement métaphysique, l'expression achevée de l'attitude défensive et réductrice par où l'individu s'oppose au monde externe jusqu'à vouloir l'annihiler. Au contraire, l'attitude opposée de communion avec les choses, de sympathie pour le cosmos et de valorisation de ses plus humbles constituants s'épanouirait naturellement en réalisme pluraliste.

III

Le cas de la métaphysique étant réglé, voyons maintenant si les mêmes réflexions ne permettraient pas d'éclaircir la nature et l'orientation de la science et de l'art.

La nature essentielle de l'entreprise scientifique a été magistralement définie par Meyerson, dont l'œuvre imposante constitue à cet égard un *κτῆμα εἰς ἀεί*. Il n'y a pas de science digne de ce nom sans un travail de déduction et d'identification réduisant la multiplicité du donné au plus petit nombre possible de principes explicatifs, doués eux-mêmes du plus haut degré de simplicité et d'abstraction. Exemple : l'idéal poursuivi par Einstein en ses dernières années d'une équation unique rendant compte de la totalité des phénomènes physiques. C'est dire que la science comme telle est indissolublement liée à l'attitude moniste et qu'elle suppose chez celui qui la pratique à l'état pur une poussée conquérante et annihilatrice, secrètement sous-tendue par la volonté de puissance (*scientia propter potentiam*, dit Hobbes, en écho à l'*Eritis sicut dei* de la Genèse). Rien d'étonnant, dès lors, qu'elle s'épanouisse naturellement en technique, et que la technique, à son tour, se mette si souvent au service de la destruction, ainsi que l'a admirablement noté Bertrand Russell (peu suspect cependant de tiédeur pour la science) dans son livre *Science, puissance, violence*⁴.

A l'attitude scientifique, ainsi comprise et mise à nu, s'oppose de point en point l'attitude esthétique, qui triomphe peut-être à l'état de pureté maximale dans la peinture impressionniste. La science s'évade systématiquement du temps et de l'espace. Elle vise à l'abstrait et à l'abstrait le plus dépouillé. Elle ne se satisfait que d'unité et de *nécessité*. L'art s'attache au concret individuel le plus rigoureusement localisé dans l'espace et dans l'instant. De cet être concret, jamais deux fois le même,

(4) Trad. fr., Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1954.

constamment renouvelé et recréé, il jouit comme d'un don *gratuit*. Et le résultat de son effort, c'est une *contemplation* désintéressée qui s'épanouit naturellement en acceptation et en *sagesse*. C'est dire que, dans la même mesure où la science résulte secrètement d'une attitude agressive (sublimée ou transposée autant qu'on le voudra), l'art authentique émane de l'attitude contraire de sympathie et de communion avec les choses. C'est dire encore que les deux sortes de philosophies dont nous tentions précédemment la caractérisation, peuvent être définies maintenant comme des philosophies, les unes de savants, les autres d'artistes, le Dieu de Spinoza opérant avec la même nécessité que l'Intellect d'un physicien, tandis que le Dieu de la Genèse crée librement à la façon d'un artiste inspiré par l'amour.

Toutefois, s'il est légitime de décrire, comme nous venons de le faire, la science, d'une part, l'art, de l'autre, dans leur pureté idéale, il n'importe pas moins d'ajouter que, pas plus que l'anabolisme et le catabolisme, pas plus que l'*Eros* et le *Thanatos* freudiens, attitude scientifique et attitude esthétique ne se rencontrent normalement à l'état pur, le savant aussi bien que l'artiste participant dans des proportions variables aussi bien de l'une que de l'autre. Une science qui ne serait que science n'aboutirait à rien d'autre qu'à dresser un cadre vide. Une contemplation exclusivement esthétique risquerait de noyer la pensée dans l'inconsistance des apparences, comme le montre l'impressionnisme déjà mentionné. Les plus grands savants sont ceux qui, soucieux certes de concevoir des schèmes unificateurs, ne perdent pas de vue la multiplicité des éléments qui viennent s'y ranger et jouissent esthétiquement de cette ordonnance. Tel le mathématicien se mouvant dans le monde des fonctions, ou le biologiste aux prises avec l'évolution. Et le plus grand artiste est celui qui, dans la peinture la plus singulière, révèle la part de général qu'elle contient. C'est l'occasion de rappeler le mot d'Aristote sur la *poésie, plus philosophique que l'histoire*. Il faudrait ajouter que des deux formes d'art — art classique, art baroque — distinguée à juste titre, selon nous, par Eugenio d'Ors, c'est évidemment l'art classique qui recèle la plus forte imprégnation de science.

IV

A l'actif des temps où nous vivons s'inscrit évidemment le prodigieux essor de la science expérimentale et des techniques qui en dérivent. Est-ce hasard si ce progrès scientifique coïncide avec un appauvrissement grandissant de la création esthétique? Il semble que l'art lui-même fasse concurrence à la science dans son entreprise de domination, de réduction et d'analyse. L'architecture vise à des buts purement fonctionnels et n'a que faire du beau. La peinture tend à la décomposition, voire à l'avilissement du modèle. La musique tente des « expériences » d'où toute ferveur

affective et créatrice est absente. Ou trouver l'équivalent actuel des cathédrales, de l'*Agneau mystique* ou du *Messie*? L'homme d'à présent sent confusément, dans de telles œuvres, une ferveur extatique, une dévotion de tout l'être qui font honte à son indigence et à son incapacité d'aimer et de se donner. Si le pluralisme a fait place au monisme, et l'art à la science, c'est apparemment que l'amour s'est tari, étouffé par la défense et par la haine. Mais ne se défend que le faible. Au-dessous du tarissement de l'amour et l'expliquant en profondeur, ce qu'on aperçoit, c'est une baisse alarmante de la vitalité, génératrice d'amour.

V

Ce n'est pas par hasard que l'idée nous est venue de proposer ces réflexions en hommage au plus cher de nos maîtres. Attitude scientifique et attitude esthétique, mécanismes réducteurs et mécanismes valorisants, interviennent également en Histoire de la Philosophie, faisant suivant le cas pencher cette discipline du côté de la défense ou de la sympathie, ou, en d'autres termes, du côté de la science ou de l'art. L'Histoire des idées, telle que l'a pratiquée M. Gilson, soumet ces tendances contraires à une sorte de miraculeux équilibre. Il existe selon lui une *nécessité interne des essences philosophiques* qui, une fois un point de départ choisi, décide inéluctablement du point d'arrivée. Telle est la part de la nécessité et de la science. Mais le choix du point de départ est libre, et devant ce monde des essences qui se déploient sous le regard du métaphysicien, il n'existe sans doute pas deux penseurs qui réagissent exactement de la même manière. Cette diversité d'orientations et de cheminements, scandale pour le moniste, offre au pluraliste foncier qu'est M. Gilson des occasions inépuisables de délectation. Nous l'entendons encore s'interrompre, lors d'une leçon sur Duns Scot à Toronto, pour remarquer avec jubilation : « La variété des esprits est quelque chose d'admirable ! ».

C'est cette complaisance profonde dans la diversité et la pluralité qui a permis à ce thomiste résolu de si bien comprendre tant de penseurs opposés à Saint Thomas, un Saint Augustin, un Saint Bonaventure, un Duns Scot, un Descartes. C'est elle encore qui devait l'engager à sortir tôt ou tard du domaine trop limité de l'histoire de la pensée et à passer d'un Saint Thomas ou d'un Duns Scot à un Dante, un Pétrarque, un Rousseau, c'est-à-dire du penseur à l'artiste, et plus essentiellement encore de l'artiste à l'homme. Et c'est bien de cette ardente sympathie pour l'effort humain sous toutes ses formes que son œuvre reçoit, en même temps que son unité profonde, sa prodigieuse et communicative richesse.

UN DANTE ÉPICURIEN ?

PAR

ANDRÉ PÉZARD

1. — Une tradition incertaine. — 2. Épicure et l'Église. — 3. Variations de Dante. — 4. La volupté dans la morale d'Épicure. — 5. Du *Policraticus* au *Banquet*. — 6. Voluptés naturelles et allégoriques. — 7. Un hédonisme chrétien. — 8. Poésie épicurienne de Stace, et de Virgile. — 9. L'héritage de Lucrèce. — 10. La paix dont rêve Dante. — 11. L'âme immortelle des cités. — 12. Le symbolisme d'Épicure.

A. Atomisme et liberté. — B. L'impénétrabilité de la matière. — C. Le soleil dans la mer.

1. — Dante en un seul vers condamne au feu, pêle-mêle, tous les Épicuriens et leur maître le premier,

con Epicuro tutt'i suoi seguaci (Inf. X 14).

Or, si le lecteur de l'*Enfer* prenait pour argent comptant cette sentence sommaire, il risquerait d'être injuste non seulement envers le philosophe décrié, mais envers le poète, dont la pensée dernière touchant Épicure nous semble être bien plus généreuse qu'elle n'apparaît ici. C'est pour prévenir une idée toute faite, cette idée qu'un auteur chrétien se doit de réprouver en bloc la morale d'Épicure, c'est à dessein que j'ai planté en tête de cette étude une interrogation provocante, ou plutôt « contre-offensive », usant du droit qu'un titre a d'être bref, pourvu qu'on s'excuse aussitôt de tout paradoxe.

Les jugements portés çà et là par Dante sur l'épicurisme sont librement nuancés, au point qu'ils sembleront contradictoires à ceux qui négligent de les analyser. Nous ne devons pas nous en étonner : ces variations font l'histoire même et la fortune ou infortune d'Épicure dans l'opinion des hommes. Il a eu trop de succès, et trop de disciples, et ces disciples lui ont fait trop d'ennemis.

Comme tout le monde, c'est de façon indirecte que Dante a connu Épicure : non par ses œuvres, introuvables, mais par les historiens ou les poètes antiques, et par les docteurs de l'Église. La dispute commence de bonne heure : nous n'en suivrons les épisodes que dans les auteurs que Dante a pu lire. Ainsi son jugement sur Épicure doit-il peu sans

doute à Lucrèce : le magnifique éloge que fait le *De rerum natura* d'un sage appliqué à délivrer les hommes de leur sottise et ignorance, de leurs terreurs, de leurs misères, il est difficile de prouver que Dante l'a lu ; et à vrai dire, le lisant, il pouvait bien s'en défier¹. — Mais il n'est pas mauvais de noter que certaines vues de Lucrèce ou de ses interprètes avaient certainement filtré dans le fonds de connaissances populaires où puisent obscurément les générations, connaissances vulgarisées même par des manuels scolaires. Ainsi les passages où Lucrèce présente Épicure comme le bienfaiteur de l'humanité, comme celui qui la défend de ses pires ennemis², sont à l'origine des gloses qui jusqu'en plein moyen âge (et l'on sait le goût du moyen âge pour les plus étonnantes étymologies) expliquent le nom d'Épicure en le rattachant, sans trop de fantaisie cette fois, au grec *epikouros*, *epikourios*, « *adjutor*, *defensor* »³.

Le souvenir du temps où ce vocable s'attachait au nom d'Apollon « secoureur » a pu contribuer à ce sens favorable, et valoir quelques sympathies non seulement au « bon Apollon » que Dante salue vers le début du *Paradis* (c'est-à-dire Dieu philosophe et poète de la création) mais aussi au vieux sage par ailleurs calomnié. Qui sait si Dante, lui aussi grand amateur d'étymologies, n'avait pas en tête ce sens d'*epikouros* : « *adjutor* », quand il écrivait que, par la Philosophie, « notre foi est aidée » ; *onde la nostra fede è a i u l a l a ?* car dans le *Banquet* ce vers de la deuxième chanson se trouve justement commenté par un étonnant passage où « les Épicuriens » entre autres sont dits inspirés de « la Vérité éternelle »⁴. Mais le moment n'est pas encore venu de citer tout le texte.

Il serait présentement plus utile, et moins déconcertant pour le lecteur, de se référer à des auteurs plus sûrement accessibles à Dante que Lucrèce. Cicéron est certainement, en matière philosophique, un des juges que Dante écoute le plus volontiers. Or Cicéron, qui d'ailleurs estime dangereuse l'apologie du plaisir, ne pouvait guère approuver Épicure, surtout pour des raisons à lui, plus pratiques sans doute que doctrinales. Romain, citoyen romain, consul romain, appelé à payer de sa vie la part qu'il

(1) Pourtant Lucrèce était plus connu du moyen âge que ne le donne à croire une espèce de tardive conspiration du silence (Voir P. RENUCCI, *L'aventure de l'humanisme européen au moyen âge*, p. 57 et note 31). Ce sont les cloîtres qui nous ont conservé son œuvre du IX^e au XII^e siècle (E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, éd. de 1944, p. 195). — Et en fait le premier éloge d'Épicure dans le *Rerum natura* (I, 62-79) pourrait être accepté d'un chrétien, y compris ses paroles contre la religion, qui ne blessent que les superstitions païennes. Toute la fin du morceau (voyage à travers les mondes, victoire de l'esprit sur l'ignorance et l'erreur : *nos exaequat victoria caelo*) pourrait être l'œuvre de Dante lui-même.

(2) *Rer. nat.* I *passim*, cf. V 1-20, VI 1-42.

(3) DU CANGE, citant Hesychius et la Vie de saint Vital : *quod eidem civitati feret Epicurius maximus et defensor*. Sur Épicure « sauveur », voir A. J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux* (Paris PUF 1946), p. 63-64.

(4) *Rime*, LXXXI, 53. — *Conv.* III xiv 13-14 (*la nostra buona fede...*) ; 15 (*Epicurii...*).

prit toujours à la politique, Cicéron ne pouvait accepter une philosophie qui conseille à des hommes de se tenir — comme les dieux — en dehors des affaires humaines : l'*ataraxie* épicurienne (elle n'est pas moins stoïcienne d'ailleurs) ne le satisfait pas ; il croit à une providence divine intervenant dans le monde, comme aussi à une survie personnelle, prolongation de l'action terrestre : toutes croyances vaines aux yeux d'Épicure. Chacune de ces objections de principe, Dante à coup sûr y souscrirait comme citoyen, comme praticien et théoricien de la politique. Il en fera de bien plus graves s'il écoute les reproches adressés à Épicure par la tradition chrétienne, plus sensible que les philosophes latins à toutes erreurs proprement doctrinales, disons : religieuses et eschatologiques.

En tête de cette tradition, mais à part, il faudrait mettre Minutius Felix. A part, dis-je, pour deux raisons. En premier lieu, parce que la critique jusqu'ici n'a pas considéré cet apologiste chrétien du III^e siècle comme un des auteurs familiers à Dante : j'y reviendrai ailleurs. En second lieu parce que Minutius se détache par avance des blasphémateurs d'Épicure : il se montre généreux envers la plupart des philosophes païens, et nommément envers l'école atomiste et épicurienne. Encore plus large d'esprit que Dante, peut-être, ne dit-il pas dans son *Octavius* :

J'ai exposé les opinions de presque tous les philosophes, du moins de ceux dont le plus beau titre est d'avoir reconnu un seul Dieu, encore que sous des noms divers ; d'où l'on pourrait conclure, ou bien que les chrétiens d'aujourd'hui sont des philosophes, ou bien que les philosophes d'autrefois étaient chrétiens (XX).

Or parmi ces philosophes choisis par lui pour les besoins de son plaidoyer, nous rencontrons exactement tous les philosophes grecs que Dante a vus dans les Limbes : ils sont douze, en comptant Homère et Orphée et en observant que le Diogène de Dante n'est sans doute pas, comme on prétend, le Cynique, mais Diogène d'Apollonie ou Diogène de Babylone, tous deux loués dans l'*Octavius* : ou peut-être les deux confondus ? Par ailleurs, aucun des sept sages n'apparaît ni dans l'*Octavius* ni dans la *Comédie*.

Mais le plus intéressant pour nous est que l'assimilation des philosophes et des chrétiens ébauchée par Minutius Felix se justifie, en ce qui concerne Epicure, par cet argument que, si cet ennemi de la superstition considère les dieux des Grecs comme « sans action ou sans vie », en fait « il place au dessus d'eux la Nature », c'est-à-dire un Dieu plus vrai, celui de Démocrite ; car :

Démocrite, bien que premier inventeur des atomes, donne le nom de Dieu à la Nature, mère des Images, et à l'Intelligence première (XIX).

C'est par avance le Dieu de Boèce et la Nature naturante des scolastiques. Comme on voit, Minutius Felix ne dit pas un mot d'Epicure négateur de l'immortalité de l'âme.



2. — Arnobe est l'un des premiers écrivains chrétiens qui, avec la même brièveté que Dante, condamnent Épicure pour la « sentence » par laquelle il fait passer aux âmes, comme aux corps de chair, les « portes de la mort »⁵.

Lactance oppose, comme le fera Dante aussi⁶, l'unanimité des sages : Pythagoriciens, Stoïciens, Péripatéticiens, disciples de Socrate et de Platon, à la tardive rébellion du « délirant Épicure » qui nia l'immortalité de l'âme, dans sa « passion de trouver des choses nouvelles » et de donner son nom à une école philosophique⁷. Mais Dante n'insulte pas de la sorte Épicure, il ne lui prête pas ces désirs vulgaires. Il pourra trouver d'ailleurs chez Lactance lui-même les éléments d'un jugement plus équitable. Ainsi Lactance semble entrevoir que la doctrine épicurienne a pu être déformée par une foule de grossiers disciples, « qu'attirait ce nom populaire de *volupté* », résonnant partout dans son œuvre⁸. Il arrive que Lactance sache fort bien distinguer l'épicurisme authentique, et les maximes ou les pratiques éhontées qui en usurpèrent le nom, cherchant la même fin par des voies exactement inverses. L'apologiste écrit :

Épicure estime que le souverain bonheur consiste en la volupté *spirituelle*, Aristippe en la volupté *corporelle*⁹.

Le même Lactance note chez Épicure des maximes qu'un chrétien doit louer :

La vie bienheureuse est donc la récompense de la vertu... Notre vie présente ne peut être bienheureuse parce qu'elle est sujette au mal par le fait du corps... Épicure appelle Dieu bienheureux et incorruptible parce qu'il est éternel...¹⁰.

Enfin Dante a pu lire dans Lactance que, si Platon croit à la perpétuité du monde créé, et si Aristote dit même que le monde a toujours existé et existera toujours, « seul Épicure a dit vrai en cette matière », jugeant que le monde, qui a été créé un jour, doit périr un jour¹¹. Autre leçon certaine pour un chrétien, et parfaitement respectueuse de la divinité.

(5) *Adv. gentes* II 30.

(6) *Conv.* II VIII 9.

(7) *Divin. Instil.* II IX.

(8) *Div. Inst.* III XVII. — « Il est possible que Lactance ait eu sous les yeux une édition commentée de Lucrèce », observe M. Gigon, cité par P. Courcelle (*Interpr. néo-plat.*, in *Recherches sur la trad. platonicienne, Enreliens*, t. III, Genève, 1958, p. 124) Cela pourrait expliquer certains « repentirs » dans l'opinion de Lactance sur Épicure.

(9) *Div. Inst.* III VII. On sait qu'Aristippe avait précédé Épicure, qu'Épicure le combattit, et qu'il eut le malheur de prêter son nom aux héritiers de son adversaire.

(10) On notera qu'il écrit « Dieu » et non pas « les dieux » : *Epicurus Deum beatum et incorruptum vocat quia sempiternus est* (*Div. Inst.* III XII).

(11) *Div. Inst.* VII I : *Unus igitur Epicurus, auctore Democrito, veridicus in hac re fuit.*

Épicure tire cette leçon du principe de Démocrite que toutes choses, étant composées d'atomes, se défont sans cesse, et se perdent.

C'est moins pour ce principe même (rôle du hasard dans l'assemblage des atomes) que pour les conséquences de ce principe, bien précisées par Épicure (corruptibilité et mortalité du monde matériel d'une part ; et d'autre part évidence du libre arbitre, prouvé en son principe par la libre déclinaison des atomes¹² : toutes conséquences méconnues des philosophes les plus grands), c'est pour cette excellente raison, sans doute, que Dante accorde à Démocrite un traitement si honorable dans ses *Limbes*¹³.

Ainsi le seul reproche direct et valable qu'on puisse adresser à Épicure selon Lactance, c'est qu'il n'a pas cru à l'immortalité de l'âme. Il est curieux que ce jugement si équilibré, de la part d'un écrivain volontiers sévère, n'ait pas été plus largement suivi. Saint Jérôme, bon humaniste, se contente de la sentence sommaire qui traîne partout, et oppose « Pythagore, Platon et Aristote » à « Aristippe, Épicure et Alcibiade », comme la vertu au vice¹⁴.

Saint Augustin ne paraît pas mieux informé ni plus équitable, quand la première accusation qu'il porte contre Épicure est d'avoir « aimé la vanité, non la sagesse », de sorte que « les philosophes l'ont nommé pourceau », tant il se « vautrait » dans la « fange charnelle », affirmant que « la volupté corporelle est le souverain bien »¹⁵.

Cette formule se retrouve telle quelle un peu partout, jusqu'aux dictionnaires et encyclopédies en usage au temps de Dante. Hugutio de Pise et Jean de Gênes¹⁶ croiront la renforcer par un coup de pouce qui en fait

(12) Voir le grand développement de Lucrèce, II, 216-293.

(13) *Inf.* IV 134 : *Democrito che 'l mondo a caso pone*. Cf. *Conv.* III xiv 8. — Voir une autre et importante explication chez A. FAGGI, *Democrito...*, in *Att. R. Acc. Sc. Torino*, vol. 74 (1938-9 xvii) ; cf. *St. Dani.* XXV, p. 201. — H. Gmelin, qui d'ailleurs ne relève pas dans son *Kommentar* le principe et la conséquence où je m'arrête, s'étonne à bon droit que Dante montre à Démocrite une faveur qu'il refuse à son disciple Épicure. Cependant on verra, j'espère, qu'il fait en somme bien plus grand cas d'Épicure que de son maître.

Sur la théorie épicurienne des atomes, sur la théorie connexe du hasard et du libre arbitre, et sur ce que Dante pouvait en penser, voir l'*Appendice A*.

(14) *Adv. Jovin.* I, 4. — Il est vrai qu'il s'attaque en fait à un moine hérétique et « dissolu », surnommé l'*Épicure des chrétiens* sans doute parce que désormais il est admis dans le vulgaire qu'*épicurien* est synonyme de « pourceau » ; peut-être aussi parce que Jovinien professe comme Épicure que « tous les péchés sont égaux » : saint Augustin verra là un blasphème. — Cependant cette erreur est attribuée par Isidore de Séville, non pas aux Épicuriens, mais aux Stoïciens : *Stoici... omne peccatum uniforme esse asserunt* (*Ety.* VIII vi 8-9). C'est aux Stoïciens encore qu'il reproche de nier l'immortalité de l'âme : *Hi etiam animam cum corpore perire dicunt* (§ 10). Mais voir plus loin notre texte.

(15) *Enarr. in Psal.* LXXIII, v. 22, § 25 (*P. L.*, 36 : 944). Texte repris par Isidore de Séville, *Ety.* VIII vi 15.

(16) Même contenu, ordre différent. Nous citerons le *Catholicon* de Jean de Gênes bien qu'il soit un peu tardif aux yeux des dantologues : mais lui seul est édité.

lui ôte tout crédit : « [Épicure et les « Épicuriens] ignorent donc qu'il existe une autre volupté en dehors de celle de la chair ».

Comment se fait-il cependant que d'autre part saint Augustin, lorsqu'il suit par exemple Varron, exposant le principe de la doctrine épicurienne : *voluptas, quies...*, ne trouve plus un mot de blâme envers Épicure, mais seulement contre « certains philosophes », *quosdam philosophos*, desquels il le distingue¹⁷? Comment se fait-il que, parlant pour son compte, en un temps où déjà sa conversion était presque achevée, il puisse avouer une sincère estime pour Épicure moraliste?

Je discutais avec mes amis Alypius et Nebridius du fondement des biens et des maux : et c'est à Épicure que j'aurais dans mon esprit accordé la palme, si je n'eusse cru qu'après la mort il y a une vie de l'âme encore, une suite de nos mérites, ce qu'Épicure ne voulut pas croire¹⁸.

C'est le même scrupule de conscience, le même balancement de justice, qui suspendait la conclusion de Lactance, mais semblait écarter comme importunes et ridicules certaines accusations vraiment trop grosses ; ce sont par avance les incertitudes de Dante, les consciencieux efforts qu'il fait pour atténuer de telles antinomies.

Il faut d'ailleurs reconnaître que les clercs du XIII^e siècle, sans attendre Dante et dans toute la mesure de leurs moyens critiques, ont tenté cette mise au point, et cherché sous la lettre exacte de la doctrine épicurienne l'esprit, *l'invidioso vero*. Faute de retrouver les écrits authentiques d'Épicure, ils en ont rassemblé les fragments d'aspect sincère. Dante a pu lire dans le *Speculum historiale*, que Vincent de Beauvais venait à peine d'achever au temps de sa naissance, des notes comme celles-ci¹⁹, et le titre mis en tête de ce florilège est à lui seul excellent :

Sentences d'Épicure contre les voluptés du corps. —... Chose étonnante, Épicure apologiste de la volupté a rempli tous ses livres de légumes et de fruits (*sic*), disant qu'il fallait vivre de nourritures communes, car les chairs et les festins exquis, préparés au prix de soins et de peines immenses, méritent châtement pour la recherche et l'abus de la volupté...²⁰

Comme la sobriété, la chasteté sera louée au chapitre suivant, qui contient aussi la condamnation du luxe, de l'oisiveté, de la vaine agitation, de tout ce qui rend odieuse une vie enfoncée, comme on dit, dans la matière, et souvent conclue par le plus bête des suicides :

(17) *Civ. Dei* XIX 1 2-3. Cf. *De nuptiis* II ix 22 : *Potest voluptas et honesta esse*; et *Op. imperf. c. Julianum* VI xxiv : *Voluptas quippe illa paradisi... non turpitudinis sed beatitudinis cogitanda est.*

(18) *Conf.* VI xvi 26.

(19) *Spec. Hist.* IV 40 ss. — Elles dérivent visiblement de Sénèque en général ; même remarque pour ce qui sera dit plus loin d'après le *Policraticus*.

(20) Comparer le *Fiore di flosofi*, p. 13 : *Picurio (Epicuro) fue uno flosofo che non seppe lettera, né non sapea disputare ; ma disse di buone sentenze, in questo modo : Chi ha pane ed acqua quanto bisogna si sodisfa a la natura ; e quello, ch'è da li in su, non è per bisogna ma per vizio di volontà...*, etc.

Il est ridicule de courir à la mort par dégoût de la vie : et quoi de plus absurde quand c'est toi-même qui te rends la vie insupportable en t'agitant par crainte de la mort !

Enfin, une leçon d'ascétisme quasi-chrétien pour lier ces glanes épicuriennes :

La connaissance du péché est le commencement du salut : médite la mort.

Il est vrai que rien de ceci n'est typique, puisqu'on peut le trouver chez presque tous les moralistes antiques, et chez tous les moralistes chrétiens. On conçoit que les erreurs d'Épicure aient frappé beaucoup plus que ses sages préceptes. Tournons la page en effet avec Vincent de Beauvais :

C'est assez dire de ses leçons louables. Mais en bien des matières il erra plus que tous autres philosophes ; car il pensa que Dieu ne se soucie pas des choses humaines, et demeure sans rien faire... ; et il dit que les âmes meurent avec les corps.

Suit une réfutation en trois points et huit arguments, dont nous n'avons pas besoin ici. Il est temps de passer à Dante, et de montrer que s'il se contredit dans ses jugements successifs sur Épicure, il n'est ni le seul ni le premier. Nous suivrons la chronologie approximative de ses œuvres.

* * *

3. — Le *Banquet* nous offre d'emblée une condamnation de l'hérésie qui vient d'être relevée. Cette condamnation ne pouvait manquer : elle est violente et sans appel.

Puisque j'ai touché un mot de l'immortalité de l'âme, je vais faire une digression à son propos... Je dis qu'entre toutes les bestialités, celle-là est très folle, très vile et très désastreuse, de croire qu'après cette vie il n'est d'autre vie ; car si nous repassons toutes les écritures, soit des philosophes comme des autres sages écrivains, tous concordent en ceci, qu'il existe en nous une certaine partie perpétuelle²¹.

On notera toutefois que ni Épicure, ni même la secte dite épicurienne ne sont ici nommés. C'est d'autant plus surprenant que la réfutation qui suit invoque le témoignage des Péripatétiques, ou du moins d'Aristote, celui de « tous les Stoïciens », et enfin celui de Cicéron, pour ne rien dire des poètes, ou des penseurs « Juifs, Sarrasins ou Tartares »... Pourquoi ne pas nommer l'accusé à côté des accusateurs ? Dante sait bien que tout le monde voudra reconnaître Épicure. Désire-t-il à la fois donner satisfaction à la haine publique et soustraire un philosophe à ces soufflets trop rudes que seraient la marque de « bestialité » et les épithètes suivantes ? Est-ce prudence et impartialité, due à ce qu'il doute — vu les textes divergents — de l'équité des rapports faits çà et là sur la personne d'Épicure ? — Nous verrons plus tard.

(21) *Conv.* II VIII 7-8. C'est l'argument noté plus haut p. 502 et note 6.

En attendant, voici qui nous donne bien davantage à penser. Plus loin dans le même *Banquet*, les Épicuriens sont nommés bel et bien, et cette fois comme l'une des sectes antiques les plus dignes, qui dans la vie active cherchent la béatitude ; mieux encore : qui par avance « demandent le Sauveur » ; et Dante compare ces trois sectes, « c'est-à-dire les Épicuriens », en tête, puis « les Stoïciens et les Péripatéticiens », aux trois saintes femmes qui après la Passion s'en vont au « monument » : au Sépulcre du Christ...

et elles demandent le Sauveur, c'est-à-dire la béatitude, et ne la trouvent pas ; mais elles trouvent un jeune homme en blancs vêtements, lequel... était ange de Dieu... Cet ange est notre noblesse, qui de Dieu vient, et qui parle dans notre raison...²².

Voilà bien une louable et sainte compagnie pour les Épicuriens. Ce qu'on lit ici n'est pas une bévue de scribe, ce n'est pas un caprice de poète. C'est l'effet d'une conviction profonde, qui vient doubler et renforcer d'un parallèle entre le sacré et le profane un premier parallèle non moins notable, ébauché au livre précédent²³. Le symbole choisi, en ce premier essai, ce n'étaient pas les trois saintes femmes représentant les trois sectes de la vie active, mais, plus typiquement encore, les trois vertus théologiques, la Foi, l'Espérance et la Charité,

par lesquelles trois vertus on monte philosopher à ces Athènes célestiales²⁴, où les Stoïciens et Péripatéticiens et Épicuriens... d'un même vouloir concordablement courent ensemble²⁵.

Nous citons cette allégorie philosophique et théologique après sa sœur du livre IV, l'allégorie évangélique, parce que, si elle saisit moins, elle est de plus grande conséquence ; d'ailleurs une allusion anticipée au tombeau vide et à la résurrection du Christ n'était pas inutile pour éclairer à nos yeux le symbole, profane à première vue, des « Athènes célestes » : il ne semble pas qu'on ait jamais commenté avec soin ce symbole particulier.

(22) *Conv.* IV xxii 15.

(23) C'est-à-dire entre les pages où sont condamnés les négateurs de l'immortalité de l'âme et celles où Dante approuve la vie active, et l'idéal aussi, des Épicuriens. Cf. saint Augustin, *Conf.* VI xvi 26.

(24) Athènes au pluriel, selon l'usage antique ; il ne s'agit que d'une ville, bien entendu.

(25) *Conv.* III xiv 15. C'est le passage cité plus haut p. 500. Les points de suspension remplacent quelques mots dont j'ai discuté jadis la forme et l'interprétation (*Le 'Convivio', sa lettre, son esprit*, 1940, p. 90 ss.), mais qui ne sont pas indispensables ici. — Je ne sais si l'ordre établi dans cette page répond à une intention de Dante : il ne suit certainement pas la chronologie (pas plus que dans l'autre page citée, IV xxii 15). Dante imagine-t-il une analogie entre la fermeté stoïcienne et la foi ? entre l'aristotélisme et l'espérance ? entre Épicure secourable aux hommes, et la charité ? — Ces catégorèmes hardis ne seraient pas plus déraisonnables que ceux où se fonde, au livre II du *Convivio*, l'allégorie des cieux et des sciences ; mais Dante n'en dit rien. — Enfin il y a peut-être une autre raison qui sera proposée plus loin.

Choisir le nom d'Athènes, c'est d'abord, comme il convient dans un banquet philosophique, rappeler qu'Athènes fut sur terre la plus philosophique des cités, comme la pensée de Dieu est proprement la première des philosophies. On sait fort bien cela. Mais donner à la cité de Dieu le nom d'Athènes, c'est aussi jouer savamment de l'étymologie dans un livre où il n'est question que de noblesse humaine et de vie éternelle.

Fulgence notait déjà, huit siècles avant Dante, que « Minerve s'appelle Athéné en grec, ou quasiment *Athanatos Parthenos*, c'est-à-dire Vierge immortelle, parce que la Sagesse ne pourra jamais mourir ni se corrompre »²⁶. De là dérive cet article d'Hugutio repris par le *Catholicon* : « Athènes, nommée d'après le mot *athanatos* : une ville quasiment immortelle, à cause de l'étude de la sagesse qui jadis y régna ; car la sagesse est immortelle ». On observera que cette glose fait suite à un bref tableau où les trois formes de vie offertes à l'homme : vie contemplative, vie active, et vie « voluptaire »²⁷, étaient figurées par trois déesses : Minerve, Junon, Vénus ; c'est la fable du jugement de Pâris. Ces trois figures féminines semblent ouvrir la voie aux trois saintes femmes en quête du Sauveur, sinon aux trois vertus théologiquement « athéniennes » en qui s'achève l'image à peine ébauchée par Fulgence, mais peu à peu épurée à mesure qu'elle s'enrichit de signification²⁸.

En tout cas il semble naturel et presque nécessaire qu'Athènes, transportée dans les cieux, soit pour Dante le lieu de la résurrection, l'éternelle patrie des âmes. Ce qui surprendra, c'est la confiance faite par le poète aux Épicuriens : ces gens qu'on accuse de ne pas croire à l'immortalité ont donc quelque espoir, devenant Athéniens d'une Athènes parfaite, quelque vocation, si les mots ont un sens, à rejoindre les immortels, *athanatoi*?... De même que Dante fait de Vénus, troisième déesse de la fable, une intelligence céleste, une figure de l'amour divin et de la philosophie — toujours dans le *Banquet*²⁹ — penserait-il qu'un certain épicurisme, une « vie voluptaire » propre au sage, mérite de n'être pas réprouvée ?

Ce n'est encore qu'un soupçon confus. Car nous n'avons pas fini de lire toutes les pages où Dante parle d'Épicure. Or, après ces marques

(26) *Mythologicon* II 2. — Un autre ouvrage bien connu au temps de Dante, les *Integumenta Ovidii* de Jean de Garlande (XIII^e s. ; publ. par F. GHISALBERTI, 1933) recueille et met en vers cette espèce d'énigme :

*Athana'os grecum sonat immortalis, Athenas
nominat hinc Pallas fama que vivit adhuc* (VI 279-280).

(27) Fulgence n'emploie que l'adjectif *voluptarius*. Une autre forme est passée en français (Littré) mais semble moins bonne.

(28) Ceci n'est dit qu'en théorie : je ne prétends pas que Dante ait écrit le livre IV avant le livre III, ni même qu'il ait tiré une allégorie de l'autre par abstraction progressive.

(29) *Conv.* II 11 7 et *passim* ; mais aussi dans le *Paradis*, VIII. Voir *Revue des Langues Romanes*, LXX (1949), p. 102-118 ; *Cahiers du Sud*, XXXIV (1951), p. 25-38.

d'estime qu'il lui accordait, voici de nouveau la réprobation manifeste : dans le traité de la *Monarchie*, postérieur au *Banquet*, Dante insère à propos du sacrifice des trois Decius une réflexion qui n'était pas nécessaire; mais elle lui vient de Cicéron³⁰ :

Publius Decius, le jour où il se dévoua [aux dieux infernaux], et à toute bride se jeta en pleine armée des Latins, cherchait-il sa volupté — où et quand il la pourrait trouver —, alors qu'il savait la mort toute proche et fatale, et y courait d'un zèle plus ardent que, selon Épicure, il ne faut courir à la volupté ?

Là-dessus vient une louange de Caton, qui se donna la mort pour ne pas céder au tyran. Il est visible qu'ici la doctrine épicurienne est ravalée pour exalter la conduite du stoïcien Caton. L'idée de l'Alighieri, quand il rapproche la figure de Caton et la figure de P. Decius, c'est que, s'il y a des sacrifices qui ressemblent à des suicides, comme la mort volontaire de Decius, on peut concevoir un suicide qui soit en fait un héroïque sacrifice de soi, comme le prouve l'exemple de Caton³¹. L'arrière-pensée de Dante transparait si clairement qu'il n'y a pas lieu peut-être de considérer cette pointe contre l'épicurisme comme un retour décisif aux préjugés traditionnels.

Reste, pourtant, la sentence la plus fameuse et sans doute la dernière que Dante ait rendue contre Épicure : la brève condamnation prononcée par Virgile devant les tombeaux en feu des hérésiarques. C'est au sixième cercle de l'enfer, juste derrière les murs de la cité rouge : « En ce lieu ont leur cimetièrre, avec Épicure, tous ses sectateurs, qui font mourir l'âme avec le corps...

*Suo cimitero da questa parte hanno
con Epicuro tutt'i suoi seguaci
che l'anima col corpo morta fanno. »*

Rien de plus n'est dit, mais tout semble dit. On peut seulement observer d'abord que le poète dédaigne toute allusion, accessoire désormais, à la quête des plaisirs corporels — sur quoi il n'avait jamais insisté — ; que dans ce procès capital il se tient de même pour quitte des étiquettes furieuses plantées l'une sur l'autre en une certaine page du *Banquet*³² ; que d'ailleurs, dans ledit réquisitoire du *Banquet*, le curieux silence fait sur le nom d'Épicure semblera plus notable encore, si l'on observe maintenant que, parmi les damnés du cimetièrre ardent, Épicure n'est pas montré, ni entendu : il semble cité pour mémoire, à titre de référence pour tous les autres (... *c o n Epicuro*) ; la faute qu'il a commise, tels qui se disent chrétiens la partagent avec lui, foule plus coupable que lui ;

(30) *Mon.* II v 16, citant le *De Senectute* XX.

(31) J'avais négligé ce rapprochement, là où il eût pu servir à expliquer le pardon accordé par Dante au suicide de Caton. Voir « Le chant I^{er} du Purgatoire » (*Annales du C.U.M.* VIII, 1955, p. 183-4).

(32) *Conv.* II VIII 7 : *bestialitadi*, avec ses trois superlatifs.

et en somme Dante ne connaît que ceux-là : Farinata, Cavalcanti, Frédéric, le cardinal Ottaviano...

Pour ces restrictions, ou pour les hauts et bas d'estime signalés chemin faisant, renoncerons-nous à conclure ? Il est certain en tout cas que la chronologie, en soulignant la ligne brisée des jugements, ne permet pas de dire que Dante ait d'un pas égal évolué de la sévérité à l'indulgence ; ni davantage en sens inverse. Il est certain enfin qu'il n'a pu accepter en même temps les notions sottement contradictoires offertes par les polygraphes anciens, les uns équitables ou bienveillants, les autres impitoyables. Nous avons eu tout au plus l'occasion çà et là de soupçonner que tel souci artistique, telle intention morale, pouvait lui faire envisager Épicure sous des lumières diverses, d'où viendraient ces effets variés — qu'on refusera d'appeler des inconséquences³³.

*
* *

4. — Peut-être pourrions-nous chercher une orientation dans quelque fragment où Dante, sans colère mais sans chaleur de louange, à la différence des « morceaux de bravoure » cités jusqu'ici, semble dire d'Épicure des choses secondaires, à peine indiquées au passage : mais rien n'est indifférent de ce qu'écrit Dante. Voici un de ces traits rapides. Au livre IV du *Banquet*, l'auteur entreprend de définir l'autorité philosophique³⁴, et principalement les fins de la vie humaine³⁵. Il expose tour à tour, sans en choisir ni en rejeter aucune, les théories morales ou les leçons pratiques des sages et des grands citoyens de l'antiquité. Dans un désordre apparent il nomme Aristote, Zénon, Caton, Épicure, Cicéron, Torquatus, Socrate, Platon, Speusippe, encore Aristote, et Zénocrate... Ce n'est donc point une page polémique. D'Épicure il dit ceci entre autres choses³⁶ :

Et parce qu'entre le plaisir et la douleur il ne mettait aucun milieu, il disait que *volupté* n'était pas autre chose que *non-douleur*, ainsi que Tullius semble répéter au premier livre *De finibus bonorum*..

Dante résume assez fidèlement, mais Cicéron nous « semble » mêler à la théorie d'Épicure une observation certainement antérieure, puisqu'elle est de Socrate, selon ce que dit Platon³⁷. Il est vrai qu'Épicure, dans un texte que nous n'avons pas, a pu reprendre ce principe ; et qu'Aristippe, inventeur avant la lettre du prétendu « épicurisme » sensualiste, était élève de Socrate. Quoi qu'il en soit, cette définition de la « volupté » ne

(33) M. Étienne Gilson invite les lecteurs de Dante à se défier des « illusions d'optique » engendrées par la « dualité de nature des personnages » de la *Comédie* (Dante et la philosophie, p. 265).

(34) E. GILSON, *Dante et la philosophie*, p. 144-146.

(35) *Ibid.*, p. 153-4.

(36) *Conv.* IV vi 12.

(37) *Phédon* 60 c ; cf. *Philèbe* 44 b-c, d'une présentation plus nuancée.

présente rien de honteux, ni même de risqué ; Dante en l'acceptant comme épicurienne l'expose avec une parfaite sérénité.

Même sérénité dans la remarque immédiatement voisine, faite encore d'après Cicéron : que parmi les Épicuriens on comptait « Torquatus le noble Romain, descendant du sang du glorieux [Manlius] Torquatus. dont j'ai fait mention ci-dessus ».

Il se trouve que ce mot de *volupté*, qui est l'un des chefs d'accusation les plus redoutables contre Épicure, tient dans l'œuvre de Dante une place singulière. Nous trouverons dans le passage qui vient d'être visé l'introduction nécessaire à cette nouvelle étude. Voici donc la phrase entière du *Banquet* relative aux philosophes non-stoïciens³⁸ :

Et de ceux-ci fut premier, et prince, un philosophe qui fut appelé Épicure. Voyant que tout animal, dès qu'il est né, comme dirigé par nature vers sa fin légitime, fuit douleur et cherche joie, Épicure dit que pour nous cette fin était « volupté », *voluptade* — je ne dis point « volonté », *voluntade*, mais je l'écris par un P — ; c'est-à-dire plaisir sans douleur...

C'est là-dessus qu'il redouble par la définition citée plus haut, du plaisir comme « non-douleur ». On est frappé d'emblée par l'aspect modéré, négatif, ou quasiment ascétique de cette « volupté » ; et presque aussitôt par un fait purement philologique (qu'on me pardonne cette minutie) : le brusque rapprochement fait par l'auteur entre *volupté* et *volonté*, comme s'il voulait marquer à la fois la parenté et la différence qu'il y a entre l'épicurisme (volupté) et le stoïcisme (volonté). Si la différence, soit nominale, soit philosophique, est évidente sans commentaire, la ressemblance est certaine aussi : elle est inscrite dans les livres du moyen âge, et Dante n'a rien inventé. Une expression de saint Augustin semble être à l'origine de ce savant et naïf jeu de mots³⁹ : [*Epicurus*] *qui voluptatem corporis summum bonum dixit, hunc philosophum porcum nominaverunt, volutantem se in coeno carnali*. Isidore de Séville⁴⁰, en renversant et abrégeant la phrase, donne plus de relief à l'étymologie : ... *se volutans in coeno carnali, voluptatem corporis summum bonum asseruit*. Et d'autre part il affronte « volonté » et « volupté » : *Voluntas est desiderium nondum adeptae rei, voluptas vero rei adeptae delectatio, bonae vel malae*⁴¹. Hugutio et Jean de Gènes brassent le tout ensemble, frappés sans doute par l'idée que la volonté (ou le désir) « roule » en nous les actions futures, tandis que la volupté « se roule » dans les passions présentes. Et non contents de répéter *Voluntas per N est desiderium nondum adeptae rei, sed voluptas per P est rei adeptae delectatio bona vel mala...*, ils ajoutent : ... *et proprie,*

(38) *Conv.* IV vi 11.

(39) *Enarr. in Psal.* LXXIII, § 25 : on l'a citée plus haut p. 503 ; exemple à joindre à ceux qu'enregistre C. MOHRMANN, « Das Wortspiel in d. august. Sermonen » (*Mnemosyne* III III).

(40) *Etym.* VIII vi 15.

(41) *Differ.* II 574, *Inter voluptatem et voluntatem*.

*carnalis delectatio ; et est voluntas tantum in bonis ; sed in malis et flagitiosis, cupiditas proprie non dicitur voluntas*⁴².

* * *

5. — En ce point précis de notre étude, il serait bon de rappeler qu'aux yeux des juges les plus scrupuleux, la règle d'Épicure conseille la recherche d'une seule forme de volupté, celle que donnent les biens premiers, et, entre tous, les biens de l'esprit.

Si Dante n'a pas lu cela chez Lucrèce⁴³, ou plus aisément chez Lactance, il a pu le trouver à coup sûr chez un auteur plus récent, Jean de Salisbury⁴⁴ :

Il y a trois sectes philosophiques, qui elles-mêmes se partagent entre de nombreux sentiers ; mais toutes, de façons différentes, s'efforcent d'atteindre le même but. En vérité Épicure, et tout le troupeau (*sic*) de ses compagnons, appelle bienheureuse une vie qui en tout temps est réjouie d'un bonheur tel que le moindre mouvement de tristesse ou de trouble n'y puisse entrer. Et ma foi cette définition est vraie, si vraie qu'elle n'offre aucune prise [à la critique]. Cependant la foule, [qui prétendait] marcher sur ses brisées, se détourna vers le chemin des voluptés [sensuelles], se figurant que dans leur usage elle trouverait la béatitude.⁴⁵

La même haute doctrine se retrouve d'ailleurs dans l'*Entheticus*, en vers cette fois⁴⁶ :

Du dogme des Épicuriens. — ... Un autre pense que le souverain bien, ce sont les joies de l'esprit, et enseigne que toutes choses sont soumises à la volupté. Leçon parfaite, s'il s'agit d'une volupté pure ; si la définition

(42) On notera qu'au moyen âge *voluntas* a constamment le sens de « désir », d'« envie », et parfois d'« instinct ». *Volenté, voloir*, en ancien français, et leurs équivalents italiens, chez Dante et maints autres, ont la même valeur.

D'autre part, la distinction entre *volonté* et *volupté*, observée par les grammairiens et par l'auteur du *Banquet*, s'efface dans l'usage vulgaire et même chez les clercs : le *Livre de Cato* (distiques moraux de Dionysius Cato, datant du II^e siècle ?) plusieurs fois mis en italien au XIII^e siècle (éd. STELLA, Milan 1829), en fournit la preuve chez trois traducteurs différents. *Pauca voluptati debentur, plura salutis* (II xxviii), devient chez A : *poche cose alla voluntade* ; — chez B : *poco alla voluntade* ; — chez C : *l'astenghi della volontà carnale*. De même *Veneris damnosa voluptas* (IV x) : *la malvagia voluntade della lussuria* (A) ; — *quando lo stimolo dannoso di lussuria ti venisse in voglia* (C). — Comparer le texte du *Fiore di filosofia* cité p. 504, note 20.

(43) *Rer. nat.* II 1-19, 37-39.

(44) L'influence manifeste de celui-ci sur l'Alighieri m'a déjà fourni la matière d'un long article, « Du Policraticus à la Divine Comédie » (*Romania* LXX, 1948-9, pp. 1-36 et 163-191). Je réservais pour le présent essai, déjà conçu, une preuve supplémentaire de cette influence ; preuve qu'on attendra une minute encore sans dommage.

(45) *Policraticus* VII xv (*P. L.*, 199/671). Cf. VII viii où il est dit qu'Épicure exigeait la plus grande simplicité dans le vêtement et la nourriture : « ... et pourtant, à cause du vil troupeau de ses suivants, son nom fut entaché d'infamie ».

(46) *Entheticus*, 529-536 ; et plus loin 543-544.

duit bien n'embrasse que des joies véritables ; si l'état désiré offre à l'âme ce qu'elle veut, et écarte ce qu'elle ne veut pas dans son ardeur vertueuse ; si nos peines tendent à nous procurer le repos véritable ; si l'esprit goûte tranquillement les joies de la paix... et s'il peut connaître une liesse perpétuelle.

Cette paix ne se trouve pas sans de rudes combats contre les tentations ; mais elle durera sans fin :

Le repos véritable sera atteint lorsque la chair, étant soumise à l'esprit, deviendra elle-même spirituelle, et triomphera ainsi de la mort.

Peut-être le chrétien opère-t-il ici une extrapolation sur la théorie épicurienne : mais plus d'un siècle avant Dante, l'extrapolation est faite ; et même, revenant au *Polieraticus* premièrement cité, nous allons y trouver maintenant une surprise : le schéma exact de l'allégorie qui illumine le livre III du *Banquet*. Il n'y manquera que le nom d'Athènes, remplacé par l'image plus moderne d'un « trône » impérial. En revanche, Jean de Salisbury semble admettre — et ceci est admirable — que l'école épicurienne, entre autres, ne niait pas par principe l'immortalité de l'âme⁴⁷.

Que la vertu est la seule voie pour philosopher et aller à la béatitude ; ... et des trois sectes philosophiques. — Les anciens, en partie il est vrai, croyaient les âmes immortelles ; mais ils n'étaient pas encore bien instruits de la vie éternelle⁴⁸. Ils placèrent le souverain bien dans la vertu, par-dessus quoi il n'est pas de bien plus grand, si ce n'est de jouir de Celui qui est suprêmement bon, et qui est le bien suprême. L'usage de la vertu en effet est la meilleure des choses, et le fruit de cet usage est Dieu même. Comme *la vertu seule rend bienheureux*, [les diverses sectes,] choisissant leurs moyens selon les traditions de leurs docteurs, *s'efforcèrent de monter* à son trône *par différents chemins*. Le *stoïcien*, pour enseigner le mépris des choses, médite dans la méditation de la mort. Le *péripatéticien* se plonge dans la recherche du vrai. *Épicure* dans celle des voluptés⁴⁹. Et bien qu'ils tendent tous à un même but, ils ouvrent à leurs auditeurs, comme *différentes voies* de béatitude, des sentences différentes, entre lesquelles il est permis de douter et de chercher, jusqu'à ce que, par la *rencontre* de leurs raisons (*rationum collisio*), jaillisse la lumière de la vérité⁵⁰.

(47) Traduction abrégée mais textuelle du *Polieraticus* VII VIII (P. L., 199/653). Je me borne à souligner les expressions que Dante va relever dans son *Banquet*, III xiv, *passim*.

(48) Les réserves sont beaucoup plus fortes dans l'*Entheticus*, v. 571-2 : *Haec quoque secta [Epicureorum] docet animam cum carne perire, Et frustra leges justitiamque collit. Retour aux préventions déjà notées.*

(49) Les vraies voluptés ne sont pas définies ici. Voir plus haut.

(50) Les derniers mots, *veritas illucescat*, sembleraient à première vue justifier la correction proposée par G. Vandelli (*Conv.* III xiv 15) : *per la l[uc]e de la veritate eterna... concorrono*. Mais je maintiens mes préférences pour une autre leçon (*Le 'Convivio' de Dante...*, p. 102) : ce n'est pas « à cause de la lumière » de vérité, ou « par » elle, que les trois sectes « concourent » vers le souverain bien ; mais elles « courent ensemble v e r s » la vérité elle-même, « p a r » des voies encore terrestres, non vraiment théologiques : toutes trois en effet s'appuient sur les vertus cardinales, pour s'approcher « grâce à elles » de leurs communes fins.

Déjà, comme plus tard le fera Dante, Jean de Salisbury envisage donc un épicurisme réconcilié avec le christianisme. On a dit récemment que « s'il condamne Épicure, c'est, à l'inverse de tant d'autres qui se contentent d'anathèmes, après un examen de sa doctrine »⁵¹. Il ne me semble pas que Jean de Salisbury condamne Épicure. Certes il doit en son cœur le blâmer de ne pas croire à l'immortalité de l'âme ; mais en fait il n'aborde nullement ce dogme dans le *Policraticus*. S'il lui arrive en d'autres matières de prononcer une condamnation formelle, ce n'est pas contre Épicure⁵², c'est contre « les épicuriens » dont tout le monde parle, ou une fois ou deux contre « l'Épicurien »-type ; eux seuls sont nommés dans son dernier livre, où n'est pas visée la doctrine du penseur, mais une pratique vulgaire et absurde⁵³.

D'ailleurs il pèse toujours son jugement. « Il y a, dit-il, des épicuriens qui, aspirant à une vie tranquille, se retirent du monde pour satisfaire leur envie et philosopher » : leur espérance risque d'être déçue. « J'estime qu'on doit ranger aussi sous le nom d'épicuriens ceux qui prétendent en toutes choses accomplir leurs désirs, *voluntatem*. Car quand les choses sont au service de nos envies, ce qu'on en ressent s'achève en volupté, *voluptatem* » : mais si les choses se refusent à nous, ce sera un tourment croissant.

Il y a pourtant des désirs louables que le plus sage et sobre des hommes ne peut réaliser : « Parfois, vouloir ce que l'on ne peut pas est chose douce et salutaire, s'il arrive qu'on ait faim et soif de justice : chose pénible cependant ! » Dante se souviendra de cette « faim et soif » aux chants XXII et XXIV du *Purgatoire* : et ce ne sera pas son dernier emprunt au *Policraticus*⁵⁴.

Cette sainte « volupté », bien réelle et bien légitime, Jean de Salisbury l'oppose à celle qu'il appelle une « volupté corrompue » : *In tanta multitudinē hominum, pauci sunt qui non famulentur libidini, id est corruptae*

(51) Paul RENUCCI, *L'aventure de l'human. eur.*, p. 70.

(52) Il reproche à saint Jérôme son injustice envers la morale d'Épicure et rappelle le témoignage de Sénèque : un Stoïcien ! (VIII VIII, col. 738).

(53) *Epicureos nunquam assequi finem suum* (VIII XXIV, col. 814-815) ; et il marque bien l'emploi extensif, et nullement philosophique, de ce nom, comme on peut le voir dans le texte.

(54) Deux remarques : 1° La critique a depuis longtemps observé qu'il n'y avait pas de lien évident entre la « sensualité de gueule » propre à l'avant-dernier cercle du purgatoire et le thème de la « justice », propre à la quatrième béatitude, idée générale que l'ange introduit de force dans ce petit monde très matériel. S'il y a là quelque arbitraire d'allégorie, on voit donc que l'invention n'en revient pas à Dante.

2° La critique interprète ainsi le vers 154 : « ayant faim autant qu'il est juste [et non davantage] », et reproche à Dante d'altérer le texte évangélique comme si Mathieu eût écrit non pas *qui esuriunt justitiam* mais *qui esuriunt secundum justitiam*. — Le souvenir du *Policraticus* m'engagerait à croire que Dante n'a rien altéré, et qu'il entend fort bien : « ayant faim de ce qui est juste », c'est-à-dire « de pure justice ». La leçon donnée aux gourmands est ainsi moins directe, mais encore très suffisante.

voluptati... Il s'agit donc de ne pas s'égarer sur le chemin de l'épicurisme : *Lata est ergo Epicureorum via* : pour trop d'entre eux, la mort est au bout.

Nous arrivons ainsi au dernier chapitre de tout l'ouvrage ; et l'on notera cette place non pareille donnée à l'épicurisme : Chapitre XXV : QUELLE EST LA VOIE LA PLUS FIDÈLE POUR PARVENIR AU BIEN QUE LES ÉPICURIENS RECHERCHENT OU PROMETTENT. « Je n'entends point cependant condamner cette sentence qui fait consister la félicité en un état toujours joyeux et calme », dit-il : c'est la doctrine épicurienne véritable, que « l'on rend odieuse », que « l'on calomnie et déshonore » par une « interprétation perfide » et par une « pratique vicieuse ».

Mais si l'on interprète fidèlement sa définition, si on la pratique honnêtement... on ne trouvera rien de plus vrai et de plus droit chez le Stoïque et chez le Péripatétique... [La route est longue] : cependant, pour que l'on n'aille pas croire qu'il n'existe aucun chemin pour aller là où tend la maxime épicurienne, je voudrais, arrivant au bout de mon livre comme au terme d'un voyage, ouvrir pour vous cette voie. Elle est ardue, étroite, mais plane et droite pour qui aime Dieu.

Il va donc reprendre, au profit d'Épicure seul, l'allégorie des trois chemins dont s'inspirera Dante. A vrai dire, Jean de Salisbury la complique d'un détail poétique mais peut-être peu utile : il compare sa route à la Voie Lactée⁵⁵. Après quoi il propose comme exercice en vue d'acquérir cette béatitude (contemplative) la cueillette des doux fruits offerts par « l'arbre de science et de vie » : transposition chrétienne du *Felix qui potuit...* virgilien, et de l'image qui suit :

*Quos rami fructus, quos ipsa volentia rura
sponte tulere sua, carpsil...* (Georg. II 499-500.)

Nouveau thème pittoresque utilisé par Dante au chant XXII du Purgatoire, dès sa rencontre avec le poète épicurien Stace.

Enfin, voici le dernier mot de Jean sur Épicure — sur Épicure en personne — et à peu près le dernier mot du livre : *Ecce habes viam verissimam et fidelissimam ad sequendum statum quem desiderat Epicurus.*

* * *

6. — Au cours de ces traductions⁵⁶ et résumés, j'ai partout conservé, comme dans les citations en latin, le terme de « volupté », si dangereux

(55) On peut se demander si Dante ne garde pas de cette voie Lactée quelque réminiscence, vers la fin de son allégorie des trois saintes femmes, quand il compare la béatitude, non pas, il est vrai, à la *Galaxie*, mais à la *Galilée* ; car sinon pourquoi aurait-il recueilli là cette curieuse étymologie : *Galilea è tanto a dire quanto bianchezza?* (Conv. IV xxii 17 ; où l'on reconnaît une glose traditionnelle : *Galilea a gala dicitur... quod gignat candidiores homines quam alia regio Palestinae* ; voir le *Catholicon*, qui copie à peu près les *Étymologies* d'Isidore de Séville, XIV ii 23).

(56) Le texte de l'édition Migne (*P. L.*, 199, col. 818 c-d) est détestable. La ligne 3 du chapitre XXV, où six mots ont sauté, n'a ni queue ni tête. Une coquille à la ligne 5 :

qu'il soit. Il fallait le maintenir parce que Dante lui-même l'emploie sans fausse honte : non pas seulement dans la définition générale qu'il donne de l'épicurisme ; mais dans les pages les plus biographiques, les plus confidentielles du *Banquet*. Parlant de son propre exil, il avoue ainsi ses faiblesses humaines :

Pour ma propre volupté, ou pour le repos de ma sensualité, il n'est pas sur terre de lieu plus délicieux que Florence...⁵⁷.

Bien entendu, si Dante ne le « sent » pas, il « sait » qu'il existe de plus belles villes que la sienne ; mais loin de mépriser son plaisir instinctif, il le fait entrer à sa juste place dans une hiérarchie de « voluptés » qui apparente ce plaisir aux plus hautes joies :

A chacun de ses degrés, la nature a pour loi une forme particulière et toujours légitime d'amour ; et à mesure qu'on s'élève dans la série des créatures, des formes supérieures d'amour enveloppent et raffinent, en les maintenant, les formes inférieures.

Les corps simples ou composés (les minéraux) ont un naturel amour pour leur lieu propre : de cette loi, nous avons fait les principes physiques d'inertie, de gravité et d'attraction universelle. C'est la forme élémentaire de l'attachement naturel des êtres à leur paix, à leur continuité ; c'est le fondement de l'ataraxie épicurienne ou stoïcienne.

Les plantes ont un amour manifeste pour des lieux convenables à leur complexion : elles se plaisent aux montagnes ou aux plaines, aux eaux fraîches ou au soleil ; loin de ces lieux, elles meurent.

Les animaux, qui ont aussi cet amour de leur site naturel, y joignent un amour qui les attache les uns aux autres, — la « volupté » que chante Lucrèce dans son invocation à Vénus⁵⁸.

Les hommes ont un amour qui leur est propre : « l'amour des parfaites et honnêtes choses », autrement dit l'amour de la sagesse et de la vertu, qui fait notre « noblesse ». Mais vu que « l'homme a en lui la nature de chacune des créatures » moins parfaites, « il peut avoir tous ces amours, et il les a » : amour d'un sexe pour l'autre, amour des aliments propres à notre complexion, amour du lieu natal, amour de toute créature pour son être et son repos.

Dans chacun de ces amours, l'homme prend, selon l'âge où il est et la vie qu'il mène, un « plaisir » particulier. Un désir naturel le pousse vers

eurubescunt. Le plus grave vient ensuite. A la ligne 13, au lieu de *convincens*, il faut lire sans doute *convinceris*. La phrase suivante est un non-sens : je corrige *Ne tamen ullam viam putes en Ne tamen nullam...* L'édition Webb donne une leçon satisfaisante sur les deux premiers points, mais ne semble pas s'aviser des deux dernières erreurs.

(57) *De vulg. eloq.* I vi 3 : *ad voluptatem nostram, sive nostre sensualitatis quietem...* (Comparer son désir illusoire et périlleux d'une vie enfin paisible, dans l'*Églogue* IV 84 : *tam dira voluptas...*). Les deux termes de *voluptas* et de *quies* sont associés ici selon un schéma dont nous reparlerons.

(58) *Conv.* III III 2-5 ; cf. *Par.* I 109-122.

des biens qui peuvent lui paraître grands, si menus qu'ils soient à l'origine : le petit enfant convoite une pomme, puis un oiseau, plus tard un beau vêtement ; l'adolescent convoite un cheval, le jeune homme une femme, l'homme mûr des richesses de plus en plus grandes : jamais nous ne croyons avoir trouvé ce que nous cherchions ; chaque bien cache à nos yeux un bien plus grand, que nous découvrons à mesure que nous avançons dans notre quête. Seul le sage s'élève assez haut pour voir que les plaisirs de l'esprit passent infiniment en grandeur les plaisirs matériels, que la science est la seule richesse qui ne trompe pas⁵⁹. Enfin, de quête en quête, de vérité en vérité, il finit par apercevoir, plus ou moins clairement, le plus grand de tous les biens, Dieu, qui est la sagesse suprême, « le dernier désirable »⁶⁰.

Cette construction même (l'auteur la compare à une pyramide aux innombrables étages) aide à entendre comment, dans son désir d'unité et de continuité, Dante se sent encouragé à caractériser les plus hauts biens par les termes les plus élémentaires, ou fondamentaux. Ayant appelé « plaisir » ou ailleurs « volupté » cette fin où court la créature la plus simple et faible dans sa connaissance « première et imparfaite » des choses, le poète amoureux ne répugne pas à dire la jeune Béatrice « pleine de tous les plaisirs »⁶¹. Elle-même, dans l'Eden, pourra parler de sa beauté terrestre, de ses « beaux membres » comme d'un « plaisir » sans égal dans « la nature ou l'art » : elle se nommera comme le « suprême plaisir » de Dante⁶². Pareillement la Vierge Marie est le « plaisir » des bienheureux qui la contemplent⁶³ ; le visage de Dieu est « plaisir » quand il se reflète dans les yeux de Béatrice ou dans les feux de l'aigle céleste⁶⁴ ; « plaisir souverain » lorsqu'on le contemple à découvert⁶⁵.

S'il en est ainsi des figures humaines ou divines, on ne s'étonnera pas que des images plus diffuses, paysages surnaturels, allégories ou abstractions, puissent offrir à Dante un plaisir quasiment physique : nous entendons bien qu'il faut user de telles couleurs pour donner pâture à notre esprit, « lequel n'appréhende rien que d'après les sens »⁶⁶. C'est donc un trait d'épicurisme bien vague et innocent que de concevoir le paradis

(59) *Conv.* IV XII 1-12.

(60) *Conv.* IV XII 16-17.

(61) *Vita nova* xxxvi 3.

(62) *Purg.* XXXI 50, 52.

(63) *Par.* XXXII 1.

(64) *Par.* XVIII 16 ; XX 77.

(65) *Par.* XXXIII 33. Dans ces façons de parler, il ne faut d'ailleurs pas méconnaître la trace d'une longue mode littéraire. La poésie provençale, sicilienne et bolonaise, puis celle des Toscans aimés de Dante, fait du plaisir (*plazer*, *placiri*, ... *piagere* et *piagenza*) un de ses thèmes favoris. Mais on ne trouve pas dans cette lyrique amoureuse même chez Guittone (*canz.* XII 27-32) ou Cavalcanti (*Beltà di donna...*), l'ample et solide doctrine que nous verrons chez Dante s'attacher à l'idée du plaisir.

(66) *Par.* IV 41.

comme un lieu de « plaisirs éternels »⁶⁷, et de comparer ces « plaisirs du paradis » au sourire, aux yeux et aux lèvres d'une charmante dame, la *donna gentile* qui fut bien en chair avant de devenir allégorie⁶⁸, ou Béatrice qui en prend tout simplement la place⁶⁹.

Il s'agit là de poésie. Mais la prose elle-même, la prose doctrinale de Dante, présente comme une volupté certains plaisirs de l'âme, qui sont les « démonstrations » et les « persuasions » de la Sagesse : et c'est pourquoi, poursuit-il, « je disais que la beauté de la Philosophie fait pleuvoir des flammelles de feu, c'est-à-dire un appétit honnête, engendré par le plaisir de la Morale, *la morale dottrina* »⁷⁰.

Mais si cet « épicurisme de style » nous paraît aussi peu sensuel que possible, nous pourrions après tout renverser la question : y avait-il en somme plus de sensualité, une autre sensualité, dans la doctrine même d'Épicure ? — Celle qu'y ont mise des successeurs indignes, certes. Elle ne compte pas. Dante, penseur difficile à suivre, a eu la chance d'échapper pour son compte à de telles trahisons.

* * *

7. — Pourtant nous aimerions dire maintenant qu'il y a chez Dante plus d'épicurisme véritable qu'on n'a pu voir jusqu'ici. Laissons les périlleuses incertitudes du style et des images poétiques, laissons même les demi-confessions biographiques du poète, ou plutôt, sous ce vêtement d'allégorie cherchons la doctrine morale.

La loi naturelle du plaisir, principe et force vive de toutes nos actions selon Épicure, Dante la réprouve si peu qu'il fonde sur elle le système moral de la *Comédie* : sans nommer jamais son auteur il est vrai. Prudence bien entendue. Ou tacite confiance dans le patronage d'Aristote ? car son *Ethique à Nicomaque* (VII xi 7-14) posait déjà le plaisir comme fin où tend toute activité humaine.

Les raisons de la justice divine échappent à nos vues : les hommes attribuent volontiers au ciel la cause de tout ce qui advient sur terre. Mais les influences célestes ne sont nullement fatales, Dieu nous laisse agir par nous-mêmes⁷¹. Sinon, « il ne serait pas juste que nous éprouvions de la joie pour ce qui est bon, de la douleur pour ce qui est mauvais »⁷² : mais surtout, récompenses et châtiments éternels seraient choses iniques.

L'âme naît innocente parce qu'elle est ignorante, et parce que ses premiers instincts, qu'elle tient de Dieu, sont bons. Elle sort des mains

(67) *Purg.* XXIX 31.

(68) *Conv.* III cz. ii 55-58.

(69) *Par.* XXVII 95.

(70) *Conv.* III xv 2, et 12.

(71) Épicure avait au moins, dirons-nous, le mérite de réserver cette liberté en se représentant la divinité comme insoucieuse des affaires humaines.

(72) *Purg.* XVI 71-72.

de Dieu comme « une enfant simplette », qui, « venant d'un créateur joyeux, se tourne volontiers vers ce qui l'amuse. D'un petit bien, d'abord, elle sent la saveur ; elle s'y laisse prendre et court après lui, si un guide ou un frein ne dirige son amour ». Entraînée par son plaisir, elle risque de se perdre⁷³.

Cependant, « l'amour naturel est toujours exempt d'erreur ». L'âme ne sera pas en faute si elle aime sans mesure le « premier bien », c'est-à-dire Dieu, le « plaisir souverain » et tous biens spirituels : ceux-ci « ne peuvent être cause de délectation mauvaise ». Nous ne pécherons que si nous prenons trop de plaisir — ou trop peu aussi : ce point est à noter — aux « biens seconds », les biens temporels qu'il faut mesurer ; ou encore, si nous nous complaisons au mal, confondu avec le bien⁷⁴.

Dante a pu tout le premier pécher de la sorte, et ce n'est pas le lieu de le dire ; Béatrice lui fait bien voir où est le vrai « plaisir », celui qui ne « trompe » pas⁷⁵. Éclairé par elle, lavé du souvenir même de ses fautes, qu'il avait expiées dans les épreuves de son rude voyage, le poète sera bientôt prêt à monter vers les « plaisirs du paradis ». Déjà, au sommet de la montagne du purgatoire, purifié par le feu et par la méditation, il était à l'abri de toute rechute, rendu à l'innocence de l'âme-enfant : son « libre arbitre » le gardait de l'erreur, et le dispensait même des leçons d'un maître comme Virgile ; celui-ci pouvait lui livrer cette maxime remarquable, très noblement épicurienne : « Prends pour guide, maintenant, ton plaisir »⁷⁶.

Non pas le « plaisir faux » qu'il a pu trouver un temps aux « présentes choses », dont il « porte honte » désormais⁷⁷ ; mais le plaisir naturel d'un esprit « droit et libre », plaisir comparable aux joies innocentes de l'âge d'or, vu en songe par les antiques poètes⁷⁸. Déjà, au seuil du paradis terrestre, la seule annonce de ces délices prochaines — sensuellement exprimées par l'image du *Policralicus* : « ce doux fruit... qui apaisera tes faims » —, l'affectueuse allusion lancée par Virgile, avait suffi à emplir Dante d'un « plaisir sans égal »⁷⁹.

Ainsi, dès son entrée dans la « divine forêt », le voyons-nous errer à son

(73) *Purg.* XVI 85-96.

(74) *Purg.* XVII 94-102.

(75) *Purg.* XXI 49-54.

(76) *Purg.* XXVII 131 ; cf. 139-142. On sait que le paradis terrestre, au sommet de sa montagne, était sommairement préfiguré, au début du poème, par la « plaisante montagne » (*dilettozo monte*, Inf. I 13 et 77) où trois bêtes empêchent Dante de monter. Cette première montagne est dit-on la vie vertueuse, la félicité terrestre. Je préciserais : c'est la *voluptas* épicurienne, la vraie paix ; celle qui est offerte au sage, celle où trois « sectes » montent d'un commun accord : et à ces trois formes de sagesse font guerre les trois passions figurées par l'once, le lion, et la louve « bête sans paix ».

(77) *Purg.* XXXI 34-5, 43.

(78) *Purg.* XXVIII 139-144.

(79) *Purg.* XXVII 115-120.

caprice, assuré de bien faire, « désireux de chercher à la ronde »⁸⁰, et trouvant parmi la verdure, les fleurs, les chants d'oiseaux et les souffles de la brise, de toutes parts, « honnêtes ris et doux jeu ». En ces lieux, jadis, vécut avec Ève Adam avant la faute, « l'homme heureux », comme dit Béatrice ; mais tout fils d'Adam, s'il connaît son vrai plaisir, peut revenir dans cette patrie, et être lui aussi *l'uom felice*⁸¹ : Béatrice reprend à dessein cette épithète, que Matelda venait d'appliquer à l'âge d'or, *stato felice*. Le paradis céleste est plus sublime sans doute ; mais nous arrivons mal à l'imaginer aussi délicieux que ce paradis terrestre où Dante a mis quelques figures de femmes plus charmantes qu'Ève en sa nouveauté. Et peut-être un philosophe, voyant la première d'entre ces nymphes « s'échauffer aux rayons de l'amour »⁸², et la plus belle emplir son amant de « mille désirs plus chauds que flamme », puis le faire défaillir en « dévoilant sa bouche »⁸³, peut-être Épicure lui-même trouverait-il ces plaisirs-là trop grisants.

Honni soit, pourtant, qui mal y pense. Il s'agit d'allégories : les arts, la poésie, la science..., et toujours il nous faut en revenir là. Aussi, en admettant que Dante — ailleurs si l'on veut dans sa *Comédie*, ou dans son *Banquet* — ait eu parfois en tête une certaine image d'Épicure, de la doctrine épicurienne, on pourrait être certain qu'il en faisait une allégorie, comme de ce Virgile dont M. Étienne Gilson définit excellemment le caractère⁸⁴. L'Alighieri était fort capable de nous présenter un Épicure qu'il eût façonné à ses propres fins symboliques ; et l'on sait qu'au moyen âge, dans les commentaires, un même symbole peut se prendre tour à tour en bonne part et en mauvaise part. En vertu de la « dualité de nature » qu'il accorde à ses personnages⁸⁵, Dante pouvait sans gêne aucune condamner au chant X de l'*Enfer* un certain « Épicure » pour une téléologie erronée, et mettre à l'honneur un autre « Épicure » dans l'édifice philosophique de la *Comédie*, celui du *Purgatoire* au moins.

* * *

8. — Il a d'ailleurs eu le bon goût de ne pas faire proprement d'Épicure un acteur allégorique du poème, à la façon de Caton, païen, suicide, et pourtant sauvé. Épicure eût été encombrant, surtout dans un paradis terrestre déjà si bien rempli. Mais au moment où Virgile disparaît, et où Dante prend son plaisir pour guide, une présence discrète demeure auprès

(80) *Purg.* XXIX 1. C'est la *via lata* de Jean de Salisbury.

(81) *Purg.* XXX 75.

(82) *Purg.* XXVIII 43-4.

(83) *Purg.* XXXI 136-145.

(84) *Dante et la philosophie*, p. 293-4.

(85) *Ibid.*, p. 265.

de lui ; une symbolique présence, que j'ai dite, au vol, « épicurienne » celle du poète Stace.

On peut se demander si Dante aurait eu cette complaisance pour la plus décriée des trois sectes antiques, cette pénétration de l'épicurisme authentique, au cas où il n'eût pas lu certaines pages de Stace, disciple de Virgile.

Cette réconciliation du christianisme avec un épicurisme bien entendu, cette expérience tentée sur le terrain des images idéales, cette sorte d'élan cordial qu'on voit à Dante par deux fois au cours du *Banquet* (Athènes dans le ciel ; les saintes femmes au tombeau), tout cela aurait-il été possible si Dante n'avait été touché par l'amitié que montre aux Épicuriens un poète latin qu'il estime ? ce même poète qui d'autre part montra — paraît-il — aux premiers chrétiens assez d'amitié pour mériter son salut dans la *Comédie*⁸⁶. Dante fait Stace chrétien, en secret. Ne peut-il en secret se faire épicurien lui-même, pour avoir connu deux parfaits philosophes, Vopiscus et Pollius, que Stace nous présente dans les *Silves*⁸⁷ ?

A Manilius Vopiscus est dédiée une épître des *Silves* (I, III) décrivant sa villa de Tibur :

[Il semble] que d'une main délicate Plaisir lui-même (*Voluptas*) en ait tracé la figure (v. 9)... Que le génie du lieu est aimable !... Jamais Nature ne se donna plus généreusement... Des bois profonds se penchent sur des ruisseaux rapides ; une image trompeuse répond à leurs feuillages, et leur verdure qui toujours demeure s'enfuit en reflets au fil du courant (15-19).

Peut-être dans son paradis terrestre Dante s'est-il souvenu de cette aimable peinture lorsqu'il se laisse entraîner par sa fantaisie dans la forêt antique, jusqu'au clair ruisseau⁸⁸. — Dans ce site exquis, Vopiscus a bâti sa villa pour y abriter « ses songes hantés de poésie » (23) : c'est la patrie de son âme ; il y règne un calme éternel⁸⁹. Plus épris d'élégance que de luxe, l'ami de Stace a rempli sa demeure de délices artistiques⁹⁰.

(86) *Purg.* XXII 76-89.

(87) Dans les *Mélanges Aug. Renaudet (Bibl. d'Humanisme et Renaissance, t. XIV, Genève, 1952)*, sous le titre : « Rencontres de Dante et de Stace », pp. 10-28 ; et plus récemment dans le n° VI, p. 5, du *Bulletin de la Soc. d'Études Dantesques (Annales du C.U.M., t. X, 1957, p. 146)*, j'ai combattu au moyen d'exemples précis l'affirmation traditionnelle que Dante et son siècle ignoraient les *Silves*. Mes meilleurs arguments feront l'objet d'une étude assez importante.

(88) *Purg.* XXVIII 1-33. On peut le supposer, en observant que la « situation » des personnages dans le décor antique (vers 2-3, et 24 : deux amis faisant échange de poésie courtoise par-dessus le lit d'un frais ruisseau) semble préfigurer celle où se trouvent Dante et Matelda aux bords du doux Léthé, (*Purg.* XXVIII 70).

(89) *Hic aeterna quies* (29) ; *Iola quies, offensaque turbine nullo* (41-2). Dante ne craindra pas d'accrocher le trait en disant du paysage toscan de sa patrie perdue : *quies nostre sensualitatis*.

(90) *Luxuque carentes deliciae* ; *Silv.* I III 92-93. Malgré tous les trésors de Florence, Dante à coup sûr était bien empêché d'imaginer d'autres splendeurs que Vopiscus,

Le plaisir véritable n'est pas chose lointaine et recherchée : *Cur oculis sordet vicina voluptas?* (98) Il suffit d'être sage et en paix avec soi pour être heureux : Vopiscus est sage en effet, ne désirant que les vrais biens. *Macte bonis animi*, lui dit Stace :

Toi qui mérites les biens de Midas et de Crésus, et les trésors de Perse, sois béni dans tous les biens de l'âme... Jouis amplement de tes doctes loisirs ; et, le cœur libre de tout nuage, atteins et dépasse la vieillesse de Nestor ! (105-110).

Au premier rang de ces biens, naturellement, sont la poésie et la philosophie (99-104) conseillères de « vertu sereine » ; la philosophie est même nommée ici avant la poésie, et Stace ne craint pas de dire :

Pour ce séjour, le vieillard de Gargette lui-même eût déserté son jardin et abandonné sa chère Athènes...⁹¹.

Épicure — car le vieillard de Gargette, c'est lui — eût donc trouvé là une patrie idéale plus parfaite qu'Athènes, une plus sûre étape dans sa course à la sagesse⁹². Ne semble-t-il pas que les vers de Stace, justement — inspirés de ceux qui ouvrent le chant VI du *Rerum Natura* — aient pu fournir à Dante l'idée d'une Athènes idéalisée et vraiment « célestial »⁹³?

Retenons tout au moins ce thème conducteur très apparent dans l'épître latine, le « repos » du sage, trois fois loué, la *fecunda quies* (91), l'ataraxie épicurienne. Nous allons le retrouver, par trois fois également, dans l'autre idylle épicurienne de Stace, où il alternera avec le thème de la « volupté », trois fois célébré aussi⁹⁴.

La villa de Sorrente est sœur de la villa de Tibur. Pollius Felix ressemble à Vopiscus, avec cet avantage que, portant un nom heureusement significatif, il semble tenir du destin même sa « félicité »⁹⁵. Pollius est lui aussi

quand il regrettait le paysage, *delitiosas regiones, delitiosissimum locum*, dont parle son *De vulgari eloquentia*, I vi 2-3.

(91) V. 93-94 ; il poursuit, opposant à l'exemple du sage celui du fou : « Pour un tel séjour il vaudrait la peine de traverser les tempêtes de l'Égée... de chercher un passage par les gouffres bouillonnants de Sicile... » : évidente allusion aux voyages d'Ulysse, dont se souviendra Dante (*Rencontres de D. et de S.*, p. 23 ss.).

(92) L'inventeur de ce thème est Lucrèce, *Rer. nat.* VI 1-8, dernier éloge d'Épicure : *Prima... quondam praeclaro nomine Athenae... recreaverunt vitam legesque rogarunt, Et primae dederunt solacia dulcia vitae*, etc.

(93) C'est peut-être pour guider plus sûrement notre imagination vers Athènes et l'y fixer, que Dante nommait en dernier Épicure dans l'allégorie du livre III, alors qu'il suivait l'ordre inverse dans l'allégorie du livre IV. (Voir ci-dessus p. 506, fin de la note 25.)

(94) *Silv.* II xi 26 : *mira quies* ; — 71 : *virtute quieta* ; — 40 : *placidam quietem*. Et d'autre part 33 : *nunc ire voluptas* ; — 73 : *sua cuique voluptas* ; — 149 : *curarum ignara voluptas*.

(95) Si l'on se permet ce jeu de mots, c'est seulement en souvenir des rêveries étymologiques et anagogiques de Dante, qui est homme à écrire *Oh padre suo veramente felice!* (*Par.* XII 79). Voir *Dante sous la pluie de feu*, p. 360-1.

un poète dans un paradis terrestre : bois ombreux, belles eaux courantes, fruits savoureux, tous les plaisirs sont là rassemblés, les innocents plaisirs de la nature, que le sage épicurien peut s'accorder sans se détourner de la vertu et de la vérité. Comme Vopiscus, entrelaçant la poésie à la méditation philosophique enseignée par Épicure⁹⁶, il vit plus heureux que les riches et plus digne qu'eux de la richesse, plus fortuné que les rois, moins fou que « le vulgaire asservi à des biens périssables et consumé de vœux ». Pollius Felix ignore

... le souci des faisceaux incertains, de la multitude changeante, et des lois, et des camps, domptant en [son] grand cœur la crainte et l'espoir, planant au-dessus de tous les désirs, et bravant la Fortune...⁹⁷.

Ce thème très épicurien du mépris des affaires politiques ou militaires, ennemies comme tous les faux biens du loisir intellectuel et de la paix de l'âme, n'apparaissait pas dans la précédente épître. Stace, je crois, s'inspire ici du *Felix qui potuit...* de Virgile⁹⁸ ; non seulement en ce qui touche la louange des lettres et de la philosophie, mais dans le choix même des expressions⁹⁹.

La fin de l'épître contient une image qui affleurait déjà dans l'épilogue de la précédente¹⁰⁰ : la vie des fous comparée à une navigation hasardeuse, et opposée à celle du sage :

Nous sommes ballottés au hasard ; toi, tu te ris de nos courses errantes... Tu vois la vérité : que d'autres se fassent secouer sur cette vaste mer ! Sans avarie, ton esquif a gagné un port sûr, où l'accueille une paix caressante. Qu'après de bons services, ton navire ne retombe jamais dans nos tempêtes¹⁰¹.

Cette allégorie marine est encore un développement inspiré de Virgile : « D'autres tourmentent de leurs rames les flots aveugles... »¹⁰². Et si

(96) *Seu volvit monitus quos dat Gargellius auctor, Seu nostram quatit ille chelyn...* (II n 113-114).

(97) *Silv. II n 123-130*. C'est la philosophie d'Horace. — C'est aussi, bien entendu, l'idéal de Stace lui-même, quand il supplie sa femme de quitter Rome avec lui, et d'aller vivre dans son pays natal : *Pax securâ locis et desidis otia vitæ, Et numquam turbata quies somnique peracti...* (III v, 85-6).

(98) *Georg. II 489* : il faudrait même commencer la lecture au vers 474 (culte de la poésie et des sciences).

(99)	<i>Georg. II 490-501</i>	<i>Silv. II n</i>
	<i>metus omnes... subjecit pedibus,</i>	<i>metumque domas...</i>
	<i>[et inexorable fatum...]</i>	<i>[exemptum fati...]</i>
	<i>non populi fascēs, non purpura... flexit,</i>	<i>non ambigu fascēs... terent</i>
	<i>insanumque forum,</i>	<i>non mobile vulgus,</i>
	<i>nec ferrea jura...</i>	<i>non leges...</i>

(100) Voir p. 521, note 91.

(101) *Silv. II n 131-2, 138-142*. Pollius n'a pas toujours été aussi sage. Jadis même, « dans le feu de la jeunesse », il « tirait orgueil de ses erreurs poétiques » ; mais « à présent ces brouillards sont dissipés » (138). — On pense aux erreurs juvéniles que se reproche Dante (*Purg. XXX-XXXI*). Le texte de Stace suggère qu'il y eut chez Pollius trop de passion politique (123-131), et passion amoureuse mal dirigée (137) ; ce qui est bien le cas de Dante.

(102) Même épisode des *Géorgiques*, II 502 ; cf. 478-480, 510-511.

Dante, se souvenant à son tour, a rapproché de ceci deux vers qui précèdent de peu,

... qua vi maria alta tumescant, ...
quid tantum Oceano properent se tingere soles...

et deux autres qui vont suivre,

exilioque domos et dulcia limina mutant,
atque alio patriam quaerunt sub sole jacentem...,

il n'aura pas eu de peine à en tirer l'allégorie d'Ulysse, navigateur perdu par sa folie, exilé volontaire, alors que d'autres donneraient tant pour retrouver leur patrie ; thème commun à la *Comédie* et au *Banquet*¹⁰³.

Quand Virgile, modèle constant de Stace, compose son *Felix qui potuit...*, il vise la poésie scientifique et entend louer Lucrèce, nous disent les commentateurs des *Géorgiques*¹⁰⁴. Mais ne serait-il pas utile de noter aussi que Virgile emprunte à Lucrèce, précisément, les thèmes dont il tisse toute la fin du chant II des *Géorgiques* ? Cela commence d'apparaître bien avant les détails déjà visés (489) : dès le vers 457, l'exclamation fameuse *O fortunatos nimium...*, ou plus exactement les vers où Virgile méprise la molle vie des riches, leurs vanités et leurs fièvres, ne sont pas sans analogie avec les vers 24-41 du chant II de Lucrèce. Mais la ressemblance est plus sensible entre le morceau central du discours de Virgile et l'exorde du chant II du *Rerum Natura* (nous passerons sur le *Suave mari magno...*) :

Mais rien n'est plus doux que d'occuper solidement les hauts lieux fortifiés par la science des sages, régions sereines d'où l'on peut abaisser ses regards sur les autres hommes, les voir errer de toutes parts et chercher au hasard le chemin de la vie, rivaliser d'artifices, se disputer la gloire de la naissance, nuit et jour s'efforcer par un labeur sans égal de s'élever au comble des richesses ou de s'emparer du pouvoir. O misérables esprits des hommes, ô cœurs aveugles ! Dans quelles ténèbres et dans quels dangers s'écoule ce peu d'instant qu'est la vie !

Cependant l'analogie est plus frappante encore si, de Lucrèce, on passe non plus à Virgile, mais à Stace — qui reprend l'image initiale du fragment cité¹⁰⁵, comme il en renouvelle la maxime

(103) *Inf.* XXVI ; cf. *Conv.* I III 5 : *io sono stato legno senza vela e senza governo...*, etc. ; et IV xxviii 3, 7 : *o miseri e vili che con le vele alle correte a questo porto, e là... rompete !*

(104) La fin du vers virgilien... *rerum cognoscere causas* rappelle évidemment le titre du poème de Lucrèce, ainsi que certaines expressions insistantes de celui-ci (par exemple V 509, 519, 531...), cf. *unde omnis natura creet res* (I 54 ss.), etc.

(105) Lucrèce :

..... munita tenere
edita doctrinā sapientum templa serena,
despicere unde queas alios passimque videre
errare... (R. N. II 7-10)

Stace :

..... celsa tu mentis ab arce
despicis errantes humanaque gaudia rides. (*Silv.* II II 131-2.)

Thème traditionnel d'ailleurs (voir le *Songe de Scipion...*) ; et particulièrement cher

finale¹⁰⁶. Le cheminement des idées et images, d'un poète à l'autre, n'est donc pas aussi simple qu'on pourrait le supposer à première vue. Quoi qu'il en soit, si Virgile, imité par Stace, imite lui-même Lucrèce, nous serons amenés à nous poser cette question : « Dante, imitateur de Stace et de Virgile, ne se trouve-t-il pas ainsi le débiteur de Lucrèce, épicurien ? ».

*
* *

9. — Il est une chose que Dante possède en commun avec Lucrèce, par dessus tous autres poètes : l'idée, exceptionnelle dans les deux littératures, d'une poésie philosophique, où l'imagination cède la place à la science, voire à l'expérience ; qui soit enseignement, et non divertissement. Ils ont en commun aussi la vive conscience d'être les premiers à suivre de telles voies, et par là mériter la plus haute récompense¹⁰⁷. De plus, si pour Lucrèce philosophie signifie « repos et plaisir divin », de même pour Dante la philosophie apparaît pleine de « paix », pleine de « plaisir » ou de « délectation »¹⁰⁸. Si Lucrèce, invoquant la philosophie, lui attribue en propre le nom de Calliope,

Calliope, requies hominum divomque voluptas

de même Dante, au début du *Purgatoire*, la plus philosophique des trois

à Dante qui l'utilise deux fois, contemplant avec mépris la terre, du haut de la sphère étoilée (*Par.* XXII 133-8, XXVII 79-87).

(106) Lucrèce : *Corpore sejunctus dolor absit, mensque fruatur
jucundo sensu cura semotaque metuque.* (*R. N.* II 18-19.)

Stace : *..... candida semper
gaudia et ... curarum ignara voluptas...* (*S.* II II 148-9.)

— à joindre au vers déjà cité (126) ... *metumque domas*. Ces « soucis » ou « curiosités » déraisonnables, Dante les réprouve dans un passage du *Paradis* que nous verrons dans un instant.

(107) Lucrèce écrit : *Avia Pieridum peragro loca nullius ante
trita solo. Juvat integros accedere fontis
atque haurire, juvatque novos decerpere flores
insignemque meo capiti petere inde coronam
unde prius nulli velarint tempora Musae.* (*R. N.* IV I ss.)

(Comparer aux derniers vers la prière à Calliope : ... *te duce... insigni capiam cum laude coronam* — VI 95).

Dante réplique : *L'acqua ch'io prendo già mai non si corse ;
... e nove Muse mi dimostran l'Orse.* (*Par.* II 7-9)

et encore : *O divina virtù...
venir vedra'mi al tuo diletto legno
e coronarmi allor di quelle foglie...
Si rade volte, padre, se ne coglie
per triunfare o cesare o poeta...* (*Par.* I 22 ss. ; 28 ss.).

(108) *Conv.* III VI 7-8 ; cf. III VIII 5-6, 8 ; XIII 3, 7 ; xv [2-3, 11-12. — Quant à l'expression de Lucrèce (VI 94) : *hominum requies divomque voluptas*, elle fait écho à la fameuse louange de Vénus, *hominum divomque voluptas* : mais le salut à la philosophie est d'une beauté plus idéale ; il rassemble les deux grands thèmes épicuriens, *voluptas* et *requies* (voir note 94).

cantiche, invoque aussi Calliope comme sa muse : qui a pu lui suggérer ce choix ? Bien des critiques s'en étonnent, considérant Calliope comme la muse de l'épopée ; ce qui ne convient pas à la *Comédie*... — Je crois les raisons de Dante assez claires¹⁰⁹.

Mais plus encore que le nom invoqué de Calliope, le double attribut de cette figure est ce qui nous semble marquer le commun idéal de Dante et de Lucrèce : nous avons relevé chez Dante¹¹⁰ l'association des deux termes *voluptas* et *quies* : nous l'avons retrouvée chez Stace ; remontant aux sources, nous la voyons maintenant dans le vers de Lucrèce. C'est une sorte de devise, où se résume la doctrine épicurienne. Lucrèce la commente par exemple au chant II (963 ss.), disant qu'il y a douleur lorsque des éléments s'agitent en désordre, et quand ils reprennent leur place en repos il y a douce volupté. Il semble impossible que Dante ait marié les mêmes termes par hasard.

Et alors, de la question que nous avons posée, pourrait jaillir un corollaire : « L'Alighieri a-t-il conscience d'une pareille dette ? Et après tout, n'a-t-il pas quelque connaissance directe de Lucrèce ? » — Sur ces deux derniers points, il est prudent de ne pas répondre.

Mais le premier point lui-même devra être précisé par un autre rapprochement de textes. Le *Felix qui potuit...* de Virgile apparaît transposé au chant XI du *Paradis*¹¹¹, c'est-à-dire en somme dans la véritable « Athènes céleste », puisque le ciel du Soleil, où Dante se trouve alors, est la patrie éternelle où résident les « âmes des sages », philosophes et poètes, comme saint Augustin, Boèce, saint Thomas et Siger de Brabant : ceux-là font mieux que « connaître les causes des choses », ils contemplent la cause première de toutes choses, et lisent en Dieu¹¹². Si Dante, instruit au paradis terrestre des secrets d'une nature surnaturelle, était alors devenu « l'homme heureux », comme dit Béatrice¹¹³, le voici donc maintenant reçu parmi les bienheureux. Voici comment il s'en réjouit :

(109) *Purg.* I, 9 : *Ma qui Calliopè alquanto surga...* — Cf. « Nymphes platoniciennes au paradis terrestre » (*Medioevo e Rinasc.*, Studi in on. di Br. Nardi, 1955, t. II, p. 550, note.). — Vénus, principe de la poésie lucrétienne (*Rer. Nat.*, I, 1) est également le « principe » de la poésie dantesque (*Par.* VIII 10) ; voir *Nuova Lectura Dantis, Il c° VIII° del Par.*, p. 5.

(110) Page 515 et note 57.

(111) Selon certains critiques, Dante n'aurait pas connu les *Géorgiques*. Carlo BATTISTI (« *Le Egloghe dantesche* », in *St. Dant.* XXXIII/2, note à la p. 79) rappelle les raisons que nous avons de croire le contraire.

(112) *Par.* XI 19-21 : « *Così com'io del suo raggio resplendo, Sì, riguardando ne la luce eterna, Li tuoi pensieri onde cagioni apprendo* ». — Les sciences de la Nature, plus spécialement, sont représentées chez eux par Albert le Grand, Isidore de Séville, Bède, Richard de Saint-Victor, Pierre d'Espagne, saint Anselme, Raban Maur...

(113) Elle lui dit aussi, par une figure de style singulière : « *Qui sarai tu poco tempo silvano* » (*Purg.* XXXII 100). — Pourquoi « sylvain » ? Sans doute parce qu'une belle forêt couvre le sommet de la sainte montagne... Mais aussi parce qu'aux yeux de Dante « Sylvain » fait figure de divinité allégorique dans notre chant II des *Géorgiques*

*O insensata cura de' mortali,
quanto son difettivi sillogismi
quei che ti fanno in basso batter l'ali !
Chi dietro a iura, e chi ad aforismi
sen giva, e chi seguendo sacerdozio,
e chi regnar per forza o per sofismi,
e chi rubare, e chi civil negozio ;
chi nel diletto della carne involto
s'affaticava, e chi si dava all'ozio,
quando, da tutte queste cose sciolto,
con Beatrice m'era suso in cielo
cotanto gloriosamente accolto¹¹⁴.*

On sent dans ces douze vers la même suite d'idées, le même mouvement que dans les vers mis par Virgile à la suite de sa double exclamation : *Felix qui potuit...*, *Fortunatus et ille...* S'il est permis de déchirer les membres de deux grands poètes à la fois, nous rangerons ces lambeaux côte à côte pour faciliter la comparaison. — Pour la forme déjà, *insensata cura* rappelle *l'insanumque forum* (501) de Virgile, et dans leur défilé les *chi...chi...chi...* du Toscan imitent les *hic...alius...hic...hunc* du Latin. Pour le fonds même de l'énumération, c'est *dietro a iura* qui répond à *ferrea iura* et à *insanum forum*, tandis que *civil negozio* répond à *populi tabularia*, et *chi regnare* à *purpura regum*. Les allusions de Dante à la médecine et à la prêtrise (v. 3 et 4) ont pris la place de celles que faisait Virgile au théâtre et aux tribunes publiques (507-8) ; les voleurs du moyen âge ont fait fuir les antiques avares — qui étaient peut-être aussi des voleurs ? (506) — ; la guerre étrangère ou civile en tout cas est détestée de l'un et l'autre poète¹¹⁵ ; pour ne rien dire de l'éternel penchant au luxe, à la mollesse, aux plaisirs de la chair.

(491-492) : *Fortunatus et ille deos qui novit agrestes... Silvanumque senem Nymphasque sorores*. On se souvient que les « Nymphes » du paradis terrestre sont d'abord la sage Matelda, puis les Vertus théologiques et cardinales qui, avant les âmes du Soleil, ont « accueilli dans leur ronde » le poète. Son progrès en sagesse est constant, depuis l'accueil reçu aux Limbes, parmi les cinq grands poètes antiques.

(114) « O souci insensé des mortels, comme ce sont de fautifs syllogismes, ceux qui vers le bas te font battre des ailes ! Qui s'en allait en quête de droit, qui d'aphorismes, qui poursuivant le sacerdoce, et qui le moyen de régner par force ou par sophismes, qui de voler, et qui les affaires civiles ; qui s'épuisait, plongé dans les plaisirs de la chair, et qui dans l'oisiveté ; tandis que moi, délié de toutes ces choses, là-haut dans le ciel avec Béatrice, j'étais si glorieusement accueilli ». — La perspective céleste où Dante imagine de placer la méditation virgilienne me donne à croire qu'il se rappelle aussi la version donnée par Boèce à ce thème illustre : *Felix qui potuit boni|fontem visere lucidum !|Felix qui potuit gravis|terrae vincere vincula !|...|Vos haec fabula respicit|quicumque in superum diem|mentem ducere quaeritis.|Nam qui tartareum in specus|victus lumina fleaverit|quidquid praecipuum trahit|perdit dum videt inferos*. (Cons. Phil. III m. 12, 1-4, 52-58.) Boèce n'énumère pas comme Virgile et Dante les folies terrestres, mais son exclamation initiale fait bien voir quel chafnon relie Dante à Virgile.

(115) *Par. XI 6, Georg. 503-4, 509.*

Enfin, si Dante a supprimé tout trait rappelant les évictions dont Virgile a pâti (510-11) ou son propre exil de Florence, bref les conséquences de la guerre civile, c'est pour ne pas insister sur les déchirements de sa petite patrie, qu'il sied d'oublier là où il est, dans la patrie céleste ; ni sur ses malheurs personnels, qu'il dédaigne, de haut : ne voit-il pas à sa portée le plus grand des biens, celui de posséder le monde en esprit ? Boèce lui a enseigné que le seul exil qui compte est le temps que nous passons sur terre¹¹⁶.

Mais que, dans le secret de son cœur, il pense à son foyer perdu, tout comme Virgile, on le voit à cette expression qu'il lui emprunte, *alio patriam... sub sole* (511), lorsqu'en d'autres circonstances il raille bravement sa mauvaise fortune, par deux fois : *locum sue nationis delitiosissimum cre[dit] esse sub sole*, et encore : *Nonne solis speculum ubique conspiciam*¹¹⁷ ?

*
* *

10. — Que de telles rencontres aient eu lieu entre Dante et les représentants latins de la poésie épicurienne, cela veut dire sans doute qu'il sont liés par une amitié poétique bien plutôt que par une amitié épicurienne. Il ne faut pourtant pas oublier que si la notion épicurienne du plaisir et des vrais biens pouvait s'accorder avec les idées morales de Dante, il est un autre point capital de la doctrine d'Épicure qui devait avoir au cœur du poète un bien autre retentissement : l'idée que la paix est une condition nécessaire à la recherche des vrais biens ; idée qui anime constamment Stace, comme Virgile, comme Lucrèce¹¹⁸, tous hantés par le cauchemar de la guerre civile : par les exils en masse, les pillages, les meurtres et les suicides dont elle s'accompagne ; idée qui déborde en effet de toute l'œuvre de Dante.

Déjà nette dans le *Banquet*¹¹⁹, elle s'impose avec toute sa force au début même de la *Monarchie*, cet énorme syllogisme. Dante y formule sa thèse en termes strictement averroïstes : la fin universelle du genre humain est la mise en acte de tout l'intellect possible, en quoi consiste la vie propre de l'homme¹²⁰. Cette fin, où nous trouvons notre félicité,

(116) *Cons. Phil.* I pr. v ; II pr. iv. — *Conv.* IV xxviii 5 ss., *Purg.* XIII 94-95, *Par* X 129. Et Dante en a tiré ce corollaire que le pire « exil » est celui des esprits incapables de philosopher, c'est-à-dire : les démons, opposés aux intelligences célestes, *Conv.* III xiii 2.

(117) *De vulg. eloq.* I vi 2 ; *Ep.* XII 9.

(118) Dès l'exorde du poème : « ... et demande, ô Glorieuse, pour les Romains le calme de la paix, *petens placidam Romanis, incluta, pacem* ; car, en ces temps de malheur pour la patrie, nous ne pouvons d'une âme égale travailler à notre œuvre... » (*R. N.* I 40 ss.).

(119) *Conv.* IV iv 1-4.

(120) ... *Est ergo vis ultima in homine... esse apprehensivum per intellectum possibilem, quod quidem esse nulli ab homine alii competit vel supra vel infra* (*Mon.* I iii 6).

nous y tendons soit par la vie active, soit par la vie spéculative. Pour la réaliser, le genre humain a besoin de la paix :

Et quia... in homine particulari... contingit quod, *sedendo et quiescendo*, prudentia et sapientia ipse perficitur, patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus — quod fere divinum est... — liberrime atque facillime se habet. Unde manifestum est quod pax universalis est optimum eorum que ad nostram beatitudinem ordinantur (I iv 2).

Il est vrai que cette idée dérive d'Aristote, mais c'est chez Averroès que Dante la puise, c'est l'autorité d'Averroès qu'il invoque nommément¹²¹ ; oubliant à dessein qu'Averroès, par sa théorie de la participation à l'intellect possible, est le patron des épicuriens du XIII^e siècle, négateurs de l'immortalité de l'âme. Quand Dante distingue l'intellect humain de l'intellect angélique, il note que celui des anges est éternel parce qu'il ne participe pas de l'intellect possible, comme celui des hommes ; par là Dante lui-même semble laisser entrouverte une porte à la théorie épicurienne qui nie toute survivance individuelle de l'âme¹²².

On peut se demander si cette théorie exprimée trop sommairement n'est pas l'une des imprudences ou erreurs philosophiques que Béatrice reprochait à Dante : la même en somme que Dante impute à Farinata et à Cavalcante en les damnant, et dont Guido Cavalcanti avait sa part certaine¹²³.

Mais, d'autre part, le poète montre bien sa bonne foi — sa foi chrétienne — quand il poursuit :

D'où vient qu'aux bergers la troupe des anges annonça du ciel non les richesses, non les plaisirs (*voluptates*), non les honneurs, non une longue vie, la santé, la force ou la beauté — mais la paix : *pax hominibus bone voluntatis*. D'où vient aussi que le Salut des hommes [le Christ] saluait en disant *Pax vobis...* (I iv 3).

De l'épicurisme on ne trouve proprement là plus grand chose, si ce n'est son humanité générale ; un épicurisme christianisé, comme celui que Dante voit chez Stace ; car, justement, la « salutation » chère au Christ résonne dans la *Comédie* une seule fois : sur les lèvres jadis épicuriennes de Stace, dans l'instant où il apparaît aux deux poètes pèlerins, « comme

(121) *Mon.* I III 9 : *Et huic sententie concordat Averrois in Comento*: le « grand Commentaire » d'Aristote (*Inf.* IV 144, *Conv.* IV XIII 8, etc.).

(122) *Nam etsi alie sunt essentie intellectum participantis* (les intelligences séparées, ou anges), *non tamen intellectus earum est possibilis ut hominis, quia essentie tales, species quedam sunt intellectuales, et non aliud; et earum 'esse' nichil aliud est quam 'intelligere': quod est sine interpolatione; aliter sempiternæ non essent* (*Mon.* I III 7).

(123) M. Porena prévoyait peut-être un cas de ce genre quand il émettait l'idée : *che il peccato intellettuale di Dante dovesse essere proprio l'epicureismo, o un grave pericolo di cadere nell'epicureismo* (*Att. Acc.* II. s. IV v. iv, 1944, p. 501). Vue approuvée par A. PAGLIARO, in *Letterature moderne* 1950, rééd. in *Saggi di crit. semant.*, 1953, p. 370 ; et par Fr. SCHNEIDER, *Beatrice's Vorwürfe*, in *W.Z. Univ. Iena*, 1954-5, p. 92.

le Christ apparut aux deux qui allaient leur chemin »¹²⁴. — *Dio vi dea pace*, dit Stace à Dante et Virgile, tout comme Jésus avait dit *Pax vobis* aux pèlerins d'Emmaüs et aux apôtres réunis¹²⁵.

Il était impossible évidemment que Dante n'ajoutât point quelque chose à l'épicurisme classique. Il est beau que, s'y essayant, il ait voulu réconcilier l'épicurisme et le christianisme. Cette réconciliation se fait aux dépens des fauteurs de troubles et de guerre civile, ennemis de la paix du sage.

En tête de ceux-ci, du temps de Dante, sont les gibelins auteurs des premières proscriptions florentines, les compagnons de Farinata avec qui Dante échange quelques rudes paroles dans le cercle des hérésiarques. On sait qu'au temps du poète, « gibelin » avait pour synonyme « épicurien », soit parce que le grand protecteur du parti gibelin, l'empereur Frédéric II, ne croyait pas à une autre vie et menait une vie dissolue qui le fit nommer *epycurus*¹²⁶ ; soit parce que Farinata, *imilator Epicuri*¹²⁷, le cardinal Ottaviano des Ubaldini¹²⁸ et autres grands gibelins étaient notoirement négateurs de l'immortalité de l'âme. Villani donne dans sa chronique un exemple merveilleux de l'impiété générale du parti gibelin¹²⁹.

Mais Dante, plus impartial, accuse d'impiété aussi certains guelfes : le vieux Cavalcante, qui ne faisait pas de différence entre la condition d'un homme mort et celle d'une bête de somme morte¹³⁰ ; son fils Guido, plus philosophe et plus averroïste que lui, le meilleur ami de notre poète ; bien d'autres enfin qui ne sont pas nommés.

Pourquoi guelfes et gibelins sont-ils pêle-mêle dans les tombeaux en feu ? pourquoi dans ce cercle Dante ne nomme-t-il que des épicuriens et semble-t-il oublier la légion séculaire et bigarrée des autres hérésies, ou, sans plus, les sectes aux noms biscornus qui furent condamnées en son

(124) *Purg.* XXI 7-10.

(125) *Luc.* XXIV 13-26. — Nous devons éviter un faux-sens traditionnel sur cette parole et sur le *Pacem meam do vobis* de la Cène selon saint Jean (XIV 27). Déjà vers 1262 ou 1263, Guittone d'Arezzo (*Ep.* XIV 131-5) y voulait voir un conseil de paix entre les hommes, alors que le Christ l'entendait d'une autre paix, qui n'est pas visible dans le monde : la paix entre chaque homme et sa conscience, c'est-à-dire entre l'homme et Dieu ; cf. la *canzone* XXXV de Guittone, vers 5 ss. : *Primanente n e l m o n d o agrado pace...* Dante semble solliciter les mêmes textes dans le même sens. Mais on hésite à y voir une altération de l'évangile. C'est une extension de valeur qui peut se justifier : Dante considère la paix entre les hommes comme une condition préalable et nécessaire à la sérénité des examens de conscience. La tradition qu'il suit et renforce apparaît déjà ancienne en occident ; (voir sur ce point Cl. Margueron, *Recherches sur... Guittone d'A.*, IV^e part., ch. II.) Il semble que nos moralistes toscans l'aient reçue des Provençaux déjà toute prête, et l'aient, à leur insu peut-être, colorée de rêverie épicurienne.

(126) SALIMBENE (éd. BERNINI), p. 41, cf. 511. — G. VILLANI VI 1.

(127) BENVENUTO DA IMOLA, *Inf.* X 32.

(128) *Inf.* X 120.

(129) G. VILLANI VII 42.

(130) BENVENUTO DA IMOLA, *Inf.* X 52.

siècle, en son pays? C'est évidemment qu'ici encore les troubles du siècle et les souffrances personnelles ont coloré certains exemples d'hérésie, les plus proches de lui.

Et d'abord, le feu où il confond guelfes et gibelins est une autre image de la double condamnation — toute politique — qu'il portera contre eux au chant VI du *Paradis*¹³¹. L'erreur doctrinale, religieuse, des Épicuriens véritables, heurte moins l'esprit de Dante que ne l'écoeure la vie corrompue des « épicuriens » au sens vulgaire : et ces deux colères inégales mises ensemble ne paraissent pas grande chose, au total, en comparaison de l'horreur qu'éprouve ce passionné contre les destructeurs de sa paix, de la paix florentine, italienne, universelle. Il est trop heureux de pouvoir leur reprocher, à ces prétendus Épicuriens, d'avoir trahi la plus haute règle d'Épicure — encore qu'il la trouve trop haute et belle, peut-être, pour l'attribuer au seul Épicure. Même si ces malheureux étaient capables de philosopher, ou croyaient, obscurément, chacun à l'immortalité de son âme, ils agissaient alors en gens qui ne croient pas à l'âme d'une nation ; par leurs guerres civiles, on peut dire qu'ils « faisaient morte » leur cité. C'est le remords voilé que semble exprimer Farinata, car dans son erreur il garde une grandeur d'âme manifeste :

... *quella nobil patria...*
alla qual forse fui troppo molesto.

En revanche, c'est son orgueil de pouvoir dire qu'il fut, lui Farinata, le seul à contrecarrer les gibelins impies qui acceptaient la mort d'une telle patrie humaine¹³². Dante ici est d'accord avec Farinata : aux yeux du poète, une patrie terrestre, douée comme une créature humaine de vie et d'âme, est nécessaire même à celui qui saura y renoncer pour penser au ciel : il a d'abord besoin d'elle pour cultiver certains dons, certaines vertus qui lui fraient le chemin de la patrie immortelle, et font qu'il la mérite : autre façon de dire que la paix en ce monde est indispensable au sage qui cherche la paix de l'empyrée. On note ici un écart sensible entre Dante, et Lucrèce ou Épicure ; ceux-ci ne parlent jamais que de la paix terrestre, même s'ils l'envisagent comme essentiellement spirituelle. Mais, selon Dante, avant de devenir et afin de devenir citoyen de la

(131) *Par.* VI 103-108. Et aussi, j'imagine, une figuration poétique, *post eventum*, de la sentence portée par le prieur Dante, en accord avec les autres prieurs de Florence, lorsqu'ils bannirent aux confins de Toscane comme dangereux pour la paix les « caporaux » de la faction noire et de la faction blanche : parmi ceux-ci Guido Cavalcanti (entre le 15 juillet et le 14 août 1300 ; G. VILLANI VIII 42). — Est-ce une suite de la discorde philosophique attestée par un sonnet de Guido, et par le fameux *disdegno* dont le poète fait état (*Inf.* X 63) ?

(132) *Inf.* X 26 et 91-93. — De ceux que nomme G. VILLANI, VI 81, certains n'étaient pas Florentins.

« seule vraie cité », là-haut, il faut avoir été, fût-ce en exil, citoyen d'une cité d'ici-bas¹³³.

*
*
*

11. — L'idée que nos cités ont une vie, et une âme, me semble exprimée en deux ou trois lieux du *Paradis*¹³⁴ :

*Le vostre cose tutte hanno lor morte
sì comme voi ; ma cèlasi in alcuna
che dura molto ; e le vite son corte.*

Ceci est dit par Cacciaguida à propos de Florence, qui grandit parmi les guerres, et d'autres villes, au contraire, agonisantes, ou défuntées.

On méditera surtout ce que dit Charles Martel des intentions de Dieu sur les hommes, sur les « offices » des citoyens :

*E non pur le nature [individuali] provedute
sono in la mente ch'è da sé perfetta,
ma esse insieme, con la lor salute...*

J'entends ce dernier vers ainsi : la providence accorde ses dons non seulement à chaque personne humaine (*le nature*), mais à l'ensemble formé par un nombre suffisant et bien caractérisé de personnes : la cité, ou l'état, qui peut bien ou mal vivre, faire son salut éternel ou se damner par sa folie.

Pour exemple d'une de ces âmes collectives, et de son « corps glorieux », il nous suffit de rappeler comment Dante figure l'aigle de Rome, éternisée au ciel de Jupiter : elle est faite de mille bienheureux étincelants, et pourtant elle chante d'une seule voix, disant « je » et « mien ». Ces bienheureux sont désignés comme des esprits « justes et pieux » : nous ne savons rien de plus de leur histoire terrestre à laquelle ils ne font qu'une brève allusion ; mais cette histoire de l'aigle est racontée ailleurs par Justinien¹³⁵.

Nous pouvons sans peine reconnaître en eux ces « ministres et préfets » de la providence dont parle Jean de Salisbury ; tous ceux qui ont peu à peu construit l'empire romain, voulu par Dieu et révéralé par Dante. Or on trouve dans le *Policraticus* une figure qui justifie le poète d'attribuer un corps, et une âme, aux sociétés humaines comme aux individus :

La république, selon Plutarque, est un corps, *corpus quoddam*, qui reçoit son âme par l'effet d'une grâce divine, qui est mù par le pouvoir d'une suprême justice et dirigé par le gouvernement de la raison...¹³⁶.

(133) *Purg.* XIII 94-96 ; *Par.* VIII 115-117 : « Or di' : sarebbe il peggio Per l'uomo in terra se non fosse cive? — Sì » rispuos'io « e qui ragion non cheggio ».

(134) *Par.* XVI 79-81. — *Par.* VIII 100-102. — *Par.* XIX 1 ss.

(135) *Par.* XIX 13-16 ; cf. *Par.* VI 1-9, 33-96.

(136) *Policraticus* V II. Ce corps a pour tête le prince, pour cœur le sénat ; les juges et administrateurs de provinces sont les yeux, les oreilles et la langue ; les officiers et soldats tiennent lieu de mains ; les gardiens du trésor et les greffiers du fisc sont le ventre et les intestins ; les pieds, ce sont les cultivateurs...

Dans ce corps de la république le rôle de l'âme est tenu par tout ce qui établit et informe en nous le culte de la religion... De même que l'âme a la seigneurie du corps entier, de même ceux que Plutarque appelle les préfets de la religion ont la conduite de tout le corps.

Il faut entendre au sens large ce mot « religion », et se souvenir du caractère des magistratures romaines, soit républicaines, soit impériales : la phrase suivante précise que « César Auguste, pour n'être assujéti à personne, fut créé Pontife, et peu après fut divinisé de son vivant ». De sorte que tout ce qui est de l'état est aussi de la religion.

Sans doute, définir comme on l'a fait l'âme d'une cité, l'immortalité de cette âme, cela ne peut être dans l'esprit de Dante qu'un jeu de métaphores : il ne s'agit pas d'introduire dans l'anagogie du poème un dogme, en bonne et due forme. Ces rêveries cependant peuvent servir de signe et d'avertissement aux citoyens dont la philosophie est mal sûre : parfois trop, mais parfois trop peu épicurienne.

*
* *

12. — Essayons de conclure. Au cours de l'enquête précédente, qu'il s'agisse de la doctrine du plaisir ou de l'idéal d'ataraxie sous ses diverses formes, ou d'autres thèmes particuliers, soit philosophiques soit poétiques, nous n'avons trouvé et n'espérons trouver aucun fait qui permit d'appeler Dante un Épicurien. Mais peut-être nos observations permettent-elles de mieux entendre les variations apparentes du poète jugeant la doctrine d'Épicure.

Dante condamne l'épicurisme sommairement dans le chant X de l'*Enfer*, mais en somme il ne le combat pas comme secte philosophique grecque ou latine : il maudit en lui une secte politique de son pays et de son siècle ; ou plutôt deux sectes politiques qui se déchirent entre elles, et dont certains illustres représentants — un évêque, un empereur — au mépris des choses éternelles, abritaient sous le masque de la philosophie une vie mondaine passionnée et dissolue : on a pu noter que dans cette condamnation sommaire, le nom d'Épicure n'apparaît pas à titre personnel, mais seulement à titre de référence pour d'autres personnages (*con Epicuro tull'i suoi seguaci*) : étiquette commode, couvrant un « produit » moderne, frelaté.

Dante condamne la doctrine épicurienne sur un point déterminé, l'immortalité de l'âme, avec des attendus très approfondis et très sévères : parce que sa conscience même entre en jeu secrètement, nous semble-t-il. Dans le cas présent, il vise vraiment une philosophie hérétique, par laquelle il a été tenté, à laquelle son meilleur ami s'est laissé prendre. — Encore le nom d'épicurisme risque-t-il d'être impropre ; encore Dante a-t-il été sage en se gardant de le prononcer trop fort. Ici il ne s'agit plus de passion civile, de révolte morale où le cœur a sa part ; il s'agit d'une colère toute doctrinale contre une erreur de l'esprit.

Encore la même erreur, exactement, peut-elle mériter indulgence aux yeux de Dante. Comme il pardonne à Caton son suicide, il pardonne à Siger de Brabant d'avoir nié l'immortalité de l'âme. Siger, le plus illustre représentant de l'avverroïsme latin, est sauvé ; il brille au ciel du Soleil et, réconcilié avec son adversaire saint Thomas d'Aquin, il représente la philosophie dans l'Athènes éternelle. Les étonnements et les plaidoiries obliques (ou les bévues) de certains ne changeront rien à ce fait¹³⁷.

Il reste qu'en dehors de deux vives attaques — dont aucune ne tourne sa pointe contre Épicure, *divina mens* — cette sagesse si humaine et si noble obtient de Dante une estime et parfois un enthousiasme qui ne devraient plus nous surprendre : sa bonne volonté à suivre les mêmes chemins semble prouver quelques affinités naturelles avec Épicure, une connaissance assez méditée de ses principes et de la poésie qui en dérive, enfin une parfaite indifférence aux préjugés traditionnels¹³⁸.

(137) E. GILSON, *Dante et la Ph. : le symbolisme de Siger de B.*, p. 256 ss. — Br. NARDI, « Il canto X° del Par. » (*Convivium*, XXIV, 1956), p. 658 ss. — Même largeur d'esprit dans un jugement qu'on aime à citer : « Loin de compter Épicure parmi les sceptiques... il faut le tenir au contraire pour l'un de ceux qui réagissent contre l'incrédulité grandissante. Lui-même croit aux dieux et aux bienfaits de la religion... — Le reste est injures et calomnies. » (A. J. FESTUGIÈRE, O. P., *op. cit.*, p. 88 et 91.)

(138) « En bref, la morale de Dante vise une fin aussi distincte de celles de la morale surnaturelle, et elle la poursuit par des moyens aussi complètement étrangers à ceux de la religion chrétienne, que la fin et les moyens de la morale d'Aristote le sont à ceux de l'Évangile ». E. GILSON, *o. c.*, p. 154 ; cf. p. 274.

APPENDICE A

Au cours de mon développement je n'ai pas jugé utile de m'appuyer sur cette observation, que Dante semble connaître et parfois adopter certains principes de la physique épicurienne. Ces principes peuvent se ramener essentiellement à la théorie des atomes ; mais ils entraînent des conséquences morales de très grande importance.

Nous avons noté rapidement¹ que seule la déclinaison des atomes au cours de leur chute permet leurs constants assemblages et dissociations ; leurs mouvements sont solidaires, mais imprévisibles ; ainsi sont « rompues les lois du destin » ; de là vient dans les choses matérielles ce que nous appelons « hasard », et, dans le monde en général, « cette liberté accordée sur terre à tout ce qui respire »².

La puissance du hasard à travers le monde n'est pas en soi un principe hérétique ou blasphématoire. Pourtant un esprit large comme Jean de Salisbury condamne cette vue chez les Épicuriens, la jugeant offensante envers Dieu³. Dante, lui, accepte fort bien de considérer la Fortune comme une figure impénétrable de la Providence, dont le dessein est alors de montrer par ses variations que les choses terrestres, les biens terrestres mêmes, sont sans valeur en comparaison des choses spirituelles et éternelles : et c'est pourquoi elles roulent au hasard, sans fin, de lieu en lieu⁴.

Si Dante n'a pas besoin de la déclinaison des atomes pour fonder sa doctrine du libre arbitre, comme faisait Lucrèce, il décrit en traits qu'on peut dire lucrétiens la « pluie » des « semences » divines ou astrales⁵, entre lesquelles peut choisir, bien ou mal, notre libre arbitre ; soit qu'il en suive le droit fil, soit qu'il se « précipite » en « pliant » ou « tordant » leur « cours » originel⁶.

Le terme dantesque de « semences » dérive lui-même, plus ou moins directement, de Lucrèce, qui plus de cent fois appelle *semina rerum* les atomes, les éléments premiers des êtres et les forces naturelles qui les poussent⁷. La seule différence — elle est notable — c'est que chez Lucrèce, pour qui l'âme est toute matérielle, le sens spirituel du mot *semina* reste voilé par le sens physique, tandis que Dante subordonne le naturel au spirituel. Mais l'image dantesque des poussières volant, « droites ou tordues », dans un rayon de soleil, est un emprunt manifeste à Lucrèce⁸.

APPENDICE B

Les curiosités scientifiques de Dante sont souvent remarquables. A peine entré dans le paradis, il remplit presque un chant (cent vers) de discussions

(1) Page 503 et note 12.

(2) *Principium quoddam quod fati foedera rumpat... libera per terras fati avolsa potestas* (*Ret. nat.* II 254-7).

(3) *Policraticus* V iv, P. L., 199/545.

(4) *Inf.* VII 67-96.

(5) *Par.* II 118-123.

(6) *Par.* I 130-5, VII 70 ss., VIII 100-5.

(7) *Ret. nat.* I 58-61, 169-171, 501, 614, et *passim*.

(8) *Le minuzie de' corpi* (*Par.* XIV 112-115) ; *minuta corpora* (*Ret. nat.* II 113-124).

sur la nature des taches de la lune et la constitution de sa matière. Il nous dit avoir pénétré tout vif, de son corps mortel, dans le corps de l'astre couleur de perle, dense comme le diamant : de même, dit-il, un rayon de lumière pénètre dans l'eau (*Par.* II 31-36). Mystère qu'il rapporte sans l'entendre : « J'étais corps, et l'on ne conçoit pas sur terre comment une étendue en peut admettre une autre : ce qui devrait avoir lieu si un corps envahissait un autre corps... » (37-39).

Or cette notion de l'*impénétrabilité* de la matière, impénétrabilité absolue à moins que la matière ne présente des vides, cette idée qu'un atome ne peut en dévorer un autre, est fondamentale chez Lucrèce, qui y revient plusieurs fois⁹. Dans l'un de ces passages nous pourrions relever l'exemple subtil des poissons nageants, devant qui l'eau s'ouvre pour se reclore derrière eux exactement. Est-ce là que Dante a pris l'image qui à trois reprises illustre un même épisode¹⁰, lorsqu'il compare les âmes du premier ciel, noyées elles aussi dans le corps translucide de la lune, à des reflets dans l'eau, à des pierres qui s'y enfoncent, à des poissons montant du fond d'un vivier ?

Cet exemple des poissons, nous dit-on¹¹, Lucrèce l'avait emprunté à un adversaire d'Épicure, et retourné contre la théorie physique d'Aristote, que défendra au contraire Cicéron. Quant à Dante, il ne semble pas gêné d'une alliance momentanée avec les Épicuriens contre le « maître de ceux qui savent ». L'image qui le concerne lui-même, celle du rayon de lumière qui traverse l'eau ou les corps transparents sans les rompre, dérive aussi, peut-être — plus lointainement — de Lucrèce :

... *lumen per cornum transit, at imber respuitur,*

et ce qui suit (II, 388-9).

Mais on notera la liberté avec laquelle, dans le chant II du *Paradis*, Dante explique les taches de la lune tout autrement qu'il n'avait fait dans le *Banquet* (II XIII 9) : jadis il les attribuait à des qualités variables de la matière lunaire, plus dense par endroits, plus rare ailleurs ; théorie proprement épicurienne qu'il remplace maintenant par la doctrine plus mystérieuse du rayonnement angélique.

APPENDICE C

Le salut de Stace à la terre natale de Lucaïn, *Felix heu nimis et beata tellus...*¹², ressemble plus par la forme que par l'inspiration générale au *Felix qui potuit...* de Virgile, encore qu'il veuille célébrer lui aussi un poète de génie. Mais nous nous y arrêterons un instant pour l'amour de Dante, qui a perçu en ces vers, ou qui en a fait provigner pour son compte, de subtiles liaisons de pensée.

Voici ce que dit Stace (*Silv.* II VII 24 ss.) : « Heureuse terre, hélas ! et trop fortunée, qui vois le char du soleil descendre sur l'Océan, et entends bruire les roues de son char quand il plonge sous les eaux... ». Cette belle image du fer rouge qui siffle, chère aux poètes flaviens¹³, dérive tout droit d'Épicure. On trouve naturel que Stace, épicurien, la reprenne en l'honneur

(9) *Rer. Nat.*, principalement I 433-439 ; mais aussi 336-345 et 370-383.

(10) *Par.* III 11 ; 122-3 ; V 100-1.

(11) A. ERNOUT, p. 17, de l'édition des Belles-Lettres.

(12) Une Espagne rivale d'Athènes ; un Lucaïn mis au-dessus de Lucrèce.

(13) Valerius Flaccus, Silius Italicus : voir la note de H. FRÈRE à son édition des *Silves*, p. 87.

de Lucain (stoïcien il est vrai), qui prit — c'est ici l'important — pour sujet d'une épopée douloureusement terrestre, la Guerre Civile déjà détestée par Lucrece et Virgile.

Il est curieux de voir cette tradition épicurienne recueillie par Dante, en hommage à... un éloquent exterminateur d'hérétiques, rebaptisés épicuriens¹⁴. Dans le même chant XII du *Paradis* que nous lisions naguère, le poète écrit : « Non loin du rivage où battent les flots derrière lesquels, las de sa longue course, le soleil se cache à tous les hommes, ... naquit le saint athlète de la foi chrétienne », à savoir saint Dominique, le même qui fit si « heureux », par procuration, son père. — Mais le plus beau, c'est que Dante loue crûment saint Dominique d'avoir prêché, au nom du Christ, une atroce guerre civile...

Tantum religio potuit suadere malorum.

André PÉZARD.

(14) L'esprit humain périt avec le corps, selon les Cathares et les Albigeois ; ils « s'autorisent surtout d'Épicure et de Lucrece » dont ils adoptent « l'atomisme matérialiste » (M. DE WULF, *Hist. de la philosophie médiévale*, § 195 de la 4^e édition, 1912, p. 245-6).

POPE NICHOLAS III AND BYZANTINE GOLD

BY

STEVEN RUNCIMAN

In the section of Hell reserved for Simoniacs the dominant figure, according to Dante, is that of Pope Nicholas III. The poet implies, it is true, that Pope Boniface VIII will be equally prominent there; but Boniface had not yet arrived at the time of his visit. Nicholas is shown to be regretting, too late, the nepotism that tempted him to give great slices of Church property to his Orsini kinsfolk, whom Dante scornfully calls the 'bear-cubs'. But the climax of Dante's accusation concerns the ill-gotten money that the Pope used against Charles of Anjou, King of Sicily¹.

It has sometimes been assumed that Dante refers in these words to the tithes which Nicholas alienated for his political purposes²; but it is doubtful whether what was little more than administrative routine should have roused such anger. It is clear that Dante is referring to a story well-known to his Florentine contemporaries, a story which is given in some detail in the Chronicle of Ricordano and Giachetto Malespini, probably written about the year 1300, and by Brunetto Latini and Giovanni Villani a few years later, and which is mentioned also by Boccaccio and by Petrarch, as well as by Francesco Pipino of Bologna³. This is the story of the conspiracy of John of Procida, which culminated in the Sicilian Vespers of 1282.

(1) DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, canto XIX, lines 22 ff., esp. lines 98-9.

(2) Such commentaries on Dante as H. F. TOZER, *Dante; La Divina Commedia*, p. 196, assume that Nicholas's simony lies in his appropriation of tithes. There is nothing to justify this view.

(3) RICARDO MALESPINI, *Storia Fiorentina*, ed. FOLLINI (Florence, 1816), pp. 180-1; BRUNETTO LATINI, *Tesoro*, in AMARI, *Altre Narrazioni del Vespro Siciliano*, pp. 60-89; GIOVANNI VILLANI, *Cronica*, ed. Florence, 1823, vol. II, pp. 233-7; FRANCESCO PIPINO, *Chronicon*, in MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. IX, pp. 686-7; BOCCACCIO, *De Casibus Illustrium Virorum*, éd. Berne, 1539, bk. IX, p. CX; PETRARCH, *Itinerarium Syriacum*, éd. Basle, 1554, vol. I, p. 620. The possibility that Malespino's history is in fact a forgery made a century later does not affect the issue.

The story appears first and most fully in an anonymous work in the Sicilian dialect called the *Rebellamentu di Sichilia, lu quale Hordinau e Fichi pari Misser Iohanni in Prochita contra Re Carlu*, apparently written at Messina, and in two, almost identical works, of which the latter is attributed to an unknown Modenese, called the *Liber Jani de Procida et Palioloco* and the *Leggenda di Messer Gianni di Procida*. These works tell virtually the same tale; but in the Sicilian work John appears as a national hero, while the others are written from an extreme Guelf point of view and John features as a villain. They must all therefore have been originally composed before the year 1298, when John deserted the Sicilian cause and was reconciled with the Papacy⁴.

The story that they tell begins with the year 1279. At that time John of Procida was living in Aragon, as Chancellor to King Peter, whose wife, Queen Constance, was the representative of the Hohenstaufen family. John had been a devoted servant to her father, King Manfred of Sicily, and had himself personal grievances against Charles of Anjou, who had slain Manfred and usurped his throne with the approval of the Papacy. Charles was now planning an expedition against Constantinople, to dethrone the Byzantine Emperor, Michael Palaeologus, and restore the Latin Empire under his own son-in-law, Philip of Courtenay. Some time in 1279 John went secretly to Constantinople. Sicilian refugees living there put him into touch with the Emperor, who received him very cordially. He remained three months there, then left for Sicily disguised as a Franciscan friar, carrying with him letters from the Emperor to the King of Aragon and to the Sicilian people, and a large sum of Imperial gold. In Sicily he met three of the leading nobles, Palmieri Abbate, Alaimo of Lentini and Walter of Caltagirone. They told him of the island's resentment against King Charles's government. He encouraged them to plot revolt, giving them the Emperor's letter to the Sicilians and some of his gold, and he induced them to write a letter for him to take to the King of Aragon, recognising Constance as their legitimate Queen and asking for support. John crossed next to Italy, still in disguise, and went to Viterbo where Pope Nicholas was living. The Pope who was an old friend of his received him at the neighbouring castle of Soriano. Nicholas had his own grievances against Charles; and the sight of the Byzantine gold overcame his scruples. He agreed to give John a letter to King Peter authorizing him to release Sicily from its Angevin bondage. John returned to Aragon with these three letters for the King, who was delighted by the success of the mission.

Next spring John set out again, going first to see Pope Nicholas at

(4) These chronicles have been edited by E. SICARDI, with a long introduction in *Due Chronache del Vespro in Volgare Siciliano*, MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, new series, vol. XXXIV.

Viterbo. He obtained from Nicholas permission to tell the Sicilians on Papal authority to entrust themselves to King Peter, and also to get further financial support from Constantinople. He went on to Sicily, to Trapani, sailing in a Pisan boat. There he met his Sicilian friends and gave them the Pope's message, promising to see them again on his return to Constantinople. From Sicily he took a Venetian boat as far as Negropont, in Euboea, and then a Greek boat on to Constantinople. The Emperor welcomed him warmly and gave him thirty thousand ounces of gold to further his work. After a few days John left again, in a Genoese galley, accompanied by Latino Allardi, a Lombard in the Emperor's service, who was to act as Imperial ambassador in the West. As they neared Sicily they met a Pisan ship, whose crew informed John that the Pope had just died. John kept the news to himself. His Sicilian friends met him at Trapani, and he persuaded them to come with him and Allardi to Malta, where they could plot in greater privacy. But in Malta the Sicilians learnt of the Pope's death and at once wanted to abandon the whole enterprise. With the help of the Byzantine gold John convinced them that the conspiracy must continue; and they agreed so long as King Peter of Aragon guaranteed his support. John returned again to the Aragonese court; and there it was decided to send an expedition to Sicily at the first suitable opportunity; which came when Charles was committed to his campaign against Constantinople⁵.

If the legend is to be trusted, Dante's strictures against Pope Nicholas are justified. His participation in the conspiracy against King Charles was bought by Byzantine gold. But, though most people believed it twenty years later, is the legend to be trusted? It is full of convincing details. The dates all fit in with known facts. The names of the Sicilian conspirators are of men who are known to have led the subsequent revolt. A fiction-writer would hardly have thought of giving the nationality of the ships in which John of Procida travelled. But there is one major flaw in the story. John of Procida is a man of whom we know a considerable amount. He was born, it was said, in 1210 at Salerno and studied at the medical University there, becoming in time a professor of medicine. The Emperor Frederick II heard of his talents and appointed him his personal physician. He attended the Emperor during his last illness and was one of the witnesses of his will. After the Emperor's death John seems to have gone into private practice; it was probably at this time that he made the acquaintance of Cardinal John Gaetan Orsini, whom he cured of a serious illness. The future Pope Nicholas III remembered him with gratitude. When Frederick's son Conrad invaded Italy John

(5) The story is told fully in the *Rebellamentu* and rather more shortly, from an opposing point of view but with practically identical details, in the two Guelf works. Villani and the other Florentine chroniclers give a curtailed version of the latter.

joined his court as physician and was present at his death-bed. Indeed, the Guelfs maintained that John caused his death by administering a poisoned clyster, to oblige the King's half-brother Manfred. Certainly John threw in his lot with Manfred and served him so efficiently that when he became king Manfred appointed him Chancellor of the Kingdom, endowing him with the island of Procida and other estates near Naples. When Manfred fell he went into retirement; but the Pope, at Cardinal Orsini's suggestion, wrote specially to the victorious King Charles to recommend John to him as a doctor. John kept his estates under the amnesty offered by Charles, but soon slipped out of the Kingdom to join the Hohenstaufen claimant, Conradin. After Conradin's defeat and death he remained in exile. His estates were confiscated and his wife and children cruelly treated by the soldiers sent to dispossess them. After trying to interest a German prince, Frederick of Misnia, grandson through his mother of Frederick II, in the Hohenstaufen cause, John made his way to Aragon, where Manfred's daughter Constance was Crown Princess. When Constance's husband Peter became King in 1276 he appointed John as Chancellor of his Kingdom, mentioning in the preamble to the act of appointment John's loyal services to the Hohenstaufens. As Chancellor John took charge of the foreign policy of Aragon and certainly worked hard to build up an alliance against Charles of Anjou and to secure for Constance the Sicilian inheritance.

Hard though he worked for the cause it is, however, unlikely that the Chancellor of Aragon, a man in his late sixties, should himself have travelled round Europe in disguise. John was a very vigorous old man; he lived another twenty years and was active in politics till the end. But it is improbable that his activity would take such a form at that stage of his career. Moreover, we have good reason to believe that during 1279 and 1280 he never left Aragon, where his signature as Chancellor appears regularly on official documents. It is hardly likely that a forger would be employed to sign state-papers in order to preserve the Chancellor's alibi. The legend is incorrect in this central fact. John of Procida did not go in 1279 or 1280 either to Constantinople or Sicily or Viterbo⁶.

We would, nevertheless, be unwise to reject the whole story as fiction. It was, after all, current within twenty years of the events that it purports to relate, when John himself was still alive, though the other chief actors were dead. The part ascribed to the Byzantine Emperor is perfectly

(6) For John of Procida's life see SICARDI's introduction to the *Due Chronache*, S. DE RENZI, *Il Secolo decimo terzo e Giovanni da Procida*, and O. CARTELLIERI, *Peter von Aragon und die Sizilianische Vesper*. John's movements at the time of the conspiracy have been fully traced by H. Wieruszowski, 'Der Anteil Johanns von Procida an der Verschwörung gegen Karl von Anjou', in *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, vol. V (1930).

convincing. We know that Michael Palaeologus was searching desperately for allies against King Charles. He was in touch with the Ghibellines in northern Italy, with Genoa and with Aragon; and he was sending money to the West to strengthen his alliances. His ambassador Allardi is not mentioned elsewhere; but the Emperors frequently employed Italians for diplomatic missions to the West, such as the Genoese Benito Zaccaria, whom Michael sent to Aragon as his representative in 1261⁷. Michael was also eager, as was the court of Aragon, to win the sympathy of the Pope; and Pope Nicholas III was a man who might be expected to join in an alliance against King Charles.

John Gaetan Orsini was born soon after 1210. The Orsini were already the most powerful Guelf family in Rome. John Gaetan's father, Matthew Rubaeus, was twice Senator of Rome, while his mother Perna belonged to the great family of the Gaetani, who claimed descent from Aeneas's nurse. He became Cardinal while still a young man, in 1244. By the time that he became Pope, in 1277, he was by far the senior Cardinal in the College. As a Guelf, owing his hat to Pope Innocent IV, he was strongly opposed to the Hohenstaufen. But as a Roman he very much disliked the determination of the French champion of the Guelfs, Charles of Anjou, to control Rome; and as a statesman he saw that the Papacy was just as much, if not more, threatened by encirclement by the Angevins as it had been by the Hohenstaufen. He had long been leader of the anti-French party in the Papal Curia; and his election to the Papacy would probably never have occurred if King Charles had not been lying ill in Apulia at the time. But as Pope Nicholas he behaved with perfect correctitude towards Charles. He deprived Charles of the Senatorship of Rome, which Charles was bound by treaty to resign, and of the Imperial Vicariate of Tuscany, to which Charles had no legal claim. Having done so, he excommunicated Charles's Ghibelline enemies and hired Charles's troops to put down a Ghibelline rising in the Romagna. He also conducted negotiations on Charles's behalf with King Rudolph of Germany, putting a stop to the intrigues of Charles's bitterest opponent, the Queen-mother of France, and securing the promise of the Kingdom of Arles for his grandson. From his actions as well as from his surviving letters it is clear that his policy was to limit Charles's power in central Italy but otherwise to work in with him⁸. With regard to Charles's

(7) TOLOMAEUS OF LUCCA, *Historia Ecclesiastica*, in MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. XI, pp. 1186-7 : SANUDO, *Istoria del Regno di Romania*, in HOPF, *Chroniques Greco-Romanes*, p. 133 ; CARTELLIERI, *op. cit.*, pp. 87-9 : F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden*, vol. III, pp. 74-5. Dölger identifies Allardi with Zaccaria; but as Allardi is definitely called a Lombard and Zaccaria was Genoese, and as Zaccaria seems not to have been employed by the Emperor on a mission before, it is probable that they were two distinct persons.

(8) The best brief account of Nicholas III's pontificate is given in the article

chief ambition, the conquest of Constantinople, Nicholas seems not to have been unsympathetic. At the Council of Lyons in 1274 the Emperor Michael had promised through ambassadors that the Greek Church would submit to Rome. So long as this promise seemed likely to be fulfilled the Papacy would not allow Charles to launch his attack. But by the time of Nicholas's accession it was clear that this Union was not to be reached easily, in spite of the Emperor's efforts, as the bulk of the Byzantine Church and people was bitterly opposed to it. Nicholas decided to impose stiffer terms on the Emperor than had been arranged at Lyons. The embassy that he sent to Constantinople in the winter of 1278-9 was instructed, for instance, to demand that a permanent Papal Legate be installed in Byzantium, though this was a point on which the Emperor and clergy of Byzantium, as well as the people, were known to feel strongly. Presumably Nicholas believed that unless Rome acquired a really strict control of the Greek Church it would soon backslide into schism; but at first sight it looks as though he were deliberately trying to wreck the Union. In any case his actions hardly fit in with the part that he is supposed to play in the legend of John of Procida⁹.

Nicholas certainly indulged in a little nepotism. He gave Cardinal's hats to a brother and a nephew, making the latter also Vicar in Tuscany. He appointed another brother Senator of Rome and another nephew Rector of the Romagna. But it must be remembered that his policy was to reserve Rome and the Papal lands for the Romans; and his kinsfolk were the lieutenants that he could best trust. He also gave a Cardinal's hat to a member of the rival Roman family of Colonna. He was undoubtedly proud of his family and eager for its advancement. According to the fairly reliable evidence of Tolomeus of Lucca, his ambition was to divide up Italy, giving Charles the south, the Papacy the centre, and turning the north and Tuscany into two kingdoms for the Orsini. Rudolph of Habsburg was to be compensated with the hereditary possession of Germany and the Imperial title, and Charles's family was to have the Kingdom of Arles¹⁰. There is no record of his contemporaries accusing him of simony. But the Papacy was short of money at the time; and he took action to see that the tithes from various countries were paid fully to him. It may be that some of the money was given to his family to consolidate their position for the future. But in general

'Nicholas III' by E. AMANN in VACANT et MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XI, 1, coll. 532-6. See also E. G. LÉONARD, *Les Angevins de Naples*, pp. 124-8.

(9) For Nicholas III's negotiations with the Emperor and Church of Constantinople see von HEFELE, *Histoire des Conciles*, ed. and trans. LECLERCQ, vol. VI, 1, pp. 211-6: W. NORDEN, *Das Papsttum und Byzanz*, 589-606: and the article 'Lyon, le 2e. Concile', by V. GRUMEL, in VACANT et MANGENOT, *Dictionnaire*, vol. IX, 1, coll. 1397-1402.

(10) TOLOMAEUS OF LUCCA, *op. cit.*, p. 1183.

Nicholas appears to have been a public-spirited Roman, proud of his birth but of an irreproachable private life¹¹.

Yet within a quarter of a century of his death his reputation had fallen so low that not only the rebel Sicilians but respectable chroniclers in Tuscany and elsewhere believed that he had sold the Guelf cause for money, taking bribes from Constantinople to thwart the plans of Charles of Anjou; and Dante was soon to place him in Hell for his notorious simony. There must be some basis for these accusations. Giovanni Villani, who was fond of malicious gossip, declared that Nicholas had proposed a marriage-alliance between one of his nieces and one of Charles's sons, only to be told that the Orsini were not nearly distinguished enough to mate with the royal house of Capet. He never forgave Charles and henceforward worked against him in secret¹². Some such suggestion may have been made and rejected; but such actions as Nicholas took against Charles seem to have been open and to be explained by his general policy.

The answer is perhaps to be found in the Sicilian legend of John of Procida. As we have seen the legend is unreliable, crediting John with journeys that he cannot have taken. But John was certainly engaged in building up an alliance against Charles of Anjou. If he did not himself travel round the Mediterranean, he had agents working for him; and one of them, perhaps one of his sons, went on the carefully described voyages ascribed to the more famous figure. The legend probably took shape after the Aragonese occupation of Sicily, while John was chief minister there. Alaimo of Lentini is mentioned in it as having had doubts about the revolt when news came of the Pope's death; perhaps this is to be connected with Alaimo's disgrace in 1284¹³. There are two points to be remembered about the Sicilian revolt of 1282. First, the Aragonese were not implicated in its actual outbreak. When it occurred King Peter had prepared a fleet, nominally to sail to Africa; and it was several days after the news of the outbreak that he actually sailed. He then waited in an African port to see what was happening in the island, and did not land there till five months after the massacre of the Vespers. Secondly, when they rebelled, the Sicilians' first action was

(11) See note 8 above. Amann mentions Nicholas's financial activities, which were merely intended to ensure a more efficient collection of the monies due to the Church. He admits, however, that the Pope was to some extent guilty of nepotism.

(12) GIOVANNI VILLANI, *op. cit.*, vol. II, pp. 226-7. The story is not mentioned elsewhere, but it is possible that Nicholas made the suggestion and Charles rejected it.

(13) BARTHOLOMEW OF NEOCASTRO, *Historia Sicula*, ed. PALADINO, in MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, new series, vol. XIII, pp. 67-9. Of the other conspirators mentioned in the Sicilian legend, Walter of Caltagirone had been already convicted of treason and executed (*ibid.*, pp. 49-50), and Palmieri Abbate had disappeared into obscurity.

to send to the Pope, asking him to become suzerain of the island, which would be divided up between autonomous communities. It was a scheme that they had hoped to achieve thirty years before. It was only when the Pope ordered them to readmit Charles's authority and when they feared that they could not stand alone that they called in the Aragonese. They also took the first possible opportunity of sending a messenger to Constantinople to tell the Emperor of the revolt¹⁴.

How spontaneous the revolt was we cannot now tell. The Sicilians have always been excellent conspirators; and the essence of conspiracy is secrecy. But its timing suggests the hand of Constantinople. The Aragonese would have preferred the revolt to take place when Charles's army and fleet were already occupied in eastern waters. For the Emperor Michael Palaeologus it was essential that it should break out before the expedition set sail; and this was timed for early April, 1282. The vespers took place just in time to save him. Michael took the credit for having himself preserved his Empire at this time. It is hard to doubt that he had provided the money and perhaps also the arms that the rebels needed¹⁵.

Michael's great fear was of a western attack on his capital. He had no allies near at hand on whom he could count; were he attacked, his neighbours would almost certainly join his attackers in the hope of a share of the pickings. The experience of 1204 was always in his mind. He could only hope to avert the attack by finding friends in the West. He tried to win the support of the Papacy by his policy of Church union. So long as union seemed feasible, the Pope would certainly restrain Charles from attacking Byzantium. By 1279 it must have been clear even to Michael that he could not force union on his people; and the failure of the union was becoming equally clear to the Papacy. If the Papacy was to fail him Michael must find allies amongst Charles's traditional Ghibelline enemies. John of Procida's plots provided him with potential friends. But they would need time to mature. Pope Nicholas, though he was dissatisfied with the lack of progress over union, was known to be on cool terms with Charles, and union, rather than a forcible restoration of the Latin Empire, was still the official Papal policy. Moreover Nicholas was always glad to have more money. It is therefore not unlikely that Michael used an agent of John of Procida to offer the Pope considerable sums of money if he would not break off negotiations

(14) BARTHOLOMEW OF NEOCASTRO, *op. cit.*, pp. 36-7.

(15) MICHAEL PALAEOLOGUS, *De Vita Sua Opusculum*, ed. TROITSKY, in *Christianskoe Chienie*, vol. II (1885), pp. 537-8. He claimed to have been God's instrument in bringing freedom to the Sicilians. Bartholomew of Neocastro, *op. cit.*, pp. 10-11, gives as one of the Sicilians' charges against Charles that he had taken up 'a robber's cross' against 'our friends the Greeks.'

over union completely and would, in consequence, maintain the ban on Charles's expedition against Constantinople.

The Aragonese apologists in Sicily, knowing that the Sicilians would have really preferred Papal suzerainty to that of Aragon, wanted somehow to implicate the Papacy in the revolt and in particular to show that the Aragonese king had had Papal authority for his action. It was impossible to implicate the actual Pope, Martin IV, who was a Frenchman and devoted to Charles; but Nicholas, who had not much liked Charles and who was safely dead, could be convincingly brought into the story. It is difficult to believe that Nicholas did actually authorize any Aragonese attack on Charles. The most that seems possible is that Nicholas accepted some Byzantine gold and in return promised to continue to forbid Charles's expedition, and that he may have gone so far as to tell the agent of his old friend John of Procida that if Charles disobeyed the Papal ban, then anyone would be free to take action against him. John himself may have spread rumours to this effect when in Sicily; and the whole story was improved when embodied in popular legend. Then, as the legend could easily be turned into a direction unfavourable for the conspirators, particularly as Byzantium was now back in full schism, it was taken up by the Guelfs of central Italy, amongst whom the Orsini were not popular, and who were sympathetic with the Angevins; and it thus became part of the tradition in which Villani and Dante were brought up.

It is impossible to know the truth about Pope Nicholas III now, nearly seven centuries after his death. The evidence is too scanty. But it suggests that he did in fact receive some Byzantine gold, which made him hesitate to break off entirely his negotiations with Constantinople over Church union and made him refuse to authorize Charles of Anjou's intended expedition against Constantinople. If this was a crime, it was a very venial one; and Nicholas certainly does not deserve the eminent place in Hell allotted to him by the immortal malice of Dante¹⁶.

(16) I have dealt with this question in a wider setting in a recent book on the Sicilian Vespers. In this article I have given at rather greater length the arguments on which I base the conclusion offered in that book.

FLACCIANUS

DE VISIONIBUS SIBYLLAE

BY

BERYL SMALLEY

St Augustine tells us in *De civitate Dei* (xviii, 23) that he first saw the prophecies of the Erythrean sibyl in a poor Latin translation. Then Flaccianus, a distinguished, learned and eloquent man, who was also proconsul, brought out a Greek codex when they were talking together of Christ. Flaccianus, in fact, was proconsul of Africa in 393.¹ He showed Augustine the sibylline songs and explained how the first letters of the first words of the lines spelled the names of the Saviour in Greek. His words carried conviction. Henceforward the authority of St Augustine served as a passport to the ancient sibyls. They penetrated into medieval art, liturgy, poetry, drama and political propaganda.² Their number eventually rose to ten or twelve. Sibylline prophecies multiplied. A Pseudo-Flaccianus was therefore sure to turn up at some stage. No historical character has ever offered more tempting cover to the forger. Here was an expert on the Erythrean sibyl, warmly recommended by the greatest of the Latin Fathers. It is only surprising that we do not find him until the middle of the fourteenth century.

John Lathbury, a Franciscan friar, teaching at Oxford soon after 1350, quotes copiously and admiringly from a book which he refers to as 'Flaccianus, de visionibus sibille'. His quotations will be printed in an appendix. I have numbered them and arranged them in the order suggested by Lathbury's references. These indicate that the work consisted of a prologue, followed by four books, divided into parts and chapters. Fortunately, he quotes all or most of the prologue, which

(1) PAULY-WISSOVA, *Real-Encyclopädie* vi, Stuttgart, 1909, 2431.

(2) A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagen*, Heimeran, 1951, 341-8. For examples of recent studies on the sibyl in political prophecy, see J. BIGNAMI-ODIER, *Études sur Jean de Roquetaillade*, Paris, 1952, passim; E. JAMISON, *Admiral Eugenius of Sicily, his Life and Work*, London, 1957, 22-32, 226-233, 295-303.

gives us a fair idea of the nature of the whole treatise. His quotations from other parts are shorter, but tell us something of 'Flaccianus' and his method, at least as Lathbury understood them. His presentation of the text and his manner of quoting it suggest very strongly that he had *De visionibus sibyllae* on his desk at the time of writing. He was not quoting from memory; still less was he inventing it himself.

Lathbury fully accepts the identification of his Flaccianus with St Augustine's. He quotes the passage in *De civitate Dei* to authenticate him. Lactantius as quoted by St Augustine, the Christmas sequence *Laetabundus* and Cicero's *De divinatione* serve as additional credentials, in that all testify to the sibyl's powers of prophecy. Flaccianus' four books took the form of an addition to Pseudo-Bede's well-known tale of the senators' dream. A hundred Roman senators all dreamed on the same night that they saw nine suns in the sky, each sun having a different aspect. The emperor Trajan consequently had the Erythrean sibyl brought to Rome. She explained the dream of the nine suns as referring to the nine ages of the world. The prophecy incorporated eastern elements, but seems to have originated in its Latin version in the reign of the emperor Conrad II in Lombardy.³ Later versions brought the political meaning of the prophecy up to date at the time of the various revisers. 'Flaccianus', according to Lathbury, began with the account of the ten sibyls which opens this dream story. The prologue copied the description of the senators' dream (I).⁴

Then the sibyl had a number of visions. 'Flaccianus' seems to have based some of them on the dream of the nine suns as recorded by Pseudo-Bede. Lathbury quotes from a vision concerning the fourth sun. The sibyl saw darkness covering the earth and causing the sons of Adam to groan inwardly with fatigue and horror. Then the fourth sun of which the Romans had dreamt appeared in the north. It went through various motions before suffering eclipse and setting, drawing up with it innumerable drops of sea-water. Suddenly, however, it reappeared and went back to its place in the north (II). The sibyl in the story of the senators' dream interpreted the fourth sun as signifying the period in world history marked by the first coming of Christ. Lathbury does not mention this, but presumably the sun's behaviour in the vision recorded by his Flaccianus signified the Incarnation, the Passion, Resurrection and Ascension.

Another vision showed a house, full of people, having a door to the south, which stood open for seven days. On the sixth day seven streams flowed out through the gate of the oracle on the right side. This signified the Passion (III). Then the sibyl saw grievous heat and

(3) E. SACKUR, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle, 1898, 117-177.

(4) The numbers in brackets refer to the quotations in the appendix.

drought, which were relieved by a fount, bursting out from a mountain to the east. Men, birds and beasts all came together to quench their thirst and bathed in the river, intoxicated with joy (IV). She also saw a woman like a widow. The woman had come to a desert on a mount that she might bewail the bitterness of her soul for seven nights. The bad weather of each successive night is described (V). The sibyl next beheld a lion roaring from a high mountain. Men set traps for him, but he snatched the small beasts set as bait from the nets without getting caught in them. At last a maiden of great beauty and royally clad came out with a golden net and a panther as her bait. She walked round the mountain and then sat by the panther and began singing. The lion came to prey on the panther, but got caught in her net and was enchanted by her song. He accompanied her everywhere, tamed into lamblike meekness (VI). The next vision is even more strange and elaborate. The sibyl after seven hours silence saw a glass image set 'in the valley of the boxers'. It was large and beautiful. The words 'agyos oux' were written on its breast in shining gold letters. All things were moved at the sight. Voices sounded from all sides, from right and left, from before and behind, from earth below and from heaven above, asking it various questions (VII). The last vision recorded by Lathbury introduces a statue surrounded by six images. This vision seems to have been one of a series which included seven days, so that seven times six images were described altogether. On the second day heaven had sent a starry image, earth an iron, east a fiery, west an airy, south a watery, north an earthen. Each of the six images raised its voice and cried out against the image standing in their midst. Each addressed it as 'Alpha', followed by a command or greeting beginning with the letter A (VIII).

The visions employ the apparatus peculiar to the whole genre, as we know it from many examples. This is number, letter, animal and weather symbolism, presented in a language of biblical reminiscences. The 'imagines' of the later visions strike a more original note. Specialists in pseudo-sibylline prophecy may be able to discern the sources and interpret the fragments quoted by Lathbury. All I can do to help them is to give such evidence of date and milieu as is offered by his commentary.

John Lathbury was regent at Oxford soon after 1350. He had been at the Oxford convent before and after 1343 and had attended the provincial chapter of his Order at London in 1342. He was licensed to hear confessions in the archdeaconry of Buckingham for one year in 1352, when he would presumably have been at Oxford. He died at Reading in 1362.⁵ There is no evidence that he was ever out of England. He

(5) A. G. LITTLE, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, 235-6. Mr A. B. Emden has very kindly allowed me to see the fuller notice which will appear in the forthcoming

gave his commentary on Lamentations as a lecture course during his regency, as appears from internal references. Hence the *terminus ante quem* for Pseudo-Flaccianus' concoction is about 1352; but we probably ought to deduct a few years to allow it time to reach Lathbury. A possible *terminus a quo* may be suggested by its omission from the *Liber de testimoniis gentilium de fide christiana*. This book has been ascribed to Roger Bacon and more generally to John of Paris. Lathbury quotes it extensively as the *Liber de testimoniis gentilium*: he evidently read it in an anonymous copy.⁶ It was 'written in response to a request by a friend that the author cull from the ancient philosophers their statements relative to Christianity'. The author makes a point of the sibyl's prophecy to Octavian in his list of pagan witnesses, but has nothing to say of Flaccianus, *De visionibus sibyllae*. He does not show so refined a critical sense as might have led him to suspect that 'Flaccianus' was a forger, had he come across the work quoted by Lathbury. Fresh evidence for sibylline prophecies of the spread of the faith under Trajan would surely have been grist to his mill. We would expect him to have

volume of his *Biographical Register of the University of Oxford to A. D. 1500*. F. Stegmüller has listed John Lathbury's biblical works in his *Repertorium biblicum medii aevi* iii (Madrid, 1951) no. 4758-62. This notice needs correction in two respects. The commentary on the Acts of the Apostles ascribed to Lathbury is too early for him to have written. The date 'floruit c. 1406' is taken from older bibliographers, who mistook the date of a manuscript copy for the date of authorship. Lathbury on Lamentations was published by the Oxford Press in 1482, but this, the only printed edition, is unsatisfactory and difficult to use. My references will be to Ms. Oxford, Exeter College 27 = E, and to Ms. Oxford, Merton College 189 = Ms. E is a well-written copy of the fifteenth century and has fewer mistakes than M, written in 1406. I hope to describe the Mss. and the content of the commentary more fully in a forthcoming book. E is unfoliated. I shall therefore refer to the chapters of the commentary by their number and to the subdivision of each chapter by letters of the alphabet. These divisions are common to most copies of the commentary and have been reproduced in the printed edition. The longer chapters go from A to Z and then begin again with double letters, 'AA', 'BB' etc. Thus a reference to '3,A' means chapter 3, division A. I generally quote from E, checking it from M where it presents difficulty.

(6) E, 106, D: 'Item ad hoc concurrent testimonia gentilium de fide. Unde scribitur in libro qui intitulatur testimonia gentilium de fide christiana, et est cap. 4, de Christi nativitate: In historiis romanorum legitur...'. A number of quotations follows, each one introduced by the words: 'Item ibidem'.

E, 106, S: 'Et idem planius ponitur in illo libro qui dicitur testimonia gentilium de fide christiana, cap. 10, de Christi nativitate, ubi dicitur sic: Ovidius poeta...'

The quotations from the *Testimonia gentilium* agree with the copy of the *Liber de testimoniis* in Ms. Oxford, Bodl. Can. pat. lat. 19, foll. 1ra-14rb. In this copy it is ascribed to John of Paris. Lathbury sometimes quotes verbally and sometimes abridges. His quotations, which all concern pagan witnesses to the Incarnation, can be verified on foll. 7vb-8rb.

On the authorship of the *Liber de testimoniis*, see S. H. THOMSON, *The Writings of Robert Grosseteste*, Cambridge, 1940, 266, and P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, Paris, 1933-4, no. 60 (u), 312 (bp).

used Pseudo-Flaccianus, if the latter had been available. I therefore put forward the years of John of Paris's literary activity, 1284 to his death in 1306, very tentatively as a rough *terminus a quo* for the *De visionibus sibyllae*. Alternatively we should have to put it back to about 1247-1292, if the author of the *Liber de testimoniis gentilium* were Roger Bacon and not John of Paris. The weak spot in the argument of course is that the *De visionibus sibyllae* must have had a restricted circulation. We only know of it *via* Lathbury on Lamentations. It may have been written earlier without coming to John of Paris's or Roger Bacon's notice. Other circumstances, however, point to the second or third quarter of the fourteenth century as a likely date. This was a good time for persons who liked apocalyptic visions and prophecies. The description of 'imagines' as a variant of the *exemplum* came into favour increasingly with preachers from about the second quarter of the century onward.⁷ A tendency to overelaborate is another characteristic of the period. Forty-two 'imagines' in one treatise suggests a monumental power of invention. 1325-1350 seems a propitious chronological setting for Pseudo-Flaccianus and his forgery.

Our only evidence for his purpose in forging comes from Lathbury's attitude towards him. Lathbury does not help very much, since he makes no pretence of understanding all the sibyl's visions. She sets out the significance of *Aleph* more subtly than he can grasp (VIII). Lathbury knows that *agios* means 'holy', but the meaning of *oux*, the other word on the breast of the glass image, escapes him, as well it might: it is a corruption of the Arabic *aux* (auj), apogee. Flaccianus does not interpret it (VII). Another obstacle is that Lathbury uses *De visionibus sibyllae* as an aid to his own commentary. He quotes the visions apropos of his text: the word *Alpha* is related to *Aleph* and the mourning woman of the vision exemplifies lamentation. When he expounds the visions he gives them an allegorical and moral interpretation, which he does not necessarily ascribe to Flaccianus. It was a common custom of lecturers on Scripture at this time to adduce *exempla* from natural history or from classical history and mythology in the course of expounding their text, and to moralise them, just as they would moralise the text of Scripture.⁸ Lathbury, therefore, turns Flaccianus to his own pious purposes and in doing so gives us no hint as to whether the forger had any religio-political axe to grind.

At least one thing is certain: Lathbury himself had no unorthodox or even orthodox anti-clerical tendencies. William of Ockham and the spiritual party among the Franciscans found little support in the English

(7) B. SMALLEY, « Robert Holcot O. P. », *Archivum Fratrum Praedicatorum* xxvi (1956) 25-7, 65-82.

(8) B. SMALLEY, « Thomas Waleys O. P. », *ibid.* xxiv (1954) 74-8; J. TH. WELTER, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris, 1927, 360-6.

province and their rebellion had no aftermath there.⁹ Lathbury cannot have sympathised with it. True, he quotes Abbot Joachim on the Apocalypse, but he picks out harmless passages.¹⁰ His quotations from Pseudo-Joachim, *De semine litterarum*, show equal caution, flanked as they are by the most respected names that Lathbury can muster.¹¹ His attitude to Joachim resembles that of his predecessor in the Franciscan chair at Oxford, John Russel, who lectured on the Apocalypse towards the end of the thirteenth century. Russel prized Joachim as a good standard commentator on Scripture, whose more daring speculations could be abstracted without damage to his teaching.¹² Had Lathbury inclined to the Franciscan spirituals, moreover, he would hardly have quoted approvingly from the sermons of Bertrand de la Tour, a pillar of strength to the orthodox party.¹³ We have positive evidence

(9) D. L. DOUIE, *The Nature and Effect of the Heresy of the Fraticelli*, Manchester, 1932, 202-8.

(10) E, 65, C: 'Dicit enim Ioachim super Apocalipsim: Tunc enim anima peccatrix os altissimi blasphematur et provocat quotiens rationem conscientie, ordinationem ecclesie et seriem sacre scripture que ore Dei dictata sunt negat vel non acceptat. Cave cordis culpam, si vitare vis divini amoris sententiam. Hec ille.' This may have been suggested by Joachim on Apoc. XIII, 6 (ed. Venice, 1527, fol. 165^{vb}); it is not a verbal quotation. Joachim says: *Aperuit os suum in blasphemias ad Deum, blasphemare nomen eius, scilicet Christi, a quo dicimur christiani, et tabernaculum eius, hoc est ecclesiam, et eos qui in celo habitant, iustos scilicet et sanctos et qui servant unitatem et fidem sancte universalis ecclesie.* Perhaps Lathbury is quoting a passage of Joachim which is not *ad loc.* and which has eluded me.

E, 96, D: 'Dicit enim Ioachim super Apocalipsim quod per dexteram intelligitur prosperitas...'. This is a reference to Joachim on Apoc. v, 1 (fol. 109^{va}): 'In dextera Dei visus est liber, quia in eo prospera et laude digna nuntiantur electis.'

(11) E, 3, H: 'Ideo *aleph*, *alpha* vel *a* in omni secta, gente et lingua, populo, natione et provincia in serie litterarum sui alphabeti primum locum occupat et optinet principatum, secundum quod tradidit Ioachim, de seminibus litterarum, unde etiam et Isidorus, Etym. lib. 1, cap. 4.' See Isidore, Etymol. I, iv, 16.

E, 3, R: '*Aleph* vel *a* vox est solius hominis nec illam formare poterit aliqua alia bestia, prout plane dicit Urso in afforismo, aff. 102, et Ioachim in libro (de) semine litterarum (Ms. litteris), cap. 1.' Lathbury goes on to adduce Ambrose, Hippocrates and Grosseteste in support of Joachim's thesis. His reference to Urso's *Aphorisms* is correct; see the edition of R. CREUTZ, *Die medizinischnaturphilosophischen Aphorismen und Kommentare des Magister Urso Salernitanus in Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, ed. P. DIEPGEN und J. RUSKA 5, Berlin, 1936, 18, 128. He refers to the aphorism, no. 102, on the letters of the alphabet; but he builds on what he finds there. Urso says only that beasts make certain noises like letters; his instances do not include *a*. On the Pseudo-Joachite *De semine scripturarum*, which is still unprinted, see B. HIRSCH-REICH, 'Eine Bibliographie über Joachim von Fiore und dessen Nachwirkung', *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* XXIV (1957), 32, 37-8, 40-1.

(12) B. SMALLEY, 'John Russel O. F. M.', *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXIII (1956) 300-4.

(13) E, 9, LL: 'Et causam reddit Bertrandus in collationibus suis, collatione 23. Nox est, inquit, humoris gelativa, erroris inductiva, horroris incussiva et corporis

for his sympathies in passing comments which indicate strong feeling for the papacy and a papalist view of the relations between Church and State. The Roman Church is the mother; particular churches are as daughters.¹⁴ World empire passed from the Babylonians to the Medes and Persians, thence to the Greeks and thence to the Romans. Now it has passed to the lord Pope, Christ's vicar; the emperor is subject to the Church in consequence, as appears in the canons.¹⁵

This is not the place for a full account of Lathbury's commentary. Enough to say that he collected fakes. His book has the air of a room furnished by some trusting amateur who has been cheated by the dealers. Pseudo-Flaccianus is only one of his more specious period pieces. Yet why did this forger go to so much trouble if he had no ulterior motive? His choice of framework forced him to make his sibyl predict the future. Some visions, as we have seen, clearly prophesied the spread of Christianity: we have the First Coming, the Passion, and very likely the Church and the Blessed Virgin. But the sibyl of the senators' dream story also predicted the future: it is argued that since she prophesied truly concerning past events, we ought to believe her predictions of things to come 'in novissimis temporibus'. Pseudo-Flaccianus would therefore have been constrained to make his sibyl foretell the coming of Antichrist. He would have done so in a part of his book which Lathbury has not quoted. Speculations on the coming of Antichrist nearly always had some polemical purpose in the heyday of the Joachist period. Lathbury's innocence or wilful censorship may have hidden from inexperienced eyes an intriguing aspect of *De visionibus sibyllae*. That

impressiva. Pari modo dicit ipse : Status culpe mor(t)alis efficit affectum anime frigidum ad vitalem dilectionem, aspectum stupidum ad moralem electionem, coniunctum horridum ad socialem conversationem... et ideo peccatores per totam noctem culpe laborantes nichil capiunt. Hec ille.' A verbal quotation with some omissions from Bertrand's *collatio* on Lc. v, 5, for the fourth Sunday after Pentecost in his Sunday sermons, Ms. London, Brit. Mus. Royal 4. D. iv, fol. 190ra. See P. GLOREUX, *op. cit.*, no. 349.

(14) E, 6, D-E : 'Nam omnia oratoria gentium extra ecclesiam aut sunt synagoga ideorum, quasi ancille timore servili romane ecclesie famulantes, aut sunt templa idolorum... Multe ergo sunt ecclesie particulares quasi filie maritate, sed una est omnium universalis sancta mater ecclesia, que reges calcavit et principes, a quibus receipt pro tributo subiectionem filialem corporis et anime...'

(15) E, 107, E : '...et sic etiam surrexerunt quatuor maxima mundi imperia, scilicet imperium babilioniorum, quod tandem transivit ad Cyrum, imperium persarum et medorum, quod transivit ad Alexandrum, imperium grecorum, quod tertio transivit ad Romulum, et imperium romanorum, quod iam transivit, ut videtur, ad dominum papam, Christi vicarium. Unde imperator subest ecclesie, ut patet in canone, dist. 10, per totum, et dist. 83.' Lathbury is referring to the Donation of Constantine in Gratian's *Decretum*, I, dist. xcvi, cap. 14, *Constantinus*, and dist. lxxiii, cap. 3, *Valentinianus*. He goes on to quote verbally from the latter. Ptolemy of Lucca, Augustine Trionfo and James of Viterbo held similar views; E. DUPRÉ THESEIDER, *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del Medioevo* (Milan, 1942) 266-9.

both he and Russel edited their Joachim raises the suspicion that the same treatment was applied to Pseudo-Flaccianus; but this is only a guess.

The question also arises whether Lathbury's Flaccianus is the same or is connected with the Flaccianus, Flaccensius or Flavianus who crops up in *exempla* collections of the later middle ages and who is credited with a *Gesta graecorum* or *Gesta cartaginensium* or *Gesta Alexandri*. Paul Lehmann notices this puzzling writer in his study of medieval pseudo-antique.¹⁶ He points out that the stories ascribed to him are all of the same fanciful type and that they therefore derive probably from the same work, however variously it may be called. It will be simpler to refer to him as 'Flaccianus in gestis grecorum'. The variations of the personal name look like corruptions of Flaccianus rather than the other way round.¹⁷ The title *Gesta graecorum* is chosen for a reason which will appear later.

The stories ascribed to him in *exempla* collections are as follows. The Carthaginians consult the Delphic oracle on the reason for their unexpected defeat by the Romans. Virgil unravels the oracle's enigmatic reply by explaining to Hannibal the meaning of verses written on the gates of Carthage; these foretell that the inhabitants will be defeated in consequence of their pride and other sins.¹⁸ Another version sets the same story in Rome. Here decadent Romans replace the Carthaginians.¹⁹ We also find the tale of Alexander and his physician, taken from Justinus,

(16) See the very helpful pages on Flavianus and Flaccianus in P. LEHMANN, *Pseudo-antike Literatur des Mittelalters* (Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig, 1927) 25-6. He regarded the puzzle of John of Salisbury's Flavianus (*Policraticus*, ed. WEBB, Oxford, 1909, i, XLVI) as still unsolved. Dr Otto Kurz, the Librarian of the Warburg, has also helped me on the problem.

(17) Lehmann's suggestion that the writer borrowed the name Flavianus from John of Salisbury's 'Flavianus de vestigiis philosophorum' can safely be dropped, now that we know that the name Flaccianus, taken from *De civitate Dei*, was circulating in the fourteenth century. Flaccianus is a *lectio difficilior*. In any case, the names of authors undergo many changes in *exempla* collections: a story from Valerius Maximus is ascribed to Macrobius, Marrobius (!) and Ambrosius; see J. A. HERBERT, *A Catalogue of Romances in the British Museum* III (London, 1910), 129.

(18) WALTER MAP, *De nugis curialium*, ed. M. R. JAMES (Oxford, 1914) 260-1: 'Causa excidii cartaginensium. Narrat Flaccensius in historiis cartaginensium...'. The *exemplum* follows the *De nugis curialium* in the same hand in the unique manuscript, edited by M. R. JAMES, Oxford, Bodl. 851, late fourteenth-century, from Ramsay Abbey. It is not part of *De nugis curialium*, but is a later addition. The same version occurs, ascribed to 'Flaccianus in gestis grecorum' (only that here Virgil is replaced by an oracle) in the *exempla* collection in Ms. London, Brit. Mus. Harl. 7322, in a hand of the mid-to-late-fourteenth-century; see J. A. HERBERT, *op. cit.*, 179. The words 'capitulum de prudentia' follow on 'Flaccianus in gestis grecorum', suggesting an *exempla* book arranged under the headings of virtues and vices.

(19) In a fifteenth-century Jena manuscript, quoted by LEHMANN, *op. cit.*

but ascribed to Flaccianus.²⁰ The ancients used to represent 'Amor fatuus' as a nude boy, with inscriptions round him pointing out his foolishness.²¹ The same image of 'Amor fatuus' occurs in another *exempla* collection with an image of 'Amor verus'. Flaccianus is not mentioned, both images being 'apud athenienses'.²² This does not exclude a *Gesta graecorum* as a source for the two images; it could have had a chapter beginning 'apud athenienses'. The last story gives a small clue to the date. A princess elopes and is later reconciled to her father. The same *exemplum* is found in Robert Holcot's *Moralitates* and in another well-known collection, the *Gesta romanorum*, without the ascription to Flaccianus.²³ The Ms. Harl. 7322 of the British Museum, containing an anonymous collection, ascribes the three stories already quoted to Flaccianus and also the tale of the eloping princess; but here it has additional features and it begins:

'Narrat Agellius de bellis Armenie, cap. 55, et etiam tangit diffusius Flaccianus de gestis grecorum, dist. 10.'²⁴

Pseudo-Aulus Gellius, *De bellis Armeniae* need not detain us. It is quoted frequently in the Harleian manuscript. John Lathbury tells an *exemplum* from it as well. Alexander's conquest of Armenia as found in the medieval Alexander legend served as a framework for a set of medieval stories.²⁵ What interests us here are the words 'tangit diffusius Flaccianus' with their suggestion that Flaccianus embroidered on earlier material. This particular *exemplum* must have been lifted from Holcot or *Gesta romanorum*. The latter, which seems to have borrowed from Holcot, is found in its earliest version in a manuscript dated 1342 and is thought to be of English Franciscan provenance.²⁶ If Pseudo-Flaccianus drew on Holcot or *Gesta romanorum*, he would have been working around the year 1342 or a little later, not much later: some of the *exempla* collections belong to about the third quarter of the fourteenth century.

Now things are falling into place. *Gesta romanorum* achieved extra-

(20) J. A. HERBERT, *op. cit.*, 157, 177: 'Flaccianus in gestis Alexandri refert...'.
 (21) *ibid.*, 179: 'Secundum Flaccianum in gestis grecorum...'. The spelling 'Flavianus in gestis grecorum' is cited by J. PYTRA, *Spicilegium solesmense III* (Louvain, 1858) LXXXV, from a fifteenth-century manuscript at S. Gall; it also occurs in a Jena manuscript of the fifteenth century; see P. Lehmann, *op. cit.*

(22) Ms. Paris, Bibl. nat. lat. 590, fol. 182. On this treatise, 'Prudentia depingebatur...', see H. LIEBESCHÜTZ, *Fulgentius metaforalis* (Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig, 1927) 49-53, 115; B. SMALLEY, 'Robert Holcot O. P.', *op. cit.*, 26-7.

(23) J. A. Herbert, *op. cit.*, 110-1.

(24) *ibid.*, 177.

(25) E, 104, A-B: 'Tradidit Agellius de bellis Armenie, cap. 15, rubrica de prima victoria Alexandri...'. The story concerns seven brothers with seven shields, each bearing a different device. When Alexander hears of them he has a device painted on his own shield, with a corresponding inscription, and defeats all seven.

(26) ed. W. DICK (Erlangen, Leipzig, 1890); see J. TH. WELTER, *op. cit.*, 367-75.

ordinary popularity. An enterprising compiler must have produced *Gesta graecorum* as a parallel. *Gesta romanorum* is anonymous. Pseudo-Flaccianus went one better, giving his compilation the extra refinement of an ancient name attached to it. The interdependence of Holcot's *Moralitates*, *Gesta romanorum*, *Gesta graecorum* and *De bellis Armeniae* needs working out. The present position is that *Gesta romanorum* seems to borrow from Holcot and not *vice versa*: *Gesta graecorum* elaborates on Holcot and *Gesta romanorum*. All belong to the same class of historical romance, pressed into the service of preaching.

Lathbury's quotations from 'Flaccianus, de visionibus sibille' throw a faint ray of light on the author of *Gesta graecorum*. Both have the same pseudonym. Can it be that the two Pseudo-Flacciani reduce themselves to one and the same person?

This must remain an open question for the present. There are two possible alternatives. First, one man produced the two works. He found his pen name in *De civitate Dei*. It suited *De visionibus sibyllae*, but had less obvious relevance to *Gesta graecorum*. The arguments in favour of such a hypothesis would be that both works belong to the third and fourth decades or thereabouts of the fourteenth century. Both contain *imagines*. Both show luxuriant imagination. It would be strange if two writers each independently had put fake antiques on the book market, choosing the same unusual pen-name. The argument against the identification would be that prophetic and *exempla* literature ran in separate channels in the fourteenth century. Enthusiasm of a politico-religious kind inspired the one; the workaday needs of the pulpit favoured the other. The same person would hardly have dabbled in two so diverse genres. The second alternative is that the compiler of *Gesta graecorum* had no connexion with Lathbury's Pseudo-Flaccianus, except that he borrowed the name. He had read or heard of *De visionibus sibyllae* and the name caught his fancy. After all, St Augustine's Flaccianus knew Greek as well as being versed in sibylline songs; he might easily have written a *Gesta graecorum*. A third alternative, that the two Pseudo-Flacciani had no connexion of any kind, seems too improbable to be considered.

It would be rash to prefer either alternative at present; both books are known only from quotations. Something may emerge when the jungle of late medieval Latin literature has been explored more thoroughly. Lathbury gives fresh proof of its strangeness and thickness. The mind boggles at its riot of pseudonyms. When bewilderment has subsided, one feels a sneaking admiration for its odd fancies and its indifference to historical plausibility. Here is creative writing of a sort, quite uninhibited by the claims of erudition.

APPENDIX

I

Ms. Exeter College 27, 2, D.¹

Sed priusquam hec omnia iam dicta ad propositum prime littere huius libri applicavero, que est *Alpha*, notandum est de auctoritate et prophetia et perfectione huius sibille. Dicit ergo Augustinus, lib. 18 *De civitate Dei*, cap. 23, sic : Tempore quo insimul regnaverant Romulus in Roma, Ezechias in Iuda, et Osee, sub quo decem tribus captivebantur, regnante in Samaria², *eodem tempore sibillam erithream vaticinalam ferunt*. Sibillas vero non unam tantum *Varro prodit*, sed *plures fuisse*. *Hec sane sibilla erithrea quedam de Christo manifeste conscripsit*. *Nam vir prudens, Flaccus^a, qui etiam proconsul fuit, homo maxime facundie et facillime eloquentie, doctrineque multe, cum de Christo colloqueretur, grecum nobis codicem protulit, dicens quedam esse carmina sibille erithree, ubi ostendit quodam loco in capitibus versuum ordinem litterarum ita se habentem, ut hec verba grece in eo legerentur: Iesus creyestes leny yos solther³*. Quod sonat in latino ista quinque verba: *Iesus Christus Dei filius salvator*. De istis versibus sibillinis facit ecclesia mentionem in illa sequentia nativitatis Domini, *Lelabundus⁴*, in quo iudeum et gentilem et demum christianum discredentem ex suorum testimonio carminum sic redarguit aberrantem et malignantem. Et postquam Augustinus ibi posuerit viginti-septem versus sibille, consequenter in prosa eiusdem capituli dicit sic ulterius ad propositum : *Hec, inquit, sibilla erithrea sive, ut plures autumant, cumea, non habet in toto suo carmine, cuius ista exigua particula est, quod ad deorum falsorum cultum pertineat, quinimmo sic contra eos et eorum collores loquitur, ut in illorum numero deputanda videantur que pertinent ad civitatem Dei*. Et sequitur ibidem : *Insertit, inquit Augustinus, Lactantius quedam de Christo operi suo sibille vaticinia, quamvis non exprimat cuius sunt. In manus infidelium veniet, supple Iesus, et dabunt^b Deo alapas manibus*

(1) See n. 5, above. I have transcribed Ms. Exeter College 27 (= E) and collated it with Ms. Merton College 189 (= M) where the text is corrupt. I have italicised passages which appear to be quotations, even when there is no exact verbal correspondence with the original. The numbers refer to the chapters, the letters to their division, as explained in n. 5.

(2) A résumé of *De civ. Dei* xvii, 22 (S. C. E. L. 40, II, 296).

(3) The scribes or perhaps Lathbury himself failed to understand the Greek words.

(4) U. CHEVALIER, *Repertorium hymnologicum* II (Louvain, 1897) no. 10012.

a. Both E and M have Flaccus here, though he appears as Flaccianus in VII.

b. *veniet-dabunt* omitted E.

incestis et infurato ore expuent in eum sputa venenata. Dabit vero ad verbera similiter sanctum dorsum, et colaphos accipiens tacebit, ne quis agnoscat quod verbum sit vel unde veniet, ut inferis loquatur et corona spinea coronetur. Ad cibum, inquit, fel, et ad sitim acetum dederunt, id est dabunt. Ponit enim preteritum pro futuro in signum certitudinis, sicut mos est prophetarum⁵. Inhospitalitatis, inquit, hanc monstrabunt mensam. Ipsa enim insipiens gens Deum tuum non intellexisti, ludentem mortalium mentibus⁶, sed spinis coronasti et horridum fel miscuisti. Templi enim velum scindetur et medio die nox erit tenebrosa nimis per tres horas et morietur morte, suscepto sompno tribus diebus, et tunc ab inferis regressurus ad lucem veniet primus: revocatur ostenso signo romanis^d. Hec omnia Augustinus, ubi supra⁶.

Ad eandem conclusionem descriptivam huius mirabilis mulieris dicit ibidem Flaccus in prologo suo super quatuor libros visionum sibille: *Sibille, inquit, generaliter dicuntur omnes femine prophetantes, que divinam voluntatem hominibus interpretantes futura prenuntiare solebant. Tradunt, inquit, auctores greci, barbari, hebrei et latini⁷ decem fuisse sibillas, quarum prima fuit persica, secunda libica, tertia delphica, que ante bella troiana vaticinata est, quarta cimera in Italia, quinta erithrea (dicta) ab insula in qua nata est, ubi carmina sua sunt integra⁸, sexta samia, a Samno insula vocata⁹, septima cumea, octava elespousea, nona phrigea, decima tiburtina. Sibilla vero erithrea multa sensu mistico miranda prophetavit de Christo suo et de duplici^f seculo presenti et futuro. Hec sibilla filia fuit Priami regis, ex Hecuba regina procreata⁹. Greca natione¹⁰, mirabilis perfectione fuit. Hec enim circumiens diversas orbis partes predicavit Asiam, Macedoniam, Eristoniam, Agaguldiam, Ciliciam, Pamphiliam et Galatiam, atque cum hanc mundi partem suis imbuisset vaticiniis, venit Egyptum, Bagadam, Ethiopiam, Babiloniam, Africam, Libiam, Pentapolim, Mauritaniam et Paulatinum¹¹. Has enim omnes provincias predicavit*

(5) From Jerome, *Com. in Isaiam* v, 25 (P. L. xxiv, 89): Quod autem quasi praeteritum dicitur, quod futurum est, consuetudinem sequitur prophetalem, in qua tam certa sunt quae futura dicuntur, ut putentur esse praeterita.

(6) *De civ. Dei* xviii, 23-4, (*op. cit.*, 296-300).

(7) SACKUR, *op. cit.*, 177: Tradunt namque auctores doctissimi decem fuisse sibyllas.

(8) *ibid.*: Heritrea in Babilonia, dicta autem Heritrea ab insula, in qua eius dicta sunt carmina.

(9) *ibid.*: ex matre nomine Hecuba procreata.

(10) 'Greca natione' for a daughter of Priam and Hecuba is another example of lack of interest in historical accuracy.

(11) *ibid.*, 178. The proper names are already corrupted in Pseudo-Bede. I have merely transcribed them from E.

c. Mss. necessitatibus.

d. corruption in both Mss. for 'resurrectioni principio revocatis ostenso'.

e. vocata, omitted E.

f. et de seculo E; et duplici seculo M.

et spiritu prophetie repleta bona bonis et mala malis prophetavit⁸. Scimus enim ex preteritis^h quod verissima nuntiavit. Quamobrem dignius acceptanda sunt que in novissimis temporibus ventura prenuntiavit¹². Audientes igitur eius famam, romani statim nuntiaverunt in conspectu Traiani imperatoris, qui mittens legatos ad eam coegit¹³ eam cum magno honore ad romanam perduci civitatem¹⁴. Hec omnia Flaccus, ubi supra.

Quid ergo fecit Rome et¹ de prophetiis suis dicam postea in processu, quantum michi expediet. Sed pro nunc hec sufficiant ad autenticanda dicta sua per Augustinum et Lactantium, et cum illis concordat Tullius, de divinatione, lib. 1, cap. 9 : Carmina, inquit, sibille erithree sic sunt utiliter mirabilia quam omnibus habenda¹⁵.

II

Prologus, SS.

Et hoc, ni fallar, est quod scribit ille Flaccus in prologo super quatuor libros visionum sibille. *Centum, inquit, senatores urbis Rome eadem nocte idem sompnum sompniaverunt. Singuli enim in spiritu conspexerunt solem novemplicem, id est novem soles in firmamento ordinari, quorum quilibet in colore et figura ab alio differebat. Unde iam ad propositum assumo michi solem unicum. Quartus, inquit, sol est sanguine rubicundus, et ex eo quatuor radii procedebant, quorum quilibet ut meridies clarissime rutilabat¹⁶. Et infra, lib. 3, parte 1, cap. 4, illa sancta prophetissa de consimili sole¹ sic commemorat : Vidi, inquit, et ecce postquam tenebre triduane orbem universum occupaverant, et tanti tedii horrore omnes filii Adam intimius ingemuerant, quartus, inquit, sol de quo romani*

(12) SACKUR, *ibid.* : Scimus namque, quia in preconiiis suis vera annuntiavit et que in novissimis erant futura predicta.

(13) *ibid.*, fecit.

(14) *ibid.*, deducere Romam.

(15) CICERO, *De divin.* I, 18, 34 ... ut Sibylla Erythrea cuius generis oracula etiam habenda sunt.

Cicero only cites the Erythrean sibyl as an example of soothsayers filled with divine fury. Lathbury has found his text in a gloss on *De divinatione* or has got it through an intermediary in a garbled form. There was a medieval legend that Cicero 'had translated the famous prophecy of the Erythrean Sibyl and announced the coming of the Saviour.' See C. T. DAVIS, *Dante and the Idea of Rome* (Oxford, 1957) 7.

(16) SACKUR, *op. cit.*, 178 : Centum igitur viri ex senatu romano somnium in una nocte singuli viderunt. Videbant singuli in visu quasi novem esse soles in celo, qui singillatim divisi diversas in se figuras habebant... Quartus sol sanguine rubicundus, quattuor ex eo iterum erant meridie radiantibus.

g. prophetat E.

h. ex peritis E.

i. et omitted E.

j. modo E.

sompniabant, in puncto extitit aquilonis, qui sub morula minima transiens ad orientem in terram descendebat, et paulo post versus punctum austri celi faciem reascendens, obtenebratus et eclipsatus in meridie occidebat, guttasque maris in ipso occasu innumeras attrahebat. Et ecce subito et^k exinopinato ad locum venerat et^l revertitur ad aquilonem. Hec est historia visionis.

III

8, F

Hec enim, ni fallar, est domus illa quam describit illa sibilla erithrea, cuius verba ponit Flaccus, de visionibus sibille, lib. 2, parte 1, cap. 3 : Vidi, inquit, et ecce domus illa, que fuit passio Christi^m, erat plenaⁿ plebibus. Habebat portam meridionalem patentem diebus septem. Et ecce die sexta per ostium oraculi in latere dextro septem flumina effluebat.

IV

Prologus, FF.

Hic enim est fons ille desideratus, de quo scribit Flaccus, de visionibus sibille, et est lib. 3, parte 1, cap. 4 : Vidi, inquit, et ecce postquam tantus calor faciem orbis terre tam graviter afflixerat, gemebant pariter et merebant omnia que spiritum vite in terris habebant, humorem non habentes (*sic*). Et ecce in fine diei sitis magne fons erumpens de medio montis orientalis cum rivulis^o quatuor cum impetu defluebat. Et ecce in omni plaga terre tam homines quam volucres, gressibilia et cuncta quadrupedia, ut sitim extinguerent, undique confluebant, et bibentes de flumine se^p inebriaverunt, seque balneabant pre gaudio, et luctum in letitiam commutaverunt. Hec ibi.

V

9, AA.

Iam hic locum habet in proposito illud dolorosum, ut estimo, quod ponit Flaccus^q, de visionibus sibille, lib. 3, parte 2, cap. 4. Vidi, inquit sibilla, et ecce mulier quasi vidua¹⁷ comparuit super montem in heremo,

(17) Thren. i, 1 : Facta est quasi vidua domina gentium.

k. et omitted E.

l. ad locum venerat et omitted M.

m. que fuit passio Christi omitted M.

n. plena omitted E and M, inserted in the 1485 edition, *ad loc.*

o. rivis E.

p. se omitted E.

q. Flaccianus M.

ut anime sue amaritudinem septem noctibus deploraret¹⁸. Et ecce septem noctes advenerunt, et facta est nox prima more brevissima ad instar puncti; nox secunda plena erat instabili temperie; nox tertia obscura nimis, horroribusque plena atque fantasmatis; nox autem quarta penalis valde visa est ex ventis borialibus et grandinibus inundantibus; et nox vero quinta eclipsibus septem confusa est; nox quoque sexta humida nimis atque imbrifera, ex resolutione mirabili pluviis (*sic*) distillavit; nox vero septima terribilis nimis et tremenda, habens fulgura, voces et tonitrua. Hec ille.

VI

58, A.

Quod etiam pulchre figurat ille Flaccus, de visionibus sibille, lib. 3, parte 4, cap. 1: Vidi, inquit sibilla, et ecce leonem in monte illo alto rugientem omnes territi timuerunt et ut leonem caperent circumquaque retia posuerant. Sed leo eorum bestiolas de retibus rapuit nec retibus captus est. Et ecce post hec egressa est virgo, decora nimis, regalibus insignita, que rete aureo totum montem ambiebat, in quo pro preda panteram posuerat, et etiam iuxta panteram virgo illa resedit et canere cepit. Et ecce mox egressus est leo de cubili suo¹⁹ et panteram insiliens bestiolam predabatur. Sed etiam predantem leonem, retibus involutum, virgo ipsa predabatur. Factus est ergo leo ferox quasi agnus mansuetus²⁰ per virginis incantationem. Leo vero, omnibus in pace domesticus, virginem per omnia concomitabatur. Hec ibi.

VII

Prologue, B.

Unde quasi expositorie hic locum habet illud Flacciani, de visionibus sibille, lib. 4, parte 1, cap. 3: Vidi, inquit sibilla, et ecce post septem horas silentii imago quedam vitrea in valle pugilum²¹ posita, grandis et decora nimis, in cuius pectore hec scriptura, agyos oux, litteris aureis rutilabat. Et ecce mox ad contuitum huius imaginis commota sunt universa et voces contra imaginem undique resonabant. Queritur enim a dextris eius: quid es tu et unde gloriaberis? Queritur a sinistris eius: unde es tu et quamdiu hic moraberis? Queritur posterius: qua cautela hinc recedes? Queritur anterius: qua semita huc accedes? Queritur de terra inferius: quo iure exitum advocas? Queritur de celo superius: quo titulo introitum vendicas? Hec ille.

(18) Iudic. xi, 37; Ezech. xxvii, 31.

(19) Ierem. iv, 7.

(20) Ierem. xi, 19.

(21) corrupted from Isa. xxviii, 4: qui est super verticem vallis pinguium?

Hec, ni fallar, imago congrue dici potest homo miserabilis²²... *Quis es tu et unde gloriaberis?* Ecce respondet pro te pictura in pectore imaginis. Scribitur enim : *agynos oux*. Hic in proposito oportet sugere mel de petra et oleum de saxo durissimo²³. Scio enim quod *agynos* sanctus interpretatur, sed *oux* nescio quid significat, nec Flaccianus hec exponit.

VIII

2, D.

Et hec ultima particula in descriptione *Aleph* subtilius quam scio intelligere declaratur per illam sanctam sibillam, secundum quod tradit Flaccus, de visionibus sibille, et est lib. 4, particula 1, cap. 3 : Et vidi, inquit, et ecce statuam illam immobilem alie sex imagines per sex locos diversos^r, quemadmodum sex priores imagines die secunda circumdederunt. Iam antequam ulterius procedam, quia hec visio mirabilis dividitur in septem particulis, quarum quelibet dependet ab alia, ideo, ut hic planius subintelligatur hec secunda particula, in processu hodiernae lectionis recitabo primam particulam ex qua dependet, quam iuxta materiam tunc subiectam exposui, ut potui, in introductione collationis, que fuit ista, *Vidi, inquit, et ecce post septem horas silentii etc.* Nota superius in principio collationis et iuxta modum, quem describit hic, sic per omnia secundum circulum septem dierum septies sex imagines cum suis clamatoribus variis describit et distinguit. Et hoc est quod superius communiter accepi. Et vidi, inquit, et ecce alie sex imagines illam imaginem immobilem per sex locos diversos^s quemadmodum^t sex priores imagines die secunda circumdederunt. Miserat enim celum imaginem stelleam et infernus imaginem ferream ; miserat oriens imaginem igneam et occidens imaginem aeream ; miserat auster imaginem aquaticam et aquilo miserat imaginem terream. Et he sex imagines, ut prius, levaverunt voces suas, et contra imaginem mediam vociferando dixit prima imago : Alpha, ausculta. Dixit secunda : Alpha, accusa^u. Dixit tertia : Alpha, applica. Dixit quarta : Alpha, ama. Dixit quinta : Alpha, alleluia. Dixit sexta : Alpha, ambula. Et hec est^v secunde visionis particula.

(22) Here Lathbury gives his own interpretation of the vision.

(23) Deut. xxxii, 13.

r. E, M and the 1485 edition have loci dīās.

s. Loci drās again.

t. quantum ad E.

u. excusa E.

v. est omitted E.

DER LIBER CONTRA MANICHAEOS

VON

FRIEDRICH STEGMÜLLER

Neumanichäische Bewegungen traten im Abendland seit dem XI. Jahrhundert auf und entwickelten sich am Rhein, in Südfrankreich und in Oberitalien um die Mitte des XII. Jahrhunderts zu gefährlicher Stärke. Im Jahre 1167 wurde die Bewegung unter dem Einfluss des Niketas, des bogomilischen Bischofs der radikaldualistischen Gemeinde in Konstantinopel, radikalisiert und zugleich hierarchisch organisiert. Im Jahre 1190 gab es bereits 14 katharische Bistümer, 7 in Frankreich und 7 in Oberitalien. Um 1200 soll die Zahl der Anhänger des Katharismus mehrere Hunderttausende betragen haben; in Südfrankreich gehörten fast alle Barone der Bewegung an. Um 1215 schickten sie schon aus Italien ihre begabtesten Nachwuchskräfte zum Studium nach Paris, und um 1228 soll Florenz fast zu einem Drittel katharisch gewesen sein¹. Begünstigt wurde das Wachsen der Bewegung durch die Nachlässigkeit mancher Bischöfe und Erzbischöfe, die durch mannigfache Rücksichten den katharischen Baronen verbunden, selbst päpstlichen Weisungen passiven Widerstand entgegengesetzten². So brauchte es schliesslich die Religionskriege 1208-1228, um die Macht der Sekte zu brechen.

Frühzeitig hatten zwar wachsame Beobachter gewarnt, so der Praemonstratenser Everwin von Steinfeld (c. 1143)³, der südfranzösische

(1) Vgl. A. BORST, *Die Katharer* (Schriften der Monumenta Germaniae historica 12, 1953); H. SÖDERBERG, *La religion des Cathares* (Uppsala 1949); A. DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle. Le Liber de duobus principiis* (Roma 1939); A. DONDAINE, « Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néomanichéisme au moyen âge ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939) 465-488; M. ESPOSITO, « Sur quelques écrits concernant les hérésies et les hérétiques au XII^e et XIII^e siècles ». *Revue d'histoire ecclésiastique* 36 (1940) 133-162.

(2) Pastores gregis dominici constituti non ascendunt hodie ex adverso, ut pro domo Israel se murum opponant. INNOCENTIUS III, *Ep. 243 (anno 1203) ad archiepiscopum Narbonnensem* (P. L. 215, 273). Vgl. P. L. 215, 1354.

(3) EVERWINUS STEINFELDENSIS O. PRAEM., *Epistola ad s. Bernardum Clarevallensem* (P. L. 182, 676-630).

Mönch Heribert (1140-1145)⁴, Bernhard von Clairvaux (1144-1147)⁵; scharfblickende Polemiker gingen zum Angriff über: Ekbert von Schönau OSB (1163)⁶, Bonacursus (1176-1190)⁷, Alanus von Lille (1179-1202)⁸, der Spanier Lukas von Tuy (1234)⁹, und die italienischen Laien Salvo Burci (1235)¹⁰ und Gregor (1240-1250)¹¹; schliesslich reifte die Zeit für die definitive geistige Überwindung der Irrlehre in den Summen von Ps. Praepositinus (c. 1230)¹², Wilhelm von Auvergne (1231-1236)¹³, Petrus Martyr OP (1235-1238)¹⁴, Moneta von Cremona OP (1241)¹⁵ und Rainer Sacconi OP (1250)¹⁶.

In die Reihe der Polemik gehört auch der anonyme *Liber contra Manichaeos*, der in Paris, Nat. lat. 689 (XIII) f. 72ra-86vb leider unvollständig erhalten ist und auf dessen Bedeutsamkeit schon wiederholt hingewiesen wurde¹⁷. Verfasst wurde der *Liber contra Manichaeos* nach 1212 und vor 1227, vielleicht schon vor 1219¹⁸. Er setzt sich mit einer

(4) HERIBERTUS MONACHUS, *Epistola de haereticis Petragoricis*. (P. L. 181, 1721-1722).

(5) BERNARDUS CLAREVALLENSIS, *In Cantica, sermo 65-66* (habiti 1144) (P. L. 183, 1088-1102; *Ep. 141-142* (scriptae 1145) (P. L. 182, 434-437).

(6) ECBERTUS SCHONAUGENSIS, *Sermones XIII contra Catharos* (P. L. 195, 1525-1584).

(7) BONACURSUS, *Manifestatio haeresis Catharorum* (P. L. 204, 775-792).

(8) ALANUS AB INSULIS, *De fide catholica contra haereticos sui temporis* (P. L. 210, 305-430).

(9) LUCAS EPISCOPUS TUDENSIS, *De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores*. Maxima Bibliotheca veterum Patrum 25 (Lyon 1677) 194-251.

(10) ILARINO DA MILANO OFMCA.P., « Il liber supra Stella del piacentino Salvo Burci contro i Catari ». *Aevum* 16 (1942) 272-319; 17 (1943) 90-146; 19 (1945) 281-341.

(11) ILARINO DA MILANO, « Fr. Gregorio OP, vescovo di Fano e la Disputatio inter Catholicum et Paterinum haereticum ». *Aevum* 14 (1940) 85-140.

(12) PS. PRAEPOSITINUS (G. PERGAMENSIS; MAGISTER GALLUS), *Summa contra haereticos*. Inc: Inani quidem ac pernicioiosa cura; mss. Douai 434. I. f. 19-35; Milano, Ambrosiana Q 32 sup. f. 4-21; Vaticana, Vat. lat. 4304 f. 101-122; Paris, Nat. lat. 2476 f. 107-117; Nat. lat. 14553 (XIII) f. 247-258; Prag, Domkapitel 527; Torino, Naz. D V 2; Vaticana, Chis. A V 156 f. 28-74; Vat. lat. 1291 (XIV) f. 176-183. Ed. J. N. GARVIN et F. A. CORBETT, *The Summa contra haereticos ascribed to Praepositinus of Cremona*. University of Notre Dame Press 1958 (Publications in Mediaeval Studies, vol. XV).

(13) GUILIELMUS DE ALVERNIA, *De universo I-II*, Paris 1674.

(14) TH. KAEPPELI OP, « Une somme contre les hérétiques de s. Pierre Martyr (?) ». *Archivum Fratrum Praedicatorum* 17 (1947) 295-335.

(15) MONETA CREMONENSIS OP, *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque*, ed. TH. A. RICCHINI OP, Roma 1743.

(16) RAYNERIUS SACCONI, *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno*. ed. A. DONDAINE, *Un traité etc.* 64-78; ed. CLAUDE COUFFORD, Paris 1548; MARTÈNE-DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum V* (1717) 1761-1776; DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum I* (1724) 48-57.

(17) A. DONDAINE, *Nouvelles sources* 486-488; Borst 14 not. 3.

(18) Unter den mit ihm befreundeten Kardinälen nennt der Verfasser des *Liber contra Manichaeos* JOHANNES DE COLUMNA, der 1212 Kardinal wurde, den Kardi-

Compilatio Catharorum auseinander, die er zum Teil wörtlich zitiert¹⁹. Leider enthält die Pariser Handschrift von den 34 Kapiteln des Liber contra Manichaeos nur etwa 5; vielleicht könnte aber diese Edition helfen, den vollständigen Traktat aufzufinden.

nal JACOBUS GUALA, der 1227 starb, und einen DOMINUS NICOLAUS. Damit kann NICOLAUS DE ROMANIS gemeint sein, der 1219 starb, oder NICOLAUS DE CLAROMONTE, ser 1219 Kardinal wurde und 1227 starb. Cf. not. n-s.

(19) Von der Literatur der Katharer ist nur wenig erhalten geblieben. Sie kannten (seit 1190) die apocryphe *Interrogatio Johannis* (éd. REITZENSTEIN, *Vorgeschichte der christlichen Taufe*, 1929, 297-309) und die *Visio Isaiae* (vgl. F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum medii aevi* I nr. 111). Erhalten sind zwei *Ritualien*, ein provençalisches (ed. L. CLÉDAT, *Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon*, 4 (1887), und ein lateinisches (ed. A. DONDAINE, *Un traité*, 151-165), sowie der in Oberitalien bald nach 1241 verfasste Liber de duobus principiis (*Inc: Quoniam multi impediuntur*; ed. A. DONDAINE, *Un traité*, 81-147; dazu BORST 283-318). Eine um 1223-1226 geschriebene *Notitia* über das Albigenserkonzil von Saint-Félix de Caraman veröffentlichte A. DONDAINE (*Studi e Testi* 125, 1946, 324-355). Das um 1230 verfasste *volumen magnum decem quaternorum* des JOHANNES DE LUGIO ist verloren (Thesenliste bei RAINER SACCONI, ed. A. DONDAINE, *Un traité*, p. 72-76). Auch die übrigen katharischen Schriftsteller und Schriften sind höchstens aus einigen Zitaten bekannt, so DESIDERIUS (um 1230), TETRICIUS (um 1230), PETRUS GALLUS (um 1230), die *Stella* des Arztes ANDREAS, gegen den sich SALVO BURCI wendet, und das *Perpendicularum scientiarum* eines Südfranzosen namens ANDREAS. Vgl. BORST 8-13.

LIBER CONTRA MANICHAEOS

P = Paris, Nat. lat. 689 f. 72ra — 86vb

Incipit prologus in Libro contra Manichaeos

Cum Deus omnipotens vidisset *cuncta, quae fecerat, esse bona* (Gen. 1,31), dato libero arbitrio rationabilibus creaturis¹, ille speciosus (Ez. 31,9), quo *cedri non fuerunt altiores in paradiso Dei* (Ez. 31,8), cor suum elevando perdens sapientiam suam in decore suo ex tunc factus Sathahel proiectus est in terram. Sciens etiam ex amussim se ab aethrali orchestra merito exulasse, invidendo protoplasmati² soticum et regnosum filium, id est mendacium, genuit, quo ipsum primo pellices mille per maeandros, deinceps venena nequitiae suae in ipsius posteritatem infudit.

Videns autem Dominus Deus, qui omnia disposuit sub regula, pondere et mensura (Sap. 11, 21), diligens iustitiam et odians iniquitatem (Ps. 44,8; Hebr. 1,9), *quod multa malitia esset in terra, et cuncta cogitatio cordis filiorum hominum prona esset ad malum omni tempore* (Gen. 6,5), et quod suggestionem *colubri tortuosi* (Job 26,13) omnis caro corruperat viam suam, operando iustitiam induxit super impios cataclysmum (Eccli. 40,10).

Veterator postea animadvertens de superficie terrae genus humanum, quod foedaverat, esse abrasum, cernens Noe et filios eius creatori suo latrariam impendisse, stropham letiferam machinatus est, qua posteritatem eorum sibi abradere gestiens longaeva idolatria se faciens venerari; aequiparari ergo pro posse voluit creatori. Ipse vero, qui numquam misereri reicit, praevidens omnia, antequam fiant, humanum genus a letali inescatione emancipari desiderans, Abrahae stemma eligens, ut inde ab Unigenito sibi pro nobis sumeretur humanitas, ipsi quoque per Moysen, ut paedagogus foret in Christo legem conferens, in prophetis persaepe cathezizans, tandem in plenitudine temporis suum, ut praelibata zizania satanae de sub coelo penitus demerentur, luxque aeterna splen | desceret in *regione habitantibus umbrae mortis* (Luc. 1, 79), sinu de suo mittens homousion Filium Pater ex theotoco natum, neci tradendo eum,

P 72 ra-72 rb.

(1) creaturis] creatis P.

(2) protoplasmati] prothoplasmati P.

divifiolum muscipulatorem excludens vinctum catena magna per mille annos depulit in abyssum.

Omnibus peractis ipsa Sapientia Patris, Dei et hominum mediatrix, *attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter* (Sap. 8,1), primulum in apostolis adversus mundi lasciviens oppidum, suam, *non habentem maculam* haereticæ pravitatis *aut rugam* dolositatis, sanctam *ecclesiam* (Eph. 5,27) dedicavit.

Cum autem foret adulta, *Lucifer* ille, qui ceciderat de empyreo (Is. 14,12), princeps infidelium, ovili dominico semper invidens, apostasiae suae zizania vacaneos faciens enfiteri, super sidera posuit thronum suum. Et fide in ipsis etiam pastoribus oscillata de arca Noe iterum egressus est *corvus* (Gen. 8,6), qui fuligine tetrae opinionis infectus *puteum abyssi* nisus est aperire (Apoc. 9,2). Unde fumum emittens teterrimum, quo *obscuratus est sol et aer* (Apoc. 9,2), pessimavit plurimos impiando. Nam *de fumo locustae* (Apoc. 9,3), capillis mulierum quasi ornatae, faciem ovinam praetenders cum caudis scorpionum, emersae virorem hortorum et arborum corroserunt. Dathan quoque, Core et Abiron (Num. 16,1), Jeroboham (III Reg. 14,7) et pseudo tres amici Job (Job 2,11) recidivati, de cauteriata conscientia foetidum sanguinem emanantes, coelum, terram, mare et ipsum aerem corruerunt.

Hi nempe sunt ranae Mempheticæ (Exod. 8,4), quae in suis penetrabilibus coaxare non cessant.

Hi sunt *montes Gelboe* caliginosi (II Reg. 1,21), quos *ros* caelestis gratiae non humectat.

Hi sunt *filii alieni* (Ps. 17,46), filios et filias apostaticos et *promptuaria plena* habentes, *eruclantia ex hoc in illud* (Ps. 143,13), a quorum *dextera iniquitatis* (Ps. 143,11) se implorat sancta ecclesia liberari.

Hi sunt grex | Deo exosus; postquam incauti saepissime pervagantur, panem abditum et aquas clandestinas et turbidas (Jer. 2,18) avidius haurientes.

Hi sunt *vulpes, vineas* Domini sabaoth demolientes, quas custodes praecipiuntur a sponso capere vel fugare (Cant. 2,15).

Hi sunt talpae, semen fidei de terra suffodientes et superficiem terrae deturpantes (Is. 2,20; Lev. 11,30).

Hi sunt *vasa mortis* (Ps. 7,14), in arcu Domini praeparata, quae *aplata irae in interitum* (Rom. 9,22) sagittis ardentium debent multifariam perforari.

Hi sunt *atrium foris templum*, quod *foras eicere et non metiri* iubetur Johannes apostolus in Apocalypsi (11,2).

P 72 rb-72 va.

(3) est] om. P.

Hi sunt *aquila magnarum alarum* hypocriseos, quae *medullam cedrorum Libani* comedit et in Babylonem asportat (Ez. 17,3).

Hi sunt *mulier ornatu meretricio* (Prov. 7,10) venustata, quae *lectum* suum, id est doctrinam, *funibus* nodosorum sensuum *intexuit*, *tapeccisque*, id est figmentorum coloribus, *stravit* (Prov. 7,16), cuius foribus domus Sapientia Dei nos non appropinquare sollicitate flagitavit (Prov. 7,24-27).

Hi sunt *cauda draconis*, quae *stellas coeli trahens* in terram, miseriae deicit tenebrarum (Apoc. 12,4).

Hi sunt *portae inferi*, per quas ingressi stolidi et illecti ad tartara cum diabolo suo capite deducuntur; sed teste Veritate *non adversus* sanctam ecclesiam *praevalent* (Matth. 16, 18).

Et quia dormitantibus opilionibus somno multiplici zizania nimium augmentatur⁴ et consopitis nautis liburnus Petri saepius naufragatur, quia Deus non ex toto depulit Jebuzaeum (Jos. 15,63; Judic. 1,22), ut zelotypi, qui probati sunt, exerceantur in armis, iubilos aptari concedet ad palaestram. Nimirum ingrati Dei beneficiis utimur, si frivola talium cachologorum deliramenta neglecta et impunita praetereunt. Nam re vera, si in quemlibet huiusmodi nostrum convicia irrogaret, torpor, | ut reor, talionem inferret, aut saltem non aequanimiter toleraret. Nos autem contra Dei praeceptum in nostrum praeiudicium, in eius iniuriis quasi benigni sumus; in nostris vero contumeliis odia exercemus. Unde timendum est et vehementissime formidandum, ut non tantum in futuro, sed etiam in praesenti multipliciter perluamus.

Vobis igitur populorum rectoribus et sapientibus loquendo, modo calamum apostrophando convertito :

Ubi est zelus domus Domini, quo debetis esse commaesti (Ps. 68,10; Joh. 2,17)?

Ubi est zelus Moysi in virum Aegyptium, Hebraeo iniuriantem (Exod. 2,12)?

Ubi est zelus Abraham in quinque reges, Loth et superbiam eius captivantes (Gen. 14,14)?

Ubi est item zelus Moysi in Core, Dathan et Abiron, sacerdotium usurpantes (Num. 16,8)?

Ubi est zelus eiusdem in idolatras et in fornicarios *in suggestione Balaam* (Num. 31,16) et in blasphemum lapidibus obruendum (Num. 15,35)?

Ubi est zelus Josue in immundissimas nationes, terram Domini maculantes (Jos. 6,17; 8,3; 10,9; 11,7)?

Ubi est zelus Samsonis in Philistaeos (Judic. 15,14)?

P 72 va-72 vb.

(4) augmentatur] augmentantur P.

Ubi est zelus Gedeon contra Zeb et Zebee et Salmana et exercitum eorum (Judic. 7,25 ; 8,21)?

Ubi est zelus filiorum Israel contra tribum Benjamin, in uxorem levitae graviter delinquentem (Judic. 20,43)?

Ubi est zelus Samuelis contra regem Agag⁵ et exercitum eius (I Reg. 15,32)?

Ubi est zelus David in hostes populi Dei?

Ubi est zelus Eliae contra prophetas et cultores Baal (III Reg. 18,40)?

Ubi est zelus Johannis Baptistae contra moechum et incestum Herodem (Matth. 14,4)?

Ubi est zelus beati Petri apostoli in Ananiam et Saphiram, sancto Flamini mentientes (Act. 5,3)?

Ubi est zelus beati Pauli apostoli in Elimam magum, viae Domini resistentem (Act. 13,8-11)?

Videte, pastores, ne forte sanguis populi de vestris manibus requiratur. Licet enim Petri legia vestra negligentia refragantium fluctibus quatiatur, tamen Dei Filius, qui *rogavit Patrem, ne fides ipsius deficeret* (Luc. 22,32), *surgens imperabit ventis et mari, et faciet tranquillitatem*, quando eum | discipuli rogabunt (Matth. 8,26).

Sed vae his, qui debent ascendere ex adverso et se ponere murum (Jerem. 1,18 ; 15,20) pro domo Israel contra lupos et vulpes, si negligentia vel timore gregem Domini dissipari postponunt, et vineas eius non curant vulpeculas demoliri.

Talium quondam Cerinthus, Ebion, et Marcion, Zerohen^a et Arphaxad^b, Ymineus^c, Manes et apostata Nicholaus^d, Donatus et Arius et complices eorum didascalii extiterunt. Quorum dogma erratile et insanum a beatis apostolis et aliis sanctis patribus exsufflatum quoquo tempore latitans in mentibus corruptorum *concepit dolorem*, et nostro tempore horribilem et intolerabilem *parit iniquitatem* (Job 15,35 ; Ps. 7,15).

Leviathan enim, ille coluber *tortuosus* (Is. 27,1), qui dormit sub umbra in secreto calami, cuius corpus fusile et compactum scamis sese premen-

P 72 vb-73 ra.

(5) Agag] Agath P.

a Zerohen probaliter est Cerdon, de quo IRENAEUS, *Adversus haereses* I c. 27 (P. G. 7, 1, 687) et EPIPHANIUS, *Adversus haereses* I, 3 haeres. 21 (P. G. 41, 691).

b Arphaxad (Arfaxat) forsan est Carpocrates, de quo IRENAEUS, *Adversus haereses* I c. 25 (P. G. 7, 1, 680) et EPIPHANIUS, *Adversus haereses* I, 2 haeres. 7 (P. G. 41, 363); vel Alexander, I Tim. 1, 20.

c De Hymenaeo confer I Tim. 1, 20 et II Tim. 2, 17.

d De Nicolaitis vide Apoc. 2, 6 ; 2, 15 ; IRENAEUS, *Adversus haereses* I, 26 (P. G. 7, 1, 637); EPIPHANIUS, *Adversus haereses* I, 2 haeres. 5 (P. G. 41, 319).

tibus, quod operiunt salices de torrente, gaudens praelatorum animos simoniae, superbiae, philargiae, cenodoxiae, gastrimargiae, pellicatui, negligentiae aliisque flagitiis inhiantes, et ob hoc divina mysteria naucipendi, ut nomen Domini enormiter blasphemetur, congestis venenis omnium fere haeresiarcharum et nuper inventis, pestilentiosorem et foetidiosorem spiritum exhalans per ora Sichardi Cellararii^e, Guaucelmi^f, Bernardi de Simorna^g et Vigorosi de Bachona^h, episcoporum nefandae haereoseos, et complicum eorum inexpiabiliter terrarum partem maximam impiavit.

Deus autem, qui dives est in misericordia (Eph. 2,4), qui non *irascitur per singulos dies* (Ps. 7,12), nec e vestigio detegit iram suam, maculatos emaculare affectans, sicut ad correctionem Hebraei populi, propter sua scelera et naevum ingratitude in captivitatem ducendi, misit servos prophetas, ut eos converterent a nequitiis, ne perirent, destinavit ad eos *angelos pacis* (Is. 33,7), qui verbo pariter et exemplo ad viam iustitiae a deviis revocarent.

Sed quia cor capitis eorum induratum est quasi lapis et malleatoris incus (Job 41,15), nec *potest Aethiops mulare pellem, nec pardus varietatem* (Jer. 13,23), et *induratum est cor Pharaonis* (Exod. 7,13), super Gog et Magog induxit Dominus aquas maris. Et quia plaga grandis omnia eorum nemora non contrivit, nec ignis Sion ferrum *ungue adamantino* compactum (Jer. 17,1) potuit emollire, evasae aspides letiferam concinnando insollertiam et infandam, ut callide inficiant imprudentes, quia suis culpis exigentibus perimuntur, quasi sub numine sanctorum martyrum se coniacant. Sic enim eos satanas animavit in ipsis blasphemiiis et errore, et callet tali energia et intricat, ut malint quando quidem mori pro ipsa haeresi, Deo et sanctis omnibus exosa, quam ad fidem orthodoxam regredi, quam penitus abdicarunt; et ita invincibili modo corpori Behemoth (Job 40,10) connexi in syrtem suam irretiunt inextricabilius fungibardos.

Et cum ipsi merito damnati corpora propria opus diaboli fore credant, nec salvanda praedicant in futurum, miror nec immerito super excaecatione eorum, qua ratione credunt animas salvari, si opus diaboli comburatur, et dicunt, cum eorum corpora comburuntur, bonos homines exuri, cum non in hoc igne corporeo anima comburatur.

Unde secundum praefatum et brutum sensum ipsorum patet eos luculentissime ementitos.

P 73 ra-73 va.

e Sicardus Cellarius, annis 1167 et 1185 episcopus ecclesiae Albigensis (Albi). BORST 232.

f Gaucelmus, c. 1203-1223 episcopus Tolosanus (Toulouse). BORST 232.

g Bernardus de Simorra, c. 1203-1220 episcopus Carcassonensis. BORST 233.

h Vigorosus de Bacona, c. 1223 diaconus Agennensis; c. 1232-1237 episcopus Agennensis. BORST 235.

Nos igitur, illorum pestiferis naeniis retro iactis, cum *abominatione desolationis* quodammodo in *loco sancto* (Matth. 24,15) crescere tueamur, devitando montes Gelboe (I Reg. 31,1), ubi proh dolor reges et populi cotidie defunguntur, ad *montes sanctos* (Ps. 86,1) confugium faciamus, ut ab ipsis eruditi et docti non offendamus in montibus lubricis, cenulentis, sed in omni sana | doctrina nos custodire, et oblatrantium rabiem Manichaeorum, videlicet Nicholaytarumⁱ, Passagiorum^k, Speronum^l, Runchayrolorum^m, et omnium orthodoxae fidei sufflatorum, calleamus conglobatas acies demetere *caudasque vulpium colligatas diducere* (Judic. 15,4), et ab universis cachologorum oppositionibus argutare. Divino siquidem accinctus oraculo et caritatis instinctu operae pretium cernens recidivare gestio compendiosum opusculum contra pravum intellectum et depravationem Scripturarum modernorum et venenata spicula Catharorum, ad honorem sanctae et individuae trinitatis, ut, qui zelo eius accensi fuerint praelibatis debacchantibus refragare, conterminantes auctoritates facilius inveniant ex ipsis libris, quos se recipere mentiuntur. Oblocuturus itaque dementiae eorum, alludendo sollerti sanctorum patrum energiae, non deferam eos in aliquo suspective, sed in⁶ his tantum, quae disputando ab ore haeresiarcharum animadverti, vel in tractatibus eorum repperi notata nequiter et nefande.

Compilationem igitur quandam ipsorum, in qua probare nisi sunt omnia duplicia esse, et diabolium, quaecumque sunt visibilia, fecisse, et ipsum deum sine initio esse, quam habebam prae manibus, capitulatim interponere dignum duxi. Et post serio, prout Sophia Patris, *qui habet clavem David* (Apoc. 3,7), mihi dignabitur ostium aperire, fimum eorum teterrimum ventilabo.

Sed quia in humanis inventionibus nihil reor perfectum, nec ita sum amator nostri, ut ea, quae semel vel bis effuderim, meliori sententiae anteferre contendam, devitatis captentulis praedictorum, et gesticulosus eorum cavillationibus explosis, logicae expers, a pravo sensu ipsorum penitus abludendo literatiores⁷ theologos rogo, ut decorent hunc codicem

P 73 va-73 vb.

(6) in] etiam P.

(7) literatiores] literatores P.

i Cf. not. d.

k De Passagiis (Passaginis, Patarenis) vide BONACURSUM, *Manifestatio haeresis Catharorum (Libellus contra Catharos)* (P. L. 204, 784); et BORST 112; 250.

l De Speronistis, ab HUGONE SPERONI Placentino dictis, confer BORST 111; ILARINO DA MILANO OFMCA^P. *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario*. Studi e Testi 115 (1945).

m De Runcariis (Runcarolis), ab JOHANNES DE RONCO Placentino dictis, vide BORST 110; DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* VII (1938) 239.

et emendent. Si quid ergo in hoc opusculo repertum fuerit indignum, insufficientiae deputetur humanae; si quid vero dignum, divinae gratiae penitus ascribatur.

Et quia | vetus Salomon in urbe posuit thronum suum (III Reg. 10,19; II Parap. 9,17), qui columnis aureis et argenteis aeneis et eburneis et ferreis circumfulsit, dominum Leonemⁿ, presbyterum cardinalem ecclesiae sanctae Crucis in Jerusalem, hyperaspistem nostrum, cui hoc opus proposui destinandum, specialiter eligo correctorem.

Deus omnipotens, cuius est omne *datum optimum et donum⁸ perfectum* (Jac. 1,17), collaudetur omni tempore, qui cordi eius et fratribus ipsius venerabilium dominorum cardinalium, domini Pelagii^o, domini Nicojai^p, domini Stephani^q, domini Gualae^r, domini Johannis de Columnas et aliorum coelitus inspiravit, ut nobis amicerentur ipsius reverentia et amore. Et si quid boni facimus Deo placens, faciat eos participes in futuro, sicque nos faciat sibi per omnia complacere, ut una mereamur cum sanctis in aeterna beatitudine congaudere.

Explicit prologus.

Incipiunt capitula

1. De initio tractatus⁹ Manichaeorum, in quo praviter rem suam contegunt manifeste.
2. De initio reiectionis et intellectu eorum.
3. De duobus saeculis.
4. De duobus mundis.
5. De duobus regnis.
6. De coelo novo et terra.
7. De propriis Christi, in quae venit.
8. De sanctione Davidali¹⁰ in agro (I Reg. 30,26).
9. De diebus bonis et malis.

P 73 vb.

(8) donum] *om.* P.

(9) tractatus] tractus P.

(10) Davidali] *ddli* P.

n Leo Brancaloni, post 1202 card. presb. s. Crucis; obiit 1230. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi* I (1898) 4; Dict. Hist. Géograph. X (1938) 392.

o Pelagius Galvani OSB, 1205 cardinalis, obiit 1240.

p Nicolaus de Romanis, 1205 cardinalis; obiit 1219; vel probabilius Nicolaus de Claromonte O. Cist., 1219 cardinalis, obiit 1227.

q Stephanus Langton, 1205 cardinalis; obiit 1228.

r Jacobus Guala, 1205 cardinalis; obiit 1227.

s Johannes de Columna, 1212 cardinalis; obiit 1244.

10. De bonis et malis operibus.
11. De duplici creatione.
12. De omni, quod omnia dupliciter dicitur.
13. De nihilo.
14. De bona creatione.
15. De terra nova.
16. De eodem.
17. De coelo novo.
18. De ovibus domus Israel.
19. De hoc verbo 'reddere'.
20. De perversa expositione eorum.
21. De eodem obiectio, et responsio.
22. De carnalibus et materialibus hominibus.
23. De Christo, quem misit Pater in similitudinem hominis.
24. De eodem reprisio.
25. De carne Christi opinio Catharorum.
26. De corporibus iustorum, quod sint corpus Christi.
27. De exprobratione procreationis humanae.
28. De novo homine et rationali.
29. De regeneratione | novi hominis.
30. De cibo eius spirituali.
31. De avibus bonis et malis.
32. De principe mundi.
33. De Deo huius saeculi, opinio Manichaeorum.
34. De angelis bonis et malis, quod angeli mali diaboli sunt, et boni angeli dei, secundum opinionem apostatarum.

I

In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti

Cum regulis cathareis¹¹ certaturus, quia nonnullis clanculo, nonnullis vero perniciose officiant manifeste, theotocon et omnes sanctos spiritus in auxilium invocando et omnium orthodoxorum suffragia gestiendo campum aggrediar traconosum. Et quia mos est, veneficiorum ora cratere mellita dulcedine delinire, ne sequens mortiferum devitetur, ad instar scorpionum, Ebionitae in capite tractatus sui hypocrisim praetendens, ventre et cauda letaliter inficiunt exhaustores.

P 73 vb-74 ra.

(11) cathareis] tartareis P.

De compilatione haereticorum

Sic enim depravata compilatio eorum incipit, qua dementant incautos et fidem abdicare faciunt orthodoxam.

Quoniam nonnulli de divinis operibus atque creaturis nobis male impropierant, idcirco ea, quae inde sentimus, verbis et corde pariter confitemur, ut qui ob hanc causam nos ignoranter impugnant, lucidius rei veritatem cognoscentes percipiant.

In primis itaque Deo summo ac vero, Patri omnipotenti, maxime deferimus, per quem coelum, terram, mare et omnia, quae in eis sunt facta fuisse legimus ac credimus, iuxta quod prophetarum confirmant testimonia, novique testamenti auctoritates plenius demonstrant.

1. Sic namque ipse Dominus per prophetam suum Isaiam ait (Is. 48,12-13) : *Ego primus, et ego novissimus. Manus quoque mea fundavit terram, et dextera mea mensa est coelos et terram. Ecce ego creo coelum novum et terram novam* (Is. 65,17).

2. Et angelus in Apocalypsi (14,7) : *Timeate Dominum, et date illi honorem, quia venit hora iudicii eius; et adorale eum, qui fecit coelum et terram, mare et omnia, quae in eis sunt.*

3. Et iterum viginti quattuor seniores (Apoc. 4,11) : *Dignus es Domine, accipere gloriam, et honorem, et virtutem, quia tu creasti omnia, et propter tuam voluntatem erant et creata sunt.*

4. Item Paulus et Barnabas in Actibus (14,14) : *Viri, quid haec facitis? Quia nos mortales sumus, similes vobis homines, annuntiantes vobis ab his vanis converti ad Deum vivum et verum, qui fecit coelum, et terram, mare, et omnia, quae in eis sunt.*

5. Similiter in eisdem et reliqui apostoli (Apoc. 10,6) : *Domine, tu qui fecisti coelum, et terram, mare, et omnia, quae in eis sunt.*

6. Item Paulus in eisdem (Act. 17,24) : *Deus, qui fecit mundum, et omnia, quae in eo sunt, hic coeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat.*

7. Et David (Ps. 113,15) : *Benedicti vos a Domino, qui fecit coelum et terram.*

8. Et in Apocalypsi (3,14) : *Et angelo Laodicaeae ecclesiae scribe: Haec dicit Amen, testis fidelis et verus, qui est principium creaturae Dei.*

His itaque testimoniis aliisque quam plurimis credimus omnipotentem Deum coelum, terram, mare, mundum, et omnia, quae in eo sunt, fecisse pariter et creasse et cetera.

Explicit primum capitulum cuiusdam compilationis Manichaeorum.

In quo contegunt pravitatem sensus sui ; sed in consequentibus retegunt manifeste.

Nos autem Dei Filium in hoc pro viribus imitemur, qui intentionem cordis magis quam verba iudicat, sicut in evangelio saepe legitur manifeste. Corde pariter et verbo praedictis testimoniis alludentes, perverso sensui eorum solummodo renitamur. Auctoritates enim bonae sunt et vere Spiritu sancto per ora sanctorum prolatae. Sed scio certe, quod Cathari, qui praedicta testimonia in tractatus sui capite posuerunt, non credunt nec intelligunt praedictos | testes aliquid de visibilibus nobis creaturis dixisse, quas cernimus in hoc mundo ; sed in suis conventiculis haeresiotas suos perdocent et hortantur, quidquid potest videri in hoc mundo, a diabolo esse factum.

[Ad 1] Ad primum igitur testimonium Isaiae eis obicimus, quod ipsi vere non credunt Deum dixisse verum, cum dixit (Is. 48,12) : *Ego primus et ego novissimus*, cum credant ei diabolum coaeternum. Quod est nefas et scelus etiam cogitare, error intolerabilis et mendacium maledictum. Nos vero cum sancto Isaia vere dicimus, quod ipse Deus, qui illud dixit, creator omnis creaturae, *primus* est, quia sine initio et nihil ei coaeternum. Quidquid enim est et subsistit, excepta sancta Trinitate, creatura est et initium habuit, et quaedam pars creaturarum a specie finem habebit, in genere redeundo. Deus autem, qui non mutatur nec variatur, postquam illa sic finierint, permanebit, et ideo se novissimum appellavit.

Est et alia ratio. Ipse est *primus*, id est maximus omnium creaturarum. Cuius magnitudo non solum ab hominibus non potest comprehendi, sed nec etiam ab angelica creatura. Ipse etiam *novissimus* factus est in assumpta humanitate de carne Virginis tempore passionis. Unde etiam Isaia de illo praesagando intonuit, dicens (Is. 53,2) : *Vidimus eum, et non erat aspectus neque decor, virum dolorum et novissimum virorum etc.*

Est etiam *primus*, id est summus supra omnia et *novissimus*, subtus omnia et extra omnia dominando, regendo, sustinendo et omnia circumdando. Et sic est *Alpha et O* (Apoc. 1,8), id est primus et novissimus, *initium omnis creaturae* (Col. 1,15 ; Apoc. 3,14), tam angelicae quam humanae, tam caelestis quam terrenae ; et *finis*, consumens iustorum vitia et peccata, non finis desinens, sed consummans omnem iustitiam in omni rationabili creatura. Et sic | est etiam initium omnis boni operis, et finis, consummans in eis, qui se ipsos holocaustum Domino offerentes causam¹² non omittendo super altare eius vituli ponuntur.

Et ita *attingit a fine usque ad finem fortiter, et omnia suaviter disponit* (Sap. 8,1). Et hoc est quod dixit (Is. 48,12-13) : *Ego sum primus, et ego novissimus. Manus quoque mea fundavit terram etc.*

P 74 ra-74 vb.

(12) causam] caudam P.

Hoc idem propheta David et Apostolus manifestant. *Tu*, inquit (Ps. 101,26-27; Hebr. 1,10-12), *Domine, in principio terram fundasti; et opera manuum tuarum sunt coeli. Ipsi peribunt, tu autem permanes etc.*

Et in libro Baruch, notarii sancti Jeremiae prophetae (Bar. 3,32) : *Hic est Deus noster, qui fecit terram in sempiterno tempore, et replevit eam reptilibus et quadrupedibus et volucris.*

Et Apostolus in epistola ad Colossenses (Col. 1,14) : *In Filio habemus redemptionem et remissionem peccatorum.* Et paulo post (Col. 1,16) : *Quia in ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia.*

Item Dominus per Isaiam (Is. 45,12) : *Ego feci terram, et hominem super eam creavi ego.*

Huius vero auctoritatis Isaiiae, quam haeretici in primo capitulo posuerunt (Is. 65, 17) : *Ego creo coelum et terram*, inferius in sexto capitulo solutionem lector inveniet declaratam.

[Ad 2-5] Item audacter dicimus omnes alias auctoritates praescriptas, quibus dicitur Deum omnia fecisse, non dixisse iuxta intellectum Manichaeorum tantum de invisibilibus, sed etiam de visibilibus creaturis. Quod satis auctore Deo in sequentibus ostendetur.

[Ad 6] Ad hoc vero, quod dicunt Apostolum dixisse (Act. 17,24) : *Deum, qui fecit mundum*, dicimus eos subtraxisse ex illa sententia hoc pronomen demonstrativum : *hunc*. Sic enim habetur in libris bene correctis : *Deus est, qui fecit hunc mundum, et omnia quae in eo sunt.* Quod Romae et in multis aliis ecclesiis in bibliothecis legimus ab initio scriptum, et in libris nostris semper est. Et etiam in nonnullis haeticorum libris ipsum *hunc* scriptum vidimus ; sed quia multum est contra pravum intellectum eorum, postquam audierunt sibi obici, de suis codicibus abraserunt.

Hoc autem, quod sequitur in sententia (Act. 17,24) : *Cum sit Dominus | coeli et terrae, non in manufactis templis habitat*, notant haeretici nequiter et perverse. Dicunt enim, secundum quod audivimus : *Non habitat in manufactis templis*, id est in hominibus, qui deserviunt ecclesiis manufactis fideliter et devote ; et ita neminem credunt posse filium Dei nec templum Spiritus sancti esse, nisi prius abdicet fidem et cultum, quae in ecclesiis materialibus, quas domos orationis dicimus, catholici christiani Deo omnipotenti exhibent omni die.

Ad quod dicimus : Si vera est nota eorum, Deus non habitavit in Domino Jesu Christo, neque in prophetis, qui in templo Salomonis manufacto maxime detulerunt, neque in Maria Virgine gloriosa, neque in apostolis Christi, neque in aliis sanctis, qui ecclesias manufactas faciebant construi et in eis Domino serviebant. Quod est abominatio diabolica, Deo omnipotenti exosa, et sanctis omnibus detestanda. Qualiter autem sancti prophetae reverentia et honore Dei deferebant templo,

longum esset nimis in hoc capitulo demonstrare ; sed curiosus¹³ lector in scriptis eorum et in Regum volumine (III Reg. 8) et in Esdra (I Esdr. 6) poterit invenire.

Nos vero ad novum testamentum solummodo recurramus. Sed obiciendum est prius perverso sensui eorum, ut stultus appareat universis. Dictum est, quod *Deus non habitat in templis manufactis*. Sed teste Apostolo corpora iustorum sunt *templum Spiritus sancti* (I Cor. 3,16), qui Deus est ; ergo Deus habitat in templo manufacto, quod manus Domini fecit. Absurdum enim esset dicere et omni ratione vacaret vel concedere diabolus fecisse templum Spiritus sancti.

Sed quia scimus eos credere diabolus non solum sua propria corpora fecisse, sed etiam omnium sanctorum, qui visi sunt in hoc mundo, quia iuxta proverbium : *Citius est nactus homo mendax quam pede fractus*, sensui stolido eorum obiciamus : *Non in manufactis templis habitat Deus*. Sed templum Domini, quod Salomon fecit aedificari, cuius exemplo materiales ecclesiae sunt constructae, fuit manufactum, et in ipso habitavit, id est mansit Dominus Jesus Christus et apostoli eius. Unde Deus Pater per Malachiam prophetam (Malach. 3,1) : *Ecce mitto angelum meum, et praeparabit viam ante faciem meam; et statim veniet ad templum sanctum suum dominator, quem vos quaeritis, et angelus testamenti, quem vos vullis*. Quod beatus Lucas in evangelio in Christo fuisse completum, aperte ostendit (Luc. 7,27), quando quadragesimo die purgationis beatae Mariae Virginis impleto secundum legem Moysi in templo extitit praesentatus. Quod ipsum templum manufactum spiritualis domus Dei esset et ob hoc prae ceteris domibus ab omnibus fidelibus veneranda, quattuor evangelistae ostendunt (Matth. 21,12; Marc. 11,15; Luc. 19,45; Joh. 2,15), quando mentionem faciunt de expulsionem nummulariorum et manganum de templo, in quo Dei Filius se maxime contra Judaeos ostendit iratum, cum facto flagello de funiculis omnes eiecit de templo, et nummulariorum effudit aes, et mensas subvertit, et dicit eis, teste beato Johanne (2,16) : *Auferte ista hinc, et nolite domum Patris mei facere domum negotiationis*. Et secundum Matthaeum (21,13) : *Scriptum est, quia domus mea domus orationis vocabitur; vos autem fecistis eam speluncam latronum*. Et secundum Marcum (11,17) : *Scriptum est, quia domus mea domus orationis vocabitur omnibus gentibus; vos autem fecistis eam speluncam latronum*. Et secundum Lucam (19,46) : *Scriptum est : Quia domus mea domus orationis est*. Et hoc notent fideles contra praefatam blasphemiam, quod si aliquid sanctitatis et Deo placens non esset in templo illo manufacto maius quam in aliis domibus hominum,

P 75 rb-75 va.

(13) curiosus] curiosus P.

ut Sadducaei contra ecclesiam dogmatizant, non Dominus Jesus Christus illa dixisset vel fecisset contra Judaeos, templum Domini violantes

Item in evangelio secundum Lucam legitur (2,42), quod *cum esset Jesus annorum duodecim, remansit quodam vice in Jerusalem in templo, et non cognoverunt parentes | eius. Et requirentes eum, post triduum invenerunt illum in templo in medio doctorum, audientem illos, et interrogantem eos. Et dixit mater eius ad eum: Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te. Et ait ad eos Jesus: Quid est, quod me quaerebatis? Nesciebatis, quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse?* In quibus verbis aperte innuitur templum manufactum Jerusalemitanum, quod aedificavit Salomon, cui principes Judaeorum principabantur, templum esse Patris omnipotentis, et Filii eius Domini Jesu Christi. Cum autem dixit Veritas: *In his, quae Patris mei sunt, oportet me esse*, aperte innuit se habitare in eo.

Animadvertat ergo apostata, Scripturarum Dei adulter, se male notasse praefatam sententiam apostoli Pauli, si *in templo manufacto* habitavit Dominus Jesus Christus.

Quod vero Joseph, alumnus Christi, et beata Virgo non potuerunt invenire salvatorem, nisi in Jerusalem et in templo in medio doctorum, mystice innuit, quod qui vere optat augeri numero sanctorum et a Spiritu sancto illuminari, non potest invenire veram salutem nisi in Jerusalem, id est in ecclesia catholica, quae fide recta et sana doctrina et iusta operatione pacem Domini contuetur.

Sed quia omnes sectae ab ecclesia praecisae iactant se Jerusalem, id est ecclesiam Dei, esse, ut aperte ostenderetur, quae est illa Jerusalem, id est ecclesia, in qua vera salus invenitur, *post triduum*, inquit evangelium, *invenerunt, invenerunt illum in templo*, id est percepta fide sanctae Trinitatis invenitur in ecclesia; *in templo, in medio doctorum*, ut aperte detur intelligi, quod vera salus non potest inveniri nisi in fide orthodoxa et sana doctrina doctorum, qui templa Dei manufacta inhabitant et in ipsis Domino administrant¹⁴.

Sed, ut reor, obicerent¹⁵ nobis a tropologia¹⁶, respondentes: Non potest esse vera assertio nostra. Nam clerici Romanae ecclesiae, pro quibus istud videmini affirmasse, perversi sunt, et contra Deum vivunt, et per | eos nomen Domini blasphematur. Unde patet, quod vera salus non possit inveniri inter eos.

Ad quod dicimus, licet non proposuerimus latius respondere: Christus Dei Filius, Sapientia Patris, sciens nonnullos praelatorum iniuste victuros,

P 75 va-75 vb.

(14) administrant] administrat P.

(15) obicerent] obiceret P.

(16) tropologia] tropologi P.

bona tamen quoque¹⁷ docturos, ut ostenderet mala doctorum non officere sanam doctrinam ab eis recipientibus, turbis pariter et discipulis suis loquens inter cetera dixit (Matth. 23, 2) : *Super cathedram Moysi sederunt scribae et pharisaei. Omnia ergo, quaecumque dixerint vobis, servate et facite. Secundum vero opera eorum nolite facere. Dicunt enim, et non faciunt* etc.

Sed ne prolixitate verborum nimium digrediamur a proposito, Jesum habitasse in templo manufacto iterum ostendamus. Ait enim beatus Lucas (21,38) : *Jesus erat diebus docens in templo. Et omnis populus manicabat ad eum in templo audire eum.* Et alibi (Luc. 19,47) : *Et erat docens cotidie in templo.*

Et ne de mystico templo tantum notaretur, ostendit ipse Dominus in evangelio secundum Johannem de materiali templo manufacto, dictum esse¹⁸, Annae, Judaeorum pontifici, inter cetera dicens (Joh.18,20) : *Ego semper docui in synagoga, et in templo, quo omnes Judaei conveniunt; et in occulto locutus sum nihil* etc. Si cotidie et semper docebat in synagogis et in templo, quo omnes Judaei conveniebant, liquido apparet Jesum habitasse in manufactis.

Necesse ergo est fateantur praefati corruptores Scripturae Jesum Christum, Verbum Patris et verum hominem, non esse Excelsum; quod esset nefarium; aut se damnose praefatam sententiam notavisse.

Idem de apostolis Christi dicit beatus Lucas (24,53), quod post ascensionem Domini in caelum *erant semper in templo, laudantes et benedicentes Dominum.* Et in Actibus apostolorum ait (Act. 3,1) : *Petrus et Johannes ascendebant in templum, ad horam orationis nonam* etc.

His auctoritatibus et aliis pluribus sine | nube monstratur Dei Filium et matrem eius et sanctos apostolos templo manufacto quasi domui Patris specialissimae non minime detulisse. Si ergo vera est praefata nota haeticorum, Excelsus non habitavit in ipsis. Quod est abominatio etiam cogitare.

Cum ergo falsissima sit eorum assertio et a diabolo fabricata et ab omnibus iustis immaniter exsufflanda, illa auctoritas enodanda est et simplicium mentibus declaranda (Act.17,24) : *Non Excelsus in manufactis habitat.*

Legimus passim tam in theologis quam in gentilium philosophis templa idolorum a paganis fuisse fabricata, in quibus erant simulacra eorum inclusa, quae deos ipsi damnabiles vocitabant. Deus autem Excelsus, qui in sua divina natura incircumscribitus spiritus est, quem coelum et coeli coelorum, terra, mare et omnia, que in eis sunt, capere non possunt.

P 75 vb-76 rb.

(17) quoque] quaque P.

(18) esse] est P.

Nec clauditur loco nec excluditur, quia totus ubique est, sicut ipse asserit per prophetam (Jer. 23,24) : *Coelum et terram ego impleo.*

Praeterea sciendum est, quod multipliciter dicitur 'habitare'. Est enim habitatio essentiae, gratiae, potentiae, et indigentiae.

Essentialiter, vel praesentialiter, et potentialiter, est et habitat ubique. Unde in evangelio (Joh. 1,10) : *In mundo erat*, quia praesentialiter habitat in creaturis. Unde dictum est (Jer. 23,24) : *Coelum et terram ego impleo.* Et Psalmista (Ps.138,8) : *Si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades.* Et Salomon (III Reg. 8,27) : *Si coelum et coeli coelorum capere te non possunt, quanto magis domus haec, quam ego aedificavi.* Et Psalmista (Ps. 94,4) : *In manu eius sunt omnes fines terrae.*

De habitatione gratiae dicit Apostolus (cf. Col. 3,16) : *Spiritus Christi habitat in vobis*, scilicet per spiritum adoptionis. Et in Isaia (II Cor. 6, 16) : *Quoniam inhabitabo et inambulabo in eis.*

Tribus modis habitavit in matre Virgine in veritate : Essentialiter vel praesentialiter, et gratialiter, perfectius quam in alia creatura, et potentialiter, quia per potentiam | suam cum Patre et Spiritu sancto formavit sibi corpus, quod induit de carne ipsius sine commixtione virili et sine corruptione matris. Essentialiter vel praesentialiter, quia tota divinitas se contulit in Virginem, quando ex ea Verbum Patris caro factum est, *animatum corpus sumens de Virgine nasci dignatus est.* Non quod animam assumpserit de Virgine, id est de substantia Virginis, sed tantum corpus. Gratialiter habitavit in ea, plenius quam in aliis creaturis. Unde Gabriel ait (Luc. 1, 28) : *Ave, gratia plena; Dominus tecum.*

Habitat etiam in angelis et in sanctis praesentialiter, gratialiter et potentialiter. Unde dicitur (Ps. 122,1-3) : *Qui habitas in coelis, miserere nobis.* Et Psalmista (Ps. 2,4) : *Qui habitat in coelis, iridebit eos.* Et sic per collationem gratiarum habitavit quondam in tabernaculo Hebraeorum in hominibus. Unde Psalmista (Ps. 77,60) : *Repulit tabernaculum Silo, tabernaculum suum, ubi habitavit in hominibus.*

De habitatione indigentiae dicitur (Act. 17,24) : *Deus vel Excelsus non habitat in templis manufactis*, quia non indiget sicut homo, vel ut quondam simulacra gentium, domo manufacta, ut calorem, frigus, ventum, et pluviam devitando, sicut homo, quiescant in ea, vel custodiantur in domo, sicut quondam simulacra aurea et argentea custodiebantur a suis custodibus, ne a furibus vel latronibus tollerentur, quia non potest concludi vel includi nec excludi in domo manufacta Deus altissimus et immensus. Propter quod ipse ait per Isaiam (66,1) : *Quam domum aedificabilis mihi, dicit Dominus, aut quis locus quietionis meae est? Omnia haec manus mea fecit.* Et ita non habitat, id est non indiget talibus, ut celetur in eis.

Est praeterea habitatio reverentiae. Unde in evangelio ait Christus

(Matth. 23,21) : *Qui iurat in templo, iurat in eo, et in eo, qui habitat in ipso*, id est in templo materiali. Et ita Deus omnipotens per essentiam et potentiam est ubique ; at¹⁹ per reverentiam habitat in templis, id est in ecclesiis etiam manufactis. Si non esset aliquid sanctitatis magis in templo quam in aliis domibus, ut haeretici opinantur, et ei maior reverentia merito exhibenda, numquam Christus, *via* in exemplo, *veritas* in promisso, *vita* in praemio (Joh. 14, 6) qui nihil deceptorie fecit, templo tantum Salomonico detulisset, neque sancti prophetae et apostoli eius.

Nos autem antichristi ministros exsufflantes, apostolos et prophetas et alios deicolos in quantum vires suppetunt, imitemur in veneratione domorum Dei, id est ecclesiarum, et in aliis, ut ipse Deus, cuius sunt omnes, in nobis per gratiam suam hic habitare dignetur, et in futuro cum omnibus sanctis conferat nobis gaudia sempiterna. Amen.

II

De initio refectionis et intellectu eorum

Delata sub praetextu fidei in primo capitulo sui tractatus letifera impietate sua, Marcionitae nunc *ex abundantia cordis* (Matth. 12,34) sui proferre incipiunt in hoc secundo capitulo et in aliis, omnia esse duplicia, finaliter intendentes duo principia esse boni et mali. Et quia naturam bene diducere a vitiis non noverunt, impiati inexpiablem, quasi *bestia tangens montem* (Hebr. 12,20) rei, ex contactu Scripturarum quosque possunt impiare contendunt, non intelligentes mentem, caecati ob quid opus secundi diei in libro Geneseos tacetur bonum fuisse (Gen. 1, 8), et quia omnipotens *in angelis suis reperit pravitatem* (Job. 4, 18). His igitur auctoritatibus abutendo dementant instabiles et incautos.

Ratio haereticorum

Sic enim incipiunt post praemissa :

Sed quoniam sunt, qui de reliquo saeculo et de aliis creaturis minime curent, praeter haec, quae videntur in hoc saeculo nequam, vana et corruptibilia, et prorsus, sicut de nihilo veniunt, in nihilum reversura, nos vere dicimus, quod aliud saeculum est, et aliae creaturae incorruptibiles et aeternae, in quibus fides atque spes nostra consistit. Illarum enim substantia est fides, iuxta quod ad Hebraeos Apostolus ait (Hebr. 11,1) : *Fides est substantia | sperandarum rerum, argumentum non apparentium etc.*

P 76 va-77 ra.

(19) at] a P.

Nos item antequam sententias, quas inducunt de duobus saeculis, recitemus, ab hoc oblocutionis calamum erigamus. Licet plures sint qui de futuro saeculo parum curent, et de gaudio, quod sanctorum animae possident post hanc vitam, tamen Deo auctore maxima pars humani generis credit aliam esse vitam, meliorem hac et aeternam, quam fere omnes expectant in futuro saeculo sibi ab omnipotenti Domino elargiri, cuius est praesens saeculum et futurum. Et quamvis creaturae, quae videntur in hoc saeculo, sint corruptibiles, mutabiles et caducae, non tamen creator malus est, nec mutabilis, sed immutabilis et aeternus, creator et factor omnium creaturarum. Hic est Deus naturae, carens initio et fine, et nihil ei coaeternum; et ipse fecit praesens saeculum et futurum, sicut inferius auctores Domino ostendetur.

Sunt autem multae creaturae invisibiles nobis, quas Deus fecit, scilicet novem ordines spirituum, angeli et archangeli, et virtutes, potestates, principatus et dominationes, throni, cherubim et seraphim. Fecit etiam omnes coelos; ex quibus quaedam sunt invisibiles nobis. Et omnes animas fecit et facit, quae sunt invisibiles nobis. Unde ipse asserit per prophetam (Is. 57,16) : *Et status ego faciam*. Et iterum (Is. 42,5) : *Haec dicit Dominus, creans coelos, et extendens eos; firmans terram, et quae germinant ex ea, dans flatum populo, qui est super eam, spiritum calcantibus eam*. Et iterum per Zachariam prophetam (Zach. 12,1) : *Haec dicit Dominus extendens coelum, et fundans terram, et fingens spiritum hominis in eo* etc. Et per Ezechielem (Ez. 18,4) : *Omnes animae meae sunt; ut anima patris, ita anima filii mea est. Anima autem, quae peccaverit, ipsa morietur*, etc.

In abyssonibus sub terra et in aquis multa sunt invisibilia mortalibus, quae Deus omnipotens fecit. Eorum autem, quae possunt videri oculis mortaliu(m), licet sint quaedam transitoria, non fuit tamen alius creator aut factor, nisi ipse omnipotens, qui praedicta invisibilia creavit et fecit, et *disponit* in sua sapientia universa (Sap. 8,1).

Et re vera Deus de nihilo omnia creavit; quibusdam vero aeternitatem dedit, quibusdamque adhuc daturus est. Non tamen concedimus aliquam substantiam in nihilum quantum ad sui essentiam reversuram. Quod inferius in decimo tertio capitulo plenius ostendetur.

Item dixerunt haeretici, quod fides sua et spes consistit in invisibilibus creaturis.

Quorum perverso intellectui improbando dicimus eos procul dubio mala dixisse. Nam *fides et spes* hominis iuxta Petrum apostolum (I Petr. 1,21) *in Deo* debet consistere vel esse, qui creator est, non in creaturis, quae initium habuerunt. De creaturis autem, tam visibilibus quam invisibilibus, inferius locuturi, sententiam apostoli veram esse dicentes asserimus datam esse per causam, non iuxta notam eorum, ab apostolo promulgatam. Fides enim proprie nulla est substantia visibilis aut tangi-

bilis ; neque creaturae invisibiles sunt fides ; neque in ipsis fides consistit nisi in animabus solummodo hominum, dum in hoc saeculo vivunt. Fides quidem post extremum iudicium nulla erit, sed semper erunt invisibiles creaturae.

Quaerat ergo prudens lector vel auditor, quare dixit Apostolus (Hebr. 11,1) *fidem esse substantiam et argumentum*. Et si a sanctis doctoribus quaesierit, quomodo intelligenda sunt verba Apostoli, sanum sensum fideliter suscepturus, animadvertet ea male ab haereticis intellecta. Non enim Apostolus fidem proprie definivit, sed ostendit, quid in homine operetur. Fides ergo dicitur ab Apostolo esse *substantia*, quia subsistit in nobis. Nam fides manet in credendo, et fidem habere nihil aliud est, quam credere, quae pertinent ad veram animae salutem. *Fides ergo est substantia*, qua creduntur quae non videntur ; et subsistunt in nobis per fidem, quae nondum sunt per speciem praesentia nobis.

Sic itaque *substantia* illorum est fides, quia per | solam fidem nunc in nobis subsistunt. Et *argumentum* est illorum similiter fides, quia per solam fidem probantur a nobis.

Sed quia super hoc satis est a sanctis patribus disputatum, superse-
dendum est nobis ad praesens. Si vero vera est nota Manichaeorum, quod *fides substantia sperandarum rerum* sit, id est aeternae et invisibiles creaturae, ergo fides non est in hoc mundo in homine, sed in futuro saeculo ; nec est in mente vel in anima, sed extra mentem et animam. Non enim, ut ipsi asserunt, in ipsis est fides sua, sed in aeternis et incorruptibilibus creaturis ; ergo in angelis et animabus sanctis in coelis existentibus, quae sunt invisibiles creaturae. Et ita fides eorum, si qua est, in illis creaturis consistit ; non in Deo, qui non est creatura ; nec in mentibus suis. Quod est ridiculosum, et debet a fidelibus floccipendi. Fides enim in corde manet. Quae nihil aliud est quam de Deo et de his, quae pertinent ad eum, credere quod non vides ; veritas vero est quod credidisti videre. Nec in futuro saeculo erit fides.

Est ergo fides in corde hominis tantummodo in hac vita, qua Deum et in Deo credimus, et in Deum. Quae non solum est de futuris, verum etiam de praeteritis et praesentibus, Paulo teste (Hebr. 11, 3) : *Fide*, inquit, *intelligimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*, id est ex invisibili praesentia et dispositione divina fierent visibilia, quae apparent.

Et ita de praeteritis est fides.

Similiter credimus Dei Filium incarnatum, passum, mortuum et sepultum et die tertia surrexisse et in coelum ascendisse. Quae omnia praeterita sunt in veritate. Et ita credere est fidem habere.

Credimus etiam eum in coelis sedere ad dexteram Patris. Et hoc est fides de praesentibus, quae subsistit in nobis.

Credimus eum venturum ad iudicium generale, et redditurum unicuique iuxta opera sua.

Credimus in sanctam Trinitatem, scilicet tres personas esse | consubstantiales, coaeternales et coomnipotentes, et unum verum Deum qui est creator omnium, et vita aeterna; et ita credere est fidem habere. Et haec est fides in mente fidelium, quae²⁰ consistit in ecclesia Dei. Et ita fides non est solummodo *substantia sperandarum rerum*, sed etiam certa et firma credulitas praesentium, praeteritarum et futurarum rerum, quae pertinent ad salutem.

Et sic per illa, quae quodammodo praeterierunt et sunt, credimus, sperando nos illa bona, quae futura sunt, a Domino accepturos. Et sic iuxta Apostolum (Hebr. 11,1) *fides est substantia sperandarum rerum*, id est illud, per quod speranda subsistunt in nobis.

Non ergo coelum, terra, mare visibile aut invisibile, vel angeli aut animae fides est. Sed haec est fides vera: puro corde credere Dominum Deum omnipotentem ea omnia creasse de nihilo et fecisse.

Et sciendum est, quia sicut multa pertinent ad fidem Christi, sic fides multipliciter legitur in Scripturis.

Est enim fides virtus operans per dilectionem tria haec: Gratiam Dei; unde Habacuc (Hab. 2,4; Rom. 1,17; Gal. 3,11): *Justus meus ex fide mea vivit*. Informis qualitas, quam habent falsi Christiani; unde Iacobus (Jac. 2,26): *Fides sine operibus mortua est*; et Paulus (I Cor. 13,2): *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam* etc. Motus fidei; unde dicitur^t: *Fides est credere quae non vides*. Subiectum fidei; unde dicimus: Christus est fides nostra. Unde Apostolus (Gal. 3,25): *At ubi venit fides, iam non sumus sub paedagogo*, id est sub lege. Scientia dicitur fides; unde dicitur^u: *Fides non habet meritum, cui humana ratio praebelet experimentum*. Fidelitas; unde dicitur (cf. IV Reg. 24, 2): *Fecit rex fidem Nabuchodonosor, regi Babylonis*. Sponsio causa voti; unde dicitur^v: *Puer baptizatur in fide patrinorum*. Certitudo dicitur fides; unde saepe

P 77 va-77 vb.

(20) quae] om. P.

t Quid est enim fides, nisi credere quod non vides? AUGUSTINUS, *In evangelium Johannis* tr. 40 n. 9 (P. L. 35, 1690).

u GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in evangelia*, lib. II hom. 26 n. 1 (P. L. 76, 1197).

v Non possunt dici filii infideles, pro quibus intervenit matris ecclesiae fides. PETRUS VENERABILIS, *Tractatus contra Petrobrusianos* (P. L. 189, 730); Dixi salvari parvulos per baptisma et per fidem sanctae trinitatis, quam habet ecclesia, quae invocat nomen Domini pro salute eorum, qui baptizantur in ea. ECBERTUS SCHONAUGIENSIS, *Contra Catharos*, sermo 7 n. 9 (P. L. 195, 46); Si puer ante baptismum damnandus erat pro peccato alieno, scilicet Adae, cur post baptismum non erit salvandus in fide aliena, scilicet fide patrini vel ecclesiae? ALANUS AB INSULIS, *Contra haereticos* lib. I c. 42 (P. L. 210, 349).

dicimus : *Fac mihi fidem*. Collectio articulorum fidei, sicut in tribus symbolis continetur^w ; unde dicitur : *Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem*.

Quid autem sit fides plenarie, sancti patres ita diffiniverunt^x : *Fides | est certitudo rerum absentium, id est invisibilium, ad unitatem ecclesiae pertinentium, supra opinionem posita et infra scientiam constituta*. De hac fide dixit Veritas apostolis (Marc. 11,22) : *Habete fidem Dei*. Et Apostolus (Hebr. 11,6) : *Sine fide impossibile est placere Deo*.

Haec namque fides fundamentum est sanctae Dei ecclesiae et munitum, tutum refugium vacillantium, religionis sanctissimae fundamentum, caritatis vinculum, amoris subsidium, quae sanctitatem firmat et sponsam Christi, id est ecclesiam per orbem diffusam, tenet *in unitate spiritus in vinculo pacis* (Eph. 4,3). Sine qua omnis religio exsufflatur, et nulla bona opera sufficiunt ad salutem.

Haeretici vero dicunt se fidem Dei habere, quia blasphemum errorem suum, detestabilem omnibus sanctis, Deo et sanctis angelis exosum, credunt esse fidem Dei. Fidem autem orthodoxam apostolorum et prophetarum et aliorum sanctorum, quam Romana, Jerosolimitana, Bizanzena, Antiocena, Alexandrina ecclesia confitetur, dicunt esse errorem ; et omnes eiusdem fidei zelatores credunt esse haereticos infideles, quod scimus in veritate ; et se ipsos Bonos homines vel Christianos a suis faciunt fautoribus recitari.

Cum igitur ipsi merito damnatitii Deo omnipotenti, et angelis eius et omnibus sanctis exosi, credant duo esse principia, principium bonum videlicet, et principium malum, id est Deum bonum et Deum malum, coaeternos et creatores, quod credunt corde, in tractatu suo probare conati sunt, quia iuxta vocem veritatis non intelligunt Scripturas.

Dicunt enim ad dedecus Dei omnipotentis duo saecula esse, unum bonum, alterum malum. Similiter duos mundos, duo regna, duos coelos, duas terras ; et sic omnia dicunt esse duplicia.

Nos autem cum omni ecclesia Christi dicimus unum solum esse principium, Patrem, ex quo omnia, Filium, per quem omnia, Spiritum sanctum, in quo omnia. | Iste verus Deus et vita aeterna sine initio, solus in tribus personis et una essentiali semper natura, esse dedit omnibus creaturis, quae sunt in coelis et in terris, in mari et in omnibus abyssis, cuius sunt omnia, bona et mala. Unde in Libro Sapientiae, quem ipsi Kathari inducunt in suo tractatu, legitur contra eos (Eccli. 11,14) : *Bona, inquit et mala, vita et mors, honestas et paupertas a Deo sunt*. Et iterum (Eccli. 33,15) : *Contra bonum et malum stat, et contra mortem vita ; sic et*

P 77 vb-78 rb.

w *Symbolum Quicumque*, Denzinger nr. 39.

x Fides est voluntaria certitudo absentium, supra opinionem et infra scientiam constituta. *Summa Sententiarum*, tract. 1 c. 1 (P. L. 176, 43 ; P. L. 171, 1067).

contra virum iustum peccator. Et sic intluere omnia opera Altissimi, duo contra duo, unum contra unum. Nec fecit quidquam deesse, et uniuscuiusque confirmavit²¹ bona (Eccli. 42,25-26). Istis duabus auctoritatibus aperte datur intelligi unum esse Deum altissimum, cuius sunt omnia bona et mala, qui de nihilo specialem et humanam condidit creaturam.

III

Nunc ad Marcionitarum tractatum manum refragationis apostrophando ad honorem unius solius veri et aeterni principii exoriamur. Sed ut luculentius appareat, quibus testimoniis nisi sunt suam diffidentiam efulcire, per singula capitula eorum dispendium dividatur. Licet enim testimonia Scripturarum bona sint, tamen quia perverse intelliguntur ab ipsis, ut asserit beatus apostolus Petrus (II Petr. 2,1 ; 2,14) et Paulus (II Cor. 2,17 ; 3,2), ad suam suorumque *perditionem adulterant verbum Dei*. Sic enim in compilatione ipsorum sequitur post praedicta :

De compilatione haeticorum

1. Filius etiam Dei de duobus saeculis locutus est, dicens (Luc. 20,34) : *Filii huius saeculi nubunt, et traduntur ad nuptias. Illi vero, qui digni habebuntur saeculo illo, et resurrexerunt ex mortuis, neque nubent neque ducent uxores.*

2. De saeculo huius mundi ait Apostolus ad Galatas (1,3-4) : *Gratia vobis et pax a Deo Patre et Domino Jesu Christo, qui dedit semelipsum pro peccatis nostris, ut eriperet nos de praesenti saeculo nequam.*

3. Et ad Ephesios (2,1-2) : *Et vos, cum essetis mortui de | licis et peccatis vestris, in quibus aliquando ambulastis secundum saeculum mundi huius.*

4. Et alibi ad Romanos (12,2) : *Nolite conformari huic saeculo.*

5. Et alibi ad Corinthios prima (I Cor. 2,6-8) : *Sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi, qui destruuntur; sed loquimur Dei sapientiam. Quam nemo principum huius saeculi cognovit etc. Hucusque.*

Nos autem non verbis Christi, quae sanctissima sunt, et apostolorum eius, sed tantum pravo intellectui Manichaeorum improbare volentes, dicimus ad praemissa : In nulla praedictarum auctoritatem dicitur praesens saeculum a diabolo esse factum. Ad quod eorum intentio procul

P 77 vb-78 rb.

(21) confirmavit] confirmabit P.

dubio anhelavit. Nam per malitiam quarundam creaturarum creatori improbare, conviciari pro dolor, et maledicere non verentur. Et quia, sicut praedictum est, vitia nesciunt bene a creaturis dividere, quae in initio suae creationis bonae et bene a Deo creatae sunt, derogant creatori. Licet autem Dei Filius de duobus saeculis sit locutus, neutrum tamen illorum diabolus fecit.

[Ad 1] Cum enim dixit (Luc. 20,34) : *Filii huius saeculi nubunt*, praesentem vitam saeculum intellexit, in qua consistunt homines et iumenta. Sed quia Sadducaeis, qui negabant resurrectionem, loquebatur Dei Filius, quia non credebant aliam vitam esse, nisi istam praesentem, transitoriam et caducam, stolido sensui eorum obviare volens, ostendit aliam esse vitam, sine sollicitudine et dolore, quam *saeculum* appellavit. Filii ergo saeculi huius dicuntur, qui carnaliter nubunt, sed non omnes, quia carnis voluptatibus vacant, quia carnis vitam et terrena diligunt ultra modum, vel quia filios vel filias proprios post se in saeculo relinquere cupientes heredes volunt dimittere in res suas ; quod potest fieri sine peccato mortali, teste Apostolo et prophetis. Super hoc, Spirito sancto rectore, inferius sumus latius tractaturi.

Et hoc notandum, quod iuxta sententiam salvatoris aliud saeculum est futurum, quando *resurgent mortui in | corrupti*, teste apostolo Paulo (I Cor. 15,52), quod illi, qui tunc habebuntur digni, *non ducent uxores neque nubent*, quia non optabunt copulam mulierum. Utriusque tamen saeculi unus est Dominus Deus verus.

[Ad 2] Item : Apostolus ait (Gal. 1,4) : *Christus dedit semetipsum pro peccatis nostris, ut nos eriperet de praesenti saeculo nequam.*

Hic est paulisper insistendum et quaerendum : Quid est praesens saeculum nequam? Si coelum, terra, mare et ea invisibilia, quae continentur in eis, saeculum nequam est, ut haeretici notant, ergo Dei Filius dedit semetipsum, ut nos eriperet de coelo, terra et mari, et de omnibus, quae videntur in ipsis. Quod licet nugatorium sit, satis reor illud concederent Manichaei. Sed coelum, terra, mare, volucres, pisces, arbores et iumenta nequam esse non possunt, cum sit nequitia culpa damnationis.

Si vero dicunt saeculum nequam esse homines peccatores et infideles, ergo Dei Filius dedit semetipsum, ut apostolos et alios sanctos eriperet a peccatoribus hominibus et iniustis. Melius est ergo, si ita est, sanctos absentari in eremo et devitare cohabitationem malorum, quam degere inter eos. Quod non videtur esse verum, cum Christus in oratione de apostolis suis et discipulis dixit Patri (Joh. 17,15) : *Non rogo, ut lollas eos de mundo, sed ut serves eos a malo.* Et apostolus Petrus (I Petr. 2,12) : *Conversationem vestram inter gentes habentes bonam, ut in eo, quod detrectant de vobis tamquam de malefactoribus, ex bonis operibus vos considerantes*

glorificent Deum in die visitationis. Et quia teste Apostolo et propheta (Rom. 3,12 ; Ps. 13,3 ; 52,4) : Omnes declinaverunt, et inutiles erant facti, eos, quos Dei Filius eripuit de praesenti saeculo nequam, dum vixerunt in carne, maluit manere inter peccatores, quam relegari corporaliter ab iniustis. Ipse enim dixit (Joh. 15,16) : Posui vos, ut eatis, et fructum afferatis. Ecce, ait (Matth. 10,16), ego mitto vos sicut oves in medio luporum. Et discipulis septuaginta duobus dixit (Luc. 10,3) : Ecce ego mitto vos sicut agnos inter lupos. Si mali homines infideles et iniusti erant saeculum nequam, non Dominus eos, quos elegerat, eripiebat ab eo, quin potius mittebat eos in saeculum nequam.

Et cum talis intellectus sit merito respuendus, cum apostoli et alii iusti tunc temporis etiam erepti erant de praesenti saeculo nequam in hoc mundo manentes, sicut ostendit Apostolus de Domino Colossensibus dicens (Col. 1,13) : *Qui eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii dilectionis suae*; et non erant erepti a coelo, terra, mari praesentibus, et ab his quae continentur in eis, neque a peccatoribus penitus liberati; quaerendum est diligenter et succincte reserandum, quid est saeculum nequam, de quo in hac vita eripuit Christus apostolos et credentes.

Praesens saeculum nequam nihil aliud debet intelligi, nisi ignorantia veri boni et prava vita et vetustissima peccatorum. De qua eripuit Deus etiam in hac vita iustos et perfectos, qui mandatis eius et consiliis obsecundant.

Si vero non acquiescunt haeretici ita esse, dicant ipsi, quomodo ipsimet erepti sunt de praesenti saeculo nequam. Si enim saeculum nequam notare volunt visibiles creaturas, ipsi non sunt erepti in hac vita, nec eripuit eos Deus. Unde similiter edunt et bibunt terrenos cibos, et terrenos induunt pannos, et libenter operando et negotiando acquirunt divitias terrenas, sicut faciebant, dum erant in saeculo saeculares. Non ergo Deus eripuit eos de praesenti saeculo nequam.

Item : Si dicunt, quod adhuc non sunt erepti de praesenti saeculo nequam, nec erunt, donec anima a corpore separetur, ergo separatio animae et corporis erit ereptio, pro qua Dominus Jesus Christus dedit semetipsum. Ergo animae iustorum non separabantur a corporibus, antequam Christus dedisset semetipsum pro nobis. Quod esset ridiculum opinari.

Item : Si dissolutio corporis et animae illa ereptio est, pro qua Christus dedit semetipsum, et corpora sua et omnium iustorum opus sunt diaboli, ut ipsi nefarie dogmatizant; ergo corpora iustorum sunt saeculum nequam. Ergo venit Christus, ut animas eriperet de corporibus iustorum; et nos, si res ita²² se habet, quia debemus Christum pro viribus imitari,

P 78 va-79 ra.

(22) ita] ista P.

debemus iustorum animas a corporibus separare. Quicumque ergo occidit corpus iusti hominis, quia eripit animam de praesenti saeculo nequam, bene facit, quia imitatur Dominum Jesum Christum. Qui, teste Johanne apostolo (I Joh. 3,8), *apparuit in hoc, ut dissolvat opera diaboli*. Quapropter, si corpus opus diaboli est, quicumque dissolvit corpus iusti hominis, non malus sed bonus imitatione Filii Dei ab omnibus debet merito reputari. Quod manifeste falsum est. Sepeliendus est ergo stolidus intellectus eorum, si aliter sentiunt, quam est superius declaratum.

[Ad 3] Item : Dicimus ad illud, quod dixit Ephesiis (Eph. 2,2) : *In quibus ambulastis secundum saeculum mundi huius*, quod si subtiliter inspicitur auctoritas illa, nihil aliud significat ibi²³ saeculum, quam est in praedicta ratione superius declaratum. Ephesii enim sicut et alii antequam converterentur ad fidem, in ignorantia veri boni ambulaverant et peccatis. Erant enim idolatrae, et multis flagitiis irretiti²⁴; et ideo dixit Apostolus (Eph. 2,1), quod ipsi erant *mortui in delictis et peccatis, in quibus ambulaverant secundum saeculum mundi huius*, et secundum ignorantiam gentium idolatrarum, ignorantium Jesum Christum.

[Ad 4] Item : *Nolite conformari huic saeculo* (Rom. 12,2). Id est : Nolite relabi ad vitia et peccata ; neque ut idolatris placeatis, fidem rectam et latrariam deseratis. Si enim non essent erepti de saeculo nequam, non hortaretur eos Apostolus, ne vellent ei conformari, sed ut exirent de praesenti saeculo nequam, sicut Corinthiis mundum appellans saeculum dixit (I Cor. 5,10) : *Alioquin debueratis de hoc mundo exisse*, id est de vitiis et peccatis, quae²⁵ ibidem Apostolus nominavit.

[Ad 5] Item : *Sapientiam loquimur inter perfectos* (I Cor. 2,6). Sapientia vera Christus est. Unde idem Apostolus (I Cor. 1,24) : *Nos praedicamus Christum, Dei virtutem et Dei sapientiam, Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam*. Sed haeretici male desipiunt, quia Christianos catholicos reputant ut gentiles, idolatras et Iudaeos, qui Christi commendationem odiunt et blasphemant, quam diligunt Christiani. Loquebatur ergo Apostolus *sapientiam Patris*, id est ea, quae pertinent ad utramque Christi naturam, ad divinam scilicet et humanam, *inter perfectos* fide et scientia, qui capere poterant arcana trinitatis et incarnationis Jesu Christi. Quae sapientia *non erat huius saeculi*, id est ignorantiae, sed Dei Patris, quia ignorantia et infidelitas Iudaeorum et gentium illam sapientiam comprehendere non valebant. Unde Johannes (Joh. 1,5) : *Et tenebrae eam non comprehenderunt. Neque principum huius saeculi, qui*

P 79 ra-79 rb.

(23) ibi] sibi P.

(24) irretiti] irreti P.

(25) quae] qui P.

destruuntur (I Cor. 2,6). Principes huius saeculi, id est ignorantiae veri boni et infidelitatis, erant philosophi et potentes, qui in mundo idolatriam statuerunt. Nam filii Agar inquisitores sapientiae, quae de terra est, et prudentiae et negotiatores, teste Baruch (Bar. 3,27) : Veram sapientiam, id est Dei Filium, nescierunt, et ideo *perierunt*. *Sed loquimur Dei sapientiam in ministerio Christi, quae abscondita est*, scilicet Judaeis et gentibus, non christianis. *Quam nemo principum huius saeculi cognovit* (I Cor. 2,7-8).

Dictum est sufficienter, ut reor, quid sit praesens saeculum nequam, si bene intelligitur, quod pertinet ad ignorantiam et peccata. Iniquitas enim et iniustitia sunt, quae pertinent ad eadem ; secundum quod in Scripturis ostenditur manifeste, cum nihil aliud sit peccatum nisi iniquitas et iniustitia et ignorantia veri boni. Et hoc vere saeculum nequam est, a quo Dei Filius eos, qui voluerunt, verbis eius credere, liberavit, sicut Apostolus dicens ostendit (Tit. 2,14) : *Qui dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate, et mundaret sibi populum acceptabilem, sectatorem* | etc.

Nunc videndum est, qui principes sint huius saeculi nequam. Et ne ambagibus auditorum animos fatigemus, non quaeramus alibi, nisi in consequentia verborum Apostoli. Qui cum dixisset (I Cor. 2,8) : *Quam nemo principum huius saeculi cognovit*, addidit (I Cor. 2,8) : *Si enim cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent*. In his verbis ostendit Apostolus, qui fuerunt principes nequitiae, qui Dei sapientiam non noverunt. Quaere in evangeliiis, qui crucifixerunt Dominum Jesum ; et ipsi teste Apostolo non cognoverunt sapientiam Dei. Et nos congrue imitatione ipsorum computamus ignorantes, reges, imperatores, comites et alios principes, qui Dei Filio credere noluerunt, sed membra eius occidendo variis tormentis et persecutionibus afflixerunt, ut Neronem, Domitianum, Diocletianum, Maximianum, Decium, imperatores Romanorum, et similes eorum, qui Dei Filium nescierunt, sed blasphemantes eum et confessores eius in sua malitia perierunt.

Sed quia, teste Christo (Luc. 10,24), *multi reges voluerunt videre* sapientiam Patris, et postquam venit in mundum, multi ex principibus crediderunt in eum et postea imperatores et reges, comites, duces et nonnulli principes, qui Christo, qui *sapientia Dei* est (I Cor. 1,24), servierunt humiliter et devote, non est sententia Apostoli iuxta sensum Catharorum notanda, nec damnabiliter corrumpenda. Postquam namque ad fidem Christi et baptisma venerunt, vere Dei sapientiam cognoverunt. Unde constat fidem rectam et iusta²⁶ opera Deo auctore filios saeculi nequam in Dei filios transformare.

P 79 rb-79 va.

(26) iusta] iuxta P.

Sola ergo ignorantia, infidelitas et malitia est praesens saeculum nequam, quod Deus non fecit. *Non enim fecit mortem, nec delectatur in perditione vivorum* (Sap. 1,13). De quo saeculo nos voluit Dei Filius liberare. Non autem aliqua visibilis aut tangibilis creatura vel substantia huius mundi.

O caeci et energumeni, doctores imprudentium | Manichaei, qui vultis esse doctores, et non intelligitis Scripturas, neque ea, quae loquimini, neque de quibus affirmatis, cur non quomodo illi, quibus loquebatur Apostolus, etiam in hac vita erepti erant de praesenti saeculo nequam. Nam quia vitia et peccata relinquerant et ad fidem et cultum Christi venerant, iam consurrexerant cum Domino Jesu Christo.

Dicimus itaque in veritate, quod nulla praemissarum auctoritatum intellectum Manichaeorum adiuvat ad probandum diabolum fecisse aliquam creaturam. Et licet multa sint saecula secundum varietatem temporum et aetatum, quae omnia Deus omnipotens disposuit et disponit, tamen omnia concluduntur in duo, in praesens saeculum videlicet et futurum ; quae Deus Pater omnipotens fecit et regit per suum Filium Jesum Christum. Quod ostendit manifeste Apostolus, dicens (Hebr. 1,1) : *Multifarie multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis etc.* Non dixit : *Per quem fecit saeculum singulariter*, ne de futuro tantum intelligeretur, sed pluraliter dixit (Hebr. 1,2) : *Et saecula*, ut Patrem Jesu Christi intelligens fecisse praesens saeculum, id est mundanam machinam, vel vitam praesentem, pariter et futuram.

Triplex namque saeculum legimus in Scripturis : Vita praesens vel mundana machina primum, quod Pater fecit per Filium, Paulo teste (Hebr. 1,2). Vita futura et hereditas, quam habebunt sancti in resurrectione post iudicium generale ; de quo Christus (Luc. 20,35) : *Qui digni habentur saeculo illo etc.* Et Isaias (Is. 9,6) : *Vocabitur nomen eius admirabilis consiliarius, Deus fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis.* Vetus vita peccatorum ; de qua praedictum superius ; et ab ipsa nos beatus Jacobus dehortatur (Jac. 4,4) : *Quicumque, inquit, voluerit amicus esse saeculi huius, inimicus Dei constituetur.*

Duorum praedictorum saeculorum idem Dominus Deus rex est et creator. Unde Apostolus ad Timotheum (I Tim. 1,17) : *Regi saeculorum immortalis, invisibilis, soli Deo, honor et gloria in saecula saeculorum.* Non dixit : *Regi saeculi*, ne notaretur tantum de futuro, sed dixit : *Regi saeculorum*, ut neutrum putaretur a suo re | gimine alienum.

Sed nequam saeculum, id est malitiam, ignorantiam et iustitiam non regit Deus, sed diabolus, cui serviunt impii peccatores.

Quod autem omnipotens Deus huius saeculi, scilicet mundanae machinae, et futuri rex sit et dominus, Johannes apostolus in Apocalypsi satis ostendit, ubi asserit (Apoc. 15,3) se audisse in coelo sanctos, qui cantabant

canticum Moysi, servi Dei, et canticum agni, dicentes: Magna et mirabilia opera tua Domine, Deus omnipotens; iustae et verae viae tuae, rex saeculorum. Non dicebant: rex saeculi, sed: saeculorum, ut intelligeretur amborum esse rex et creator.

Nulla ergo auctoritas suffragatur, bene intellecta, vel amminiculatur dementiae Catharorum, qua asserunt Deum malignum praesens saeculum creavisse.

Sed quia iuxta Sapientiam (Sap. 12,10) *naturalis est malitia eorum et cogitatio ipsorum, nisi potest immutari²⁷, in perpetuum*, quia summe mali sunt effecti, blasphemantes creatorem, peccant in Spiritum sanctum, in similitudinem pietatis opera eius asserentes opera diaboli esse, et ob hoc, proh dolor, dementant plurimos quos discipulis suis exigentibus creatorem faciunt diffiteri. Quos *Deus tradidit in reprobum sensum, ut faciant ea, quae non convenient* (Rom. 1,28) secundum *desideria cordis eorum* (Rom. 1,24). *Deus enim, teste Johanne (Apoc. 17,17), dedit in corda eorum, ut faciant quod eis placitum est, ut dent regnum suum bestiae, id est diabolo, qui coacervat sibi magistros, prurientes auribus ad desideria sua, teste Apostolo Paulo (II Tim. 4,3), et auditum avertunt a veritate, et ad fabulas et falsas insanias convertuntur.*

Nos autem praedictis sanctorum testimoniis alludentes unum solum verum omnipotentem Dominum creatorem omnium saeculorum, sicut praedictum est, devotissime collaudemus ei cum psalmographo concinentes (Ps.144,13): *Regnum tuum omnium saeculorum; et dominatio tua in omni generatione et generatione. Amen.*

IV

| Divinae bonitati doctores impii derogando praesentem mundum asserunt, id est quaecumque possunt videri corporeis oculis, malignum, id est diabolium creasse pariter et fecisse. Quod licet nulla testimonia Scripturarum insinuent, sed dicant e contrario et affirmant Deum omnipotentem hunc mundum fecisse, et omnia quae videntur in eo, tamen Marcionitae Cathari, homines corrupti mente et pelle a diabolo et illecti, quos sibi quasi numeros proprios aggregavit, ut in mimithemela²⁸ eorum gaudeat²⁹ et exultet, depravantes sacram Scripturam mentes pessimant plurimorum. His ergo testimoniis abutendo probare conantur suam blasphemiam maledictam. Sic enim incipiunt post praedicta.

P 80 ra-80 rb.

(27) immutari] immitari P.

(28) mimithemela] mimithilena P.

(29) ut — gaudeat] om. sed add. in marg. P.

De praesenti mundo nequam et malo et toto posito in maligno.

1. Iacobus ait in epistola sua (Jac. 4,4) : *Adulteri, nescitis quia amicitia huius mundi inimica est Deo? Quicumque ergo voluerit amicus esse saeculi huius, inimicus Dei constituetur.*

2. Et Paulus (I Cor. 7,31) : *Praeterit enim figura huius mundi.*

3. Et Johannes (I Joh. 2,15) : *Nolite diligere mundum, neque ea, quae in mundo sunt; quoniam omne, quod in mundo est, concupiscentia est.*

4. Et Christus (Joh. 14,30) : *Venit princeps mundi huius.*

5. Et iterum (Joh. 18,36) : *Regnum meum non est de hoc mundo.*

6. Et alibi (Joh. 17,9) : *Non pro mundo rogo.*

7. Et alibi (Joh. 17,25) : *Pater, mundus te non cognovit.*

8. Item de suis dixit (Joh. 17,14) : *De mundo non sunt, sicut et ego non sum de mundo*

9. Item (Joh. 16,33) : *In mundo pressuram habebunt.*

10. Item (Joh. 15,19) : *Si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat, diligeret.*

11. Item (Joh. 17,14) : *Mundus eos odio habuit.*

12. Et Johannes (I Joh. 3,13) : *Nolite mirari, si odit vos mundus.*

13. Et alibi (I Joh. 3,1) : *Propterea mundus non novit nos, quia non novit eum.*

Si est mundus positus in maligno (I Joh. 5,19), et si non diligendus, neque ea, quae sunt in eo, ergo non est credendum, quod sint propria Christi, quia non sunt ex Patre. Et si non sunt ex Patre, ergo non sunt Christi. Ipse enim ait ad Patrem (Joh. 17,10) : *Omnia mea tua sunt, et tua mea sunt.*

Item : Si regnum Christi non est de hoc mundo, et si Christus non rogat pro eo, et si sui, qui sunt propria ipsius, non sunt de mundo, immo mundus eos odio habet, et in eo pressuram habent, et eos et Christum persequitur et debellat, ergo non est credendum, quod sit suus, quia non novit eum, nec scit eum.

Quia vero mundum malum esse ita novimus, de saeculo illius et diebus et operibus et de hominibus et principe et rectoribus et cibo et potu aliqua prout poterimus, prosequamur. Et cetera.

Nos autem auctore Domino ad singula responsuri breviter dicimus, quod illae auctoritates bonae sunt, quas Christus et eius apostoli protulerunt. Sed in nulla earum dicitur, ut haeretici dogmatizant, diabolum coelum, terram, mare et ea, quae videntur in eis, creasse; nec Christus aut apostoli eius mundum in praedictis auctoritatibus mundi machinam intelligi voluerunt; neque aliqua Scriptura sanctarum indicat diabolum creasse aliquam substantiam aut fecisse.

In prima sententia, scilicet beati Jacobi, aperte dant intelligi quodam

modo mundum et saeculum idem esse. De saeculo autem non necesse credimus iterum scriptitare, cum credamus in praecedenti ratione nos ad destructionem haereseos et ad utilitatem | simplicium satis fecisse.

De mundo igitur hoc capitulum, instruente nos Patris sophia, contra pravum Manichaeorum intellectum ordiendo, praescripta testimonia prosequamur.

[Ad 1] Amicitiam mundi Dei esse inimicam apostolus manifestat (Jac. 4,4). Qui mundus teste Johanne (I Joh. 2,15) non est diligendus, quia *est positus in maligno* (I Joh. 5,19), cuius princeps in Christo *non habuit quicquam* (Joh. 14,30). Et mundus non Christum cognovit nec apostolos eius; sed eos habens odio (Joh. 17,14) gratis persecutus est usque ad mortem. Pro mundo se dixit Filius non rogare (Joh. 17,9), cuius *sapientia stultitia est apud Deum* (I Cor. 3,19). De quo mundo regnum suum non esse Dei Filius protestatur (Joh. 18,36).

Sed quia verbum Dei teste beato Paulo adulterant Manichaei, et sic sunt *vasa mortis in interitum aptata* (Rom. 9,22) et in arcu Domini praeparata (Ps. 7,13), interiorem oculum *fumo putei* (Apoc. 9,2) abyssi incurabiliter obscurantes, antequam testimonia exponamus, quaedam eis obstacula opponamus, ut saltem auditores cognoscant eorum esse impium intellectum.

[Ad 2-13] Veritas ait (Joh. 18, 36) : *Regnum meum non est de hoc mundo.* Et (Joh. 14,30) : *Venit princeps mundi huius.* Et (Joh. 17,25) : *Pater, mundus te non cognovit.* Et (Joh. 17,14) : *Mundus eos odio habuit.* Et Johannes (I Joh. 3,13) : *Nolite mirari, si odit vos mundus.* Et (I Joh. 2,15) : *Nolite diligere mundum, neque ea, quae in mundo sunt.* Et (I Joh. 5, 19) : *Mundus positus est in maligno.* Et (Joh. 17,9) : *Non pro mundo rogo.* Et cetera, quibus nituntur suam dementiam confirmare.

Sed non haec omnia ad unum mundum pertinere videntur. Quia non dicuntur de machina mundi. Coelum, terra, ma|re, pisces, arbores et iumenta non oderunt Christum nec apostolos eius. Ergo non est princeps huius mundi ille, qui venit ad Jesum, qui non habuit in eo quidquam (Joh. 14,30).

Item : Coelum, terra, mare Patrem et Filium veneratione maxima cognoverunt, sicut inferius ostendetur. Ergo praedicta testimonia non sunt intelligenda de machina mundi.

[Ad 3] Item : *Nolite diligere mundum* (I Joh. 2,15). Quaeratur ab haericis, quomodo vel quem esse intelligunt mundum, qui diligi non debet. Si coelum, terra, mare dixerint, procedamus in hac quaestione : Quare non debemus diligere illa, cum sint opera omnipotentis Domini salvatoris et ei serviant in suo esse et benedicant, teste Daniele propheta (Dan. 3, 57-83), et eum laudent, ut ostendit sanctus Spiritus per prophetam.

Laudent, inquit (Ps. 68,35), *eum coeli et terra, mare et omnia reptilia in eis*. Et Christus de sole apostolis dixit (Matth. 5,48) : *Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est. Qui solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluui super iustos et iniustos* (Matth. 5,45). Si ergo creaturae Dei sunt et praecepto ipsius oboediunt, nescio, qua ratione talem mundum odire praeciperemur. Sed re vera non ea ita diligere debemus, ut eis cultum divinitatis attribuamus, sicut faciebant quondam gentiles, qui creaturas venerabantur, in eis *gloriam Dei*, id est latrariam, *commutantes* (Osee 4,7) sicut ostendit Apostolus ad Romanos (Rom. 1,23).

Item : Si de praesenti mundo intelligunt haeretici, id est de visibilibus creaturis, et ita debet intelligi, audacter dicimus, quod ipsi consulte faciunt contra illud. Nam ut vidimus et audivimus in quibusdam partibus Gothiae et Aquitaniae provinciarum, et fere omnibus incolis dioeceseum, in quibus manebant, innotuit, quod ipsi habebant agros, vineas, et domos proprias, ergastria, boves, asinos, mulos et rucinos, aurum et argentum et multas alias possessiones terrenas huius mundi. Et diebus ac noctibus laborant, et maximi negotiatores erant pro terrena pecunia acquirenda. Si de hoc mundo visibili intelligenda sunt praedicta testimonia, ut ipsi dogmatizant, consulte ipsimet faciunt contra Apostolum, qui dixit (I Joh. 2,15) : *Nolite diligere mundum, neque ea, quae in mundo sunt*, quia diligunt terram et possessiones et fructus, quae oriuntur ex ea. Quaerant ergo alium intellectum bonum, aut necesse est fateantur se facere contra illum.

Item : Si dicunt, quod mali homines huius mundi sunt mundus, quem diligere non debemus, auctoritate Christi intellectui tali obiciemus manifeste. Ait enim apostolis Jesus Christus (Matth. 10,28) : *Nolite timere³⁰ eos, qui occidunt corpus*. Et alibi (Matth. 5,44) : *Diligite inimicos vestros; benefacite his, qui odiunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos* etc. Quod et ipse Christus fecit in passione, dicens (Luc. 23,34) : *Pater, ignosce illis* etc. Ecce aperte innuitur, quod Christus orando pro persecutoribus suis et praecipiendo apostolis, ut hostes suos diligenter et pro ipsis orarent, dilexit mundum malum, si fas est dicere, ut ipsi sint mundus.

Item : Dixit Johannes (I Joh. 2,16) : *Omne, quod in mundo est, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum et superbia vitae; quae non est ex Patre, sed ex mundo est*. Sed omnia, quae sunt in hoc mundo visibili, id est quae continentur in hac machina mundi, non sunt concupiscentia. Coelum enim, sol et luna et stellae, aer et volucres, terra, fructus, homines et iumenta et animae iustorum et doctrina Christi, mare et pisces, qui continentur in aquis, non sunt *concupiscentia carnis et*

P 81 ra-81 va.

(30) timere] dimittere P.

concupiscentia oculorum et superbia vitae. Nam *concupiscentia illa non est aliqua substantia vel creatura subsistens, sed vitium menti pravae tantum inolitum, quod vera paenitentia³¹ annullatum penitus aboletur.*

Cum ergo anfracta sit intelligentia catharorum, et satis cassa sapientibus appareat universis, ad sanum intellectum praedictarum sententiarum est compendiose calamus convertendus. Et ut facilius possit etiam a simplicibus intelligi expositio esse vera, hoc nomen generale 'mundus' specificando ad utilitatem tam legentium quam audientium, quot modis in divina pagina accipitur, ostendamus.

Est enim mundus materialis, spiritualis, caelestis et infernalis.

Materialis duplex, machina mundi vel universitas rerum, id est coelum, terra, mare, aer, et ea visibilia, quae continentur in ipsis. In quibus est Deus per essentiam et regimen et potentiam in veritate. De quo Apostolus in Actibus apostolorum Atheniensibus ait (Act. 17,23) : *Quod ignorantes colitis, hoc ego annuntio vobis. Deus est, qui fecit hunc mundum, et omnia, quae in eo sunt.* Et Johannes (Joh. 1,10) : *In mundo erat, et mundus per ipsum factus est.*

Humana natura dicitur mundus. Unde Apostolus (II Cor. 5,19) : *Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi.* Et Christus (Joh. 3,16) : *Sic dilexit Deus mundum, ut Filium suum unigenitum daret.*

Spiritualis mundus similiter est duplex. Humana ratio, a qua tamquam a parte digniori homo dicitur microcosmus, id est minor mundus. Unde mystice de hoc mundo intelligitur illud evangelicum (Joh.1,9) : *Qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, scilicet intellectualem, et sic fit demonstratio ad intellectum.* Vel potest apte intelligi iuxta litteram de hoc visibili mundo, ubi Deus omnipotens, ut praedictum est, lumine diei et solis et visu corporeo *illuminat omnem hominem venientem, id est nascentem, in hunc mundum, non diabolus, ut Kathari dogmatizant.*

Sancti et iusti dicuntur mundus. Unde Christus (Joh. 3,17) : *Non misit Deus Filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum, id est iusti.* In hoc versu primus mundus significat terram, secundus³² humanum genus, tertius solummodo iustos.

Caelestis mundus triplex. Sapientia Dei, iuxta quam mundus factus est, quae a philosophis dicitur primus mundus, quasi principalis mundi figura. Unde Boethius^v : *Pulchrum pulcherrimus ipse mundum³³ mente gerens.*

P 81 va-81 vb.

(31) paenitentia] paenitentiae P.

(32) secundus] mundi P.

(33) mundum] mundus P.

Coelum empyreum et angelici spiritus, propter munditiam. Unde in Genesi (1,1) : *In principio creavit Deus coelum et terram.*

Vita aeterna. Unde Christus quasi sub partu mulieris militantem ecclesiam introducens, ait (Joh. 16,21) : *Mulier, cum parit, tristitiam habet, quia venit hora eius; cum autem pepererit³⁴ puerum, iam non meminit pressurae propter gaudium, quia natus est³⁵ homo in mundum.* Quod scitur etiam iuxta litteram esse verum.

Infernalis mundus duplex. Ignorantia Dei et iniustitia, quae in se continet vitia et peccata. Unde Christus (Joh. 18,36) : *Regnum meum non est de hoc mundo.* Et alibi (Joh. 14,30) : *Venit enim princeps mundi huius.* Et alibi (Joh. 14,16) : *Ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, qui maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere.* Cum dixit Veritas (Joh. 18,36) : *Regnum meum non est de hoc mundo,* tantumdem valet ac si diceret : *Regnum meum non est de hoc mundo,* id est de malitia Iudaeorum. Ibi enim ipsa praepositio 'de' notat integritatem. Licet enim apostoli, qui erant regnum Christi, et discipuli eius fuissent de gente Iudaeorum secundum carnem, sicut ipse ostendit, dicens (Joh. 15,19) : *Ego elegi vos de mundo,* non tamen erant de integritate malitiae eorum. Quod satis evangelica | ratio ostendit. Et quia totius malitiae diabolus princeps est, id est magistrator, dicitur iuxta quorundam intelligentiam princeps esse mundi. Et talis mundus non potest accipere Spiritum sanctum, quia *amicitia eius inimica est Deo* (Jac. 4,4), et (Joh. 16,33) : *Confidite, quia ego vici mundum.* De tali mundo non erant discipuli. Unde Christus (Joh. 17,14) : *De mundo non sum, sicut et ego non sum de mundo.* Et Apostolus (Gal. 6,14) : *Mihi mundus crucifixus est, et ego mundo,* quia ut ait alibi (Gal. 5,24) : *Qui sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.* Et Christus (Joh. 17,9) : *Non pro mundo rogo,* ut scilicet augeatur. Et Johannes (I Joh. 2,15) : *Nolite diligere mundum,* id est iniustitiam et iniquitatem, *neque ea, quae in mundo sunt,* id est vitia et peccata. Et quia talis mundus positus est in maligno (I Joh. 5,19), non rogavit Filius pro eo, immo contra eum, ut iuxta Apostolum (Rom. 6,6) *destruatur corpus peccati,* et *non regnet nec dominetur peccatum in carne nostra mortali* (Rom. 6,12). Et talis mundus per antiphrasim dicitur mundus. Et quia contentum consistit in continente, quandoque hoc nomen 'mundus' complectitur genus hominum, cum semper natura sit a vitiis dividenda.

Et licet novem modis mundus dici ostenderit, tamen in tribus omnes iuxta sanctorum intellectum credimus comprehendere.

Primus est, qui absolute solis invisibilibus et spiritalibus virtutum substantiis adimpletur.

P 81 vb-82 rb.

(34) pepererit] pepere P ; VULG : peperit.

(35) est] om. P.

Secundus est, qui praefato oppositus³⁶ e diverso, quoniam absolute ex visibilibus et corporalibus constituitur naturis, et qui universitatis infimam obtinet portionem. Et *in eo erat Verbum* (Joh.1,10 ; 9,5).

Tertius est, qui rationem medietatis, et spiritualium superiorem et inferiorem corporalium, in se ipso copulat, et de duobus unum facit, et in homine solo intelligitur, in quo omnis creatura adunatur. Corpore enim constat | et anima.

De superiori nullam audivimus controversiam. Omnes³⁷ enim fatentur se credere ab omnipotente Domino esse factum. Sed de duobus inferioribus dissonant haeretici et dissentiunt ab omnibus, tam visibilibus quam invisibilibus creaturis. Et cum de medio trium praedictorum sit alias latius tractandum, de hoc ultimo, qui superiorem et inferiorem in se copulat, de quo maxime lis est inter catholicos et haeticos, hic abundantius disseramus.

Dicimus ergo, quod humanitas rationabilis mundi non dividitur, sed voluntas. Humanitas enim omnium et substantia tam visibilium quam invisibilium creaturarum, tam caelestium quam terrestrium, ab uno creatore fuit facta pariter et creata. Sed voluntas pessima et iniqua degenerat et digreditur a Domino creatore. Sola ergo malis studiis addita non placet.

Et quia rationabilis mundus sibi non convenit, hominum namque alii boni, alii vero mali, oportet, ut de isto amplius eloquamur.

Sancti et iusti dicuntur mundus, sicut breviter est superius declaratum. Et iste proprie dicitur mundus, quia mundificatus est. Unde Veritas apostolis ait (Joh.15,3) : *Vos mundi estis propter sermonem, quem locutus sum vobis.*

Collectio malorum, quia diligunt vitia et peccata, dicitur mundus per antiphrasin. Unde Apostolus Petrus (II Petr. 2,5) : *Deus non pepercit originali mundo, sed octavum Noe iustitiae praeconem custodivit, diluvium mundo impiorum inducens.* Et Christus (Joh. 16,33) : *In mundo pressuram habebitis.* Et Apostolus (I Cor. 3,19) : *Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum.* Item Dominus (Joh. 14,31) : *Cognoscat mundus, quia diligo Patrem,* id est tam Iudaei quam gentiles. Et iterum Apostolus (I Joh. 3,13) : *Nolite mirari, si odit vos mundus.* Et iterum Patri³⁸ Filius in oratione (Joh. 17,21) : *Mundus credat, quia tu | me misisti.* Ubi aperte rogavit pro mundo, qui non cognoscebat, nec credebat ei. Et iterum de discipulis Patri (Joh.17,15) : *Non rogo, ut tollas eos de mundo, sed ut serves eos a malo.* Et post passionem apostolis dixit (Marc, 16,15) : *Euntes in mundum prae-*

P 82 rb-82 va.

(36) oppositus] oppositio P.

(37) omnes] omnis P.

(38) Patri] Pater P.

dicale evangelium omni creaturae, id est tam gentibus quam Iudaeis, qui ignorabant Sapientiam Patris venisse pro salute mundi, et ideo *sapientia eorum stultitia erat*³⁹ *apud Deum* (I Cor. 3,19). Nam sapientes erant, ut facerent mala, bona autem facere nesciebant, et *huius mundi Deus sapientiam stultitiam fecit* (I Cor. 1,20). Quam sapientiam vocavit beatus Paulus spiritum huius mundi, dicens Colossensibus (I Cor. 2,12) : *Non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui est ex Deo*. Spiritus enim talis mundi, id est sapientia, maxime versatur in voluptatibus et divitiis transitoriis acquirendis. Et beatus Johannes, ostendens esse *in mundo*, hortatus est fratres, ne diligenter ea (I Joh. 2,15). Acceperunt ergo apostoli non hunc spiritum, sed spiritum, qui est a Deo. Primo spiritum acceperunt a Deo, id est humanam animam rationalem, quae in Scripturis spiritus vocitatur, quam Deus confert corpori in matrice. Postmodum verba Christi, de quibus ipsa Veritas ait (Joh. 6,64) : *Verba, quae ego loquor vobis, spiritus et vita sunt*. Et postea Spiritum sanctum, qui eos illustrans, vitia consumens, et vehementer accendens, eis stultis facundiam magistrabat⁴⁰. Et quia maceriae paries erat in praefato mundo, quandoque sacra Scriptura solos Iudaeos mundum, quandoque paganos tantum, quandoque iterum populum appellavit utrumque, sicut superius est praenotatum. Gentiles, ut⁴¹ illud (Joh. 17,25) : *Pater, mundus te non cognovit*, quia nemo conduxerat eos in vineam Patris (Matth. 20,7). Et Apostolus (Rom. 3,19) : *Subditus fiat omnis mundus Deo*.

Item : Saepe Iudaeos tantum notat hoc nomen 'mundus', ut ibi, ubi Christus apostolis ait (Joh. 15,19) : *Ego elegi | vos de mundo; propterea odit vos mundus*. Et iterum Patri in oratione dixit (Joh. 17, 9) : *Pro his rogo, quos dedisti mihi de*⁴² *mundo. Tui erant, et mihi eos dedisti, et sermonem tuum servaverunt* (Joh. 17,6). Nota, lector vel auditor, quoniam antequam converterentur ad Christum, erant Patris Domini Jesu Christi. In quo et in aliis multis his similibus aperte datur intelligi, quod omnes, tam infideles quam fideles, tam iusti quam iniusti, Domini Dei sunt omnes per creationem et potentiam et victualium largitionem ; sed non omnes per cognitionem et gratiam et bonam operationem.

Item de eodem mundo apostolis dixit Christus (Joh. 16,20) : *Plorabilis et flebilis vos, mundus autem gaudebit; vos autem contristabimini, sed tristitia vestra vertetur in gaudium. Tristes enim erant apostoli de nece*

P 82 va-83 ra.

(39) erat] *om. sed add. super lin. P.*

(40) magistrabat] magistrabant P.

(41) ut] ne P.

(42) de] *om. P.*

sui Domini^z; Iudaei vero nimium sunt gavisī. Sed discipulorum molestia in remotione Christi in gaudium est conversa. Unde beatus Johannes (Joh. 20,20) : *Gavisī sunt ergo discipuli viso Domino*. Et bene dixit (Joh. 15,19) : *Ego elegi vos de mundo*. Non enim mundus significat ibi machinam mundi, id est coelum, terram, mare; nec gentiles, quia non fuerant de populo illo. Omnes namque, quos elegit Christus, tam discipuli quam sanctae mulieres, dum permansit visibiliter in hoc mundo, non fuerunt de gentilibus, sed de populo Hebraeorum.

Item : Cum dicitur (Joh. 15,30) : *Venit princeps mundi huius*, exultant haeretici, quia credunt diabolum exaltari. Unde patet, quia amici eius sunt, quia sic eum efferunt quantum possunt. Notant enim ibi, et suos haeresiōtas inficiunt tali tabe, diabolum esse deum et dominum huius mundi, id est mundialis machinae, et omnium, quae videntur in ea; quod est nefarium et horrendum. Non enim ibi 'mundus' notat machinam mundi, sed malitiam Judaeorum, qui tunc nimia ducti invidia et odio gratuito contra Christum, mortem eius, in quantum poterant, machinabantur. Et quia *excaecavit eos malitia eorum*, teste Sapientia (Sap. 2,21), in necem Domini conspirabant. Et ipsius malitiae princeps, id est magistrator, erat diabolum manifeste. Et sic hoc pronomen 'huius' facit demonstrationem non ad oculum sed ad intellectum.

Si vero quis de ipsis Judaeis intelligi vult propter nimiam malitiam eorum, quaeratur, quis erat tunc temporis princeps eorum. De illo namque alibi Veritas ait (Joh. 16,11) : *Princeps mundi huius iam iudicatus est*, et (Joh. 12,31) : *Nunc princeps huius mundi eicietur foras* etc. Genti illi nefariae princeps erat Pilatus, a Tiberio Caesare constitutus. Iste venit ad Dominum Jesum tempore passionis, sicut evangelistae ostendunt, et non habuit *in eo causam* (Luc. 23,22; Joh. 18,38), id est non invenit in eo culpam, sicut dixit Judaeis (Joh. 16,9) : *Accipite eum vos et crucifigite, ego enim non invenio in eo causam*. Iste Pilatus, quia flagellavit Dominum et tradidit suis satellitibus occidendum, prout legimus^{aa}, eodem anno post ascensionem Domini in coelum, ignominiose perdens principatum, eiectus est foras, et Romam ductus est captus, et a Caesare condemnatus; et sic fuerunt verba Domini adimpleta.

Si vero quisquam contentiosus velit diabolum mundi, id est omnium idolatrarum et blasphemantium Christum, principem appellari, non super hoc volumus litigare, solummodo dividatur bene vitium a natura. Ille enim per mortem Christi et doctrinam eius quantum ad idolatriam de

P 83 ra-83 rb.

^z Hymnus *Aurora lucis rutilat*, strtopha 5. DREVES, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung* II (1909) 98. *Breviarium Romanum*, Pars verna, Commune apostolorum tempore paschali, in I Vesperis.

^{aa} *Mors Pilati*, ed. TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha* (1876) 456-458.

quattuor mundi climatibus est exclusus, et melius et perfectius ab his omnibus, qui ab infidelitate et iniustitia conversi crediderunt in Dominum Jesum Christum. Re vera enim diabolus dicitur principari infidelibus, ad | ulteris, iniustus, cupidus, superbus, rapacibus et immundis, quia magistrat illa vitia in hoc mundo. Non tamen est creator vel factor alicuius creaturae, sed unus Deus omnipotens, *qui creavit omnia de materia invisita* (Sap. 11,18). Qui per mortem Filii sui, victo forti principe, et spolia eius distribuens teste Johanne in Apocalypsi (Apoc. 20,1-2) catena magna eum ligari voluit *in abyssum*.

Vita praesens dicitur mundus. Unde beatus Johannes (Joh. 13,1) : *Sciens Jesus, quia venit hora eius, ut transeat ex hoc mundo ad Patrem, cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos*.

Dicimus etiam, excepta Dei sapientia, quae Deus est, omnes mundos praedictos, praeter vitia et peccata, Dei esse, et creaturam a Deo omnipotente factam, etiam illum, qui Deum non cognovit. Unde in evangelio (Joh. 1,10) : *In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit*.

Sed ad hoc solent haeretici respondere : Non dixit : Deum omnia fecisse, sed : *Omnia per ipsum facta sunt*, id est : Contra ipsum, quia contra Deum credunt diabolium omnia visibilia fecisse.

Ad quod dicimus : Sensus iste falsus est manifeste. Tribus enim modis ostendi potest esse damnosus. Primo, quia impossibile est diabolium facere aliquam creaturam. Secundo, quia Deus omnipotens est Pater et Filius et Spiritus sanctus, et eo invito non potest subsistere aliqua creatura, nec est qui resistat ei in coelo nec in terra, neque in abisso neque in mari. Unde Psalmista (Ps. 75,8) : *Tu terribilis es, et quis resistet tibi?* Et ipse Deus ab Job (Job 41,1) : *Quis enim resistet vultui meo?* Et alibi legitur (Esth. 13,11) : *Non est, qui tuae possit resistere maiestati*. Tertio : Quia ipsa praepositio 'per' in appositione non significat 'contra'. Si enim pro 'contra' volunt 'per' intelligere, audiant, quid in sequentibus evangelii dixit Johannes (Joh. 1,17) : *Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est*. Et Apostolus, Trinitatem ostendens, dixit (Rom. 11,36) : *Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*. Numquid 'per ipsum' ibi notat 'contra'? Absit.

Et cum praefatus eorum intellectus sit dignus apparatus, ostendamus breviter, quis fecit omnia per Filium, et quid 'per' significat ibi. Factor est Pater omnipotens, sicut Apostolus dixit (Hebr. 1,2) : *Per quem fecit et saecula*, sicut in praecedenti capitulo demonstratur. Item : *Omnia per ipsum facta sunt*, 'per' ibi significat comitantiam et causam efficientem. Deus enim Pater fecit omnia *per Filium*, quia omnia cooperatus est cum eo. Filius enim dicitur manus et sapientia Patris, et per sapientiam et manum suam Pater omnia operatur.

Item quaeritur : Dominus suos ostendens esse etiam illos, qui eum intelligere nolebant, ait enim per Isaiam prophetam (Is. 1,3) : *Cognovit bos possessorem suum et asinus praesepe domini sui; Israel me non cognovit, populus meus non intellexit.* Et alibi (Is. 1,2) : *Filios enutrivit, exaltavit; ipsi autem spreverunt me.* Et in evangelio (Joh. 1,11) : *In propria venit, et sui eum non receperunt.* Quae sunt illa propria, in quae venit? Apostolus ostendit, dicens (I Tim. 1,15) : *Fidelis sermo et omni acceptione dignus, quia Jesus Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere, quorum primus ego sum, id est maximus, quia persecutus sum ecclesiam Dei.*

Item : Si creatura vel opus diaboli fuisset mundus, qui non novit Deum, sed eum gratis odio habuit et apostolos eius, et eos persecutus est usque ad mortem, non orasset Filius Dei pro eo (Luc. 23,34), neque apostolis iniunxisset, ut diligerent eum et orarent pro eo (Matth. 5,44), neque pro talibus possent esse filii summi Patris. Qui enim diligit opus diaboli, damnabiliter peccat, et illud odire praecipimur manifeste. Unde Spiritus sanctus per prophetam (Ps. 96,10) : *Qui timetis Dominum, odite malum.* Et alibi (Ps. 138,22) : *Perfecto odio oderam illos.* Et apostolus Judas Jacobi in epistola sua ait (Judas 23) : *Odientes eam, quae carnalis est, maculat tunicam.* Et in Apocalypsen dicitur cuidam angelo (Apoc. 2,6) : *Hoc habes bonum, quia odisti facta Nicolaitarum, quae ego odi.* Et in libro Sapientiae (Sap. 14,9) : *Odio est Domino impius et impietas eius.* Illa coniunctio 'et' non tenetur ibi copulative, sed expositive; ac si diceret : *Odio est Domino impius et impietas eius, id est : Eius impietas, vel : Quia impius est; nam impietas facit eum Deo exosum, non natura. Deus enim, qui fecit impium ad diem malum (Prov. 16,4), teste Sapientia (Sap. 11,25) : Nihil odivit eorum, quae fecit. Odit enim vitia, non naturam. Sic odivit in Saulo impietatem, non naturam.*

Ex praemissis liquido monstratur, quod peccata tantummodo odit Deus, non animas vel corpora, quae creavit.

Sed forte dicitur : Quare ergo puniet eos in inferno? Ad quae dicimus : Sicut aurifex vel argentarius in fornace conflatur aurum vel argentum, vel ille, qui⁴³ operatur vitrum, non iratus illis, quae intromittit in ignem, sed ut purgentur, et inde postea faciat opus suum, sic omnipotens Deus quosdam punit, ut purgentur, ut postea dignius collaudetur ab ipsis; malos vero, qui digni sunt morte, ut ostendat se esse iustum. Nam iustitia est reddere unicuique quod suum est. Sola ergo malis studiis addita non placeant. Nam sic diligendi sunt omnes, ut errores eorum non diligantur. Aliud enim est amare, quod facti sunt; et aliud odire, quod faciunt.

Sed forte dicent : Johannes dixit (I Joh. 3,8) : *Omnis, qui peccat, ex diabolo est.*

P 83 vb-84 ra.

(43) qui] om. P.

Ad quod dicimus : Verum est, quod propter peccatum se subdit diabolo et ideo dicitur ex diabolo esse. Sed sane intelligendum est verbum illud. Dicit enim idem Johannes (I Joh. 1,8) : *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est.* Et | Jacobus ait (Jac. 3,2) : *In multis offendimus omnes.* Et Sapientia (Eccl. 7,21) : *Non est iustus super terram, qui faciat bonum et non peccet.* Si ergo omnis, qui peccat, ex diabolo est, omnes, tam iusti quam iniusti, ex diabolo sunt ; quod est falsum. Notanda sunt ergo sane verba beati apostoli Johannis (I Joh. 3,8) : *Omnis, qui peccat, ex diabolo est.* Sunt enim peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur ; in quibus, teste Jacobo (Jac. 3,2) : *offendimus omnes.* Pro quibus cotidie dicimus (Matth. 6,12) : *Dimitte nobis debita nostra.* Sunt et peccata criminalia vel mortalia, quae qui diligit ex diabolo est, non natura, sed culpa. Saulus enim, dum erat *blasphemus et persecutor* ecclesiae Christi (I Tim. 1,13), ex diabolo erat ; sed conversus non ex diabolo, sed ipso teste (Rom. 1,1) *servus* erat Domini *Jesu Christi.* Patet ergo, quod solummodo peccata faciunt esse homines ex diabolo. Et horum similia multa leguntur saepissime in Scripturis. Sic ergo qui heri erat adulter et periurus, homicida et rapax, et multis aliis criminalibus irretitus, et ob hoc membrum et filius diaboli erat vere, hodie conversus ad Dominum toto corde et verbo et opere filius Dei est et templum Spiritus sancti. Et in eo corpus et anima non mutatur, sed tantum prava voluntas ; non ergo est substantia hominis proprie ex diabolo, sed peccatum. Et ita de malo mundo cotidie mundificato augetur corpus Domini Dei nostri.

Sed quia dicitur (Joh. 1,10), quod *mundus non cognovit eum*⁴⁴, ut ostendamus non esse dictum de machina mundi, evangelicis auctoritatibus demonstramus⁴⁵, Domino Jesu Christo, qui Deus est, hunc mundum deferentiam maximam contulisse⁴⁶. Coelum cognovit eum, quia in ortu suo stellam emisit, quae magos praevia ad Dominum perduxit. Sol eum cognovit in morte, et terra et petrae et infernus et aer et mortui. Nam teste evangelista (Luc. 23,45) *sol obscuratus est, et tenebrae factae sunt super omnem terram a sexta hora usque in horam nonam* (Matth. 27,45), *et petrae scissae sunt, et monumenta aperta | sunt, et multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt* (Matth. 27,51-52). Et *infernus*, teste propheta (Is.14,9) *in occursum eius conturbatus est subitus.* Daemones etiam timebant eum. Nam *legio*, teste evangelista (Marc. 5,9) rogabat eum, ne sibi praeciperet, ut in abyssum irent. *Mare et venti* oboediebant *ei* (Matth. 8,27). Terra etiam quasi exultando Domino suo in resurrectione

P 84 ra-84 va.

(44) eum] Deum P.

(45) demonstramus] corr. ex demonstramus P.

(46) deferentiam maximam contulisse] deferenda maxima cognovisse P.

tremuit salvatoris, sicut in evangelio beatus Matthaeus ostendit (Matth. 28,2). In ascensione eius *nubes suscepit eum* (Act. 1,9), *et ferebatur in coelum* (Luc. 24,51). Et multa his similia. In quibus aperte innuitur hunc mundum cognovisse Dominum Jesum Christum. Non est ergo intelligendum de machina mundi : *Mundus eum non cognovit* (Joh.1,10). Restat ergo, ex quo mundus, qui eum non cognovit, sed odio habuit, suus est, ut sit suus iste, scilicet, machina mundi, qui eum cognovit et non odit ; quem ipse fecit, sicut multa sanctorum testimonia affirmant. Unde Paulus Atheniensibus dixit (Act. 17,23) : *Quod ignorantis colitis, hoc ego annuntio vobis. Deus est, qui fecit hunc mundum et omnia, quae in eo sunt. Hic coeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat, nec manibus humanis colitur, indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia. Fecitque ex homine omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae etc.* Et Psalmista (Ps. 88,12) : *Tui sunt coeli, et tua est terra ; orbis terrae et plenitudo eius. Tu fundasti aquilonem, et mare tu creasti.* Et in Actibus apostolorum legitur (Act. 4,24), quod omnes unanimiter in oratione dixerunt : *Tu, Domine, qui fecisti coelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt ; qui Spiritu sancto per os patris nostris David, pueri tui, dixisti* (Ps. 2,1) : *Quare fremuerunt gentes, et populi mediali sunt etc.* Et paulo post (Act. 4,29) : *Da servis tuis cum omni fiducia loqui verbum tuum, in eo quod manus tuas extendas ad sanitates, et signa et prodigia fieri per nomen sancti Filii tui Jesu etc.* Ecce apertum testimonium Patrem Domini nostri Jesu Christi fecisse coelum, terram, mare et omnia, quae in eis sunt. | Et nullum testimonium sacrae Scripturae dicit diabolus fecisse aliquam creaturam, sicut haeretici dogmatizant. Unde patet, quod damnabiliores sunt, quam diabolus et angeli eius.

Item : Teste beato Johanne in Apocalypsi (Apoc. 14,6) angelus, qui volabat *per medium coelum* et habebat *evangelium aeternum*, clamavit *voce magna* omnibus gentibus et populis, tribubus et linguis : *Timeate Dominum, et date illi honorem, quia venit hora iudicii eius ; et adorare eum, qui fecit coelum et terram, mare et omnia, quae in eis sunt, et fontes aquarum.*

V

Et quia ratione praedicta nisi sunt ad dedecus Dei omnipotentis probare duo esse regna, unum diaboli et alterum Dei, intelligentes hunc mundum et omnia, quae videntur in eo, regnum diaboli esse, contra tam nefariam intelligentiae corruptionem clypeum fidei opponentes gladio spiritus tam letiferum monstrum adiuvante Domino virtutum, qui caput eorum ligavit quondam, bono animo percellamus.

Sed prius capitulum quoddam compilationis eorundem Manichaeorum

interponamus, quo dicunt se credere in coelo esse aliud regnum, quod est Dei. Sic enim in tractatu eorum continetur :

1. Credimus, quod ibi est regnum. De quo Christus ait (Joh. 18, 36) : *Regnum meum non est de hoc mundo* etc. sicut superius in praecedenti capitulo.

2. Daniel vero de potestate eius et regno ait (Dan. 7,14) : *Potestas eius potestas aeterna, quae non auferetur, et regnum eius, quod non corrumpetur.*

3. Et angelus ad Mariam (Luc. 1,32-33) : *Regni eius non erit finis. Dabit illi Dominus sedem David, patris eius; et regnabit in domo Jacob in aeternum.*

4. Et David (Ps. 144,13) : *Regnum tuum regnum omnium saeculorum.*

5. Et Paulus loquens de resurrectione ait (I Cor 15,50) : *Hoc autem dico, fratres, quoniam caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt.*

| 6. Et alibi (Eph. 5,5) : *Hoc scitote, quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servilus, non habet hereditatem in regno Christi et Dei.* Ideo dicimus, quod si praesens regnum, cuius regem novimus esse iniquum, esset regnum Christi et Dei, numquam tales possessores haberet, nec corrumpetur.

7. De reliquo vero mundo et de factura eius ait Johannes in Apocalypsi (Apoc. 11,15) : *Factum est regnum huius mundi, Dei nostri et Christi eius.*

8. Ecce hae voces in coelo aderant, et 'mundus' et 'regnum'. Sed contra hoc regnum, quod caeleste est, aliud recipitur regnum, quod est satanae. De quo Christus ait (Matth. 12,26) : *Si satanas satanam eicit, adversus se divisus est. Quomodo ergo stabit regnum eius?*

9. Et alibi (Matth. 8,12) : *Filii huius regni eicientur in tenebras exteriores; ibi erit fletus et stridor dentium* etc.

Nos autem dicimus, quod si praedicta testimonia sanctarum Scripturarum bene intelliguntur et sane, sicut debent intelligi in veritate, multum obviant pravo intellectui Catharorum.

Spiritu itaque sancto magistrante succincte dicamus, quomodo praedictae auctoritates, et plures aliae Marcionitarum, sensum oblitterent modernorum.

[Ad 1] Primae sententiae huius praedicti capituli nos satis respondisse credimus, cum loqueremur de mundo in capitulo praecedenti. Et verum est, quod *regnum Christi non est de hoc mundo* (Joh. 18,36) id est de ignorantia et malitia Iudaeorum. Si vero quisquam bene intelligendo voluerit quosque in malitia similes mundo eidem copulare, non est temerarie resistendum. Non enim Deus regnat per gratiam in haereticis apostaticis

et in Judaeis et infidelibus Agarenis^{ab}, aut in homicidis, adulteris, fornicariis, cupidis, avaris, iniustis, periuris, rapacibus et immundis. Attamen potestas eius et dominium eius immobiliter in omni tam visibili quam invisibili creatura.

[Ad 2] Ad sententiam Danielis prophetae dicimus, quod luculentissima est, et nulla indiget responsione. Sed quia in hoc, quod dicitur in Daniele (Dan. 7,14) : *Et regnum eius regnum quod non corrumpetur*, volunt notare haeretici regnum huius mundi non esse Dei, quia corrumpitur, placet, ut contra pravum intellectum eorum aliquantulum insistamus.

Dicimus ergo : Nulla auctoritas dicit diabolum fecisse hoc regnum, id est mundum, nec coelum, terram, mare ex diabolo esse ; sed dicunt omnes sancti e contrario manifeste. Unde sanctus Daniel propheta, ostendens regnum huius mundi esse Dei omnipotentis nequissimo regi Nabuchodonosor inter cetera dixit (Dan. 2,37-38) : *Tu rex regum es ; et Deus coeli regnum et fortitudinem, imperium et gloriam dedit tibi ; et omnia, in quibus habitant filii hominum, et bestias agri volucresque coeli dedit in manu tua, et sub ditione tua universa constituit*. Et ipse Dominus per Jeremiam prophetam (Jer. 27,6) : *Ego dedi omnes terras istas in manu Nabuchodonosor, regis Babylonis* etc.

Unde patet, quod regnum huius mundi, id est terra, sua est, ex quo dat eam cui vult, sicut propheta asserit (Ps. 88,12) : *Tui sunt coeli, et tua est terra*. Et alibi (Ps. 144,13) : *Regnum tuum regnum omnium saeculorum et saeculorum, et dominatio tua in omni generatione et generationem*.

Si autem dicunt regnum hominum non esse Dei, quia corrumpitur, merito possunt convinci, quod ipsi non sunt regnum Dei, sed diaboli. Nam teste Apostolo (II Tim. 3,8) *homines sunt corrupti mente, reprobi circa fidem*.

Scimus quoque nos eos credere et detestabili mendacio confinxisse animas suas et omnium salvandorum in coelum in quadam terra, quam superius esse autumant, fuisse a diabolo deceptas ; et eum in hunc mundum abduxisse eas incorrigibiliter suos fautores instruere non verentur, et ibi mendaciter opinantur regnum boni Dei esse. Quae si vera esse possent, ergo regnum Dei esset corruptum et a diabolo dissipatum. Falsus est ergo intellectus eorum in praefata sententia Danielis. | Quae omnia commenta sunt daemonum et figmenta falsitatis ; nec sunt nisi ad confusionem eorum digna relatione.

Item : Si regnum mundi, id est ecclesia Romana, non est regnum

P 85 ra-85 rb.

^{ab} Agareni dicuntur Saraceni, qui se existimant ortos ex Ismaele, filio Agar et Abrahami. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* I (1937) 136.

Dei, quia plures sunt in ea corrupti et pravis operibus inoliti⁴⁷, ergo regnum eorum, id est *ecclesia*, quae *malignantium* (Ps. 25,5) dicitur, non est regnum Christi. Nam multas scimus habuisse corruptiones; et etiam divisi sunt in tres partes, et unaquaeque pars iudicat alteram et condemnat. Nonnulli enim eorum oboediunt Graecis haereticis; alii autem Bulgariis^{ac}; et alii Dorgouetis^{ad}. Et ita capita divisa gerentes caudas habent ad invicem colligatas (Judic. 15,4); et ita regnum eorum divisum est et corruptum⁴⁸; et ita teste Christo (Matth. 22,25) desolatione dignissimum; et ideo non est Christi.

Romana vero ecclesia, licet multas habeat prava operarios et iniustos, nonnullos tamen habet bonos et iustos; et omnes una fide, uno baptismo, non sese iudicando damnantes, unum verum omnipotentem Dominum confitentur.

[Ad 3] Item: *Regni eius non erit finis* (Luc. 1,32). Ad hoc dicimus, quod ista sententia idem notat, quod praedicta auctoritas Danielis; quod Deo auctore inferius ostendetur.

[Ad 5] Item: Cum dicunt: Paulus loquens de resurrectione ait (I Cor. 15,50): *Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt*, videtur nobis, quod velint in partem suam corruptam intelligentiam operire. Non enim credunt corpora, quae gerunt in hoc mundo, nec sua nec aliorum surrectura in novissima die, sicut sancta ecclesia confitetur. Sed super hoc si Dominus permiserit, est alias pertractandum.

Nunc vero de regno tantisper quod tenemus prae manibus eorum intellectui obloquamur.

Dicimus ergo, quod sine carne et sanguine non possumus regnum Dei veraciter possidere. Christus enim ait (Joh. 6,54): *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* | Si autem regnum Dei in hoc loco intelligunt ecclesiam Christi, quae est in hoc mundo, ergo ipsi non possident illud regnum, quia carnem habent et sanguinem, quae credunt a diabolo esse facta. Si autem illud coeleste intelligunt, in quo est gaudium sine fine, probamus eorum intelligentiam esse falsam, primo suum falsum intellectum eis obicientes, quo credunt corpora sua alia remansisse in regno Dei, cum inde diabolus suas in hunc mundum animas captivavit; et ipsa sua

P 85 rb-85 vb.

(47) inoliti] inolita P.

(48) et ita — corruptum] om. sed add. in marg. P.

ac Cf. BORST 244.

ad De Dorgovetis vide BORST 244; A. DONDAINE, *Un traité Néo-Manichéen du XIII^e siècle. Le Liber de duobus principiis* (1939) 63.

corpora opinantur animas suas recuperaturas ; et illud dicunt futuram resurrectionem. Quae omnia vana sunt et irrisione digna.

Secundo : Quia sine dubio *caro et sanguis*, id est corpus, quod Verbum Patris assumpsit de carne gloriosae Virginis, possidens *regnum Dei* sedet ad dexteram Patris ; ergo caro et sanguis possident regnum Dei.

Quod credimus etiam de carne matris eius, et de beato Johanne evangelista nonnulli asseverare conati sunt, et etiam de multis aliis legitur in Scripturis. Et de omnium sanctorum corporibus in divina pagina legitur, sicut Domino volente plenius ostendetur, cum de resurrectione⁴⁹ generali tractabimus, contra illos.

Nunc vero quid sibi velit et qualiter sit intelligenda sane praedicta sententia Apostoli ostendamus.

Sanguis in Scripturis saepe ponitur pro peccato, ut est illud Apostoli, dicentis in Actibus apostolorum (Act. 20,26) : *Mundus sum a sanguine omnium*. Et alibi (Act. 18,6) : *Sanguis vester super caput vestrum*. Et propheta⁵⁰ (Osee 4,2) : *Sanguis sanguinem tetigit*. Et in evangelio (Matth. 27,25) : *Sanguis eius super nos et super filios nostros*.

Significat etiam vindictam. Unde in Apocalypsi (Apoc. 14,20) : *Exiit sanguis de lacu usque ad frenos equorum*, id est vindicta sumpta⁵¹ in inferno de peccatoribus in iudicio puniet perversos rectores, qui dicuntur frena equorum, pallidi, rufi, et nigri, qui in eadem (Apoc.6,3-8) a pelli notantur.

Caro autem quandoque notat vel ponitur pro corruptione. Unde sanctus Isaias (Is. 40,6) et apostolus Petrus (I Petr. 1,24) : *Omnis caro | foenum, et omnis gloriae eius quasi flos foeni*. Et in Psalmo (Ps. 77,39) : *Recordatus est, quia caro sunt*. Et in Genesi (Gen. 6,3) : *Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est*, quod tam peccatum quam fragilitatem vel corruptionem notat. *Caro* ergo *et sanguis*, id est peccatum et corruptio, *non possunt possidere regnum Dei*, illud scilicet caeleste, in quod non intrabit aliquid coinquatum ; et ita caro iuxta culpam et corruptionem non possidebit illud. Sed iuxta naturam possidebit caro regnum Dei, et sicut superius diximus, illud possidet in veritate. Caro enim sanctorum, id est corpora, in quibus in hoc saeculo Domino servierunt, post resurrectionem munda erunt ab omni labe peccati, et incorrupta cum animabus⁵² propriis et in aeternum sicut angeli in coelo cum Domino permanebunt.

Et hoc ostendit Apostolus, in eadem epistola subdens (I Cor. 15,53) :

P 85 vb-86 ra.

(49) resurrectione] remotione P.

(50) sanguis — propheta] *om. sed add. in marg. P.*

(51) sumpta] *om. sed add. in marg. P.*

(52) animabus] animalibus P.

Oportet corruptibile hoc induere immortalitatem. Et Christus (Matth. 22,30) : In resurrectione⁵³ neque nubent neque nubentur, sed sunt sicut angeli Dei in coelo. Et ita sententia Apostoli sane intellecta in nullo Manichaeorum sensui suffragatur.

[Ad 6] Item (Eph. 5,5) : *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus non habet hereditatem in regno Christi et Dei.*

Ad hoc dicimus : Sententia ista Apostoli clara est, et nulla hic indiget expositione. Nam illud caeleste regnum, in quo sancti cum angelis vident faciem Patris, possidere nequeunt impii et iniusti ; sed agant paenitentiam, et vitam ducendo caelibem illud poterunt adipisci. Ait enim Sapientia (Prov. 12,7) : *Averte impios, et non erunt, scilicet impii.* Unde Apostolus (Eph. 5,8) : *Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino.*

Ad notam Manichaeorum, qua dixerunt, quod si praesens regnum esset Dei, non haberet tales possessores, dicimus, quod regnum Dei fuit et est in hoc mundo. Quod aperte ostendit Christus Judaeis, inquiring (Luc. 17, 21) : *Regnum Dei intra vos est.* Et alibi (Matth. 21,43) : *Auferetur a vobis regnum Dei, et dabitur genti facienti fructus eius.* Patet ergo, | quod pessimi mundi habebant regnum Dei, alioquin non posset ab eis auferri.

Quomodo autem vel quando regnum Dei ablatum fuerit Judaeis, in Actibus apostolorum Paulus et Barnabas evidenter ostendunt, dicentes (Act. 13,46) : *Vobis oportebat primum loqui verbum Dei; sed quoniam repulistis illud, et indignos vos iudicastis aeternae vitae, ecce convertimur ad gentes; sic enim praecepit nobis Dominus.*

Item dicimus aliud regnum Dei esse in hoc mundo, id est ecclesiam Christi, in qua regnat per fidem et gratiam et operationem bonam ; quod credimus etiam haereticos, licet de se ipsis intelligant, non negare.

Iam offendimus quattuor regna Dei. Unum fuit in mundo, id est corpus Christi. Alia duo, id est sacra Scriptura et ecclesia militans, sunt procul dubio in hoc mundo, in quo procul dubio mali cum bonis usque ad ultimum ventilabrum sunt commixti. Quartum est in caelesti patria, in quo omne nocivum et omnis displicens absentatur ; cuius non est particeps infidelis, iniustus, fornicarius et immundus. Et licet congrue de praesenti Christi ecclesia, quae est in hoc mundo, possit intelligi praefata sententia Danielis (Dan. 7,14) : *Regnum eius regnum, quod non corrumpetur,* et illud evangelicum (Luc. 1,33) : *Regni eius non erit finis,* quia cotidie militans ecclesia assumitur in triumphantem, tamen specialiter intelligitur de triumphante regno, quod nulla mutabilitate mutatur. Illi enim, in quibus Dei Filius regnat per gratiam in praesenti, *regnabunt cum eo* (Apoc. 20,6) in perpetuum post labores, *et erunt regnum et sacerdotes Deo et Patri* (Apoc. 1,6). Sed in omni creatura regnum habet ab initio et

dominium et plenariam potestatem. Nam teste propheta (Ps. 94,4) : *In manu eius sunt omnes fines terrae.* Et ipse dixit ad Job (Job 41,2) : *Omnia, quae sub coelo sunt, mea sunt.*

[Ad 7] Item : Ad hoc quod dicunt Johannem apostolum dixisse in Apocalypsi (Apoc. 11,15) : *Factum est regnum huius mundi, | Dei nostri et Christi eius,* dicendum non esse dictum de regno caelesti. Cum enim dicitur : *Factum est,* aperte datur intelligi, quod antea non erat. Quod de regno caelesti intelligi non potest. Semper enim illud fuit *Dei* Patris, et secundum divinam naturam Filii eius, Domini Jesu *Christi*. Si autem de regno Dei, quod mundus et coelum dicitur, id est de ecclesia Dei, quae est in hoc mundo, volunt intelligere, quod per mortem Christi et fidem et spem et praedicationem apostolorum factum est *Dei*, id est Patris et *Christi* per gratiam et adoptionem, nolumus tali sensui refragari. Nam quicumque ex Judaeis vel gentibus conversi sunt ad Christum, facti sunt regnum Dei, in quo per gratiam regnat Deus, quod antea non erat. Sicut vas electionis ostendit in epistola ad Corinthios, dicens (I Cor. 6,9) : *Nescitis, quia iniqui regnum Dei non possidebunt? Nolite errare: neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque avari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces, regnum Dei possidebunt. Et haec quidem⁵⁴ fuistis; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Jesu Christi et in Spiritu Dei nostri.*

In hac sententia et in multis aliis his similibus aperte ostenditur, quomodo *regnum huius mundi factum est Domini Jesu Christi*. In quibus aperte datur intelligi naturam hominum, id est corpus et animam, esse Dei per creationem et potentiam, sed per peccata sponte homines se subtrahunt creatori, et regi omnium superbiorum diabolo se pessumdant. Sola ergo peccata sunt proprium diaboli, pro quibus tantummodo impii et iniusti regnum ipsius in sacra pagina vocitantur.

Duplex enim regnum eius legitur in Scripturis. Infernus, unde dicitur in Apocalypsi (Apoc. 9,11) de ipsis, quod *habebant super | se regem angelum abyssi, cui nomen hebraice Abaddon, graece vero Apollyon, latine habens nomen Exterminans.*

Aliud regnum eius sunt propter vitia tantum omnes infideles, qui servire nolunt Domino Jesu Christo, et omnes apostatae, qui dominatorem omnium *blasphemant* (Judas 8), eius sunt, et omnes iniqui, iniusti et superbi, sicut ipse Deus ostendit, de diabolo loquens ad beatum Job, dicens (Job 41,25) : *Ipse est rex super universos filios superbiae.* Non quod naturaliter sint sui; ipse enim nihil habet proprium, nisi vitia et peccata. Nam si mali homines et iniqui naturaliter essent sui, et ab ipso creati et facti, ut haeretici dogmatizant, numquam possent converti infideles ad fidem, nec peccatores ad veram paenitentiam pervenire.

P 86 va-86 vb.

(54) quidem] quidam VULG.

Nihil enim vult Deus, quod sit proprium diaboli, sed tantum ut homines illud et peccatum omne deserant, et ad ipsum, cuius creatura sunt, vera paenitudine revertantur.

Quod autem boni et mali naturaliter Dei sint, satis est superius declaratum, et adhuc auctore Deo demonstrabitur uberius in hoc libro.

Item solent obicere Manichaei illud evangelicum, quando ostendit *diabolus* Domino Jesu Christo in monte excelso *omnia regna mundi et gloriam eorum, et dixit ei: Omnia haec tibi dabo, si cadens adoraveris me* (Matth. 4,8-9), *quia mihi tradita sunt et cui volo do illa* (Luc. 4,6).

Ecce, inquit haeretici, *diabolus dixit se daturum omnia regna mundi et gloriam eorum* (Matth. 4,8) Jesu Christo, si adoraret eum. In quo apparet, quod omnia erant sua; quod Christus non negavit.

Ad quod dicimus: Dominus Jesus Christus tunc temporis volebat diabolo se ostendere esse Deum, ne salus populi per mortem eius futura impediretur. Nam si vere eum diabolus cognovisset, et *principes* Judaeorum *numquam* eum, teste Apostolo (I Cor. 2,8), *crucifixissent*. Et ideo malens Dei Filius sathan de se reddere suspectum, in tentatione illa noluit eum | dementiri verbo, cum satis in illa repulsa, quando dixit (Matth. 4,10): *Vade, satana*, ostendat bene intelligentibus eum fuisse mentitum et temerarie prolocutum. Si enim tunc dixisset Veritas tentatori: *Mea sunt omnia, sicut erant, iam se diabolo detexisset*. Et ipse escam cum hamo, quo maxilla eius perforata est, minimum momordisset.

Item dicimus: Cum dixit diabolus: *Mihi tradita sunt*, non dixit: ego feci ea, vel: *Mea sunt*. Si credunt haeretici diabolum dixisse verum, dicant, a quo erant sibi tradita, vel quis tradidit ea sibi. Et si⁵⁵ bene noverint, quid sibi velint verba illa, non ea sic proferent ad dedecus creatoris.

Sed forte dicent: *Diabolus dixit* (Luc. 4,6): *Cui volo, do illa*. Si ergo non essent sua, non daret, cui vellet.

Ad quod dicimus clara voce, sequentes Dominum Jesum Christum, quod diabolus *mendax est, et cum loquitur mendacium ex propriis loquitur* (Joh. 8,44); et ibi mentitus est manifeste. Non enim regna mundi diaboli sunt; sed Dei omnipotentis sunt omnia regna terrae, et cui vult, dat illa, sicut superius est in eodem capitulo demonstratum. Unde et sanctus Jeremias dixit (Jer. 27,5): *Haec dicit Dominus Deus: Ego feci terram, et hominem et iumenta, quae sunt super faciem terrae. Et dedi eam ei, qui placuit in oculis meis etc.* Et sanctus Daniel propheta regi Babylonis (Dan. 4,22): *Cum bestiis et feris⁵⁶ erit habitatio tua; foenum, ut bos, comes, et rore coeli infunderis; donec scias, quod dominetur Excelsus super regna hominum, et cuicumque voluerit dabit illa*. Et ipse ait ad Job (Job 41,2): *Omnia, quae sub coelo sunt, mea sunt etc.*

Diximus superius quattuor esse regna Dei praeter machinam mundi. Primum est Christus vel fides eius.

P 86 vb.

(55) si] *add. del.* non P.

(56) et feris] *om. sed add. super lin.* P.

MATÉRIAUX SERVANT AUX RECHERCHES SUR JEAN DE GŁOGÓW († 1507)

PAR

STEFAN SWIEŻAWSKI

... quod est vivum vel quod fuit vivum ante
unum annum, ut magister Joannes de Glogovia,
nunc est mortuum.

Nicolas de Giełczewo, *Expositio magistri Nicolai
de Gijelcheph in Passiones terminorum Marsillii,
Cracoviae 1507, p. 98.*

Les matériaux rassemblés dans le présent travail furent obtenus à l'occasion du dépouillement des traités philosophiques de Jean de Głogów pour le Dictionnaire du latin médiéval en Pologne. Lorsque le professeur M. Plezia, directeur des travaux du Dictionnaire¹, résolut d'admettre dans la collection de la lexicographie latine de la Pologne médiévale la terminologie philosophique de différentes écoles et de différents courants d'idées, on s'empara d'abord des écrits de Jean de Głogów, un des maîtres les plus éminents du xv^e s. Son œuvre est liée étroitement avec Cracovie et l'Université Jagellone; il y fut professeur pendant presque quarante ans². On a donc étudié sept de ses traités de teneur exclusivement ou presque exclusivement philosophique, en se basant sur des textes imprimés vers la fin du xv^e ou le commencement du xvi^e s. En dépouillant les textes importants pour le Dictionnaire, on notait en même temps toutes les personnes et les œuvres citées dans les traités

(1) Académie polonaise des sciences, Dictionnaire du latin médiéval en Pologne.

(2) Voir : C. MORAWSKI, *Histoire de l'Université de Cracovie* (Moyen Age et Renaissance), Cracovie, v 2 (1903), p. 297, v 3 (1905), p. 359; A. Usowicz, « Traktaty Jana z Głogowa jako wyraz kultury średniowiecznej », dans *Nasza Przeszłość*, v 4 (1948), pp. 125-156; A. BIRKENMAJER, *Astronomowie i astrologowie śląscy w wiekach średnich*, Katowice, 1937, pp. 23-26. — Jean (Schelling = Schellynk) de Głogów naquit vers 1445; immatriculé à la faculté des arts de Cracovie en 1462; bachelier en 1465; maître en 1468; † 1507.

étudiés. De cette manière on a obtenu des matériaux assez abondants pour pouvoir se rendre compte de l'érudition de Jean de Głogów.

Les extraits à l'usage du Dictionnaire ainsi que les notes des citations, furent faites par trois personnes. Ainsi on doit à A. Połtawski les matériaux trouvés dans l'*Argumentum in librum Porphyrii peripatetici ysagogicum in Kathegorias Arestotelis... Exercitium veteris artis*, Cracoviae 1516 (B. J. Cim. Qu 4122); désigné par l'abréviation : Isag. L'auteur de la présente étude a dépouillé les cinq traités suivants : *Exercitium Nove Logice seu Librorum Priorum et Elenchorum Magistri Joannis de Glogovia pro junioribus recollectum ac noviter emendatum*, Cracoviae 1511 (B. J. Cim. Qu 4102), *Liber Priorum* (ff 1-62^b); indiqué par l'abréviation : PrAnal, — *Questiones Magistri Johannis Versoris super Posteriorum Analiticorum Aristotilis pro iuniorum exercitatione per Magistrum Johannem Glogoviensem... resolute*, Lipsiae 1499 (B. J. Inc. 1999); indiqué par l'abréviation : PostAnal, — *Exercitium Nove Logice seu Librorum Priorum et Elenchorum...*, Cracoviae 1511 (B. J. Cim. Qu 4102), *I et II Liber Elenchorum* (ff 63^a-136^a); désigné par l'abréviation : El, — *Exercitium super omnes tractatus parvorum logicalium Petri Hispani*, Lipsiae 1500 (B. J. Inc. 2764); désigné par l'abréviation : PH, — *Questiones librorum de anima Magistri Joannis Versoris per magistrum Joannem Glogoviensem alme universitatis studii Cracoviensis maioris collegii collegiatum...*, Cracoviae 1514 (B. J. Cim. Qu 4846); désigné par l'abréviation : An. Les matériaux provenant du traité *Phisionomia hinc inde ex illustribus scriptoribus per venerabilem virum magistrum Joannem Glogoviensem diligentissime recollecta*, Cracoviae 1518 (B. J. Cim. Qu 4225); désigné par l'abréviation : Phi — ont été préparés par J. Lewicki.

Les travaux de Jean de Głogów pris en considération dans la présente étude ne constituent nullement toute son œuvre philosophique. En plus, il faut noter une certaine différence dans le dépouillement des différents traités. Dans les traités qui ont été dépouillés plus tôt (PrAnal, PostAnal, El et PH, ff 1^a-50^a) on n'a pas pris en considération le nombre des citations du même auteur ou de la même œuvre à la même page, alors qu'on l'a noté soigneusement dans les traités étudiés plus tard (PH ff 50^a-176^b, An, Phi, Isag). Cette différence — qu'on ne fait que remarquer par acquit de conscience de l'investigateur — n'influence cependant d'une manière apparente ou réelle ni les conclusions qu'on peut tirer des matériaux étudiés, ni leur utilité pour des recherches ultérieures.

Il faut encore remarquer, qu'on a pris comme principe de ne pas enregistrer les citations des noms et des œuvres de cet auteur, dont l'œuvre étudiée est un commentaire. Ainsi on a omis Aristote non seulement dans ces traités de Jean de Głogów qui sont simplement des commentaires ou des paraphrases des œuvres d'Aristote, mais aussi dans chacun des sept traités étudiés, dans lesquels on le cite très souvent. On n'a pas pris non plus en considération les citations de Porphyre et de

ses traités dans Isag, ainsi que celles de Pierre d'Espagne et de ses écrits dans PH.

A part ces exceptions, toutes les citations dans les traités de Jean de Głogow ont été non seulement rassemblées mais aussi identifiées — dans la mesure du possible. Une des tâches principales de cette étude est de présenter les résultats tirés de cette identification de citations de personnes et d'œuvres. Évidemment, on a constaté que bien souvent les noms des personnes et des œuvres donnés par Jean de Głogów sont faux ou insuffisants. La critique des textes et l'histoire de la littérature ont fait tant de progrès qu'on peut généralement discerner les écrits authentiques des écrits apocryphes et qu'on peut aussi définir de plus près la provenance et même l'auteur de traités cités comme anonymes. Conformément aux résultats de cette identification on a rangé toutes les citations dans une liste alphabétique d'après les noms établis des auteurs, ou bien d'après les titres des écrits anonymes. Mais puisque beaucoup de noms de personnes et d'œuvres n'ont été introduits dans la liste qu'en suite de leur identification, on va les mettre entre parenthèses, pour les distinguer des noms qu'on trouve chez Jean de Głogów. De même se trouveront entre parenthèses ces citations, qui seront mises en vedette, conformément au texte de Jean de Głogów — bien qu'en réalité elles ne devraient pas y être mises ; on va les mettre en vedette, de nouveau à la place qui leur est propre sur la liste, cette fois sans parenthèses, et ce n'est que là qu'elles seront incluses dans les tables quantitatives des citations. Ainsi p. ex. lorsque le nom « saint Augustin » est mis en vedette, les citations du *Liber de spiritu et anima* seront placées entre parenthèses, et lorsque le nom « (Alcher de Clairvaux) » est en vedette, elles seront sans parenthèses.

On va discuter dans ce travail d'une manière aussi concise et brève que possible tous les noms plus importants et moins connus ainsi que les titres des ouvrages cités ; en nommant les titres, on va donner des détails sur l'histoire de ces œuvres. Après avoir présenté toutes les citations qu'on a pu grouper alphabétiquement autour des personnes et des œuvres, on va encore donner des citations de caractère plus général. — Dans la seconde partie de ce travail on présentera des relevés de chiffres (tables quantitatives), basés sur les matériaux cités, qui concerneront tant les sept textes ensemble, que chaque texte séparément. A la fin on va tirer de ces tables de chiffres ainsi que des citations particulières qu'on a enregistrées, quelques suppositions et quelques conclusions, aussi prudentes que possible.

Toutes les citations qui proviennent des œuvres de Jean de Głogów sont données dans la même forme dans laquelle elles figurent dans le texte des livres anciens ; on a donc conservé les particularités de l'orthographe latine médiévale, mais en y ajoutant de petites corrections, p. ex. en introduisant des majuscules, en remplaçant l'u par v, etc. —

Les chiffres entre parenthèses, qui sont mis après les abréviations, désignant un traité de Jean de Głogów, indiquent combien de fois la citation se trouve dans un traité donné : p. ex. Isag(8) signifie que dans ce traité, donc dans l'Isag, la dite citation est répétée 8 fois. Le numérotage exact de toutes les pages auxquelles on peut trouver les citations en question, se trouve dans la rédaction non abrégée de ce travail en langue polonaise³.

*TABLE ALPHABÉTIQUE DES CITATIONS
DANS SEPT TRAITÉS DE JEAN DE GŁOGÓW*

ALAIN DE LILLE.

Alanus Insulis Porphirium comparat Edippo⁴ Isag(1).

ALBERT LE GRAND (saint).

Albertus ; doctoris Alberti etc. Isag(12) PrAnal(2) PostAnalI(1) PH(1) An(29) ; domini Alberti An(1) ; Alberti magni PostAnalI(1) ; ut tenuit Aristoteles, Egidius et Albertus Isag(1) ; regula Alberti Isag(2) An(2).

Albertus super veteri arte ; iuxta determinationem domini Alberti in principio veteris artis etc. Isag(4)⁵.

Albertus magnus... in interpretatione Ysagogorum Purphirii etc. Isag(2) PH(2) An(2) ; Albertus... circa inicium Porphirii Isag(1) ; Albertus circa Ysagogas Porphirii capitulo de genere etc. Isag(2) An(1)⁶.

Boecii in libro divisionum Isag(4) El(2) PH(7)⁷.

(3) Stefan SWIEŻAWSKI, *Materiały do studiów nad Janem z Głogowa*, dans *Studia Mediewistyczne* 2, Warszawa, 1958.

(4) *Anticlaudianus* III, 1 (P. L. 210, 511) : Illic Porphyrius arcana resolvit, ut alter Œdipodes nostri solvens aenigmata sphingos.

(5) *Super Veterem Artem* comprend chez Albert : *De praedicabilibus*, *De praedicamentis*, *De sex principiis*, *In Boetii de divisione*, *In duos libros Perihermenias* (B v I, pp. 1-457). — En ce qui concerne les œuvres de saint Albert le Grand voir entre autres l'article d'Angelo WALZ : « Alberto Magno », dans *Enciclopedia Cattolica*, v I, Città del Vaticano 1949.

(6) Du *De praedicabilibus* (= *Super Isagogen Porphyrii* ; B v I, pp. 1-148) de saint Albert Jean cite le commencement et le chapitre sur le genre, en mentionnant spécialement la place, où il est question de la définition du genre.

(7) Le traité *De divisione* (ou *Liber de divisione* = *Liber divisionum*) c'est un ouvrage particulier incorporé probablement par Albert à la totalité des écrits formant la *Logica vetus* et attribué à Boèce. Une édition critique en avait été faite par von LOE : *Commentarii in librum Boethii de divisione*, Bonn, 1913. Voir FR. PELSTER S. J., *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*, Freiburg i. Br., 1920, p. 165. — Fin xv^e, début xvi^e siècle on rangeait communément sous *Logica vetus* les traités suivants : *De libris veteris logice sive veteris artis... Liber Porphyrii, Liber*

Albertus primo Phisicorum Isag(1) An(1); Albertus... secundo Phisicorum capitulo sexto An(1); Albertus VIII Phisicorum PostAnal(1)⁸.

Albertus primo De generatione PH(1)⁹.

Alberti in Summa sua super libros Aristotelis De anima libro secundo, capitulo septimo An(1)¹⁰.

Albertus II De anima etc. Isag(1) PH(1) An(3)¹¹.

Albertus in libello De intellectu et intelligibili An(2)¹².

secundum Albertum V Methaphisice An(1); Albertus circa VII Methaphisicorum An(1)¹³.

Albertus sexto Ethicorum contra Averroim An(3)¹⁴.

(Albertus super principium Almagesti Ptholomei Isag(1))¹⁵.

ALBERTISTES.

Albertus et qui sequuntur eum Isag(1).

(ALCHER DE CLAIRVAUX) (Jean de Głogów dit An 61^b : Augustinus in libello de spiritu et anima. Dicendum quod libellus non est factus ab Augustino)¹⁶.

Augustinus in libello De spiritu et anima An(2).

predicamentorum, Duo libri periermenias, Liber sex principiorum, Liber divisionum, Liber de diffinitionibus Bohecii (Compendium totius logices..., Magnus Hundt de Magdeburg, Lyptzk 1507, f XI^b; B. J. Philosophia 2424).

(8) C'est le commentaire sur la *Physique* d'ARISTOTE : *De audito physico = In octo libros Physicorum* (B v III, pp. 1-632); saint Albert cite les livres I, II (ch. 6) et VIII.

(9) Jean mentionne le I livre du *In duos libros de generatione et corruptione* (B v IV, pp. 345-457).

(10) Il s'agit ici du commentaire sur le *De anima* d'ARISTOTE : *In tres libros de anima*, livre II, ch. 7 (B v V, pp. 117-420).

(11) Il est probablement question du traité de saint Albert *De natura et origine animae = De natura intellectualis animae et contemplatione* (B v IX, pp. 375-434).

(12) Cet écrit se trouve dans B v IX, pp. 477-525.

(13) C'est le commentaire de saint Albert sur les livres Δ et Z de la *Métaphysique* d'ARISTOTE : *Metaphysicorum libri tredecim* (B v VI, pp. 1-725) qui est cité ici.

(14) Le passage contre Averroès envisagé ici provient du commentaire sur l'*Éthique* à *Nicomaque* : *Super libros Ethicorum = In decem libros Ethicorum* (B v VII, pp. 1-611).

(15) Plusieurs catalogues médiévaux des écrits de saint Albert reconnaissent comme son œuvre authentique le commentaire pseudo-albertinien sur l'*Almageste* de Ptolémée (*Super Almagestum*). Donc les catalogues suivants le contiennent comme œuvre d'Albert : la table de l'abbaye de Stams (Item exposuit... *Almagestum*), les listes d'Henri de Hereford (expositionem Euclidis, *Perspective* et *Almagesti*), d'Albert de Castello (qui s'appuie sur Jacques de Soest), de Louis de Valladolid (Commentavit... *Almagestum* Ptolomei), de Pierre de Prusse. Voir C. H. SCHEEBEN, « Les écrits d'Albert le Grand d'après les Catalogues », dans *Revue Thomiste*, v XIV, pp. 260-292.

(16) Sur Alcher voir la thèse de J. LEWICKI résumée en polonais dans : *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich... na Katol. Univ. Lub.*, Poznań, 1956, pp. 91-97, et en français dans *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, avril-juin 1956, pp. 161-164.

ALEXANDRE D'ALEXANDRIE¹⁷.

Alexander de Alexandria latissime determinat Isag(1).

Alexander de Alexandria secundo Methaphysice Isag(1)¹⁸.

ALEXANDRE D'APHRODISE.

Alexander An(4)¹⁹.

commentator Aristotelis Alexander An(1) ; Alexander unus de commentatoribus antiquis An(1).

Alexandri in principio commentii super De sensu et sensato An(1)²⁰. secundum intentionem Alexandri circa VII Methaphysicorum Isag(1)²¹.

(ALFRED DE SARESHEL) (dont le *De motu cordis* avait été longtemps attribué à Aristote²²).

autoritate philosophi in libello De motu cordis, etc. An(2).

ALGAZEL (= Al-Gazzāli = Abū Hāmid Muhammad ibn Muhammad al-Tūsī al-Shāfiī al-Ghazzālī)²³.

Avicenna et Algazel collega suus An(1).

ALHACEN (= Abū 'Alī al-Hasan ibn al-Hasan ibn al-Haitham²⁴).

auctoritate Alacen secundo libro sue Perspective PostAnal(1)²⁵.

ALKINDI (= Al-Kindī = Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq ibn al-Sabbāh al-Kindī, dont l'ouvrage *De aspectibus* fut largement répandu au moyen âge)²⁶.

Empedocles et Alkindus astrologus in libello quodam quem nominant tractatum de radiis²⁷ An(1).

(17) Voir F. STEGMÜLLER, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Herbipoli (Würzburg), 1947, v I, p. 29.

(18) Ce commentaire d'Alexandre d'Alexandrie sur la *Métaphysique* parut à Venise (1572) comme œuvre d'Alexandre de Hales. Voir E. GILSON, *History of christian philosophy in the middle ages*, New York, 1955, p. 698.

(19) Dans toutes ces citations Jean de Głogów semble s'en référer à Alexandre d'Aphrodise.

(20) Le passage en question c'est le début du commentaire d'Alexandre sur le *De sensu et sensibili*, le premier des écrits connus comme *Parva naturalia* d'Aristote.

(21) Il s'agit ici du commentaire au livre Z de la *Métaphysique* d'Aristote.

(22) Voir Z. WŁODEK, *Alfreda Anglika teoria zycia i jej źródła historyczne*, dans *Streszcz.*, pp. 118-126.

(23) Voir entre autres G. SARTON, *Introduction to the history of science*, Washington, 1927 (1945, 1950), v I, p. 753.

(24) Voir entre autres SARTON, II (2), p. 721.

(25) La *Perspectiva*, c'est le « kitāb al-manāzīr », publié avec la *Perspectiva* de Witelo en 1572 à Bâle sous le titre : *Opticae thesaurus Alhazeni Arabis libri septem...*

(26) Voir SARTON, I, p. 559.

(27) M. Steinschneider mentionne des traités arabes et juifs aux titres pareils au *Tractatus de radiis*. Il dit (dans son ouvrage : *Intorno ad alcuni matematici del medio evo ed alle opere da essi composte lettere...* a D. B. Boncompagni, Roma 1863, pp. 9-14)

Albumasar²⁸ PostAnal(1).

ANAXAGORE.

Anaxagoras An(1).

(ANTEPRAEDICAMENTA)²⁹.

in prima regula antipredicamentali Isag(1).

ANTONIUS ANDREAS.

Anthonius Andree IV Methaphysicorum in prima questione Isag(1)³⁰.

ARTICULI PARISIENSES.

articuli parisienses An(2); per articulum parisiensem damnatum Isag(3).

AUGUSTIN (saint).

Augustini Isag(1) An(8); secundum Augustinum Isag(1); autoritas Augustini PostAnal(1).

que dans l'écrit *Saraceni cuiusdam de Eris* on cite Ibn as-Samani comme auteur du traité *De projectionibus radiorum*. Des ouvrages à pareils titres (donc sur la réfraction) furent écrits par de tels auteurs comme : le Juif Mashallah, Al-Kindî ou Abd-ar-Rahman as-Suî, un astronome du x^e s., qui composa un *Opus memorabile de radiorum proiectione*. La partie de l'*Optique* de Ptolémée qui fut traduite en latin ainsi que les écrits de tels auteurs comme Kushjar ben Labban, Ulug Beg ou Ibn as-Shatir concernent le même sujet. — Steinschneider fait aussi mention d'un *Liber radiorum* (radium ?) dans son œuvre : *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1895, p. 545, note 29.

(28) Sous le nom d'Albumasar (= Abû Ma'shar qui vivait dans la première moitié du ix^e s.) circulait au moyen âge un écrit d'Alkindi intitulé : *Albumasar de magnis conjunctionibus et annorum revolutionibus ac eorum projectionibus*, publié à Augsbourg en 1489 et à Venise en 1515. — Voir SARTON, II (1), p. 170.

(29) C. PRANTL dans sa *Geschichte der Logik im Abendlande*, v I, Leipzig 1855, p. 91 met l'accent sur la genèse antique (peut-être même péripatéticienne) des deux annexes aux *Catégories* d'Aristote, des *Antepredicamenta* et des *Postpredicamenta*. Dans la même œuvre (p. 651, note 149) il attire l'attention sur Jean Philopon qui est le premier à faire usage de l'expression « postpredicamenta » (εἰς τὰ μετὰ τὰς κατηγορίας). Dans le volume II (Leipzig, 1861, p. 169) Prantl dit que le *Liber partium* faisant partie de la *Dialectique* d'Abélard et traitant des parties de langage comprend trois chapitres : 1. Les *Antepredicamenta* contenant entre autres l'*Isagoge* (voir PRANTL, *ibid.*, p. 76, note 310 avec la citation de Sigebert de Gembloux † 1112, d'après laquelle les *Antepredicamenta* seraient identiques à l'*Isagoge*), — 2. Les *Predicamenta*, — 3. Les *Postpredicamenta* dans lesquels se trouvent des considérations sur le nom et le verbe, les parties principales du jugement. — Prantl traite de plus près la question du contenu des *Antepredicamenta* et des *Postpredicamenta* dans la même œuvre pp. 273-274. On pourrait conclure d'après cet énoncé que la première règle antépédicamentale se rapporte au problème des homonymes et des synonymes.

(30) Entre autres il est l'auteur d'un commentaire sur la *Métaphysique*, dont Jean de Glogów mentionne la première question du livre Γ; l'édition princeps de ce commentaire : *Quaestiones Antonii Andree super XII libros Metaphysicae*, Venetiis 1514.

Augustinus in libris Confessionum Isag(2)³¹.

Augustini in libro de Trinitate An(1); Augustini VI de Trinitate An(2)³².

(Augustinus in suis Predicamentis Isag(1); Augustinus in principio Predicamentorum suorum An(1))³³.

(Augustinus in libello De spiritu et anima An(2))³⁴.

AVEMPACE (= Ibn Bādja).

Avempote An(2); Avempote est sententia An(3).

AVERROËS.

Averroes Isag(2) An(9); Commentator Averrois cordubensis etc. PostAnal(1) PH(2) An(20); Commentator Isag(3) PostAnal(4) An(54); autoritate Egidii et Commentatoris An(2)³⁵.

per Commentatorem in prologo Phisicorum PostAnal(1) PH(1); Commentator primo Phisicorum Isag(1) PostAnal(1) An(4); Commentator 3-o Phisicorum PostAnal(2); Commentator quinto Phisicorum Isag(3) PostAnal(1) An(1); autoritate Commentatoris VIII Phisicorum PostAnal(1) An(1)³⁶.

Commentator in libro De sensu et sensibilibus An(1)³⁷.

autoritate Commentatoris in prologo super De anima PostAnal(1); Averroes... primo huius in commento An(2); auctoritate Commentatoris primo De anima Isag(2); Commentator exponens dicit An(1); Averroes in commento An(3); auctoritate Commentatoris hic in primo De anima commento VII etc. Isag(2) An(1); Commentator secundo hic De anima etc. Isag(2) An(4); Averrois secundo huius An(4); auctoritate Commentatoris secundo huius Commento

(31) On y cite les *Confessions* sans en indiquer plus de détails.

(32) Des XV livres *De Trinitate* ce n'est que le livre VI qui est mentionné expressément.

(33) Dans l'article fondamental de E. PORTALIÉ, « Saint Augustin » dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, Vacant-Mangenot, v. I³, Paris, 1923, col. 2289) nous lisons : ... *Categoriae decem ex Aristotele decerptae* (P. L., v. 32)... col. 1429-1439... sont... apocryphes, d'après les bénédictins.

(34) En réalité c'est un écrit d'Alcher de Clairvaux; voir p. 5.

(35) Egidius c'est Aegidius Romanus, Gilles de Rome.

(36) Jean de Głogów cite le prologue et les livres I, III, V et VII du *grand commentaire* d'Averroès sur la *Physique* d'Aristote. Dans l'édition des œuvres d'Averroès en traduction latine : *Opera omnia*, apud Iuntas, Venise 1574 il se trouve au v. IV : *Averrois in eos (De Physico auditu libros)... Commentaria in eosdem magna...*

(37) Là il est probablement question du *grand commentaire* sur le *De sensu et sensibili* d'Aristote qui se trouve dans l'édition des Junte au v. VI (2) : *Paraphrasis in librum de Sensu et sensibilibus*. — Voir Averrois CORDUBENSIS, *Compendia Librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur*, rec. A. L. Shields... The Mediaeval Academy of America, Cambridge Mass., 1949. *Libri Aristotelis De sensu et sensato*, pp. 3-44.

septimo An(3); Commentator III De anima Isag(3) PostAnal(3) PH(5) An(16)³⁸.

Commentator 5 De anima Isag(1) An(1)³⁹.

Commentator secundo Methaphisice Isag(1) PostAnal(2) An(1); secundo Methaphisice commento X An(1); Commentator... V Metaphysice Isag(3); Commentator VII Metaphysice Isag(2) PostAnal(6) An(3); Commentator... XII Metaphysice Isag(1) PostAnal(2) PH(3) An(6)⁴⁰.

Commentator in De substantia orbis Isag(1) El(1) PH(1) An(6)⁴¹.

Commentator Averrois in II Collet An(3)⁴².

AVICEBRON.

Avicebron in libro Fontis vite Isag(1) PH(1) An(1)⁴³.

AVICENNE.

Avicenna Isag(11) PostAnal(6) PH(4) An(35); Medicorum princeps Avicenna Phi(1).

Avicenna in principio sue Methaphisice An(1); Avicenna... IV Metaphysice Isag(4) PH(2); Avicenne VI Methaphisice An(1); Avicenna IV et VII Metaphysice PH(1)⁴⁴.

Avicenna VI Naturalium An(1); Avicenna particula prima sexti Naturalium An(1)⁴⁵.

(38) Toutes les citations énumérées concernent probablement le *grand commentaire* sur le *De anima*, dont on mentionne le prologue et les livres I (spécialement le commentaire 8), II (spécialement le commentaire 7) et III. Dans Iuntas ce commentaire se trouve au v. VI (1) : *Commentarii in Tres libros de anima*. — Voir : *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*, rec. F. S. Crawford, Cambridge Mass., 1953.

(39) Jean de Głogów indique ici un autre commentaire d'Averroès sur le *De anima* inséré dans l'éd. des Junte dans le même v. [VI (1)] et intitulé : *Commentum quintum libri Tertii de anima, ultra antiquam translationem a Montino latinitate donatum*.

(40) Le commentaire d'Averroès sur la *Métaphysique* (dont on envisage dans les citations les livres α / spécialement le commentaire X/, Δ , E, K/?/) se trouve dans Iuntas au v. VIII : *Averrois in... (Metaphysicorum libros quatuordecim) cum ipsius textu commentarii...*

(41) *De substantia orbis* c'est un écrit d'Averroès traitant des problèmes astronomiques et philosophiques.

(42) al-Kulliyāt (c'est-à-dire totalité; en forme latinisée : *Colliget* = *Colliet* = *Collet*) est le plus important ouvrage médical d'Averroès, dont on cite ici le deuxième livre. Le texte latin de ce traité se trouve dans Iuntas au v. X : *Averrois Colliget libri septem*.

(43) L'édition critique de la traduction latine de *La source de vie : Avencebrolis Fons Vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundisalino*, ed. Cl. BAEUMKER, Beiträge I, 2-4, Münster i. W., 1892-1895.

(44) Ici il s'agit probablement de l'exposé de métaphysique donné par Avicenne dans son œuvre principale, dans le *Livre de guérison — as Shifa*, dont la traduction latine parut dans l'édition des œuvres complètes d'Avicenne, publiées successivement à Venise en 1495 et 1508. On cite ici le prologue et les livres : Γ , E, H.

(45) On sait que dans l'*as Shifa* parmi les traités concernant les problèmes de sciences

Avicenna prima fen primi Canonis capitulo de complexione membrorum hominis etc. Isag(1) PostAnal(1) An(3); Avicenna prima fen, primi Canonis capitulo de sensibus et virtutibus inferioribus etc. An(4); Avicenna tertio Canone, capitulo de apoplexia An(1); Avicenne tertio Canone capitulo de obtalmia An(1); Avicenna... primo capitulo de corde An(1)⁴⁶.

BERNARD DE GOURDON (= Gordonii = de Gordonio. Professeur de médecine à Montpellier et auteur d'un *Lilium medicinae*, écrit bien connu au Moyen Âge. Il était en pleine activité vers la fin du XIII^es.)⁴⁷.
Gordonius An(1); Gordomus medicus etc. An(2).

BOÈCE.

Boecius Isag(14) PrAnal(4) El(2) PH(8) An(1).

Boetius super Predicamentis, etc. Isag(3) PostAnal(1) El(1) PH(1)⁴⁸.
per Boecium in Thopicis PrAnal(3) El(1) PH(1); Bohetius primo Topicorum Isag(1) PH(1); Boetius... secundo Topicorum Isag(1) PH(2)⁴⁹.

Boetius secundo De consolatione An(1); Boetius 3 De consolatione prosa secunda An(1); Boetius IV De consolatione philosophie etc. PH(3); Boetius in libro V De consolatione philosophie Isag(1)⁵⁰.

Boetius in libro De Trinitate An(1); Bohetius tertio De Trinitate, etc. Isag(1) PH(2) An(1)⁵¹.

naturelles les livres traitant de l'âme occupent la sixième place et c'est à cause de cela qu'on les appelait communément au moyen âge latin *Liber sextus naturalium*; Jean de Głogów mentionne ici le premier chapitre de cet ouvrage.

(46) al-Qānūn fī't-tibb c'est l'œuvre principale d'Avicenne consacrée à la médecine, traduite en latin par Gérard de Crémone et connue comme *Canon Medicinae*. Elle est composée de : liber, fen, doctrina (ou bien tractatus) et caput. Jean de Głogów cite : Canon I, fen 1, doctrina 3, caput de complexione — et : doctrina 6, caput de virtutibus interioribus, — ainsi que : Canon III, fen 1, tractatus 5, caput 12 de apoplexia, — fen 3, tractatus 1, caput de ophthalmia, — et fen 11, tractatus 1, caput de corde.

(47) Voir SARTON, III (1), pp. 873-876.

(48) Boèce est l'auteur d'un commentaire sur les *Catégories* d'Aristote, dont il est question ici. Voir l'article de P. GODET dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, v. II (1), Paris, 1923, col. 920 — et P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948, ch. sur « Les œuvres logiques de Boèce », p. 264 ss.

(49) Il s'agit probablement des livres I et II du commentaire de Boèce sur les *Topiques* de Cicéron, car le commentaire de Boèce sur les *Topiques* d'Aristote disparut relativement tôt. Voir les positions citées dans la note précédente.

(50) Nous avons ici des citations du II^e, III^e, IV^e et V^e livre du *De consolatione philosophiae*. Le *De consolatione* étant, comme on le sait, une *satura moenippaea* est une combinaison de prose et de poésie; d'où la citation : *prosa secunda*.

(51) Jean de Głogów mentionne ici le *De sancta Trinitate* (spécialement le livre III), le plus important des opuscules théologiques de Boèce.

Boetius in Arithmetica PostAnal(1) ; Boecii in principio Aritmetice sue An(1)⁵².

(Boetii in libello De uno et unitate etc. Isag(1) PostAnal(1) PH(5) An(1))⁵³.

(Boetius in libro diffinitionum Isag(12) PrAnal(1) PostAnal(11) PH(2) An(3))⁵⁴.

(Boecii in libro divisionum Isag(4) El(2) PH(7))⁵⁵.

CAECILIUS DE CALACTE ? (il est difficile d'établir si Jean de Głogów s'en réfère ici à ce célèbre rhéteur des temps d'Auguste ou à un autre Cécilien ; peut-être à l'évêque de Carthage du iv^e s., connu par rapport à l'hérésie des Donatistes).

Cecilianum El(2).

CICÉRON.

Cicero Isag(1) PostAnal(1) ; Thullium PrAnal(1) An(1).

Rhetorica Thullii PostAnal(1)⁵⁶.

CONSTANTIN L'AFRICAIN.

Constantinus Phi(4) ; Constantinus philosophus Phi(1) ; Constantinus medicus Phi(1).

Constantinus V Panthegni An(1)⁵⁷.

DÉMOCRITE.

Democriti sententia An(1).

DIOGÈNE DE SINOPE ?

Dyogenes An(1).

(52) On cite ici l'*Institutio arithmetica* dans laquelle Boèce adapte les théories arithmétiques de Nicomaque de Gérase aux besoins des lecteurs latins.

(53) C'est un écrit de Dominicus Gundissalinus faussement attribué à Boèce. Voir Dominicus GUNDISSALINUS.

(54) Le *Liber deffinitionum*, nommé aussi *Liber de definitionibus* est un ouvrage de Marius Victorinus faussement attribué à Boèce. Voir Marius VICTORINUS.

(55) Le *Liber divisionum*, nommé aussi *Liber de divisione* c'est un traité logique introduit par Albert le Grand parmi les traités appartenant à la *Logica vetus*. Il était généralement et faussement reconnu comme écrit de Boèce. Voir note 7.

(56) Il est question du *De inventione rhetorica*, un ouvrage rhétorique de Cicéron, rangé parmi ses premiers traités.

(57) *Pantegni*, nommé aussi *Pantechne* est un abrégé du *Liber Regius* qui dans son ensemble est pour la plupart un extrait de Galien (voir GALIEN). L'auteur de ce *Liber Regius*, le Perse Ali Ibn al Abbas († 994) était connu au moyen âge latin sous le nom d'Haly Abbas. Le *Liber Regius* (en arabe Kitāb al-malikī) fut traduit en latin sous le titre de *Pantegni* et raccourci en même temps. Sa première partie fut traduite et nommée *Theorica* par Constantin l'Africain, tandis que la traduction de la deuxième, concernant la chirurgie, fut faite par Afflacijs (nommé aussi Jean le Sarrazin) et par Rustique de Pise dans la seconde moitié du xi^e s. Donc c'est le V^e livre de la *Theorica* qui est cité ici. Voir SARTON, II (1), p. 236.

DOMINICUS GUNDISSALINUS.

Boetii in libello De uno et unitate etc. Isag(1) PostAnal(1) PH(5) An(1)⁵⁸.

DONAT (son *Ars grammatica* était répandue au moyen âge en deux rédactions : l'*Ars minor* concernant les parties du langage et l'*Ars maior* donnant un exposé général de grammaire).

iuxta Donatum Isag(2) ; ex sufficienti divisione per Donatum Isag(2).
Donatus in libello De barbarismo El(1) ; per Donatum in libello De soleocismo El(1)⁵⁹.

EMPÉDOCLE.

Empedocles An(21).

ÉPICURE.

Epicuri... quorum princeps erat Epicurus Isag(1).

ÉPICURIENS.

Epicuri Isag(2) ; |opinio| prima fuit Epicurorum An(3) ; apud antiquos tres... secte. Prima... Epicuriorum, Stoycorum et Eracliti Isag(1).

EUCLIDE.

Euclides Isag(5) PostAnal(2) El(1) PH(1) An(2).
primo Elementorum Euclidis PostAnal(2) El(1)⁶⁰.

FRANÇOIS DE MEYRONNES.

secundum Franciscum Maronis in passionibus et determinacionibus suis super veteri arte Isag(2)⁶¹.

GALIEN (son œuvre sur la pathologie Τέχνη Ιατρική et ses 14 livres sur la thérapeutique Μέθοδος Θεραπευτική étaient connus au moyen âge comme *Microtechne* et *Megatechne*. La *Megatechne* fut transformée en *Pantegni*)⁶².

Galienum medicum Isag(1) ; Galieni An(3) Phi(2) ; Galienus medicus

(58) Le *Libellus de uno et unitate* c'est un des opuscules de Dominicus Gundissalinus attribué faussement à Boèce. Voir BOËCE, note 53.

(59) Le *Libellus de barbarismo* et le *Libellus de soleocismo* mentionnés ici sont deux chapitres (*De Barbarismo* et *De Soleocismo*) du III^e livre de l'*Ars grammatica maior*. Le rôle du chapitre *De Barbarismo* a dû être essentiel dans l'étude de la grammaire. Voir l'article de R. GANSINIEC : *Modi significandi* — dans *Mysł Filozoficzna*, 1956, n. 6, pp. 80-81. La dénomination d'un chapitre se rapportait à l'*Ars maior* entière.

(60) On voit d'après cette citation qu'il s'agit du célèbre mathématicien Euclide et de son œuvre Στοιχεῖα = *Elementa* (en treize livres), contenant l'exposé du classique système axiomatique de géométrie.

(61) Dans le domaine de la *Logica vetus* François de Meyronnes est l'auteur de commentaires sur l'*Isagoge*, sur les *Catégories* et sur le *Peri Hermenias* (*De interpretatione*).

(62) Voir : CONSTANTIN L'AFRICAIN.

et ceteri in eorum scriptis An(1); Ypocras, Galienus et medici Isag(1).

Galienus libro De accidente et morbo An(1); III De accidente dicit Galienus An(1)⁶³.

GILBERT DE LA PORRÉE ?

Gilbertus in textu Isag (7); Gilbertus Porritanus in suis Sex principiis etc. Isag (58); circa initium libri Sex principiorum Gilberti Porritani Isag(1)⁶⁴.

GILLES DE CORBEIL (médecin français † après 1220, auteur d'un petit écrit très répandu *De pulsibus*).

Egidius in libello De pulsibus An(2).

GILLES DE ROME.

Egidius Isag(1) PrAnal(1) PostAnal(46) El(32) An(41); Egidius de Roma An(1); Egidii Romani doctoris PostAnal(1); Egidii Romani heremite ordinis sancti Augustini PostAnal (1); autoritate Egidii et Commentatoris An (2); ut tenuit Aristoteles, Egidius et Albertus Isag (1).

hic Egidius PostAnal (1)⁶⁵.

Egidius circa presentem questionem El(1); Ad intencionem Egidii in scripto huius El(1)⁶⁶.

Egidius I Phisicorum Isag(1) An(2)⁶⁷.

Egidius deducit in scripto An(1); Egidius... primo De anima An(2); Egidius... in commento An(3); Egidius primo huius in tractatu de erroribus An(2); Egidius secundo De anima PostAnal(1) PH(1) An(10); Egidius in commento An(1); Egidius III De anima An(6)⁶⁸. secundum determinationem domini Egidii Quodlibeto IV q VII Isag(1)⁶⁹.

(63) Le *Liber de accidente et morbo* c'est un ensemble de six opuscules de Galien du domaine de pathologie et de diagnostic des maladies intérieures. Ces écrits furent bien connus au moyen âge, et c'est le troisième qu'on cite ici.

(64) Il est bien douteux — comme on le sait — que le *Liber sex principiorum* soit l'œuvre de Gilbert de la Porrée.

(65) Jean de Glogów mentionne ici le I^{er} livre du traité de Gilles, *In libros Posteriorum Analyticorum*.

(66) Il est question du commentaire de Gilles sur les *Sophistici Elenchi* (livre I).

(67) Il s'agit ici du commentaire sur le I^{er} livre de la *Physique* d'Aristote : *In libros Physicorum commentarium*.

(68) Jean de Glogów cite tous les trois livres du commentaire de Gilles sur le *De anima* (*In libros De anima*) et spécialement le passage du I^{er} livre consacré aux illusions des sens.

(69) Des célèbres *Quaestiones quodlibetales* de Gilles on cite ici la septième question du quatrième Quodlibet.

GRATIA-DEI AESCULANUS (= Graziadei d'Ascoli).

Gratia-deus super veterem artem PostAnal(1) ; Gratia-deus in Ysagogis Porphyrri An(1)⁷⁰.

HALY EBEN RODAN (= Abū-l-Hasan 'Alī ibn Ridwān [-Rudwān] ibn 'Alī ibn Ja'far al-Misrī = Rodoham Aegyptius)⁷¹.

Hali An(1) ; Hali Habenragel Phi(1).

Hali secundo Tegni An(1)⁷².

Hali dicit tertio Quadrupartiti An(1)⁷³.

Hali Habenrudiani in prohemio Centum verborum sapientis Ptolomei Phi(1)⁷⁴.

HENRI DE GAND.

Hynricus... de Gandavo Isag(1).

HÉRACLITE.

Eracliti An(3) ; Eraclitus philosophus Isag(2) An(1) ; apud antiquos tres... secte. Prima... epicuriorum, stoycorum et Eracliti Isag(1) ; Eraclitus huius secte defensor Isag(3).

HERMÈS TRISMÉGISTE (auteur mythique d'écrits connus au moyen âge et réunis dans le *Corpus hermeticum*).

ut inquit Hermes verbo primo suorum Centum verborum Isag(1)⁷⁵.

HIPPOCRATE.

Ipocratis El(1) An(1) ; Ypocratis medici An(1) ; Ypocras, Galienus et medici Isag(1)⁷⁶.

(70) Le commentaire mentionné ici se trouve dans : *Commentaria in totam artem veterem Aristotelis*, éd. THÉOPHILE DE CRÉMONE O. P., Venise, 1491. — La B. J. possède deux exemplaires (Inc. 515/514/ et 2455) d'une édition un peu plus récente : *Commentaria in totam Aristotelis veterem artem*, Venetiis... in officina mgri. Manfredi de Monteferrato, 1493.

(71) Voir SARTON, I, p. 729 et II (1), p. 343.

(72) Il est question du commentaire d'Haly sur la *Microtechné* de Galien connue des médiévaux sous le nom de *Tegni* (voir : GALIEN) : *Commentarius in Tegni Galeni*. L'editio princeps de cet ouvrage : Rodoham Aegyptius, *Commentarius in artem parvam*, Venise 1496. On en cite ici le livre II.

(73) On fait mention ici du III^e livre du commentaire d'Haly sur le *Quadripartitum* de Ptolémée. Ce commentaire fut publié ensemble avec le *Quadripartitum* dans les premières éditions de cette œuvre : Venise, 1484, 1493. Voir : PTOLÉMÉE.

(74) Il s'agit du *Liber centum verborum* faussement attribué à Ptolémée. Voir : PSEUDO-PTOLÉMÉE.

(75) Voir : PSEUDO-PTOLÉMÉE.

(76) Le *Corpus hypocraticum* est très ample, mais pour la plupart apocryphe. Un catalogue des écrits attribués à Hippocrate et une revue des opinions actuellement admises sur leur authenticité se trouve chez Sarton I, pp. 97-99. — La première édition de l'ensemble de ces écrits en grec parut à Venise en 1526 (Fr. Asulanus), et la première édition de la traduction latine à Rome en 1525.

HOMÈRE.

Homeri An(1).

HUGUES d'UTRECHT (de MAASTRICHT?)? (un maître peu connu, enseignant à Paris dans la première moitié du XIV^e s., auteur de *Quaestiones sur l'Isagoge* et les *Catégories*).

Hugo PH(6) ; Hugo et alii logici PH(1)⁷⁷.

(*De intentionibus*) (il est difficile de savoir à quel *Tractatus de intentionibus* pense Jean de Głogów lorsqu'il parle d'un Autor Intentionum ; peut-être se réfère-t-il à Hervé de Nédellec et à son *De intentionibus secundis*?)⁷⁸.

ut dicit autor Intentionum Isag(1).

ISAAC ISRAËLI.

Ysaac An(1) ; Ysaac antiquus philosophus PostAnal(1).

ISIDORE DE SÉVILLE.

Isidorus Phi(1).

secundum Isidorum in libro Ethimologiarum An(1).

JEAN BURIDAN.

secundum Buridanum El(1).

JEAN DE DAMAS (saint).

Damasceni PrAnal(1) An(1).

(77) Il ressort de la citation : « Hugo et alii logici » qu'il y est question d'un Hugues-logicien. Puisque toutes les autres citations de Hugues se trouvent dans *PH*, on peut en conclure que dans les sept citations on pense au même logicien : Hugues. Mais la découverte d'un Hugues auteur d'un seul ou de plusieurs traités logiques n'était pas facile. L'examen des grands manuels, des encyclopédies et des biographies n'a rien apporté. Seulement dans deux endroits on a trouvé des données concernant cet Hugues-logicien : 1. W. SCHUM, *Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt*, Berlin 1887, p. 229 : Ms. 336, c 1-28. Hugonis Traiectensis quaestiones de Porphyrii loica et Aristotelis praedicamenta institutae. — Expl. : quaestiones super librum praedicamentorum Parisius a magistro Hugone de Traiecto canonico Elstenci a. D. 1327 per manus Johannis de Gnevesmolen. — 2. Gaudens E. MOHAN O. F. M., *Incipits of logical writings of the XIIIth-XVth centuries*, dans *Franciscan Studies*, v 12 (1952), nos 3-4, p. 439 : Quaeritur circa Porphyrium et primo in generali utrum logica sit... Hugo Traiectensis, Quaestiones de logica Porphyrii, Praedicamenta Aristotelis : Erfurt Ampl. Föl. 336, f. 1-28. — Il est cependant possible que Jean de Głogów pense à une œuvre apocryphe de Hugues de Saint-Victor : *Epitoma Dindimi in Philosophiam* (Vaticana Urb. 108, f 258v ; éd. B. HAURÉAU, *Hugues de St Victor...*, Paris, 1895, pp. 161-175), dont l'incipit se trouve dans l'ouvrage mentionné de Mohan (p. 396) : « Duae sunt partes logicae. Grammatica. Ratio disserendi... ».

(78) La B. J. possède un incunable d'Hervé de Nédellec : *De intentionibus secundis* (Theol. 6522 d ; Hain 8531). Le Ms. B. J. 1894 contient aux pp. 429-434 un *Tractatus de intentionibus* avec un incipit suivant : « Quatinus introitus logice cuius interest est intentiones secundas formaliter considerare... » ; à la p. 434 après la fin du texte nous lisons : Finitus est iste tractatus De intencionibus a. d. 1431 feria 4 ante Nativitatis Xristi, per me Nicolaum Polonum...

JEAN DE GASCOGNE? (Jean de Gascogne c'est peut-être une déformation des noms : Jean Dastin ou Jean Basto. Il est probablement l'auteur de l'écrit *Cathena aurea*, connu aussi sous le nom d'*Opus magisterii* ou *Ars magnae operationis*, souvent attribué à Arnauld de Villanova, † 1311. On considère d'habitude Jean de Gascogne comme auteur du traité *Visio mystica*, dont l'incipit : *Vidi senem nimia claritate fulgentem...*)⁷⁹.

Plato in *Cathena aurea* Isag(1).

JEAN DE JANDUN.

Johannes de Janduno PostAnal(2) An(8).

Johannes de Janduno 3 De anima An (6)⁸⁰.

JEAN DE MALINES (c'est probablement à Jean de Malines, de Mechlinia, Doctor Coloniensis, † 1489 que pense Jean de Głogów. Jean de Malines est l'auteur d'un commentaire sur les *Sentences*, de *Quaestiones Sententiarum* et d'*Excerpta ex Alberti Magni dictis super III et IV Sententiarum*)⁸¹.

Johannis de Mechilinio PostAnal(1).

JEAN DE MURRIS (nommé aussi de Murro, † 1312⁸² est entre autres auteur d'une *Arismetria communis*)⁸³.

autor Arismetice communis An(1).

JEAN DE SACRO BOSCO (= de Sacro Busto, de Halifax, de Holywood. Astronome d'Oxford qui se trouve à Paris vers 1230. Son *Tractatus de sphaera*, connu aussi comme *Sphaera mundi* ou *Sphaera materialis* était bien connu et commenté à Cracovie ; un des écrits astronomiques de Jean de Głogów en témoigne : *Introductorium compendiosum in Tractatum Spere materialis magistri Joannis de Sacrobusto*, Cracovie 1506)⁸⁴.

autor Spere materialis An(1).

(79) Voir SARTON, II (2), p. 896 ; L. THORNDIKE, *History of magic and experimental science*, v III-IV, New York 1934, pp. 61 et 188.

(80) On cite ici les *Quaestiones in libros de anima* (livre III), dont la première édition parut à Venise en 1473.

(81) STEGM, 463.

(82) Voir GILSON, *History*, p. 700.

(83) Au moins deux Ms. de la B. J. contiennent son texte. Le Ms. 1927 à la p. 201 : le titre *Liber Arismetrice communis* est suivi par l'incipit : « Numerus est duplex, scilicet mathematicus qui dicitur numerus numerans... » à la p. 225 l'explicit : « Nam sicut se habet 6 ad 9, ita 8 ad 12 scilicet in proporcione sesquialtera. Et sic est finis Arismetrice Magistri Johannis de Muris per Johannem Baccalarium d'Ellzas 1445 ». Les mêmes incipit et explicit se trouvent dans le Ms. 1865 aux pp. 3 et 37 avec l'intitulation : *Titulus huius libri seu materie : Arismetria communis concordans Arismetrice Boecii*. — Cet incipit s'accorde avec l'incipit de l'*Arithmétique* de Jean de Murris d'après : L. THORNDIKE, *A catalogue of Incipits of mediaeval scientific writings in latin*, Cambridge (Mass.) 1937, col. 447-448.

(84) Voir SARTON, II (2), p. 617.

JEAN DUNS SCOT.

Scotus Isag(1) ; Scotum ponunt Isag(1) ; Albertus, Scotus et communiter alii Isag (1).

iuxta Scotum in primo Sententiarum q IIII Isag (1)⁸⁵.

JEAN IOSSE DE MARVILLA (un des représentants de la grammaire spéculative au XIV^e s. Provenant de Lorraine il écrit en 1322 ses *Modi significandi versificati*, largement répandus, depuis 1402 avec un commentaire d'Henri de Crissey)⁸⁶.

magister Iohannes Jusse PH(1).

magister Iohannes Iosse in suis Modis significandi PH (1).

JEAN PECKHAM (la *Perspectiva communis*⁸⁷ composée sous l'influence d'Alhacen est un de ses principaux ouvrages).

auctor Perspective communis An(2).

JEAN PHILOPON.

Joannes grammaticus tertio huius An(1)⁸⁸.

JÉRÔME (saint)

beatus Hierony|mus|... et Seneca Isag(1).

LÉOPOLD D'AUTRICHE (astronome de la deuxième moitié du XIII^e s. ; auteur d'une *Compilatio de astrorum scientia*, publiée pour la première fois par Erhard Ratdolt à Augsburg en 1489)⁸⁹.

Leupoldus in Summa sua, capitulo de luna An(1).

Libellus de proprietatibus elementorum (un écrit aristotélien apocryphe, dont on ne connaît pas l'auteur et connu au moyen âge en traduction

(85) Il est probablement question de l'*Opus oxoniense*, de la quatrième distinction du I^{er} livre (dans ce cas il devrait y être d au lieu de q), ou bien de la quatrième question du prologue.

(86) Voir R. GANSINIEC, l'article «Modi significandi» dans la revue *Myśl filozoficzna* (1956), no 6, p. 94, où l'auteur, suivant CH. THUROT (*Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge — dans Notices et extraits*, v XXIII, 2, Paris 1868, pp. 47-48) formule le titre de l'ouvrage mentionné de Jean Iosse : Incipit liber de modis significandi compilatus a magistro Iohanne Iosse Lotoringo seu Germanico ad introductionem iuvenum in arte grammatica. Gansinieć attire l'attention sur le fait que la B. J. possède deux Mss de ce traité : 1944 (pp. 1-90 et 495-512) daté 1466 et 1953 (pp. 355-418) daté 1470.

(87) Voir SARTON, II (2), pp. 1028-1029. La première édition de la *Perspectiva communis* (par Facio Cardano) parut à Milan en 1482.

(88) Le commentaire de Jean Philopon sur le *De anima* est une œuvre de sa jeunesse. Le commentaire sur le troisième livre qui nous est parvenu n'est probablement qu'une rédaction du texte de Jean Philopon faite par Étienne d'Alexandrie. — La traduction latine de cet ouvrage fut publiée à Venise en 1560 : JOANNIS GRAMMATICI... *In tres libros de Anima Aristotelis breves annotationes*...

(89) Voir SARTON, II (2), p. 996.

latine comme *De causis proprietatum elementorum* d'Aristote ; une paraphrase en fut rédigée par saint Albert le Grand)⁹⁰.

Aristoteles in Libello De proprietatibus elementorum An(2).

MARIUS VICTORINUS.

Victorinus super Rhetorica Tullii PostAnal(1) ; Victorinus super veteri Rethorica Ciceronis Isag(1)⁹¹.

Boetius in Libro diffinitionum Isag(12) PrAnal(1) PostAnal(11) PH(2) An(3)⁹².

MARSILE D'INGHEN (il s'agit certainement de ce Marsile, bien connu dans le milieu de Cracovie, et pas d'un autre).

Marsilius Isag(2).

MUNDINUS DE LENTIIS (= Mondino dei Liucci = de' Luzzi, † 1326.

Célèbre anatome italien, professeur à Bologne et auteur d'une *Anatomia Mundini*, très répandue et écrite en 1316 sous l'influence de Galien et de la médecine arabe)⁹³.

Mundinus An(1) Phi(2).

Mundinus in Anathomia An(4)⁹⁴.

Mundinus in Anathomia sua capitulo de artorea canna An(1)⁹⁵.

Mundinus in anathomia cerebri et capitis, etc. An(3)⁹⁶.

PAUL DE TARSE (Apôtre)?

Paulus An(2).

PAUL DE VENISE (il faut souligner que Paul Nicoletti = Paulus Venetus, † 1429 fut nommé le 23 janvier 1412 ambassadeur de Venise auprès du roi de Pologne. Il est l'auteur de commentaires sur Aristote et

(90) Voir BIRKENMAJER, p. 12.

(91) C'est le commentaire de Marius Victorinus sur la *De inventione rhetorica* de Cicéron : *Explanations in Ciceronis Rhetoricam*, qui est mentionné ici.

(92) Il s'agit ici du *Liber de definitionibus*, un écrit de Marius Victorinus faussement attribué à Boèce. Une édition critique de ce traité fut publiée par STANGL : *Marius Victoriniana*, München, 1888, pp. 17-48 ; il parut aussi dans *P. L.*, v 61, col. 891-910. Voir Boèce, p. 11, note 4.

(93) Voir SARTON, III (1), pp. 842-845.

(94) L'*Anatomia Mundini* parut pour la première fois à Padoue en 1476.

(95) Il est difficile d'établir à quoi pense Jean de Glogów lorsqu'il parle d'un chapitre sur l'*artorea canna*, mais plusieurs arguments soutiennent la thèse qu'il s'agit de la trachée, donc qu'il cite ici le livre II : De anathomia ventris medii, De anathomia gutturis et gulae. Dans des rédactions ultérieures de l'*Anatomia Mundini* on parle de canna pulmonis (p. ex. *Anathomia Mundini que emendata fuit per...* Vincentium Georgium Licium, Venise, 1494, ch. De anathomia meri et trachee arterie) ou bien d'*aspera arteria et pulmonis canna* (p. ex. *Anatomia Carpi*, Bologne 1523, à l'occasion d'*Anatomia gutturis et gulae*, f 48^b).

(96) On mentionne ici le livre III : De anathomia ventris supremi, De anathomia cerebri et capitis.

Averroès, ainsi que d'une *Logica magna*, dont un extrait fut la *Logica parva* connue sous le titre de *Summulae logicae*)⁹⁷.

Pauli de Venetiis etc. PostAnal(77).

PÉRIPATÉTICIENS.

peripatetici Isag(1).

PHILARÈTE (auteur d'un écrit médical *De pulsibus*, connu dans l'école de Chartres)⁹⁸.

Philaretus Phi(2).

PHILOUMEN (médecin grec de la fin du II^e s. après J.-Chr.)⁹⁹.

Philomon Phi(1).

Physiognomia (un des traités aristotéliens apocryphes connus sous ce titre)¹⁰⁰.

Aristoteles in principio Phisionomie An(1).

PIERRE BRISSOT ? (un médecin français né en 1478 à Fontenay-le-Comte, † à Evora en 1522¹⁰¹, auteur d'écrits médicaux et d'autres ouvrages disparus)¹⁰².

Brisso De quadratura circuli¹⁰³ El(2).

PIERRE D'ABANO (nommé Conciliator grâce à son œuvre principale

(97) Voir l'article de Br. NARDI dans *Enciclopedia Italiana*, Roma 1935, v. 26, p. 242. D'après Nardi Paul de Venise est un esprit superficiel, soumis aux influences de l'avéroïsme et de la via modernorum. Nardi cite le 25 janvier 1413 comme date de la nomination de Paul de Venise comme ambassadeur en Pologne. Grâce aux suggestions de M. G. Zathay conservateur à la Bibliothèque Jagellone de Cracovie on a pu corriger cette erreur d'après des documents publiés par Cieszkowski ; voir A. CIESZKOWSKI, *Materyaly do historyi Jagiellonów z archiwów weneckich*, dans *Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego*, XV (1887), pp. 7-39. Paul termine sa mission en Pologne et en Hongrie le 10 mai 1412.

(98) Voir Fr. UEBERWEG-B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin, 1928, p. 234.

(99) Voir *Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte...*, v IV, Berlin-Wien, 1932, p. 593.

(100) Voir BIRKENMAJER, où les suivants traités apocryphes sont énumérés : le texte grec d'une *Physiognomia vulgata* (p. 10), un texte latin du III^e ou du IV^e s. : *Physiognomia ex tribus auctoribus, Loaco, Aristotele, Palemene* (p. 13), une *Physiognomia ad Alexandrum*, figurant d'habitude comme un chapitre annexe du *Secretum Secretorum*, cet écrit pseudo-aristotélien largement répandu au moyen âge (p. 13), un texte parfois attribué à Aristote, commençant par « *Elegans est naturae cognitio* » (p. 13) et une *Phisionomia Aristotelis*, dont l'incipit est : « *Natura occulte operatur in hiis...* ».

(101) Voir SARTON, III (1), p. 890, note 35.

(102) Voir J. H. ZEDLER, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon...*, 64 vv, Halle-Leipzig, 1732-1750, v IV, col. 1415.

(103) *De quadratura circuli* c'est probablement un de ces ouvrages perdus de Pierre Brissot, dont il est question dans le Lexicon de Zedler ; voir note précédente.

intitulée *Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum* terminée en 1310)¹⁰⁴.

Conciliator An(1).

Conciliator in Summa sua An(1); Conciliator de appoplecticis An(1)¹⁰⁵.

PIERRE D'ESPAGNE.

Petrus Hispanus Isag(6) PrAnal(7) El(4).

Petrus Hispanus in tractatu primo Isag(3) An(3).

Petrus Hispanus in II tractatu sue Sume Isag(1); circa tractatum Petri Hispani Isag(1).

Petrus Hispanus in tractatu fallaciorum El(1).

Petrus Hispanus in suppositionibus suis An(1).

Petrus Hispanus in suis distributionibus El(1)¹⁰⁶.

PIERRE LE MANGEUR (= Petrus Comestor = Manducator = Trecensis, auteur du premier commentaire sur les *Sentences*, du *Liber Pancrisis* et de l'*Historia scholastica* un ouvrage largement répandu qui lui causa le titre de Magister historiarum) magister Scolastice historie PH(1).

PLATON.

Platonis Isag(29) An(38) Phi(1); in libris Platonis PostAnal(1).

similis doctrine Platonis in Gorgia El(1).

quod pulchre dixit Plato in Thimeo etc. Isag(3)¹⁰⁷.

dictum maioris Socratis hoc est Platonis Isag(1); dictum Socratis minoris id est Platonis Isag(1)¹⁰⁸.

(104) Voir SARTON, III (1), p. 439-440; GILSON, *History*, p. 524 et 798.

(105) Il s'agit probablement d'un chapitre du *Conciliator*.

(106) Toutes les citations concernent l'œuvre principale de Pierre, les *Summulae logicales* qui contiennent six traités, dont trois sont mentionnés : le premier, le deuxième et le sixième (tractatus fallaciorum). Le septième traité comprenant l'exposé de la théorie de la supposition et contenant la *logica moderna* comptait avec le temps un nombre toujours augmentant de petits traités, dont les auteurs étaient différents, souvent inconnus; donc : un tractatus suppositionum, auquel étaient subordonnés de tels traités comme : tractatus distributionum, tractatus consequentiarum etc. Dans PH, f 133^a on trouve une remarque intéressante : tractatus... consequentiarum communiter ascribitur Petro Hispano, tamen secundum veritatem non est Petri Hispani... Voir *The Summulae logicales of Peter of Spain*, éd. J. P. MULLALLY, Notre-Dame, Indiana, 1945.

(107) Jean de Glogów mentionne de façon générale le *Gorgias* de Platon, tandis que du *Thimée* il introduit les suivantes citations : du cinquième ch. : ... nihil est ortum sub sole cuius causa legitima precessit, — et du treizième ch. : ... o dii deorum quorum pater opifexque ego, natura quidem estis mutabiles, voluntate autem mea sic permanentis, quod enim bona ratione vinctum est dissolvi velle non est dei.

(108) Les énonciations du maior Socrates et du Socrates minor mentionnées ici, et qui sont en réalité des énonciations de Platon sont des paroles prononcées (ou pouvant être seulement prononcées) par deux personnages de quelques dialogues platoniciens

Plato in Cathena aurea Isag(1)¹⁰⁹.

PLATONICIENS.

aliqui ut Commentator, similiter Platonici ponunt An(1); apud Platonicos An(1)¹¹⁰.

PLINE (le Vieux, dont la *Naturalis historia* a grandement influencée le moyen âge).

Plinius An(1) Phi(1).

iuxta... Plinium capitulo de fenice Isag(1)¹¹¹.

PORPHYRE.

Porphirius PrAnal(2) PostAnal(1) El(1) PH(19) An(9).

Purphirius in Isagogis suis etc. PH(8) An(6); Porphirius in Predicabilibus El(1)¹¹².

Porphirii de divisione generis PH(1).

Porphirius... in secundo tractatu Isagogorum suorum PostAnal(1) PH(1).

Porphirii in capitulo de differentia An(1)¹¹³.

PRISCIEEN (son œuvre principale, les *Institutiones grammaticae* | peut-être le fruit de l'enseignement dans l'école de Berytos-Beirouth¹¹⁴, nommée aussi *Institutio de arte grammatica* en 18 livres, fut divisée au moyen âge, comme on le sait, en *Priscianus maior*, comprenant les seize premiers livres, et *Priscianus minor*, contenant les livres 17 et 18).

tardifs : Socrate le Vieux et Socrate le Jeune. Ces deux Socrates paraissent dans le 1^{er} ch. du *Politique* et le Vieux s'y prononce à propos du Jeune. Théétète en parle aussi dans le *Sophiste* (218 B), à la fin du ch. 2, le mentionnant comme son égal en âge et comme accoutumé à un dur labeur en commun. Dans le *Théétète* (147 C) Socrate le Jeune est un personnage muet du dialogue (voir Socrate le Jeune). — Pour éclaircir le problème d'une connaissance immédiate ou médiate de Platon dans le milieu de Cracovie à la fin du xv^e et au début du xvi^e s., il est important de savoir que Jean de Glogów est conscient de problèmes si détaillés, relatifs à la construction des dialogues difficiles et provenant de la vieillesse de Platon. En ce qui concerne la connaissance de Platon dans le milieu de Cracovie à cette époque voir I. DAMBSKA, *Platon w Polsce*, ch. 2 : Platon et les humanistes de Cracovie (dactylographié).

(109) Voir JEAN DE GASCOGNE.

(110) Comp. P. MICHAUD-QUANTIN, Les « Platonici » dans la psychologie de S. Albert le Grand, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, v 23 (juillet-décembre 1956).

(111) Il est difficile de trouver dans la *Naturalis historia* (son editio princeps : Venise, 1469) un ch. à part consacré au phénix, mais Pline en parle plusieurs fois. — Voir C. PLINI SECUNDI, *Naturalis Historiae libri XXXVII*, éd. Teubneriana, v VI, Lipsiae, 1898, p. 306 dans l'Index II au mot « phoenix ».

(112) Il est question ici de l'*Isagoge*, qu'on nommait d'ailleurs de manières diverses : *Isagoga* (-orum), *Praedicabilia*, *Quinque voces*, *Quinque universalialia*, etc.

(113) Ce sont les trois livres successifs de l'*Isagoge* qu'on mentionne ici : I : De genere (le ch. De divisione generis), — II : De specie, — III : De differentia.

(114) Voir R. GANSINIEC, *Modi significandi...*, p. 84.

secundum Priscianum El(1).

Priscianus in tertio Maioris capitulo de denominativis Isag(1)¹¹⁵.

Priscianus quinto Minoris Isag(1)¹¹⁶; Priscianus quinto Maioris Isag(1); auctoritate Prisciani in capitulo de figura Isag(1)¹¹⁷.

Prisciani in Maiori volumine, libro XVI, capite de pronomine PH(1)¹¹⁸.

Priscianus in principio Minoris PH(1); Prisciani primo Minoris PH(1); Priscianus secundo Minoris Isag(1)¹¹⁹.

PROCLUS (le *Liber de causis* est une paraphrase néoplatonicienne de l'*Elementatio theologica*, œuvre principale de Proclus).

autor De causis Isag(1) PH(1) An(9).

auctor De causis propositione quarta Isag(1) An(1); autor De causis propositione nona Isag(2)¹²⁰.

(PSEUDO-ALBERT LE GRAND).

Albertus super principium Almagesti Ptholomei Isag(1)¹²¹.

(PSEUDO-AUGUSTIN).

Augustinus in suis Predicamentis Isag(1).

Augustinus in principio Predicamentorum suorum An(1)¹²².

(PSEUDO-BOËCE).

Boecii in libro divisionum Isag(4) El(2) PH(7)¹²³.

(PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE).

Dionisius Isag(1) An(13); secundum Dyonisium Isag(1).

(115) Il y a ici une faute d'impression, car le chapitre De denominativis appartient au livre IV, tandis que le livre III contient un capitulum de diminutivis.

(116) Il faut constater dans cet endroit encore une faute, car le *Priscianus minor* ne contient que deux livres et vu ceci dans la phrase citée au lieu de « minoris » il faut mettre « maioris ».

(117) De figuris c'est un chapitre du V^e livre du *Priscianus maior*.

(118) On cite ici le chapitre De pronomine, appartenant au dernier, c'est-à-dire au seizième livre du *Priscianus maior*.

(119) Du *Priscianus minor* Jean de Głogów mentionne l'Introduction (Principium) et les deux livres : le premier (= XVII) et le deuxième (= XVIII).

(120) La division du *Liber de causis* en 31 paragraphes introduite dans l'édition critique de O. BARDENHEWER (*Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*. Freiburg i. Br. 1882) correspond à la division du texte en propositions; donc Jean de Głogów cite les paragraphes 4 et 9.

(121) Voir note 16.

(122) Voir note 33. — Dans la liste des incipits d'écrits logiques médiévaux mentionnée déjà (G. E. MOHAN, « Incipits of logical writings... » p. 395) se trouve l'incipit suivant : Pseudo-Augustinus, *Decem Categoriae* — « Disciplina est ars quaedam dicta a discendo... ».

(123) Voir notes 7 et 55.

Dionisius in libro De celesti ierarchia An(1); Dyonisius in libro De celesti ierarchia, capitulo primo An(1)¹²⁴.

(PSEUDO-PTOLÉMÉE).

Ptholo|meus| in libro Centum verborum Isag(1); Hali Habentrudiani in prohemio Centum verborum sapientis Ptolomei, etc. Isag(1) Phi(1); Ptolomeus in libro Centum verborum, verbo nono Post-Anal(1)¹²⁵.

(PSEUDO-SÉNÈQUE).

Seneca in libello De quatuor virtutibus cardinalibus PH(3)¹²⁶.

(PSEUDO-THOMAS D'AQUIN).

doctor sanctus circa Purphirium PH(1); secundum intentionem doctoris Thome hic in commento Isag(2)¹²⁷.

doctor Thomas primo Priorum PH(1)¹²⁸.

(124) Des œuvres du Pseudo-Denys on ne mentionne que *De coelesti hierarchia*, et encore de cet écrit ce n'est que le chapitre premier qui est cité expressément.

(125) Le *Liber centum verborum*, nommé aussi *Centiloquium* ou *Fructus* (car son titre grec était *Καρπός* c'est-à-dire fruit) semble être certainement un ouvrage apocryphe de Ptolémée, et plus exactement un résumé anonyme du *Quadripartitum* de Ptolémée. Cet écrit connu en différentes versions, attribué plus d'une fois à Platon (!) fut traduit en latin par Jean de Séville en 1136. Les manuscrits de ce traité, accompagnés d'habitude du commentaire d'Haly Eben Rodan sont assez répandus; voir p. ex. le Ms. 1839 de la B. J., pp. 90-141 — à la p. 90 : « Incipit liber Centum verborum Ptholomei cum Comento Hali Rodham ». — Voir Haly Eben Rodan.

(126) Sur cet écrit, et en général au sujet du sort des ouvrages de Sénèque et de Pseudo-Sénèque au moyen âge et à l'époque de la renaissance dit A. BELTRAMI (l'article *Seneca* dans l'Enciclopedia Italiana, v 31, Roma 1936, p. 374) : ... riflettono, in misura assai difficile a stabilirsi, scritti di Seneca perduti i trattati *De copia verborum*, *De quattuor virtutibus*... Il *De quattuor virtutibus* ebbe larga diffusione anche attraverso traduzioni francesi e provenzali...

(127) Ici il est question d'un commentaire apocryphe de saint Thomas sur l'*Isagoge* il s'agit probablement du premier traité (*De quinque universalibus*) d'une *Summa totius logicae Aristotelis*, faussement attribuée à saint Thomas, M. GRABMANN (*Die Werke des hl. Thomas von Aquin* dans *Beiträge*, XII, 1-2, 3^e édition, Münster i. W., 1949, pp. 238-242) est de l'avis que c'est un écrit sûrement pas authentique, mais dont on ne connaît pas l'auteur. Mandonnet le range parmi les ouvrages apocryphe (voir. *S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia* ed. P. MANDONNET, v V, *Opuscula spuria* Paris 1927, pp. 2-17).

(128) On pourrait traiter de commentaire sur les *Analytica priora* soit les traités VIII (*De syllogismo simpliciter*) et IX (*De syllogismo demonstrativo*) de la *Summa totius logicae*, mentionnée dans la note précédente (voir P. MANDONNET, ouvrage cité dans la note précédente, pp. 100-162), soit un autre écrit apocryphe de Thomas d'Aquin comme : *De natura syllogismorum* (MANDONNET, pp. 163-170; GRABMANN, ouvrage cité dans la note précédente, p. 228), *De demonstratione* (MANDONNET, pp. 171-173; GRABMANN le considère comme authentique : p. 348), *De inventione medii* (MANDONNET, pp. 174-175; GRABMANN, p. 345), *De quatuor oppositis* (MANDONNET, pp. 176-192; Grabmann le considère comme authentique : p. 348).

PTOLÉMÉE (est l'auteur d'une *Optique*, des grands ouvrages cités par Jean de Głogów et de plusieurs autres traités).

Ptolomeus An(1).

Ptolomeus primo Quadripartiti PH(1); Ptholomeus capitulo II primi Quadripartiti Isag(1); Ptolomeus II Quadriperditi capitulo I circa diffinitionem astrologie An(1)¹²⁹.

Ptolomeus... in Almagesti PH(1); Ptolomeus in sapientiis Almagesti An(1); Ptholomeus in principio Almagesti An(1); Ptholomeus astrologorum princeps in prohemio Almagesti Isag(1)¹³⁰.

iuxta Ptholo|meum| in Cosmographia Isag(1)¹³¹.

(Ptholo|meus| in libro Centum verborum Isag(1); Hali Habenrudiani in prohemio Centum verborum sapientis Ptolomei, etc. Isag(1) Phi(1); Ptolomeus in libro Centum verborum, verbo nono Post-Anal(1))¹³².

PYTHAGORE.

Stoyci... quorum princeps ut dicitur Pytagoras Isag(1).

RAZÈS (= Rhazes = Abu Bakr Muhammad ibn Zakariyā al-Rāzī, † 923-924, auteur d'une grande encyclopédie médicale *Kitāb al-hāwi*, dont un résumé en dix livres est le *Kitāb al-Mansūri*, cité en traduction latine comme *Liber Almansoris*)¹³³.

Rasis Almansoris Phi(5).

RICHARD BILLINGHAM¹³⁴.

Biligam PrAnal(2).

(129) Le *Quadripartitum* (quatre livres sur l'influence des étoiles) c'est le plus célèbre ouvrage astronomique de Ptolémée. Étant très répandu au moyen âge, le *Quadripartitum* fut plusieurs fois traduit en latin et dans ses premières éditions d'habitude il était publié ensemble avec le *Liber centum verborum*; voir p. 23, note 3; Sarton, II (1), p. 178. — Jean de Głogów cite le ch. 2 du I^{er} livre et le ch. 1 du II^e livre.

(130) Le nom *Almagestum* provient du titre grec *μεγάλη σύνταξις τῆς αστρονομίας* dans lequel *μεγάλη* fut changé en *μεγίστη* et ainsi fut formé *Almagestum*. C'est la plus grande œuvre de Ptolémée traitant d'astronomie et des mathématiques; divisée en treize livres elle contient une encyclopédie astronomique et un célèbre catalogue de 1028 étoiles. Ce n'est que l'introduction à l'*Almageste* qui est citée par Jean de Głogów.

(131) La *Cosmographia* est un grand traité géographique de Ptolémée, dont le titre grec est : *γεωγραφικὴ ὑφήγησις*. La première édition d'une traduction latine de cette œuvre parut à Vincenza en 1475. Wł. WISŁOCKI (*Incunabula typographica, Bibl. Univ. Jag. Crac.*, Cracoviae 1900, p. 200) mentionne qu'un exemplaire d'une édition ultérieure : *Cosmographiae libri*, Ulmae 1486 se trouvant à la B. J. appartenait à Jean de Głogów et est signé de son autographe.

(132) Voir note 125.

(133) Voir SARTON, I, p. 609. — La première édition de cette traduction latine sous le titre : *Liber ad almansorem* parut à Milan en 1481.

(134) Richard est l'auteur d'un commentaire sur les *Sentences*. — Sur Richard Billingham voir : Fr. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, Münster i. W. 1925, pp. 202-204.

ROBERT GROSSETESTE.

Lincolniensis PostAnal(1).

Linconiensis primo Posteriorum PostAnal(1)¹³⁵.

SÉNÈQUE.

Seneca etc. Isag(2) PostAnal(1) PH(1) An(2).

Seneca ad Lucillum An(1)¹³⁶.

(Seneca in libello De quatuor virtutibus cardinalibus PH(3))¹³⁷.

SIMPLICIUS (le célèbre commentateur d'Aristote du VI^e s. est l'auteur de précieux commentaires sur les *Catégories*, la *Physique*, le *De anima* et le *De coelo*, ce dernier cité par Jean de Glogów).

secundum intentionem Simplicii, Bohetii et doctoris Thome Isag(1).

Simplicius super tertium Celi et mundi An(1)¹³⁸.

SOCRATE.

Socratis Isag(2) An(7) ; Socrates... philosophus An(1).

SOCRATE LE JEUNE (qu'on rencontre dans quelques dialogues de Platon était un personnage réel, contemporain de Théétète. D'après Aristote il serait de l'avis que l'homme peut exister sans corps, ainsi que des formes sans matière)¹³⁹.

dictum Socratis minoris id est Platonis Isag(1).

SOLINUS (= Caius Iulius Solinus vivant au III^e s. après J.-Chr., auteur d'une compilation géographique : *Collectanea rerum memorabilium*)¹⁴⁰.

Solinus in Mirabilibus mundi PH(1).

(135) On parle ici du premier livre du *Commentaire sur les Analytica Posteriora* de Robert Grosseteste.

(136) Il y a plusieurs ouvrages de Sénèque écrits « ad Lucilium ». Probablement il ne s'agit pas ici du *Ad Lucilium, quare aliqua incommoda bonis viris accidunt, cum providentia sit* (= *De providentia*), ni du *Ad Lucilium naturalium quaestionum libri octo*, mais d'une des 124 lettres concernant des problèmes moraux et adressées à Lucillius : *Epistolae morales ad Lucilium*.

(137) Voir note 126.

(138) Au moyen âge le *De coelo* d'Aristote fut d'habitude appelé *De coelo et mundo*. Le supplément « et mundo » provient probablement de Ptolémée Chennos. Voir M. STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, (Beihäfte zum Zentralblatt für Bibliothekwesen, v XII), Leipzig, 1893, p. 55. — C'est le commentaire sur le III^e livre du *De coelo* qui est mentionné ici.

(139) Voir Aristote, *Métaphysique*, Z, 1036b et suivants, ainsi que les notes de Ross concernant ce passage dans : *Aristotle's Metaphysics... by W. D. Ross*, Oxford 1924, v 2, p. 203. — Voir aussi, note 108.

(140) Depuis le VI^e s. l'œuvre de Solinus était bien connu aux méditerranéens et était largement répandu sous le titre : *Polyhistor seu de mirabilibus mundi*, dont l'édition princeps est probablement celle de Venise en 1473. — Voir SARTON, I, p. 341.

STOICIENS.

apud antiquos tres... secte. Prima epicuriorum, stoycorum et Eracliti Isag(1); Stoyci... quorum princeps ut dicitur fuit Pythagoras, alii Zenonem Isag(2); locus est more stoycorum Isag(1).

SYMMAQUE (il s'agit probablement de L. Aurelius Avianus Symmachus vivant au iv^e s. après J.-Chr., auteur d'une collection de lettres)¹⁴¹.
Symmachus El(1).

THALÈS.

Tales An(1).

THÉMISTIUS.

Themistius etc. Isag(2) PostAnal(1) An(3).

Themistius dixit primo De anima Isag(2); Themistius... III De anima Isag(2)¹⁴².

THÉODORE (probablement ὁ ἄθεος, partisan de l'école de Cyrène au iv^e s. avant J.-Chr.).

Theodorus El(1).

THÉOMBROTOS (cynique vivant à la fin du iv^e et au début du iii^e s. avant J.-Chr., disciple de Métrocle de Maronée).

philosophus Theobrotus PostAnal(1).

THOMAS D'AQUIN (saint).

Thomas Isag(3) PostAnal(5) An(35); Thome aquinatis PostAnal(2); doctor sanctus etc. PostAnal(2) An(10); doctor Thomas Isag(3) PostAnal(3) An(7); doctor sanctus Thomas Isag(1).

doctoris Thome primo Periermeniarum PH(2)¹⁴³.

Thomas primo Posteriorum PostAnal(1); doctor sanctus hic in commento etc. PostAnal(5)¹⁴⁴.

Thomas hic in commento etc. An(8); Thomas primo De anima An(1); Thomas hic secundo huius An(1); Thomas secundo De anima PostAnal(1) An(8); Thomas tertio De anima An(3)¹⁴⁵.

Thomas Methaphisice IV Isag(1) An(1); Thomas IX Metaphisice An(1)¹⁴⁶.

(141) Cette collection : *Epistularum libri X* fut publiée dans *P. L.*, v 18, col. 141-406.

— Voir PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II^e Reihe, 7 Halbbd, Stuttgart 1931, col. 1135-1161 : l'article *Symmachus*.

(142) Jean de Głogów cite la paraphrase de Thémistius du I^{er} et du II^e livres du *De anima*.

(143) Il y est fait mention du commentaire de saint Thomas sur le I^{er} livre du *Peri Hermenias* d'Aristote.

(144) On cite ici le commentaire de saint Thomas sur les I^{er} et II^e livres des *Analytica Posteriora*.

(145) On fait mention des trois livres du commentaire sur le *De anima*.

(146) Jean de Głogów cite ici le commentaire de saint Thomas sur la *Métaphysique* d'Aristote, et spécialement sur les livres Γ et Θ.

doctor Thomas in tractatu De ente et essentia, etc. Isag(1) PostAnal(1) An(3); doctor sanctus in tractatu De quidditatibus rerum etc. Isag(3) PostAnal(3) PH(4) An(3)¹⁴⁷.

Thomas parte prima An(3)¹⁴⁸.

Thomas in Summa contra gentiles An(2); doctor sanctus... in Summa contra gentiles, libro secundo, ea questione que disputat de unitate intellectus An(1)¹⁴⁹.

(doctor sanctus circa Purphirium PH(1); secundum intentionem doctoris Thome hic in commento Isag(2); doctor Thomas primo Priorum PH(1))¹⁵⁰.

THOMAS OCKHAM¹⁵¹.

ut patet per grammaticos, modistas ut per Thomam Occan Isag(1).

THOMISTES.

secundum Thomistarum positionem An(1); Thomas et qui sequuntur eum Isag(1).

THYSIAS (un des trois premiers rhéteurs grecs du v^e s. avant J.-Chr.; son rôle est caractérisé par Socrate dans le *Phèdre*, au chapitre 51).

Thysias El(1).

VALERIUS MAXIMUS ? (vivant au 1^{er} s. après J.-Chr., auteur des *Facta et dicta memorabilia*, un ouvrage connu au moyen âge sous le titre de *Memorabilia*. Cet écrit largement répandu fut commenté au xiv^e s. par Benvenuto de 'Rambaldi)¹⁵².

Valerius Isag(1).

(147) Le traité *De ente et essentia* de saint Thomas avait au moyen âge diverses dénominations. On rencontre entre autres les titres suivants : *De quidditate et esse* (Ptolémée de Lucques), *De quidditate entium seu de ente et essentia* (Bernard Guidonis); voir S. Thomae Aquinatis, *Opusculum De ente et essentia* éd. C. BOYER (Textus et documenta, Series philosophica 5, Pont. Univ. Gregoriana, Romae 1946) *Introductio*, p. 3; M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (Beiträge, XII, 1-2, 3^e édition, Münster i. W. 1949, pp. 342-343), *Tractatus Thome de Encium Quidditate* (*Aristoteles latinus*, v I, Rome 1939, position 985, *Codices Lipsienses*, B. Univ. 1397, ff 22v-26v), *Tractatus fratris Thome de Aquino de Essentia sive de Quidditate entium* (*Aristoteles latinus*, v II, Cantabrigiae 1955, position 1717, *Codices Vaticani*, Bibliotheca Apost. Vatic., Barber. lat. 165, ff 408v-411v). — Donc, quand Jean de Glogów parle de tractatus *De quidditatibus rerum*, il est certain qu'il s'agit du *De ente et essentia*.

(148) C'est la première partie de la *Somme de théologie* qui est prise en considération dans ces citations.

(149) Dans la dernière citation il s'agit du chapitre 73 du II^e livre de la *Somme contre les gentils*.

(150) Voir PSEUDO-THOMAS D'AQUIN, p. 23, note 5 et p. 24, note 1.

(151) Voir E. GILSON, *La philosophie au moyen âge des origines à la fin du XIV^e s.* Paris 1944, p. 406; M. GRABMANN, « Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik » dans *Mittelalterliches Geistesleben*, München, 1926, v I, pp. 104-146.

(152) Voir SARTON, III (2), p. 1391 et 1813. — Le Valerius cité pourrait être aussi M. Valerius, grammairien romain du 1^{er} s. après J.-Chr., provenant de Beirouth.

VIRGILE.

Virgilius in quarto Georgicorum An(1)¹⁵³.

WITELO.

omnes propositiones geometrice in Euclide et Perspectiva Isag(1)¹⁵⁴.

ZÉNON DE KITION.

Stoyci... quorum princeps ut dicitur fuit Pythagoras, alii Zenonem Isag(1).

**TABLE ALPHABÉTIQUE DES CITATIONS
DE CARACTÈRE GÉNÉRAL DANS LES MÊMES TRAITÉS**

ANTIQUI.

antiqui philosophi et maxime Empedocles An(2) ; Empedocles et alii antiqui An(1).

EXPOSITORES ARISTOTELIS.

expositorum omnium circa libros De anima Aristotelis scribentium An(1).

GRAMMATICI-MODISTAE.

ut patet per grammaticos, modistas ut per Thomam Occan Isag(1).

KATHOLICI PHILOSOPHI.

professores fidei katholice et philosophi katholici An(1).

LOGICI-LOGICI COMMUNES.

Hugo et alii logici PH(1) ; logici communes PH(1) ; logici communes et peripatetici Isag(1).

MEDICI.

communiter medici An(1) ; positio...Alberti et communiter medicorum An(1) ; Albertus II De anima et medici PH(1) ; Avicenna et alii medici An(2) ; auctoritate Avicenne, Mundini, Galieni et aliorum medicorum An(1) ; Ypocras, Galienus et medici Isag(1).

TRANSLATIONES DIVERSAE.

Fantasia...in alia translatione vocatur ymaginativa An(1).

(153) Jean de Głogów cite ici le IV^e livre des *Géorgiques*.

(154) Il semble que la dénomination *Perspectiva* sans autres suppléments est le titre de l'œuvre de Witelo. L'œuvre optique d'Alhacen sous le même titre était mentionnée d'habitude avec un supplément indiquant Alhacen comme auteur, tandis que la *Perspectiva* de Jean Peckham portait le titre de *Perspectiva communis* ; voir Jean Peckham, note 87. — Le traité de Witelo fut publié pour la première fois à Nuremberg en 1535 : *Vitellionis περί ὀπτικῆς, id est de natura, ratione et projectione radiorum... quam vulgo perspectivam vocant libri X.*

TABLES QUANTITATIVES DES CITATIONS DANS
LES TRAITÉS EN QUESTION

I. TABLE CONCERNANT L'ENSEMBLE DES CITATIONS
DANS LES SEPT TRAITÉS

Nombre des citations	Personne ou œuvre citées
1 fois :	Alain de Lille, Albertistes, Algazel, Alhacen, Anaxagore, <i>Antepraedicamenta</i> , Antonius Andreas, Démocrite, Diogène de Sinope, Épicure, Henri de Gand, Hermès Trismégiste, Homère, <i>De intentionibus</i> , Jean Buridan, Jean de Gascogne, Jean de Malines, Jean de Murris, Jean de Sacro Bosco, Jean Philopon, Jérôme (saint), Léopold d'Autriche, Péripatéticiens, Philoumen, <i>Physiognomia</i> , Pierre le Mangeur, Pseudo-Albert le Grand, Pythagore, Socrate le Jeune, Solinus, Symmaque, Thalès, Théodore l'athée?, Théombrotos, Thomas Ockham, Thysias, Valerius Maximus?, Virgile, Witelo, Zénon de Kition.
2 — :	Alcher de Clairvaux, Alexandre d'Alexandrie, Alfred de Sareshel, Alkindi, Cecilius de Calacte?, François de Meyronnes, Gilles de Corbeil, Gratia-dei Aesculanus, Isaac Israéli, Isidore de Séville, Jean de Damas (saint), Jean Iosse de Marvillia, Jean Peckham, <i>Libellus de proprietatibus elementorum</i> , Marsile d'Inghen, Paul de Tarse (Apôtre)?, Philarète, Pierre Brissot?, Platoniciens, Pseudo-Augustin, Richard Billingham, Robert Grosseteste, Simplicius, Thomistes.
3 — :	Avicebron, Bernard de Gourdon, Pierre d'Abano, Pline, Pseudo-Sénèque.
4 — :	Cicéron, Hippocrate, Jean Duns Scot, Pseudo-Ptolémée, Pseudo-Thomas d'Aquin, Stoïciens.
5 — :	Articuli parisienses, Avempace, Haly Eben Rodan, Razès.
6 — :	Donat, Épicuriens.
7 — :	Constantin l'Africain, Hugues d'Utrecht (de Maastricht?)?, Sénèque.
8 — :	Alexandre d'Aphrodise, Dominicus Gundissalinus.
9 — :	Priscien, Ptolémée.
10 — :	Galien, Héraclite, Socrate, Thémistius.
11 — :	Mundinus de Lentiis.
13 — :	Pseudo-Boèce.
14 — :	Euclide.
15 — :	Proclus.
16 — :	Augustin (saint), Jean de Jandun.

- 17 — : Pseudo-Denys l'Aréopagite.
 21 — : Empédocle.
 28 — : Pierre d'Espagne.
 31 — : Marius Victorinus.
 51 — : Porphyre.
 58 — : Boèce.
 66 — : Gilbert de la Porrée.
 76 — : Platon.
 77 — : Paul de Venise.
 80 — : Avicenne.
 97 — : Albert le Grand (saint).
 128 — : Thomas d'Aquin (saint).
 161 — : Gilles de Rome.
 213 — : Averroès.

II. TABLE CONCERNANT LES CITATIONS LES PLUS FRÉQUENTES
 DANS CHAQUE TRAITÉ A PART

<i>Isag:</i>	11 fois : Pierre d'Espagne.	<i>PrAnal:</i> 7 — : Boèce, Pierre d'Espagne.
	12 — : Thomas d'Aquin (saint).	<i>PostAnal:</i> 7 — : Avicenne.
	13 — : Marius Victorinus.	12 — : Marius Victorinus.
	16 — : Avicenne.	23 — : Thomas d'Aquin (saint).
	21 — : Boèce.	25 — : Averroès.
	27 — : Averroès.	50 — : Gilles de Rome.
	30 — : Albert le Grand (saint).	77 — : Paul de Venise.
	35 — : Platon.	<i>El:</i> 6 — : Pierre d'Espagne.
	66 — : Gilbert de la Porrée.	34 — : Gilles de Rome.
<i>PH:</i>	7 — : Avicenne, Hugues d'Utrecht?, Pseudo-Boèce.	<i>Phi:</i> 5 — : Razès.
	12 — : Albert le Grand (saint), Averroès.	6 — : Constantin l'Africain.
	18 — : Boèce.	<i>An:</i> 10 — : Proclus.
	29 — : Porphyre.	11 — : Augustin (saint)
		14 — : Jean de Jandun.
		15 — : Pseudo-Denys l'Aréopagite.
		16 — : Porphyre.

An :	21 — : Empédocle.	An :	71 — : Gilles de Rome.
	38 — : Platon.		87 — : Thomas d'Aquin
	48 — : Albert le Grand		(saint).
	(saint).	148 — : Averroès.	
	49 — : Avicenne.		

*
* *

Les matériaux et les rapprochements présentés ici peuvent servir de bases à quelques conclusions. Il faut cependant accentuer que ces conclusions doivent être formulées très prudemment, surtout, qu'elles se réfèrent à un terrain qui n'a pas encore été étudié. Plusieurs savants éminents¹⁵⁵ ont déjà fait de premiers essais pour reconnaître les principales tendances, courants d'idées et personnalités qui représentaient la pensée philosophique du xv^e et xvi^e s. en Pologne, mais une critique et une analyse détaillée des textes, même les plus importants, pour y découvrir et établir les principaux problèmes philosophiques n'a pas encore été faite. C'est pourquoi il ne faut pas oublier que toutes les divisions des auteurs scolastiques polonais en écoles et tendances, qui correspondent aux courants de la pensée en Europe Occidentale, ne sont pour le moment que nécessairement provisoires et demandent d'être constamment révisées et complétées par des recherches sérieuses.

Ces remarques sont d'autant plus importantes pour les travaux consacrés à la pensée philosophique médiévale en Pologne, que les centres de la vie intellectuelle en Pologne à cette époque étaient si étroitement liés avec les courants de la vie philosophique, théologique et scientifique de l'Europe, qu'il est difficile de parler d'une philosophie spécifiquement polonaise. Ce sont plutôt les courants de la pensée philosophique européenne qui vivent de leur vie spécifique dans les centres polonais, surtout à Cracovie. On sait cependant que les historiens de philosophie médiévale en Europe ne s'intéressent qu'à l'époque qui précède le xv^e s., qu'ils regardent l'œuvre philosophique du xv^e s. le plus souvent du point de vue des auteurs et des courants d'idées, qui représentent l'humanisme de la Renaissance ; de sorte que toute la scolastique du xv^e s., à l'exception des monographies, qui, bien que précieuses, ne concernent pas tant l'histoire des problèmes que l'histoire des textes et des auteurs — doit encore être élaborée.

Cependant depuis un certain temps on a commencé à regarder d'un autre point de vue la scolastique de la fin du moyen âge, ainsi que la scolastique moderne, et à y voir non seulement une décadence et une rigidité du déclin de « l'âge d'or médiéval », mais les étapes successives du

(155) Surtout Konstany Michalski et Aleksander Birkenmajer.

développement des courants de pensée, qui sans interruption se sont déroulées durant les siècles jusqu'à nos jours. Il est important pour l'historien de la philosophie de se rendre compte, que la scolastique dure sans arrêt du moyen âge à nos temps, et qu'il est une chose d'absolue nécessité d'étudier sa pensée du point de vue des problèmes, pour pouvoir mieux comprendre tant les réalisations que les échecs de la philosophie européenne dans son développement historique. Il est difficile de se représenter dans toute sa valeur l'œuvre philosophique détachée de l'histoire de la philosophie ; dans une histoire de philosophie bien comprise chaque constatation bien motivée concernant le développement des problèmes de philosophie est importante, que ce soit la constatation d'un résultat, d'une déviation ou d'un enrayement.

A base d'une telle conception de l'histoire de philosophie ressort l'importance des recherches sur la vie intellectuelle en Pologne du xv^e et xvi^e s. Non seulement l'importance des recherches sur les courants de la Renaissance, mais aussi celle des recherches sur la scolastique de cette époque. Ces recherches, ainsi que leurs résultats, peuvent aussi rendre service pour l'approfondissement de notre connaissance de tout un réseau de courants et d'idées philosophiques en Europe du xv^e s., surtout que l'importance de l'Université de Cracovie à cette époque était considérable. — Les matériaux qu'on a étudiés et qu'on présente ci-dessus servent — en dépit des apparences — plutôt à la connaissance d'une section de la vie intellectuelle à Cracovie, qu'à la connaissance des opinions de Jean de Głogów. Comme on l'a dit plus haut, les citations rassemblées furent dépouillées de textes imprimés, qu'on a pas encore soumis à des investigations rigoureuses, qui permettraient d'établir jusqu'à quel point les écrits en question sont une œuvre originale de Jean de Głogów, est-ce qu'il ne les a pas tout simplement recopiés en partie des écrits d'autres auteurs, et si on peut se fier à ces éditions très anciennes. Outre l'assemblage « mécanique » des citations on n'a pas fait de recherches suivies sur leur contenu et on n'a pas analysé les opinions de l'auteur. Tout cela évidemment reste à faire.

Les matériaux réunis dans ce travail sont un essai de sondage pour explorer les écrits de Jean de Głogów et pénétrer le climat de travail et la vie intellectuelle de l'Université Jagellone à cette époque. Jean de Głogów doit sa formation intellectuelle à l'Université, ses œuvres témoignent du niveau et de l'horizon de ses maîtres. On sait en outre, que les traités étudiés dans le présent travail étaient connus, appréciés et répandus à cette époque. Indépendamment de telles ou d'autres réserves, que peut nous apporter la critique des textes et l'étude de leur contenu, il nous est permis de constater que l'analyse des citations qu'on a faites nous permet de nous rendre compte de l'érudition de Jean et d'indiquer les influences réelles exercées tant sur l'auteur que sur tout le milieu.

Il faut cependant remarquer que la connaissance acquise ainsi de l'érudition, des livres, et de tous les matériaux dont Jean de Głogów se servait, doit être traitée avec bien des réserves. Car, comme on le sait, la citation d'un auteur ou d'un écrit (même si l'endroit est indiqué exactement dans un traité) ne témoigne pas du tout d'une connaissance directe de ce traité. Jean de Głogów, de même que beaucoup de ses contemporains, puisait probablement bien des informations sur des savants et sur leurs œuvres au moyen de quelques sources fondamentales d'information. Une vaste érudition ne prouve donc pas encore qu'il y ait eu contact immédiat avec toutes les œuvres citées. Si on pouvait reproduire la liste des livres de la « bibliothèque » de Jean, à base des manuscrits et des incunables, qui se trouvent à la Bibliothèque Jagellone, ceci pourrait éclaircir le problème. Il ne faut pas non plus oublier que très souvent le contact immédiat avec un texte se bornait à une petite partie de ce texte (quelquefois on ne connaissait que l'introduction et le premier chapitre). Il faudrait donc examiner avec soin le caractère de toutes les citations (p. ex. ce qui a été cité d'un auteur donné, ce qui a été cité d'une œuvre donnée, ce que l'auteur connaît, ce qu'il omet, etc.) pour pouvoir s'orienter et savoir quels auteurs il connaissait à fond, et quels autres il ne connaissait que superficiellement. On peut en avoir déjà une idée à la base des matériaux présentés ici, mais une étude plus poussée de ce problème dépasse les limites de ce travail.

Le problème des influences que subissaient tant Jean de Głogów que le milieu formé par l'Université Jagellone — qui pourront être révélées grâce aux matériaux élaborés — demande aussi des éclaircissements. Il faut d'abord clairement distinguer les influences, que subit un auteur, des opinions qu'il professe. En constatant telles ou autres influences chez un auteur, on n'affirme pas que ses opinions soient conformes aux idées caractéristiques pour ces influences. Celles-ci pouvaient être très fortes, mais tout de même l'auteur ne se laissait pas suggérer par elles et, écrivant beaucoup sur ce sujet, s'y opposait énergiquement. La quantité des citations indique donc une influence, mais en vertu de cette quantité on ne peut rien préjuger quant aux opinions de l'auteur, qui les cite. — En outre il faut remarquer que la constatation d'une influence ne nous révèle rien quant aux tendances exercées par cette influence. Ces différentes tendances peuvent être très diverses, et ce n'est qu'une analyse exacte du contenu du texte qui peut dire quelque chose sur ce sujet. Le rassemblement des citations peut tout au plus établir l'intensité d'une influence.

Sous toute réserve on peut établir, grâce aux matériaux rassemblés dans ce travail, quelques *conclusions* de caractère général — et aussi des conclusions détaillées. On va les donner dans une forme aussi concise que possible et les présenter à la considération des lecteurs :

I. En laissant de côté l'opinion définitive de Jean de Głogów sur la doctrine d'Averroès, à laquelle il s'oppose souvent passionnément (p. ex. : Averroim... haereses scripsisse [An 46^a], ou bien : aliter loquitur Commentator Averrois et aliter fides catholica [An 149^a]) — et dont il définit les énoncés d'une manière sobre et érudite (p. ex. : Themistius... et Avempote et Averrois... unitatem intellectus in omnibus hominibus posuerunt... E converso vero Alexander, Avicenna et Algazel collega suus [An 149^b]), — il faut cependant reconnaître l'INFLUENCE DES ÉCRITS D'AVERRŌÈS sur le milieu de Cracovie. La quantité (voir pp. 575-577) et la qualité (voir Averroès pp. 554-555) des citations du Commentateur en témoignent. Ces citations proviennent de maints écrits d'Averroès et sont, généralement parlant, exactes, c'est-à-dire elles se rapportent à l'endroit indiqué dans l'œuvre donnée. Quant à la quantité des citations, Averroès (à l'exception d'Aristote) emporte la première place ; dans le relevé général il a 213 citations et dans les « records » suivants il n'y a plus que 161, 128, 97, etc. citations.

II. Ce fait donne à penser, surtout que Jean de Głogów cite outre Averroès encore d'autres AUTEURS plus ou moins AVERROISANTS, comme Paul de Venise (voir p. 564 sq.), Jean de Jandun (voir p. 562), ou Pierre d'Abano (voir p. 563-566).

III. La grande importance des Augustiniens à Cracovie (p. ex. Paul de Venise, qui était ambassadeur de Venise à Cracovie, était ermite de saint Augustin ; c'est de lui que dépendent en grande partie les *PostAnal*) — est cause de l'autorité considérable dont jouissent à l'Université Jagellone les écrits de Gilles de Rome. Dans le relevé des citations il occupe la deuxième place (161 citations ; voir p. 559). C'est Gilles qui est le plus souvent cité dans *El*, comme Averroès dans *An*, et Paul de Venise avec Gilles de Rome dans *PostAnal*. *El* du reste fut écrit en étroite dépendance de Gilles de Rome ; Jean de Głogów l'exprime en disant : Haec omnia dicta sunt ad intencionem Egidii (*El* 98^b), ou bien : Egidius... qui fideliter Aristotelem interpretatus est... quam sicut plus authenticum et precipuum in hac materia sequendum institui (*El* 84^a). — Des recherches sur la réception des écrits de Gilles de Rome en Pologne et sur leur influence sur notre vie intellectuelle du xv^e et xvi^e s. semblent absolument nécessaires, surtout à cause des rapports de la philosophie de Gilles avec la philosophie thomiste (des analogies apparentes et de profondes divergences).

IV. Après Averroès et Gilles de Rome c'est à saint THOMAS D'AQUIN que revient la place suivante dans la quantité de citations : doctor sanctus, comme l'appelle souvent Jean de Głogów, et il ajoute : corrolaria ista omnia sunt ex textu iuxta mentem Egidii et Thome (*PostAnal* 113^b). Il semble, d'après le genre de citations (voir pp. 572-573), que ce n'est pas une connaissance superficielle que Jean de Głogów avait des écrits authen-

tiques ainsi que de quelques écrits apocryphes de saint Thomas. Quant à la connaissance de la doctrine de ce dernier, ce n'est qu'une étude approfondie du contenu des traités de Jean qui pourrait nous en informer. On connaît aujourd'hui l'importance et la difficulté du problème : les philosophes, qui se disent THOMISTES, comprenaient-ils vraiment la doctrine de saint Thomas, n'étaient-ils pas de l'avis que Gilles et Thomas avaient au fond les mêmes opinions sur les principaux problèmes philosophiques? Le prétendu thomisme de Jean de Głogów et des autres maîtres de Cracovie du xv^e et xvi^e s. semble être un problème qui exige des recherches très poussées, en liaison avec des études sur le problème de la réception des œuvres de saint Thomas en Pologne, ce qui demande une connaissance approfondie de la philosophie de saint Thomas.

V. Il semble en tout cas, que les auteurs qui se trouvent aux trois premières places du relevé des citations, sont de véritables autorités pour Jean de Głogów. On a l'impression que leurs doctrines peuvent constituer de l'avis de Jean un tout — du moins à certains points de vue — et nous servir de guide pour ses opinions propres. Jean de Głogów dit non seulement : auctoritate Egidii et Commentatoris (An 49^b), mais il déclare carrément : iuxta mentem COMMENTATORIS, DOCTORIS SANCTI ET EGIDII (An 96^a). Ce rapprochement est certainement caractéristique et demande un examen approfondi.

VI. Les œuvres de saint Albert le Grand ont une place considérable dans les écrits de Jean de Głogów (voir pp. 550-551) ; il les connaît plutôt bien. Ceci pourrait confirmer l'opinion arrêtée de l'influence de l'abertinisme de Cologne (ainsi que du thomisme de Cologne) sur l'Université de Cracovie¹⁵⁶. Il faudrait remarquer la même chose pour ce qui concerne BOËCE (voir pp. 556-557).

VII. Enfin il est caractéristique,

1. que dans le milieu de Cracovie vers la fin du xv^e s. on s'orientait dans des détails des dialogues tardifs de Platon tels, que la distinction entre Socrate et Socrate le Jeune (voir note 108) ;
2. qu'on se servait du terme « platonizare » pour dire qu'une opinion donnée venait de Platon, p. ex. hoc... dicere esset platonizare (Isag aVIII^b) ; le platonisme ne suscitait donc pas seulement un intérêt historique ;
3. que Jean de Głogów se rend compte de ce que la *Métaphysique* d'Aristote est une œuvre inachevée et n'a pas été rédigée définitivement par son auteur ; il en donne une hypothèse intéressante :

(156) Voir K. MICHALSKI, « Tomizm w Polsce na przełomie XV i XVI w. », dans *Sprawozdania z czynności i posiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie*, v 21 (février 1916), no 2, pp. 6-11.

Aristoteles... preventus fuit morte antequam Metaphysicam complevit (An 175^b);

4. qu'il n'y a relativement qu'un petit nombre de citations de saint Augustin (il y en a 16) et qu'il n'y a aucune mention de saint Bonaventure, et Jean Duns Scot n'est cité que 4 fois (voir p. 563);
5. qu'on ne mentionne non plus Guillaume Ockham, ni aucun autre ockhamiste marquant (à part Marsile d'Inghen ou Richard Billingham), alors qu'on mentionne d'autres auteurs beaucoup moins connus;
6. que Jean de Głogów connaît relativement bien la MÉDECINE de son époque (on trouve des citations nombreuses et détaillées d'Avicenne ainsi que de Mundinus de Lentiis; voir pp. 555-546 et); — son érudition dans le domaine de l'astrologie, l'astronomie¹⁵⁷ et d'autres sciences naturelles est bien établie;
7. qu'il y a beaucoup de citations concernant la PHILOSOPHIE ANCIENNE et des sciences spéciales que les anciens cultivaient;
8. que Jean de Głogów puisait aux sources orientales, surtout arabes;
9. que au début du xvi^e s. on n'a pas perdu la mémoire de la célèbre condamnation de Paris de 1277, car dans les textes que nous étudions se trouvent 5 citations des *Articuli parisienses* (voir p. 553);
10. qu'on trouve chez Jean de Głogów l'expression philosophi katholici (voir p. 574).

Jean de Głogów est indubitablement un auteur qu'il faut étudier du point de vue des recherches qui intéressent l'histoire de la philosophie. On lui reproche souvent d'être un éclectique, mais ceci en réalité ne dit rien; chaque philosophe et chaque savant du moyen âge fut un éclectique à un certain point de vue. Il s'agit d'aller aux sources pour étudier quels courants de pensée l'ont influencé et quelle attitude il a adopté envers ces influences. La pénétration des textes de Jean de Głogów nous révélera maintes perspectives intéressantes et fertiles. Puisse la collection de ces matériaux faciliter les études des textes et des problèmes.

(157) L'Université de Cracovie était un des centres les plus importants d'études astronomiques et d'astrologie en Europe du moyen âge tardif. Voir A. BIRKENMAJER, *Astronomowie i astrologowie śląscy...*

LISTE DES ABRÉVIATIONS

a	= r(recto).	Inc.	= incunabile.
An	= <i>Questiones librorum de anima Magistri Joannis Versoris per magistrum Joannem Glogoviensem alme universitatis studii Cracoviensi smaioris collegii collegiatum...</i> , Cracoviae 1514.	Isag	= <i>Argumentum in librum Porphiri peripatetici ysagogicum in Kathegorias Aristotilis... Exercitium veteris artis</i> , Cracoviae 1516.
b	= v(verso).	Iuntas	= AVERROËS, <i>Opera omnia</i> apud Iuntas, Venise 1574.
B	= Alberti Magni, <i>Opera omnia</i> , éd. BORGNET, Paris 1890-1899.	I.	= livre.
Beiträge	= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Münster i. W.	PH	= (Jean de Glogów) <i>Exercitium super omnes tractatus parvorum logicallium Petri Hispani</i> , Lipsiae 1500.
Birkenmajer	= A. BIRKENMAJER, <i>Classement des ouvrages attribuées à Aristote par le moyen âge latin</i> , Cracovie 1932.	Phi	= <i>Phisionomia hinc inde ex illustribus scriptoribus per venerabilem virum magistrum Joannem Glogoviensem diligentissime recollecta</i> , Cracoviae 1518.
B. J.	= Bibliothèque Jagellone (Cracovie).	P. L.	= MIGNE, <i>Patrologiae cursus completus</i> , Series latina, 221 vv, Paris 1844-1864.
c	= carte.	PostAnal	= <i>Questiones Magistri Johannis Versoris super Posteriorum Analiticorum Aristotilis... per Magistrum Johannem Glogoviensem...</i> , Lipsiae 1499.
ch.	= chapitre.	PrAnal	= <i>Exercitium Nove Logice seu Librorum Priorum et Elenchorum Magistri Joannis de Glogovia...</i> , Cracoviae 1511 (<i>I et II Elenchorum</i>).
Cim.	= cimelium.	rec.	= recognovit.
col.	= colonne.	Sarton	= G. SARTON, <i>Introduction to the history of science</i> , Washington, v. I 1927 (1945, 1950), v. II (1-2), 1931 (1950), v. III (1) 1947, v. III (2) 1948.
comp.	= comparer.		
ed.	= edidit, édition de.		
EI	= <i>Exercitium Nove Logice seu Librorum Priorum et Elenchorum Magistri Joannis de Glogovia...</i> , Cracoviae 1511 (<i>I et II Elenchorum</i>).		
Expl.	= explicit.		
f, ff	= folium, folia.		
Gilson,			
History	= E. GILSON, <i>History of christian philosophy in the middle ages</i> , New York 1955.		
Hain	= HAIN, <i>Repertorium bibliographicum...</i> , Stuttgart, 1826-1838.		
Halbbd	= Halbband.		

Stegm.	= F. STEGMÜLLER, <i>Reper- torium Commentario- rum in Sententias Petri Lombardi</i> , Würzburg 1947.	pisanych na Katolic- kim Uniwersytecie Lubelskim pod kierun- kiem S. Swieżawskiego i A. Krapca, Poznań 1956.
Streszcz	= Streszczenia rozpraw doktorskich, magister- skich i seminaryjnych	v, vv = volume, volumes.

DEUX CHAPITRES DU "GUIDE DES ÉGARÉS" REPENSÉS PAR UN KABBALISTE

PAR

GEORGES VAJDA

Un travail récent nous a donné l'occasion de faire connaître aux médiévistes non hébraïsants deux extraits des observations critiques d'un Kabbaliste anonyme sur le *Guide des Égarés* de Moïse Maïmonide¹.

Nous voudrions, aujourd'hui, présenter deux autres morceaux du même opuscule, qui illustrent à leur tour comment l'exégèse allégorique pratiquée par les théologiens férus de philosophie profane peut découvrir, lorsqu'elle est reprise et convenablement appliquée par les initiés de la Kabbale, des réalités qui, pour être insoupçonnées des philosophes, n'en trouvent pas moins leur expression symbolique dans l'Écriture Sainte, d'où l'exégète éclairé par la doctrine ésotérique saura bien les extraire en exploitant les résonances et les associations du vocabulaire biblique.

L'herméneutique de Maïmonide est fondée sur le principe de la multiplicité des significations des mots, multiplicité propre, certes, à égarer le lecteur non averti, mais qu'une analyse sémantique entièrement rationnelle est tout à fait à même d'élucider². De fait, Maïmonide consacre nombre de chapitres de la première partie du *Guide* à l'interprétation des « homonymies » de divers vocables et expressions bibliques dont le sens obvie peut suggérer des conceptions anthropomorphiques inadmissibles à l'égard de Dieu.

Les textes qui nous retiendront ici constituent les chapitres IX et X. Le premier a pour objet le mot *kissé'* (« trône »), le deuxième, les deux verbes corrélatifs : '*áláh* (« monter ») et '*yárad* (« descendre »).

(1) Voir l'Appendice I (p. 127-130) de notre mémoire : « Un chapitre de l'histoire du conflit entre la Kabbale et la philosophie », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. XXIII, année 1956. — Les textes analysés ci-après se lisent fol. 29c-30b et 30b-31b de l'opuscule.

(2) Voir *Guide des Égarés*, 1^{re} partie, Introduction, p. 6-9 de la traduction de Salomon Munk.

Pour saisir le sens et la portée des observations du Kabbaliste, il suffira de résumer très brièvement le chapitre X. En revanche, nous ne pouvons pas nous dispenser de rappeler intégralement le chapitre IX³.

« *Kissé'* est employé primitivement dans la langue (hébraïque) comme nom du trône ; et comme le trône n'est occupé que par des gens d'illustration et de grandeur, comme les rois, et que, par conséquent, il est une chose visible, indiquant la grandeur de celui qui en a été jugé digne, son illustration et sa haute position, le sanctuaire a été appelé *Kissé'* (trône), parce qu'il indique la grandeur de celui qui s'y est manifesté et qui y a fait descendre sa lumière et sa gloire. Ainsi (le prophète) a dit : *Un trône de gloire élevé, depuis le commencement*, etc. (Jér. XVII, 12). C'est encore dans le même sens que le ciel a été appelé *Kissé'* (trône) ; car pour celui qui le connaît⁴ et qui le contemple, il indique la grandeur de celui qui l'a fait exister, qui le met en mouvement, et qui, par le bien qu'il en fait émaner, régit le monde inférieur. On lit, par exemple : *Ainsi a dit l'Éternel, le ciel est mon trône (kis'i)*, etc. (Is. LXVI, 1), c'est-à-dire il indique mon existence, ma grandeur et ma puissance, de même que le trône indique la grandeur de celui qui en a été jugé digne. C'est là ce que doivent croire ceux qui cherchent le vrai, et non pas qu'il y ait là un corps sur lequel Dieu s'élève ; — combien il est élevé (au-dessus d'une pareille pensée) ! — Car il te sera démontré que le Très-Haut est incorporel, et comment pourrait-il prendre place ou se reposer sur un corps ? Mais la chose est comme nous l'avons fait remarquer, savoir, que tout lieu que Dieu a anobli et distingué par sa lumière et son éclat, comme le sanctuaire ou le ciel, est appelé *Kissé'* (trône).

» Si la langue a étendu l'usage de ce mot en disant : *Car la main (est placée) sur le trône (kés) de Dieu* (Ex. XVII, 16)⁵, c'est encore là une qualification de sa grandeur et de sa majesté, une chose qu'il ne faut pas se représenter comme étant en dehors de son essence, ni comme une de ses créatures, de sorte que Dieu existerait tantôt sans le trône et tantôt avec le trône. Ce serait là, sans doute, une croyance impie ; car (le prophète) a dit clairement : *Toi, Éternel, tu résides éternellement, ton trône (reste) de génération en génération* (Lament. V, 19), ce qui indique que (le trône) est une chose inséparable de lui. Ainsi donc, dans ce passage et dans tous les autres semblables, on veut désigner par *kissé'* (trône), la majesté et la grandeur de Dieu, qui ne sont point quelque chose en dehors de son essence, comme on l'expliquera dans quelques chapitres de ce traité. »

A propos de ces exégèses du Guide, notre Kabbaliste rappelle tout d'abord que « ce n'est pas la lecture (matérielle) des mots qui est l'essentiel

(3) Pp. 53-55 de la traduction de Munk.

(4) « C'est-à-dire, qui en a une connaissance scientifique, qui connaît les sphères et leurs mouvements » (note de Munk).

(5) « Si l'on a parlé d'un trône de Dieu dans les passages où il n'est question ni du sanctuaire ni du ciel » (*id.*).

dans notre Tora, mais le sens intime (littéralement : « l'intrinsécité », *penimiyât*) qu'ils renferment. En effet, tout (cela) est une chose surnaturelle (*hêfes 'elyôn*), et seul le Seigneur peut pénétrer à son sujet jusqu'au fond de l'intention divine⁶. Néanmoins, nous pouvons, à la suite de nos devanciers, en appréhender (certains aspects), comme nous apercevons (pendant un instant) un corps brillant brandi (sous nos yeux)⁷. Nous t'avons déjà averti qu'il nous incombe de rechercher la raison de la similitude entre les mots dont les lettres se ressemblent, bien que leurs racines ou leurs acceptions diffèrent; (nous n'en devons pas moins examiner) s'il y a entre eux quelque rapport ou non⁸.

Ainsi, continue le Kabbaliste, Maïmonide a correctement expliqué les diverses connotations de *kissé'*, du moins dans la perspective de son livre; cependant, « selon l'intention des enseignements de la Kabbale, ce mot comporte (encore) d'autres aspects ».

Dans l'esprit de l'ésotériste, le mot *kissé'* évoque *kissúy*, l'enveloppe, le revêtement, tout ce qui fait écran, d'une manière impénétrable en principe, entre Dieu et nous, que nous l'appelions « ciel », avec la Bible (« le ciel est mon trône », c'est-à-dire ce qui me cache), ou « vêtement » (*lebâsh*), avec les Rabbins⁹.

« Dieu est caché, enseigne le Kabbaliste, à tout ce qui n'est pas lui; nul ne peut l'appréhender quant à sa quiddité, mais seulement sous l'espèce de ses actions. Aussi la Tora se présente-t-elle comme un arrangement de mots qui symbolisent des mystères ésotériques dont nulle créature n'est capable d'évaluer la subtilité; et il convient qu'il en soit ainsi. Et comme cette chose, qui sert, si l'on peut dire, d'écran, est proche de Dieu, elle est appelée *lumière de son vêtement*, par rapport à tous les êtres extradiains et non pas comme si la lumière était un vêtement pour Dieu. En effet, si elle était son vêtement, elle l'envelopperait, or l'enveloppant est plus grand (= éminent) que l'enveloppé¹⁰. Si elle porte ce nom de *vêtement*, si elle est, pour nous servir d'un terme équivalent, un *rideau* (*pargód*)¹¹ séparant Dieu de tous les autres êtres, c'est parce que nul ne peut parvenir à la connaissance de la réalité de Dieu; tous ceux qui parviennent¹², aboutissent (seulement) à ce terme et s'y arrêtent [...].

(6) Le sens le plus profond de la révélation n'est connu que de Dieu seul.

(7) Ceci rappelle, mais avec un vocabulaire différent, un passage de l'Introduction du *Guide* (Munk, pp. 10-12).

(8) Voir *Archives...*, article cité, p. 128.

(9) Allusion à « la lumière du vêtement » de Dieu d'où furent créés les cieux d'après le célèbre passage cosmogonique du *Pirgey Rabbi Eli'ezer*, chap. III, qui sera cité dans un instant; voir aussi *Guide*, II, 26 (Munk, p. 200) et le texte traduit par nous dans *Revue des Études Juives*, CXV, 1956, p. 35-36.

(10) Voir les références données dans *Archives...*, XX, 1953, p. 89, n. 1.

(11) Dans la littérature rabbinique, ce mot figure dans la locution « de derrière le rideau », employée en parlant de certaines révélations surnaturelles.

(12) C'est-à-dire les prophètes, les inspirés, les mystiques parfaits.

En vertu de cette considération [...] le terme *kissé'* est mis en relation avec Dieu et peut désigner le ciel, ou une *gloire créée*¹³, ou le sanctuaire, tout cela pour signifier que par ces entités, Dieu se cache, s'exalte et s'occulte (loin) de tout ce qui n'est pas lui. La parole du prophète, *le ciel est mon trône*¹⁴, exprime par métonymie cet état de choses : par rapport aux êtres terrestres, le ciel forme une sorte de cachette (*hebyón*)¹⁵, car les êtres terrestres n'appréhendent même pas le ciel, donc encore moins le fond de la réalité divine. Et de même que (littéralement : selon le rapport où) le ciel est nommé *trône* (= cachette) relativement aux êtres terrestres, de même existe-t-il une entité ésotérique (*dábâr penîmî*) par-delà le ciel, relativement auquel elle porte (à son tour) le nom de *kissé'*. Autrement dit, l'entité dont il s'agit, s'exalte indéfiniment et le ciel ne saurait l'appréhender ; encore moins peut-il appréhender le Créateur puisque (déjà) l'entité en question est quelque chose d'extrinsèque à Dieu¹⁶. A la lumière de cette considération, médite cet enseignement de nos docteurs : *les cieux, d'où furent-ils créés? de la lumière du vêtement du Saint, béni soit-il*. Médite et tu trouveras qu'il y a un trône pour le trône [...]¹⁷. C'est la raison pour laquelle bien des termes (signifiant un récipient ou un vêtement) se ressemblent : *kôs* (coupe), *kîs* (bourse), *kissé'* (trône), *kissûy* (enveloppe). Cherche bien, tu trouveras (qu'il en est ainsi).

Après avoir attiré ton attention sur ce point, nous reprenons l'exposé de notre doctrine (littéralement : intention), juxtaposée à celle du Maître (= Maïmonide). Sache et crois¹⁸ que dans aucune langue, il n'existe de mot qui désigne l'existence et la réalité de Dieu, hormis le *nom particulier*¹⁹ ; tiens-toi fermement à ce principe ; tu échapperas ainsi à l'erreur et n'inclineras pas à une interprétation profane, qui n'est pas de l'espèce de la vérité. Ce préambule énoncé, sache que le mot *kissé'* ne

(13) Ce terme technique, sur lequel il n'y a pas lieu de s'étendre ici, désigne la théophanie perçue de quelque manière que ce soit.

(14) A comprendre désormais : « ... forme écran devant moi ».

(15) Mot emprunté à la description de la théophanie dans Habaquq III, 4.

(16) Selon les théories philosophiques de ce temps-là, la connaissance que les corps célestes ont de leurs moteurs, et ceux-ci, « intelligences séparées », du Premier Moteur, qui est Dieu, ou tout au moins le premier être émané de lui, constitue les plus hauts degrés concevables de l'activité intellectuelle. Le Kabbaliste souligne, là-contre, que « l'entité ésotérique » qui occupe un rang trop élevé dans la hiérarchie ontologique (« s'exalte indéfiniment ») pour être connu par le « ciel » n'est pas encore Dieu. Elle porte cependant le nom de « trône », parce qu'elle est à son tour un écran qui épaissit le mystère dans lequel s'enveloppe l'inconnaissable Déité.

(17) Une série d'écrans successifs dont chacun cache l'entité devant laquelle il se dresse à celle qui se trouve au-dessous de lui ; l'auteur insiste derechef sur cette connotation de *kissé'*.

(18) Expression empruntée au « Livre de la Création ».

(19) *Shêm ha-meyûhad*, le Nom Tétragramme (YHWH) ; voir *Guide I*, 61-62 et *Archives...*, XX, 1953, p. 87 et 95.

connote jamais dans la Tora (= l'Écriture) l'existence et la réalité de Dieu, mais toujours seulement le mystère de sa *latence* (*hit 'almûtô*) et l'impossibilité pour tout être de l'appréhender dans sa réalité. Et comme les créatures terrestres sont chose basse quant à leur degré (d'être) et à leur intelligence, l'Écriture qualifie le ciel de trône (= cachette) de Dieu, par rapport à toute chose terrestre. Cela revient à dire que nulle créature d'ici-bas n'atteint à une connaissance réelle des cieux. En effet, aucun sage parmi les Gentils n'ose émettre un jugement affirmatif au sujet des cieux en disant qu'ils sont faits de telle matière ou qu'ils ont telle couleur, telle structure ou telle quiddité ; ils n'énoncent à ce sujet que des jugements négatifs en disant que les cieux ne sont ni lourds, ni légers, ni ne possèdent aucune couleur²⁰. Bref, ignorant ce que les cieux sont (les savants des nations) n'émettent pas de jugement affirmatif à leur sujet (et reconnaissent implicitement ainsi) qu'il est refusé à l'homme de pénétrer vraiment jusqu'au fond de leur réalité²¹. Nous ne soutenons pas ceci en ce qui concerne le seigneur des prophètes²², mais pour tous les autres. Les cieux ont donc reçu la désignation métonymique de *kissé'*, afin de signifier que cachés et dérobés à nous, ils ne sont pas accessibles à notre compréhension, et cela est vrai *a fortiori* pour ce qui est supérieur à eux. Le même rapport qui intervient entre les cieux et la terre, vaut pour les Intelligences et les cieux. C'est là le mystère (= sens ésotérique) de *main sur le trône de Yah*, c'est-à-dire (qu'il s'agit d'une chose) proche de Dieu, chose qui est *kissé'* (trône-cachette) par rapport aux cieux ».

La suite n'est pas très claire quant à la lettre (le texte est peut-être altéré), mais on en peut saisir l'idée. Maïmonide veut réduire Ex. XVII, 6 à être simplement une qualification de la majesté divine, si bien que le verset ne signifie point que le trône soit quelque chose en dehors de l'essence de Dieu ; et il allègue pour preuve de l'inséparabilité du trône et de Dieu le verset de Lam. V, 19. Le Kabbaliste découvre au contraire des symboles ésotériques dans les termes employés par ces deux versets et naturellement aussi dans les rapprochements et les associations que les termes en cause ne manquent pas de lui suggérer.

Tout d'abord, le verset de l'Exode emploie le nom divin *Yah*, lequel évoque dans la pensée du Kabbaliste Ps. LXVIII, 5 : *frayez la route à celui qui chevauche en 'Arâbôt, en Yah (est) son nom*²³. *Yah* serait donc,

(20) Ceci dérive (évidemment infléchi selon les besoins de l'ésotériste) du *de Caelo* I, 3, sans doute à travers *Guide* I, 58, Munk, p. 247.

(21) Phrase traduite *ad sensum*, altérée dans l'imprimé.

(22) Moïse, qui de tous les mortels a pénétré le plus profondément dans le mystère de la Divinité.

(23) Ce mot à mot barbare vise uniquement à mettre en vedette les mots-clés de l'exégèse kabbalistique qui suit, c'est-à-dire *Yah* et *'Arâbôt*, précédés l'un et l'autre, dans le texte original, de la préposition *be-*, qui connote l'*inessé*. L'explication philologique du verset, sur laquelle les traducteurs et commentateurs modernes sont loin de s'accorder, ne nous importe guère ici.

si je comprends le texte, une entité de plus en laquelle Dieu est occulté²⁴. En tout cas, 'Arâbôt, le ciel suprême, n'est pas seulement, comme le voudrait Maïmonide, la désignation biblique de la neuvième sphère des astronomes²⁵, mais « le mystère de la conjonction de(s) choses dans le premier émané » (*sôd hibbâr debârim bene'eşal ha-rishôn*), ce qui veut dire peut-être : l'existence idéale des choses dans la *sefira* qui procède la première de la source de l'émanation (*Keter*), c'est-à-dire dans *Hokmâh*²⁶. Ici encore, l'explication astronomique est vraie sur son plan propre, mais « à côté de 'Arâbôt, il existe un 'Arâbôt intrinsèque dont l'*intrinsécité* n'a rien au-dessus d'elle parmi les créatures ». Et ceci fait penser le Kabbaliste à un autre terme que ses principes d'« étymologie » lui permettent de rapprocher de 'Arâbôt : il évoque les branches de saule, 'arbéy naĥal, au nombre de deux, car le texte biblique (Lév. XXIII, 40) porte le pluriel, qui entrent dans la composition du *lûlab*²⁷ ; or, « à ce sujet, nos Docteurs détiennent des mystères ésotériques ». Quels sont ces mystères, notre théosophe ne juge pas opportun de les révéler ici²⁸.

D'autre part, il est également en désaccord avec Maïmonide quant à la portée du verset des *Lamentations*. Son texte continue malheureusement à être obscur, du moins à notre impéritie. Sous toute réserve, l'anonyme semble raisonner ainsi. *De génération en génération* exprime le caractère passager, éphémère du monde créaturel. Celui-ci a besoin d'un principe permanent qui assure sa subsistance, et ce principe est le « trône ». Or nous savons que le « trône » n'est pas Dieu, mais quelque chose qui cache Dieu. D'autre part, le mot 'ôlam, « éternité », connote aussi, étymologiquement, l'« occultation ». Si donc la permanence tout au moins générique des choses soumises à la naissance et à la corruption relève d'un principe supérieur, ce dernier n'est pas Dieu, mais quelque chose en dehors de lui ; ainsi, les choses engendrables et périssables ne sont à aucun titre, même pas à celui de dépendance directe, coéternelles à Dieu.

(24) Noter que Joseph Ibn Giqaçilia, à qui M. G. Scholem ne verrait pas d'impossibilité d'attribuer notre texte (voir *Diogène*, fasc. 15, 1956, p. 85), n'a rien de cette spéculation lorsqu'il traite du même nom divin (voir *Archives...*, XX, 1953, p. 96, et ajouter *Ginnai 'Egôz* 56b). Sans être décisive, cette discordance semble aller à l'encontre de l'attribution dubitativement proposée par l'historien moderne de la Kabbale (d'où la réserve exprimée dans *Archives...*, 1956, p. 127, n. 2).

(25) Voir *Guide I*, 70 (Munk, 323-332) ; « neuvième », en ordre ascendant, donc première en ordre descendant, le ciel non constellé, cause du « mouvement diurne ».

(26) Noter que le nom divin *Yah* symbolise *Hokmâh* d'après le *Sha'arey 'Ôrah* (introduction à la Kabbale) d'Ibn Giqaçilia. Pour l'existence idéale, « exemplaire », des choses dans *Hokmâh*, la Sagesse suprême, voir *Archives*, 1956, pp. 60-63, 125, 142, n. 3.

(27) Le faisceau de plantes utilisé dans la liturgie de la fête des Cabanes, dont les Kabbalistes ont tiré plusieurs symboles ésotériques.

(28) Sans prétendre apporter une explication certaine nous pouvons signaler que les « branches de saule » symbolisent, semble-t-il, les *sefrôt Neşah* et *Hôd* dans ce classique de la Kabbale qu'est le *Séfer ha-Bâhr* (éd. R. Margoliot, §§ 177-178).

Si cette interprétation n'est pas aberrante, le Kabbaliste prend à peu près exactement le contrepied de l'exégèse de Maïmonide ; au gré du théologien philosophe, le trône est une expression imagée qui traduit un aspect sous lequel nous nous représentons Dieu, image à laquelle il faut se garder soigneusement d'attribuer la moindre réalité ontologique distincte de l'essence divine. Aux yeux du théosophe, au contraire, le trône est bien une entité non identique à Dieu et qui forme écran devant lui, quelle que soit par ailleurs sa fonction ontologique ou cosmologique.

De plus, ce n'est pas le dernier mot de la Kabbale. L'auteur ajoute que les termes *le-ôlam* (« à jamais », *in aeternum*) et *le-dôr wadôr* (« de génération en génération ») ne sont point synonymes pour les ésotéristes, mais symbolisent deux entités différentes, la première étant supérieure à la seconde. Une fois de plus, il s'en tient à une simple allusion²⁹.

De la fin, elle aussi cryptique, de ces réflexions sur *Guide* I, 9, nous ne retenons qu'une indication, très éclairante, elle, sur la différence entre la méthode d'exégèse pratiquée par Maïmonide et celle de la Kabbale : « Le Maître a pensé expliquer au figuré *kissé'* de bas en haut, tandis que nous élaborons la métaphore de haut en bas ». Autant dire que la pensée du philosophe part du sensible concret, tandis que la pensée du Kabbaliste, fixée sur les archétypes, va de ceux-ci vers leurs correspondants symboliques d'ici-bas, dont l'existence matérielle n'est, ceci est un postulat, que le reflet de l'invisible.



Au chapitre suivant, Maïmonide étudie « l'homonymie » des verbes '*âlâh*, « monter », et '*yârad*, « descendre ». En parlant de Dieu, « descendre » peut avoir deux sens : il désigne ou bien la révélation prophétique et l'apparition de la gloire divine dans un lieu, ou bien la survenance d'une catastrophe décrétée par Dieu. « Monter » se dit de la cessation de l'inspiration prophétique et du retrait de la gloire divine à partir d'un endroit. Dans tous les cas, ces verbes n'expriment, lorsque le sujet en est Dieu, aucun déplacement dans l'espace : Dieu n'a pas un lieu où l'on monte ou d'où l'on descend³⁰.

L'annotateur kabbaliste ne conteste pas ces interprétations, mais il les voit dans une perspective différente. Son point de vue est, comme dans le chapitre précédent, celui de l'incognoscibilité radicale de Dieu.

(29) *Dôr* est l'un des noms symboliques de la dixième et dernière *sefra* (*Malkût*), selon *Sha'arey Ôrah* ; pour '*ôlam*, une équivalence possible est *Tif'eret* (sixième *sefra*), d'après le lexique kabbalistique inédit de Joseph Ibn Waqâr (milieu du XIV^e siècle). Nous donnons ces références disjointes pour ce qu'elles valent. — Dans le *Séfer ha-Bâhr* (§§ 120-121, 155, 195), *dôr* est employé seulement dans l'illustration de la métempsycose, croyance dont notre texte ne fait pas état. '*ôlam* y est une fois (§ 10) envisagé comme référence à ce qui est caché, c'est-à-dire à la première *sefra*.

(30) *Guide* I, 10 (Munk, p. 56-58).

Dieu est, dit-il, plus grand que le monde. Il est, selon l'expression du Talmud, « le lieu du monde » ; dès lors, de toute évidence, les verbes « monter » et « descendre » ne peuvent, en parlant de lui, connoter un déplacement. Comment expliquer alors la « descente » sur le Sinaï, qui visait un lieu, et la « descente » vers Sodome dont le but était la destruction, donc le contraire du bien ?

Il faut savoir, répond le Kabbaliste, que Dieu est le *Seigneur de la latence* (*'adôn ha-ḥēbyôn*) ; il est le *Grand Nom* qui se dérobe à tout ce qui n'est pas lui. Voudrait-il faire connaître sa réalité à une chose corporelle, que cela ne serait pas possible ; comment une chose sans limites serait-elle délimitée par une intelligence enfermée dans des limites. Cela étant ainsi, Dieu reconnut qu'il n'y avait pas de moyen pour qu'il fût appréhendé selon sa réalité par un être corporel quelconque. Il mit donc en œuvre des moyens (détournés), paraboles et similitudes afin que nous nous approchions ainsi de la connaissance de sa réalité³¹. Les similitudes dont il s'agit n'indiquent pas sa réalité ; toutefois, ce que la raison est capable de saisir d'elles, indique quelque chose de son existence selon sa réalité. Par conséquent, attendu que toutes ces locutions ne renferment rien de la réalité de Dieu, mais sont seulement des similitudes proches des choses sensibles, y a-t-il au monde de descente plus grande que celle de Dieu, du degré (sublime) de sa réalité vers des similitudes qui ne sont en lui ni de près ni de loin (littéralement : ni peu ni beaucoup) ».

Pour une fois, la sémantique proposée par le Kabbaliste se laisse figurer assez exactement en français : la « descente » de Dieu est sa « condescendance » en vertu de laquelle il laisse parler de lui au moyen de locutions imagées ; si celles-ci ne livrent quoi que ce soit de la réalité de son essence, elles en donnent tout de même une très faible idée.

C'est dans ce sens que nous dirons que tout ce qui est prophétie, émanation et appréhension se référant à Dieu, est « descente », car si « on ne le fait pas descendre de sa réalité occulte, on ne peut l'appréhender d'appréhension corporelle ». « Descendre » signifie dès lors : se rapprocher de la connaissance humaine ; « monter », c'est s'en éloigner. « Dieu monte », cela revient à dire : « il s'occulte dans sa réalité perdurable » (*mistattér be'amillátô ha-qayyemet*).

Voilà comment notre Kabbaliste réforme la première perspective de Maïmonide : montée et descente se disent de la communication du divin avec l'extradivin.

Le deuxième point de vue est celui de la récompense et du châtement. Ici, Maïmonide ne prenait en considération que le verbe « descendre » exprimant le châtement que Dieu inflige à l'homme pécheur. Et le *Guide* souligne que les catastrophes surviennent « en raison de l'éternelle

(31) Nous proposons de lire *'amillátô* pour *'emûnâtô* (« la croyance en lui »).

volonté de Dieu », « car, comme le fait remarquer Munk³², on ne saurait admettre que Dieu décrète le châtement uniquement par suite des mauvaises actions des hommes, ce qui supposerait que Dieu peut être influencé et changer de volonté ».

Une fois de plus, l'annotateur, d'accord sur la thèse, la place pourtant dans un éclairage qui la modifie fortement.

« Tu sais déjà, par la démonstration rationnelle comme par la tradition, qu'il n'y a point de changement en Dieu ; les contraires naissent à partir (littéralement : du côté) du premier émané. Toutefois, si cet émané est le point de départ des contraires, il ne change pas en tant qu'il aimerait ou détesterait, puisque, la tradition comme la démonstration nous l'enseignent, il ne comporte pas d'organes qui nécessitent l'amour et la haine [...]. La récompense et le châtement deviennent nécessaires du fait que tous les êtres créés sont attachés (*debêqim*) à (cet) émané : lorsqu'ils lui sont attachés selon la voie de la vérité, il s'ensuit nécessairement qu'ils subsistent ; par contre, lorsqu'ils font ce qu'il ne convient pas (de faire), ils se séparent de l'émané qui est, lui, entièrement pur et sans tache sous le rapport de sa réalité. C'est alors que survient la corruption, en raison (uniquement) de cette séparation (causée par le péché). Du côté du Créateur, il ne leur parvient que le bien parfait auquel ne se mêle aucune corruption ni contrariété puisqu'en Dieu il n'y a pas de contraire ».

Bref, conclut le Kabbaliste, Dieu est immuable, mais, au point de vue de l'homme, le péché et le châtement sont descente, les bonnes œuvres et la récompense, montée.

Cette conclusion serait de peu de conséquence et au surplus banale si le raisonnement du Kabbaliste ne reposait pas sur un postulat étranger à la doctrine de Maïmonide : la non-intervention du Dieu inconnu ou plutôt (car Maïmonide professe aussi que Dieu n'agit pas directement sur le monde sublunaire) le transfert de ses prérogatives de gouvernement et de providence à une entité qui n'est pas lui. Ce n'est pas à Dieu, c'est au « premier émané » (la deuxième *sefira*, la *Sophia* suprême) que les êtres créaturels sont « attachés » ; c'est leur conduite qui détermine l'effet qu'auront sur eux les dons, qui sont bonté pure, épanchés depuis le vicaire de l'incognoscible Déité³³.

Voilà une nouvelle pièce versée au dossier des rapports entre la philosophie et la théosophie dans le judaïsme. Nous l'offrons en très modeste hommage au maître dont l'œuvre et l'action ont toujours tendu à abattre les cloisons entre les disciplines voisines, mais exigeant des spécialisations divergentes, dans le vaste domaine des études médiévales.

(32) *Guide* I, p. 57, n. 2.

(33) Le thème des réactions diverses, *secundum modum recipientis*, à une force unique apparaît dans un contexte quelque peu semblable, puisqu'il s'y agit de l'immuabilité de Dieu, mais sans le transfert de la source de l'épanchement au « premier émané », chez Ibn Gīqāṭilla, ainsi que dans les « Neuf Chapitres... », apocryphe maïmonidien partiellement dérivé de son *Ginnat 'Egôz* ; voir *Archives...*, 1953, p. 92-93.

DOGME DE L'INCARNATION ET MÉTAPHYSIQUE DE LA FORME CHEZ JEAN DE RIPA

(SENT. PROL. Q. I)

PAR

PAUL VIGNAUX

Présentant l'œuvre de Jean de Ripa, son savant éditeur signale dans les questions sur le Prologue des Sentences un lien entre « les élucidations métaphysiques en apparence les plus indépendantes » et « les données de la théologie ». Et il donne un exemple : le rapport entre l'élaboration de l'idée de forme et la doctrine de la justification ou plutôt de la sanctification ; en distinguant de l'*informalio* une autre façon d'être forme : l'*immulatio vitalis*, on acquiert le moyen de comprendre comment, selon l'enseignement de saint Augustin et de Pierre Lombard, l'Esprit Saint peut être en lui-même donné à la créature ainsi justifiée¹.

Nous avons noté ailleurs la liaison historique de ce problème avec deux autres : celui de « la sagesse de l'âme du Christ » posé par Hugues de Saint-Victor, celui du rôle de l'essence divine dans la vision béatifique, — ce dernier semblant le principal pour Jean de Ripa dont le commentaire sur le Prologue ressemble davantage à une Éthique de la béatitude en Dieu qu'à un discours de la méthode théologique². On sait en effet que les cinq premières Questions, de beaucoup les plus développées, concernent la connaissance théologique au degré suprême qu'elle atteint seulement dans l'au-delà ; la spéculation n'y a d'autre objet que le salut,

(1) A. COMBES, « Présentation de Jean de Ripa », dans les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XXIII (1956), p. 228. — La partie de cette *Présentation* que la présente analyse veut seulement compléter est celle consacrée à la *Théologie de la béatitude*, pp. 221-235 ; notre exposé s'y référera constamment.

(2) Voir notre préface aux *Conclusiones* de JEAN DE RIPA éditées par M. COMBES, Paris, Vrin, 1957, pp. 10-11.

c'est-à-dire Dieu qui sauve et qui, précision ultime, sauve par son essence ; quelque notion qui soit élucidée à ce propos, il s'agit de l'élucidation mentionnée dans la parole divine que les *Determinationes* rappellent dès l'abord : *Qui elucidant me vitam habebunt*³ ; malgré d'apparents détours, de longues démarches proprement *métaphysiques* alourdis d'un luxe de technicité, ce travail d'éclaircissement reste approche du Seigneur de la foi constamment présent à la recherche.

C'est sa présence comme Verbe incarné que nous avons choisi de signaler. Pour examiner davantage la doctrine de l'Esprit sanctificateur, pour analyser l'ajustement du créé et de l'incrédé qu'on y trouve, et qu'on trouve aussi dans la solution des problèmes connexes cités plus haut, il faudrait étudier longuement l'ontologie de la sanctification exposée de la Distinction XIV à la Distinction XVII et qui apparaît liée à une philosophie naturelle de l'intensité des formes : pareille tâche revient à la compétence de M. l'Abbé Combes⁴. Si, comme donnée théologique provoquant l'effort d'élucidation du métaphysicien croyant, nous retenons l'Incarnation, nous n'oublions pas qu'elle suppose la Trinité, qu'elle s'adosse pour ainsi dire à cette donnée primordiale. La communication de l'être commence avec celle de l'essence à des personnes également divines — *communicatio ad intra* ; celle de la divinité à une nature humaine — *communicatio ad extra* — continue ce mouvement éternel. Pour qu'il n'y ait pas contradiction entre ces dogmes et la métaphysique, celle-ci doit consister en une ontologie de l'être communicable.

On comprend que, dans l'univers théologique du Verbe incarné, la communication de l'être présente une dimension tout autre que dans le monde d'un métaphysicien de la seule création : l'Incarnation d'abord suppose la vie interne de la Trinité, une essence communicable à Trois ; c'est de plus l'Incarnation, et non la simple émanation d'une créature à partir du Créateur, qui termine le suprême agir divin « à l'extérieur » : *actio terminata ad Deum esse hominem* ; Dieu s'y communique pleinement : *Deus per plenitudinem communicatur*⁵ ; il ne s'agit plus, comme dans la création, d'une participation nécessairement déficiente. Cette perspective nouvelle qu'apporte la christologie avec la doctrine trinitaire qu'elle suppose, on la retrouve dans la Question I de Jean de Ripa.

Nous avons simplement à compléter la présentation que M. Combes a donnée de ce texte, y montrant une enquête métaphysique en vue d'une théologie de la béatitude. Il s'agit en effet, suivant l'énoncé para-

(3) JEAN DE RIPA, *Determinationes*, édition critique d'André COMBES, t. IV des *Textes Philosophiques du Moyen Age*, Paris, Vrin, 1957.

(4) M. Combes a donné une première analyse de ces textes dans une série de conférences à l'École Pratique des Hautes Études, V^e Section, en 1957-58.

(5) *I Sent.*, d. XLIII, q. u., a. 1, dans les *Conclusiones*, p. 250.

doxal de la Question, de déterminer comment l'essence divine peut être connaissance dans un intellect créé, rendu ainsi bienheureux. Qu'elle puisse le devenir pour cet entendement, l'argument *in oppositum* interdit d'en douter puisqu'en elle-même d'abord et pour l'entendement divin, l'essence divine est formellement connaissance : *formalis notitia* — terme typique dont l'élucidation n'apparaît pas moins difficile qu'essentielle⁶. Le même mode de raisonnement se retrouvera à la Question V, article II, à propos du paradoxe scotiste sur la séparabilité dans l'intuition entre les personnes et l'essence⁷. Pour Jean de Ripa comme pour Duns Scot, la structure originaire de la connaissance et de la béatitude en Dieu commande la structure dérivée de l'une et de l'autre dans l'âme sauvée : si l'essence divine a rôle de *forme* dans le suprême connaître de l'homme, c'est qu'elle l'a en premier lieu dans le connaître divin. Obstacle à cette argumentation, les quatre preuves *quod non* invoquent l'impossibilité d'une *information* de l'âme par Dieu. Il faut donc réfléchir au rapport entre une forme et ce à quoi elle *se communique* comme telle⁸.

Cette réflexion porte, à l'article premier, sur les formes créées : l'information y apparaît communication de l'être propre de la forme, celui-ci étant nécessairement communiqué sans diminution d'intensité — *remissio*, — au degré même qu'il possède en soi. La notion de degré intensif s'introduit ainsi dès l'abord, et le thème spéculatif *de intensione et remissione formarum*. Nous sommes invités à concevoir en la quantifiant une *causalité formelle* qui soit communicabilité⁹.

A l'article second il s'agit d'appliquer ce concept au rapport éventuel de l'essence divine avec une créature dont elle serait forme. Consistant en la communication d'un certain *être* au degré intensif où il est d'abord posé en lui-même — *forma communicat essentialem latitudinem sui esse*¹⁰, l'information suppose une forme ayant en elle-même l'intensité qu'elle

(6) Dans l'analyse de la q. I, nous utilisons la transcription par M. Combes du manuscrit Z de son inventaire, *Présentation...*, p. 170 : B.N. lat. 15. 369, manuscrit de base des *Conclusiones* (Questions sur le Prologue et le Livre I, cf. *Introduction*, p. 15) où l'on retrouvera la structure du texte : ce qui aidera à suivre notre analyse et à situer nos références. Nous devons dire ici notre gratitude personnelle à M. l'Abbé Combes pour la générosité qu'il apporte dans l'œuvre nécessairement collective de la recherche médiévale. Étant rappelé que les énoncés de questions, d'articles et de thèses se trouvent dans les *Conclusiones*, les références ci-dessous renverront aux folios et aux colonnes de Z.

(7) 73 c-74 c. Cf. I *Sent.*, d. I, q. I, a. IV, 87 c-89 d.

(8) 2 d, « Ad oppositum... : Divina essentia est essentialiter de immensa natura formalis notitia : igitur respectu intellectus creati potest esse de eadem natura formalis notitia ».

(9) 3 d, « Ex qua [secunda conclusione] cum praecedenti patet quanta potest esse formalis causalitas et communicabilitas cuicumque formae communicabili per informationem ».

(10) 8 b.

communiqué (conclusion 1). Mais à l'intérieur de Dieu il ne saurait y avoir de plus ou de moins ; *l'immensité* qui lui appartient en propre, mentionnée dans l'énoncé de la Question, n'admet dans son indivisibilité radicale aucun degré interne, ne présente pas de dimension intensive (conclusion 2) : *immensitas non habet latitudinem per quam quantificetur*¹¹. Si l'on doit reconnaître à l'essence divine une causalité formelle, ce sera une causalité immense, communication de l'immense. Dépasant le créé, le concept de cause formelle devient une notion proprement *transcendante*¹². Mais dans tous les cas possibles il y a, selon cette thèse et la suivante (conclusions 3 et 4) adéquation de l'effet à sa cause formelle, de l'être communiqué à celui qui se communique ; ce qui entraîne deux séries de conséquences.

M. Combes a justement insisté sur la première : impossible de concevoir que le créé dépende de l'incréé comme d'une forme (conclusions 5, 6). Puisqu'une causalité formelle de *la nature immense* — équivalent « ripien » de l'essence infinie — emporte communication du tout de son être sans fragmentation ni déficience : *communicatio per plenitudinem et non per participationem*¹³, cette influence nécessairement illimitée ne saurait remplacer l'influence finie d'une forme créée : dans cet ordre, la cause première ne supplée jamais la cause seconde (conclusion 7). A l'égard des créatures l'essence divine n'est donc jamais que cause efficiente (conclusion 8). « Quoi de plus classique » remarque l'éditeur¹⁴, et il souligne avec raison le refus d'assimiler Dieu à une cause *intrinsèque*. Les thèses suivantes, les dernières de l'article (conclusions 9 et 10), présentent en quelque façon la contre-partie de cet *extrinsécisme*, séparation du créé et de l'incréé. Elles concernent la possibilité d'union de l'un et de l'autre impliquée par le fait de l'Incarnation. L'équilibre subtil résultant de l'adjonction de ces thèses aux précédentes paraît répondre à une exigence profonde de pensée chrétienne qu'a signalée un théologien philosophe de notre siècle : quand on sépare contre le panthéisme la créature du Créateur, il s'agit, remarque le Père Auguste Valensin, de ne point leur interdire de s'unir en posant « une impossibilité métaphysique » exclusive de « la possibilité même de l'Incarnation »¹⁵. Cette possibilité reste ouverte dans la *métaphysique de l'information* de Jean de Ripa que nous avons vu maintenir la distinction du créé et de l'incréé. Dans cette ontologie des formes communicables agissant par rayonnement de leur perfection — *perfectionis est influere*, — par la communicabilité de leur être —

(11) 9 a.

(12) 9 b : « causalitas formalis est quaedam denominatio transcendens competens Deo et creaturae ».

(13) 10 ab : « quaelibet communicatio divinae essentiae ut formae intrinsecae est communicatio per plenitudinem et non per participationem ».

(14) *Présentation...*, p. 224.

(15) *A travers la métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1925, p. 87.

ex communicabilitate suae entitatis, — comment la forme suprême ne pourrait-elle pas agir elle aussi de cette manière, mais sans limitation aucune — *formare illimite* — selon l'exigence d'adéquation propre à la causalité formelle ?

On ne saurait écarter ce raisonnement, refuser à Dieu ce genre de causalité sans renoncer à lui en reconnaître aucune autre et s'empêcher de prouver par une argumentation foncièrement identique l'une quelconque de ses perfections. C'est d'ailleurs à titre de forme et dans sa plénitude qu'en fait l'essence divine est unie à l'âme et au corps du Christ. Dans la phrase de l'Épître aux Colossiens (II, 9) citée par Jean de Ripa : *in Christo inhabitat omnis plenitudo deitatis corporaliter*, nous devons souligner le dernier mot en le rapprochant des trois précédents. En christologie, il ne s'agit pas seulement d'une âme mais d'un corps ; le réalisme de l'Incarnation implique aux yeux de ce métaphysicien une possibilité d'union de l'essence incréée avec une créature quelconque — *respectu cujuslibet rei creabilis*¹⁶. Dans une telle union la communication de la divinité à du créé garde la plénitude qu'elle possède éternellement dans la Trinité d'une personne à l'autre. Du créé auquel l'essence de Dieu se communique comme acte immense — *ipsam communicari ut actum immensum*, — on peut dire : *hoc est Deus*. Ainsi de l'homme assumé par le Verbe : la raison pourquoi il est Dieu ne se trouve point dans l'union à l'hypostase comme telle, mais proprement dans l'union à la déité — *ex vi unionis ad deitatem ut formam*¹⁷. Jean de Ripa précise le rôle décisif de la forme incréée.

L'article III traite à nouveau de l'action des formes créées : *formalio cujuscumque formae creatae*. Il s'agit de dissocier le fait d'être forme de l'inhérence à une matière dont la forme dépend, dépendance qui l'affecte

(16) 16 a : « Nona conclusio probatur sic : ... in qualibet forma creata perfectionis est influere influxu formali intrinseco : hoc enim provenit ex communicabilitate suae entitatis... primae causae hujusmodi influxus debet attribui sub modo simpliciter perfecto et illimitato ; et si sic, sequitur quod stat primam formam posse intrinsece rem formare et tamen omnino perfecte et illimite : igitur possibile est primam formam esse ad extra activam.

« Confirmatur : nam ubi iste modus arguendi deficit, excluditur omnis modus probandi in Deo quacumque causalitatem... »

« Item excluditur omnis modus probandi de Deo aliquam perfectionem simpliciter... »
16 b : « Ad hoc enim est auctoritas Apostoli... ».

(17) 16 b : « Probatio decimae conclusionis... secundo... possibile est divinam essentiam communicari creaturae ut actum essendi formalem ejusdem, et non ut actum finitum... sequitur quod possibile est ipsam communicari ut actum immensum ipsius creaturae... quarto... sic possibile est quod hoc sit Deus, quacumque entitate creata data, et sic est de facto in homine assumpto a Verbo in unitatem personae. Tale enim assumptum a Verbo est Deus, licet non ex vi unionis ad personam ut sic, sed ex vi unionis ad deitatem ut formam : non enim aliquid est vel denominatur formaliter Deus per rationem hypostatis, sed per rationem deitatis ».

d'imperfection¹⁸. On obtient ainsi une notion épurée d'*informatio*. Les *Conclusiones* du Livre III, Question I, montrent où conduit ce travail d'élucidation accompli sur des exemples créés : âme intellectuelle, qualités surnaturelles ; il prépare à admettre que dans l'Incarnation, la déité s'unisse *informativa* à une nature créée. Cette *unio informativa*¹⁹ dont la possibilité apparaissait déjà à la fin de l'article II (Question I sur le Prologue), l'article IV ne la perd pas de vue.

Comme M. Combes l'a noté, l'essentiel de cet article consiste en l'introduction d'une manière d'être forme autre que *secundum informationem*, à savoir *secundum vitalem immutationem* ou, comme traduit le même historien, dans la « modification vitale » d'une puissance perceptive (entendement ou volonté) par un *objet* immédiatement présent : cette immédiation lui vaut d'être qualifiée de *forme*. Jean de Ripa estime que cette analyse est confirmée par le refus chez ses contemporains de distinguer espèce intelligible et acte de connaître²⁰. Il n'entre pas dans notre propos de chercher de ce côté une source de la *visio formalis*, tout à la fois forme et acte. Il nous faut plutôt souligner le fait que l'*immutatio vitalis* a sa place non seulement dans les créatures mais aussi et d'abord en Dieu. Douze thèses permettent de distinguer la « modification vitale » de l'*informatio* et d'en élucider la notion ; dès la première on montre qu'elle vaut pour la connaissance incréée : « quoique la même essence divine soit espèce représentative et puissance cognitive, elle n'est cependant pas dénommée connaissance du fait qu'elle soit puissance cognitive ou essence vitale, mais seulement du fait que par elle-même comme espèce elle est modifiée — *immutatur* — comme puissance vitale »²¹. La doctrine ainsi formulée sera exposée à la Distinction XXXVIII, Question I²², et reprise dans la Question II des *Determinationes* où l'auteur en signalera l'originalité²³. Si, dans le divin même, il admet comme condition du connaître et du vouloir un *posse*

(18) 24 c : « ... inhaerentia enim, cum sit imperfectionis in forma, idem est omnino quod dependentia formae a materia ».

(19) III *Sent.*, d. I, q. I, a. I ; *Conclusiones*, p. 283-5.

(20) 28 bc : « omnis species quae est informativa in intellectu potest esse cognitio actualis. — Quapropter communiter a modernis negatur actus intelligendi distinctus a specie intelligibili... Et ex hoc apparet quod ista conclusio [quinta] non debet apparere extranea, quoniam omnes qui negant distinctionem realem speciei intelligibilis ab actu intelligendi (quales sunt multi parisienses doctores) habent ponere... ».

(21) 26 d : « ... licet enim eadem divina essentia sit species repraesentativa et potentia cognitiva, tamen non denominatur cognitio ex hoc quod est potentia cognitiva seu vitalis essentia, sed solum ex hoc quod per ipsam ut speciem ipsamet ut vitalis potentia immutatur ».

(22) *Conclusiones*, pp. 225-9.

(23) *Determinationes*, p. 172, q. II, a. I, « Prima conclusio. Intellectus divinus est potentia immense formaliter perceptiva. — Hanc autem pono contra quemdam solemnem opinionem... ».

percipere, une *potentia vitalis*, c'est sans doute pour concevoir rigoureusement le Dieu vivant, vie immense — *vita immensa* — dont tout connaître et vouloir finis ne sont qu'une participation²⁴. C'est au sein de cette vitalité que l'essence divine joue le rôle de forme à l'égard de l'intellect divin. Cette vue métaphysique inspire la première preuve de la première des *conclusiones responsivae* de la Question initiale du Commentaire²⁵. La réponse consiste à admettre que l'essence divine peut avoir à l'égard d'un entendement créé la même fonction formelle qu'elle a éternellement à l'égard de l'entendement incréé. Une réflexion qui suit, au cours de la troisième preuve de la même thèse, permet de mieux comprendre cette situation : dans la mesure où l'objet visible se distingue encore de l'acte de voir, l'esprit ne connaît encore que « par énigme », il n'atteint pas l'intuition proprement dite, telle qu'elle est en Dieu. Si la vision béatifique doit réaliser la promesse de l'Apôtre : *tunc autem cognoscam sicut cognitus sum*, ce sera par une coïncidence avec le mode divin de connaître qui s'étend à tout : *sicut Deus est sui cognitio et omnium relucendum*²⁶. Cette coïncidence a hanté l'esprit des mystiques ; Jean de Ripa essaie de la définir dans son langage métaphysique par l'identité du rôle de l'essence divine à l'égard des deux intellects divins et humains. Puisque pour ce dernier aussi, elle est dans l'intuition suprême moyen de connaître — *ratio cognoscendi* — elle-même et tout le reste (possibles, futurs contingents et d'abord les propriétés constitutives des personnes divines), l'étude de la vision béatifique demandera, aux Questions IV et V du Prologue, l'élucidation des rapports de tous les intelligibles à l'entendement divin, étant entendu (Question V, article II) qu'il s'agit de l'entendement d'un Dieu trine trouvant dans l'unité de son essence le moyen de connaître les propriétés trinitaires²⁷.

La considération en Dieu d'une connaissance, d'une vie parfaites rend déjà manifeste une thèse essentielle de l'article IV : la séparabilité, l'irréductibilité de l'*immutatio vitalis* et de l'*informatio*. Ce second rapport ne saurait s'établir là où, par absence d'imperfection, rien ne se trouve en puissance de forme²⁸.

(24) 27 d : « in qualibet vitali essentia sensitiva vel intellectiva quae est participatio vitae immensae... ». Cf. *Determinationes*, loc. cit. : « ... essentia divina est immense vita... ».

(25) 29 c : « Probatur conclusio [prima responsiva] : nam divina essentia est proprio intellectui de sua natura formalis notitia ».

(26) 30 a : « ... omnis modus visionis quo visibile distinguitur realiter a visione est aliquo modo aenigmaticus et non propriissime intuitivus... Apostolus, prima ad Corinthios XIII : *tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*, ubi videtur innuere eundem modum intuitivae cognitionis in Patria Dei cognoscentis et creaturae, ita quod, sicut Deus est sui cognitio et omnium relucendum, et cognitio et cognitum idem sunt, ita in beatifica visione ».

(27) *Conclusiones*, p. 34 : Articulus II, I, Concl. 1, 2, 3, 4.

(28) 27 b : « ... in divinis est propriissime potentia vitalis, puta intellectus vel

De la même distinction fondamentale, l'Incarnation apporte d'autres preuves. Il suffit, pour les comprendre, de se souvenir qu'*informatio* signifie communication d'être. Communiquée dans l'*unio informativa* que nous avons dite, la plénitude de la divinité est unie à la chair du Christ ; elle n'y devient pas cependant vision ni amour : premier argument qui contraint de distinguer « information » et « modification vitale » des puissances de voir et d'aimer. Le second argument se tire de l'âme du Christ : si la déité est pour celle-ci vision et amour, il ne peut cependant y avoir dans cette âme créée que vision et amour *finis*. Nous retrouvons la spéculation sur les degrés intensifs : si elle interdit à la nature immense agissant *informativa* toute communication de connaître qui ne serait pas illimitée comme lui (article II), elle limite son action par *immutatio vitalis* à la finitude, impliquant des degrés intensifs, des facultés créées qu'elle « modifie » (article IV). Poursuivant la méditation de Hugues de Saint-Victor et de ses successeurs sur le créé et l'incrédé dans l'âme du Christ, Jean de Ripa considère que, pour cette âme, la déité est simultanément — à un degré fini connaissance et amour (dans les limites de la « modification vitale » posées en cet article IV) — *infiniment* déité, autant qu'en elle-même (suivant l'adéquation de la causalité formelle posée à l'article II), communication de tout l'être qui permet seule de dire : « cet homme est Dieu »²⁹. L'analyste de la distinction entre *informatio* et *immutatio vitalis* constate combien elle est nécessaire aux théologiens, eu égard surtout à l'ineffable union des deux natures ; il nous désigne lui-même la christologie comme l'un de ses centres de références intellectuels³⁰.

Elle le demeure quand, à l'appui de la même distinction, il invoque la doctrine de la sanctification. Celle-ci peut considérer l'Esprit-Saint comme formellement charité pour l'âme justifiée à condition que ce soit par « modification vitale » de la volonté créée et non par communication

voluntas, et vitalis operatio, puta intelligere et velle, et tamen ibi nulla est habitudo informationis, et ideo nulla res ex habitudine informationis potest denominari formaliter vitalis operatio... ».

29 b : « ... subjectum secundum quod informabile dicit imperfectionem... subjectum vero secundum quod perceptivum... dicit denominationem perfectionis simpliciter, cum hoc summe competat naturae divinae ».

(29) 27 d-28 a : « Primo arguo : stat deitatem secundum totam plenitudinem sui esse essentialis communicari alicui absque hoc quod sit sibi visio vel cognitio seu qualiscumque vitalis perceptio... deitas enim secundum plenitudinem essentialem unita est carni Christi, cui tamen non est visio nec fruitio seu qualitercumque vitalis perceptio... etsi detur quod deitas sit visio vel fruitio animae Christi, non tamen est aequae intense sicut proprio intellectui et voluntati. Hoc enim claudit contradictionem... deitas igitur tantum finite est visio vel fruitio animae Christi et tamen infinite est sibi deitas et aequae intense sicut est entitas in sua natura, ut patet ex secundo articulo... aliter non ex vi talis unionis homo esset Deus... ».

(30) 28 a : « Ex hoc apparet quam necessaria est theologis, et maxime in hac ineffabili unione, cognitio et distinctio utriusque praemissae habitudinis... ».

réelle de l'être divin : pareille communication a seulement lieu dans l'assomption par le Verbe d'une nature créée. C'est en ne confondant pas les deux manières d'être forme, en distinguant de l'union hypostatique, cas unique, celle de l'Esprit à l'âme qu'une analyse de la sanctification peut répondre aux préoccupations tout à la fois du Maître des Sentences et de ses critiques dans l'École³¹.

Si profonde que soit cette distinction, elle n'empêche pas de relier l'union intentionnelle de l'âme à Dieu dans la béatitude, accomplissement de la sanctification³², à la communication réelle de la divinité dans l'Incarnation : celle-ci sert à prouver que celle-là est possible. On se souvient que dans l'union intentionnelle l'objet immédiatement présent à la puissance de connaître ou d'aimer joue le rôle de forme en attirant pour ainsi dire vers lui le sujet de cette puissance vitale — *forma immutat subjectum vitale ad suum esse*. Il ne s'agit évidemment pas d'une communication d'être par une *forma dans esse*; le terme de forme devient équivoque quand on passe de la *forma informativa* à la *forma vitaliter seu intentionaliter activa*. Mais, décrite en termes d'être, c'est encore comme une actuation que se présente l'union intentionnelle de la créature au Créateur qui la sauve³³. De ce point de vue on demande comment serait impossible l'actuation de l'âme par l'essence divine devenant formellement connaître pour cette créature puisqu'il n'y a point d'impossibilité à l'actuation d'une créature quelconque par communication réelle de la déité³⁴. La possibilité radicale de l'Incarnation fonde ainsi celle du salut. Reprenant le thème de la *vitalis immutatio essentiae divinae sine informatione*, la Question III des *Determinationes* dira que si, dans la béatitude, l'essence divine ne se communique pas réellement comme raison d'être, y étant simplement raison de connaître, c'est cependant dans toute sa perfection (dans son immensité spécifique), qu'elle s'y communique intentionnellement — *divinum esse secundum omnem perfectionem simpliciter communicatur sic intentionaliter*³⁵. Ce texte replace la « modification vitale » dans la perspective de la communication de l'être.

(31) 28 c : « ...Spiritus sanctus est caritas creaturae in ejus sanctificatione... et nulli creaturae praeterquam humanitati assumptae a Verbo est deitas per sui esse communicationem... formalis entitas... Ex hoc apparet quomodo per istam distinctionem reducuntur ad concordantiam Magister Sententiarum et alii doctores theologi ».

(32) Cf. *Determinationes*, q. III, a. III, II, concl. 4, correlaria 3^m et 4^m, pp. 438-439.

(33) 29 bc : « Prima (differentia) est, quod forma per informationem communicat suum esse subjecto, et ideo est vere forma dans esse, sed secundum vitalem immutationem nullum esse tale communicat... et immutat subjectum vitale ad suum esse, et unit vitaliter et intentionaliter potentiam cum suo esse... Et ex hoc patet quod forma aequivoce dicitur de forma informativa et vitaliter seu intentionaliter activa... ».

(34) 29 d : « ... quia nulli creaturae repugnat actuatio per communicationem plenitudinis deitatis, igitur nec actuatio vitalis immutationis ex excellentia talis actuationis ».

(35) *Determinationes*, p. 394, l. 65 — p. 395, l. 79.

On retrouve la même perspective dans la Question I des *Determinationes* qui, selon une remarque de l'éditeur, « reprend en le mettant en haut relief le thème de la causalité formelle de l'essence divine »³⁶. L'importance que notre analyse du Prologue vient de reconnaître à la possibilité de l'Incarnation se trouve confirmée par la place qu'elle occupe dans les *Determinationes*. Le supplément d'élucidation que celles-ci veulent fournir porte d'abord sur la communicabilité de l'essence *ad extra* comme *forma informativa* : l'*immutatio vitalis* n'est plus au premier plan ; la notion d'*informatio* qui y vient va subir une nouvelle épuration méthodique ; celle-ci permettra de mieux définir le rôle de la forme incréée non plus dans la béatitude des élus mais dans la communication unique de la divinité à une nature humaine.

A l'article I de cette Question, reprise du problème de l'intensité de l'information déjà résolu pour le même cas de l'essence divine à l'article II de la Question I sur le Prologue : l'auteur y présente comme son principal dessein — *principale intentum* — la critique d'une fausse métaphysique de l'information qui conçoit Dieu comme *esse formale* de toute créature et sa causalité formelle comme capable de suppléer celle de toute forme créée³⁷. Si cette suppléance était concevable, la divinité assumant le rôle d'une âme humaine pourrait animer la chair du Christ : l'appollinarisme ne serait pas absurde, deviendrait irréfutable³⁸. Si Dieu était « l'être formel » de toute créature, celle-ci serait « essentiellement Dieu », lui deviendrait « consubstantielle comme le Fils l'est au Père »³⁹ : voilà où conduit l'affirmation d'une causalité *intrinsèque* et pas seulement extrinsèque (efficiente) dans l'émanation du fini ; nous retrouvons les réflexions du Père Valensin : aux yeux de ce théologien, le panthéisme revient à faire de l'Incarnation, acte libre, cas unique, une nécessité affectant le monde tout entier⁴⁰. L'article I des *Determinationes* redit aussi l'obligation de distinguer sanctification par l'Esprit et union hypostatique en maintenant la première au plan intentionnel — *solum intentionaliter immutative* — hors de la communication réelle d'être qu'évoque l'adverbe *informative* : certains emploient abusivement ce mot pour décrire la manière dont l'Esprit est charité de l'âme suivant le Maître des Sentences⁴¹. Les dernières lignes de l'article rappellent le fait de l'Incarnation dans les termes de l'Épître aux Colossiens (II, 9).

L'article qui suit ayant montré que l'actuation d'un sujet par une forme n'implique pas constitution d'un composé, l'article III peut opposer la communicabilité de l'essence divine *ad extra* à celle d'une forme qui

(36) *Ibid.*, p. 19.

(37) *Ibid.*, p. 27, l. 74-75. Cf. *Présentation...*, p. 225.

(38) *Determinationes*, p. 51, l. 45-56.

(39) *Ibid.*, p. 48, l. 62-63.

(40) *Loc. cit.*

(41) *Determinationes*, p. 59, l. 6-60, l. 18.

devient partie d'un tout — *forma constitutiva*⁴². S'il ne doute point de la possibilité d'une communication de l'être divin dans sa plénitude, s'il entend toujours la décrire comme celle d'une forme, Jean de Ripa s'interroge ici longuement sur la légitimité de l'expression *forma informativa* appliquée à l'incréé : poussant plus loin que dans le Prologue l'épuration du langage métaphysique, il l'écarte en fin de compte tant à l'article III qui demeure au plan du possible qu'à l'article IV où il analyse l'union de fait des deux natures dans le Verbe incarné⁴³. La notion de *forma constitutiva* implique que la forme communiquée à une matière entre dans l'unité nouvelle d'un composé ; la notion de *forma informativa* suggère qu'en communiquant son être à un sujet, la forme se trouve attirée dans l'unité de ce dernier où elle vient subsister — *trahitur quodammodo ad unitatem subjecti*. Mais, d'une part, la forme incréée ne s'ajoute pas à du créé dans l'unité d'un nouveau tout — *compositum, constitutum ex deitate et creatura* ; et, d'autre part, elle se communique avec sa propre subsistance — *subsistenter*, — elle attire plutôt dans son unité la nature créée à laquelle elle s'unit que celle-ci ne l'attire dans la sienne — *potius trahit naturam unitam ad sui unitatem quam e contra*⁴⁴. Il suffit de retenir cette épuration de l'idée d'*informatio* qui conduit à éliminer le mot pour comprendre comment ces articles III et IV développent l'ontologie de l'Incarnation impliquée dans la Question I sur le Prologue. L'adversaire de Jean de Ripa abondamment critiqué à l'article III s'était d'ailleurs attaché à discuter les arguments qu'a signalés notre analyse du Prologue ; les *Determinationes* viennent en préciser le sens⁴⁵.

Elles confirment la place éminente de l'Incarnation dans une méditation métaphysique qui en propose une « formule provocante » : *non solum de possibili sed de facto aliquid est Deus quod non est deitas, puta individuum hominis assumptum a Verbo*⁴⁶. Est également confirmé le rôle décisif de l'essence comme forme : ne pensons pas seulement à la personne comme s'il était possible de devenir Verbe sans devenir Dieu — *tale non fieret Deus licet fieret Verbum*⁴⁷ ; il n'est pas d'union à une personne divine sans union essentielle à la plénitude de la divinité sous sa causalité formelle ; c'est au fond une pensée traditionnelle que la notion dûment précisée de cette causalité⁴⁸. Effet de cette communicabilité *ad extra*,

(42) *Ibid.*, pp. 80-82.

(43) *Ibid.*, pp. 84-105 ; p. 164, l. 79-83.

(44) *Ibid.*, p. 104, l. 75-82.

(45) *Ibid.*, p. 106, l. 18-33 ; p. 121, l. 34-46.

(46) *Ibid.*, p. 96, l. 32-33.

(47) *Ibid.*, p. 157, l. 9.

(48) *Ibid.*, p. 105, l. 11-13.

l'Incarnation se situe à la suite — *sequela* — du mode de communication trinitaire *ad intra*⁴⁹. Dans l'univers où nous place Jean de Ripa, une chose est d'autant plus communicable qu'elle est plus divine : *quanto enim aliquid est divinius, tanto est magis communicabile esse*⁵⁰. La Trinité étant présupposée, l'élaboration d'un concept transcendant de la forme et de sa causalité propre à partir d'une philosophie naturelle des formes intensives donne le moyen de construire des *modèles* ontologiques qui permettent au théologien de concevoir — *imaginari* — l'Incarnation et, secondairement, la béatitude, la justification ou plutôt la sanctification, tout l'ordre du salut. L'effort métaphysique provoqué par ces dogmes les relie finalement dans l'unité systématique d'une *théorie*, essai remarquable de *science* théologique.

(49) *Ibid.*, p. 89, l. 6-7 ; p. 166, l. 43-45.

(50) *Ibid.*, p. 84, l. 34-35.

ST. THOMAS ON DIVINE ATTRIBUTES

BY

HARRY AUSTRYN WOLFSON

When St. Thomas posed the question how, on the basis of what in his view cannot be predicated of God, are we to explain the terms which are predicated of God in Scripture, he examined the various explanations which had been advanced in the course of the history of the problem. Five such explanations are discussed by him : negation, causality or relation, eminence, equivocation and with it also univocation, and analogy. Of these, he rejects equivocation as well as univocation, but accepts the others. The philosophical and theological aspects of St. Thomas' explanations of divine attributes have been discussed by many, and by none with greater distinction than by Professor Gilson. In this paper, presented as a token of high regard and admiration for my good friend Professor Gilson, I shall confine myself to comments on the philological aspect and historical background of these explanations.

1. *Via Negationis*

"Negation" and "remotion" are used by St. Thomas indiscriminately in the technical sense of logical propositions which are negative in quality.¹ "Negation", which is a translation of the Greek ἀπόφασις, is an Aristotelian term. "Remotion" reflects the Greek ἀφαίρεσις and, when used in its logical sense of "negation", is not Aristotelian. It is first used in that sense by Albinus and, following him, by Plotinus² and, following both of them, by the Greek Church Fathers,³ among them

(1) *Cont. Gent.* I, 14.

(2) Cf. my paper "Albinus and Plotinus on Divine Attributes", *Harvard Theological Review*, 45 (1952), pp. 115-130.

(3) Cf. my paper "Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides", *Harvard Theological Review*, 50 (1957), pp. 145-156.

pseudo-Dionysius Areopagita and John Damascene, both of whom are quoted by St. Thomas in his discussion of divine attributes. It happens, however, that in the Latin versions of Dionysius⁴ and John Damascene⁵ available to St. Thomas, the Greek term ἀφαίρεσις is rendered *ablatio*. Quite evidently St. Thomas, for some reason, substituted *remotio* for *ablatio*.

A similar substitution by St. Thomas of an expression suggesting the term *remotio* for the term *ablatio* is to be found in a comment of his on a passage in Aristotle's *Metaphysics*.

The passage in Aristotle, in the Latin translation used by St. Thomas, reads: *illius enim absentia (ἀπουσία) negatio est*.⁶ In the Latin translation of Averroes' Long Commentary on the *Metaphysics*, also used by St. Thomas, this passage reads: *quia negatio est ablatio unius*,⁷ where *ablatio* translates the Arabic *nafy*.⁸ Averroes' own comment on it, in its Latin translation, reads: *negatio nam est ablatio (nafy) alicuius negati simpliciter*.⁹ St. Thomas' parallel comment on the same passage reads: *quia negatio dicit tantum absentiam alicuius, scilicet quod removet, sine hoc quod determinet subiectum*.¹⁰ It is quite evident that St. Thomas' explanation of Aristotle's statement as meaning *quod removet, sine hoc quod determinet subiectum* is based upon Averroes' explanation of it as meaning *ablatio alicuius negati simpliciter*, and thus the term *remotio*, which is implied in the expression *quod removet*, is indirectly substituted by St. Thomas for the term *ablatio*.

In the case before us, however, in connection with the problem of attributes, St. Thomas' substitution of the term *remotio* for *ablatio* as the equivalent of *negatio* may perhaps be due to the influence of two sources. One of them is the Latin translation of Maimonides' *Moreh Nebukim*, which was made from al-Ḥarizi's Hebrew version. In that Latin translation, the term *remotio* is used as a translation of two Hebrew terms, *harḥakāh*¹¹ and *biḥḥul*¹², both of which are translations of the Arabic *nafy*, which in turn reflects the Greek ἀφαίρεσις. Now it happens that as a translation of the second of these two Hebrew terms,

(4) ST. THOMAS, *Expositio in Librum b. Dionysii de Divinis Nominibus*, Caput. VII, Lectio IV, corresponding to *De Div. Nom.* VII, 3 (*P. G.* 3, 872 A).

(5) *De Fide Orthodoxa. Versions of BURGUNDIO and CERBANUS*, edited by E. M. BUYTAERT, (1955), 4, 4, p. 41, l. 35; Greek text, I, 4 (*P. G.* 94, 800 B).

(6) *Metaph.* IV, 2, 1004 a, 14-15

(7) AVERROES, *In IV Metaph.*, *Text.* 4, fol. 68 E (*Aristotelis Opera*, Venice, 1574).

(8) AVERROES: *Tafsir ma ba'd at-tabi'at*, p. 317, l. 3 (ed. BOUYGES, Vol. I, 1938).

(9) *Comm.* 4, fol. 69 B; Arabic, p. 320, ll. 16-17.

(10) ST. THOMAS, *In IV Metaph.*, Lectio III, No. 565 (ed. M.-R. CATHALA, Turin, 1915).

(11) *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum* I, 1, fol. 5 a, l. 39 (ed. Paris, 1520).

(12) *Ibid.* I, 50, fol. 18 b, l. 3.

the term *remotio* occurs in connection with the problem of attributes. Moreover, in that Latin translation, such expressions as *nominaciones attributivae removenur ab eo*¹³ and *nomina remota*¹⁴ are used in the discussion of attributes even when the original Arabic underlying the Hebrew is not any form of the verb *nafa* or of the adjective *nafiyy*. The other possible source is the Latin translation of Algazali's *Maḳāsid al-Falāsifah*. In that Latin translation, in the chapter dealing with divine attributes, the terms *remocio* and *removeri* occur as translations of the Arabic *nafy*¹⁵ and from the context one may judge that these two Latin terms are used in the same sense as *negacio* and *negari*.

In Aristotle, the term "negation" is distinguished from the term "privation" (στέρησις), and so was also later the term "remotion" distinguished from the term "privation". The distinction between these two terms is illustrated by the contrast between the propositions "A is not seeing" and "A is blind", the difference between these two contrasting propositions being that in the case of the former the subject A may by its very nature not be seeing, as, for instance, an inanimate object, whereas in the case of the latter the subject A must be one who by nature should be seeing. This distinction between "negation" and "privation" is dwelt upon by St. Thomas in his commentaries on the works of Aristotle and is illustrated by him by the propositions *A non est videns* and *A est caecus*.¹⁶ Now propositions which are affirmative in quality but in which the predicate is with a negative prefix or suffix, such as "A is unseeing" or "A is sightless", are treated by Albinus and Plotinus¹⁷ and Gregory of Nyssa and Dionysius and John Damascene¹⁸ as negative propositions. St. Thomas, however, in his comment upon a passage in which Aristotle happens to treat of propositions with a negative prefix or suffix under "privation"¹⁹, says that such proposition are used both as "negations" and "privations"²⁰—a view which I have shown to be justifiable on the basis of certain statements in Aristotle.²¹ Accordingly in his *Summa Theologiae*, describing a proposition with a negative prefix as "privation", with the assumption that it is used in the sense of "negation", he says that "although in God there is no privation, still..

(13) *Ibid.* I, 58, fol. 22 b, ll. 26-27.

(14) *Ibid.* I, 59 (misprinted 58), fol. 23 b, l. 31.

(15) *Algazel's Metaphysics*, p. 88, ll. 29 and 32 (ed. J. T. MUCKLE, 1933); Arabic: *Maḳāsid al-Falāsifah*, p. 181, ll. 2-3 (ed. Cairo, n. d.).

(16) *In IV Metaph.*, Lectio III, No. 565; cf. *Peri Hermeneias* I. Lectio IV, No. 1 (Leonine ed., Rome, 1882).

(17) Cf. *op. cit.* (above n. 2), p. 125.

(18) Cf. *op. cit.* (above n. 3), pp. 148-150.

(19) *Metaph.* V, 22, 1022 b, 32-33.

(20) *In V Metaph.* Lectio XX, No. 1074.

(21) Cf. *op. cit.* (above n. 3), pp. 154-155.

He is known to us by way only of *privation* and *remotion*, and thus there is no reason why certain *privative* terms should not be predicated of God; for instance, that He is incorporeal and infinite."²² Elsewhere the examples which he uses to illustrate the way of remotion are such negative propositions as "God is not an accident" and "God is not a body."²³

St. Thomas himself refers to Dionysius as his authority for negative attributes.²⁴ But the theory of negative attributes is already found, among the Church Fathers, in Clement of Alexandria and Gregory of Nyssa²⁵ and, at about the time of Clement of Alexandria, also in Plotinus, and before all of them also in Albinus,²⁶ who was the first, as far as we know, to formulate this negative interpretation of attributes. But the use of negative attributes throughout its history before St. Thomas follows a certain pattern. Let us see whether St. Thomas follows that pattern.

One characteristic feature with regard to negation as conceived by both Albinus and Plotinus is that it is not necessary for one to describe God by predicates which are negative in form, such, for instance, as the proposition "God is not corporeal" or "God is incorporeal"; one may predicate of God terms which are affirmative in form provided he uses them in a meaning which is negative.²⁷ This conception of negative attributes is also to be found among Church Fathers, such as Gregory of Nyssa and Dionysius,²⁸ and also among Muslim²⁹ and Jewish³⁰ philosophers.

St. Thomas does not fully agree with this twofold use of negation as a solution of the problem of attributes. While he is willing to allow the use of negative predicates when they are negative in form, as in the propositions "God is not a body" or "God is incorporeal", because, as he says, "names which are said of God negatively... do not signify His substance,"³¹ he is opposed to giving a negative meaning to such affirmative predicates as "good, wise, and the like". Referring to "some" who have given negative meaning to "all such names", he concludes: "Hence they assert that when we say that God is living

(22) *Sum. Theol.* I, 11, 3, ad 2.

(23) *Cont. Gent.* I, 14.

(24) *In 1 Sent.* 35, 1, 1 c; *De Potentia* 9, 7, Obj. 2.

(25) Cf. *op. cit.* (above n. 3).

(26) Cf. *op. cit.* (above n. 2).

(27) Cf. *op. cit.* (above n. 2), p. 125.

(28) Cf. *op. cit.* (above n. 3), pp. 148, 152.

(29) Cf. my paper "Avicenna, Algazali, and Averroes on Divine Attributes", *Homenaje a Millás Vallicrosa*, Vol. II, 1956, pp. 545-571.

(30) Cf. my paper "Maimonides on Negative Attributes", *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, 1945, pp. 411-446.

(31) *Sum. Theol.* I, 13, 2 c.

we mean that God is not like a lifeless thing, and the same in like manner applies to other names." He then adds: "This was thought by Rabbi Moses."³² He makes, however, two exceptions. One exception is made by him explicitly, and that is with regard to the term "one", which, though affirmative in form, is predicated of God in a negative sense.³³ The reason for this exception is undoubtedly Aristotle's statement that "one" means "indivisible",³⁴ which is reflected in St. Thomas' own statement that one "imports privation"³⁵ and that it is so called "from the privation of division."³⁶ The other exception is with regard to the term "eternal", the negative interpretation of which is implied in his statement that "eternal" means "immovable" and refers to that which "has no beginning and no end".³⁷

Now the special reference to Maimonides is quite understandable, for Maimonides explicitly stresses the negative interpretation of terms which are affirmative in form. Even the use of "good", "wise" and "living" as examples of such affirmative terms which are to be negatively interpreted can be traced to Maimonides, for among the affirmative terms which are to be negatively interpreted Maimonides explicitly mentions the terms "wise" and "living"³⁸ and, though the term "good" is not explicitly mentioned by him, he happens to say in another part of his work that "good" means "life"³⁹ and so, by implication, the term "good" as a divine attribute, like the term "living", is to be interpreted negatively. But who are the others whom St. Thomas had in mind when he describes this view as having been held by "some"? He certainly could have meant the "philosophers" whose views are expounded by Algazali in his *Makāšid al-Falāsifah*. But in that work only the terms "one" and "eternal" are mentioned as being interpreted negatively,⁴⁰ and both "one" and "eternal" are interpreted by St. Thomas himself negatively. The "philosophers" whose views are expounded by Algazali are Alfarabi and Avicenna, and in the works of these philosophers some other affirmative terms are interpreted negatively. Thus, it can be shown the Alfarabi interpreted the term "wise" negatively, and Avicenna says explicitly that the terms "good", "willing" and "generous"

(32) *Ibid.*

(33) *Ibid.* I, 11, 3, ad 2.

(34) *Metaph.* III, 3, 999 a, 2; V, 6, 1016 b, 23-24; VII, 17, 1041 a, 18-19.

(35) *Sum. Theol.* I, 11, 3, Obj. 2.

(36) *Ibid.* I, 11, 4, Obj. 1.

(37) *Ibid.* I, 10, 1 c; *Cont. Gent.* I, 15; *Compend. Theol.* I, 5.

(38) *Moreh Nebukim* I, 58; Latin I, 57.

(39) *Ibid.* I, 42. Latin I, 41, fol. 15 b, ll. 3-4: *expositio boni vita est.*

(40) Latin, p. 63, ll. 15-18; Arabic, p. 151, l. 4. A larger list of terms to be interpreted negatively is to be found in his *Tahāfut al-Falāsifah* V (cf. *op. cit.* [above n. 29], p. 554), a work unknown to St. Thomas, but even that list does not contain "good" and "wise".

may be interpreted negatively.⁴¹ Perhaps St. Thomas somehow got wind of their view. But did St. Thomas know that Gregory of Nyssa said that the term "good" (ἀγαθός) when predicated of God means the same as the expression "unsusceptible of evil (ἀνεπίδεκτος πονηρίας)," and that the term "ever-living (ἀεὶ ζῶν) means "immortal" (ἀθάνατος)?⁴² And did he know that Albinus applied the negative interpretation to the term "self-complete" (αὐτοτελής) and that Plotinus applied it to the term "self-sufficient" (αὐτάρκης), but that both of them interpreted the term "good" not as a negation but rather as a causal relation?⁴³

If St. Thomas were to use an argument from silence in order to get support for his view, he could have referred to St. Augustine, who as illustrations of the statement that "God is ineffable", which was introduced by Philo,⁴⁴ and of the inference which he himself draws from that statement namely, that "we more easily say what He is not than what He is", uses such negative propositions as "the earth is not God", "the sea is not God", and the like.⁴⁵ Similarly as an illustration of his statement, "Thou canst not reach to what He is; reach to what He is not", he uses the negative proposition, "god is not body, not the earth, not the heaven, not the moon, not the sun, not these bodily things."⁴⁶ And so also, in an attempt to show that terms predicated of God are not to be taken as accidents adjoined to the essence of God but are to be understood "according to substance or essence", he uses as illustrations such negative terms as "immortal", "incorruptible", and "unchangeable" and such affirmative terms as "eternal", "living", "wise", "powerful", "beautiful", "righteous", "good", "blessed", and "spirit", but of these affirmative terms only the term "eternal" is interpreted by him negatively. The term "eternal", as we have seen, together with the term "one", is treated also by St. Thomas as an exception and is interpreted negatively. With reference to some of these affirmative terms, namely, "living", "wise", "powerful", and "beautiful", St. Augustine says that they are to be taken in a sense unlike that in which they are applied to creatures, that is, in what St. Thomas would call the eminent sense, but he does not interpret them negatively.⁴⁷ In Philo, too, on the basis of the principle of the ineffability of God, such negative terms as "unborn", "unbriable", "invisible", and the like are predicated of God, but no attempt is made by him to interpret affirmative terms negatively.⁴⁸

(41) Cf. *op. cit.* (above n. 29), pp. 553-554.

(42) *Contra Eunomium XII* (P. G. 45, 953 D).

(43) Cf. *op. cit.* (above n. 2), p. 125.

(44) Cf. my discussion in *Philo*, II, pp. 110.

(45) *Ennaratio in Psalm. 85, 12* (P. L. 37, 1090).

(46) *In Joann. 23, 9* (P. L. 35, 1588)

(47) *De Trinit. XV, V, 7-8.*

(48) Cf. *op. cit.*, II, pp. 126 ff.

2. *Via Causalitatis*

The attributes which St. Thomas describes as "by way of causality" (*per viam causalitatis*) or "by cause" (*per causam*) or "causally" (*causaliter*)⁴⁹ are also described by him as "names... which signify God's relation to creatures" or which "express... His relation to something else, or rather, the relation of creatures to Him."⁵⁰ The description of this type of attribute as causative and as relative reflects that type of relation which Aristotle describes as the relation of "the active to the passive"⁵¹ or the relation of "agent and patient."⁵² Historically this kind of divine attributes was introduced by Philo, who describes them as signifying the property of God to act and expressing a sort of relation.⁵³ There is also an implication of this kind of causal attributes in both Albinus and Plotinus.⁵⁴ Dionysius, in a passage quoted by St. Thomas as his authority for his causal interpretation of divine attributes,⁵⁵ describes them as signifying a knowledge of God attained through the conception of "the cause of all things"⁵⁶ and, in another passage, describes them as predicates drawn "from all manner of causes (*αἰτίας*) and powers (*δυνάμεις*)."⁵⁷ John Damascene, also in a passage quoted by St. Thomas,⁵⁸ describes any predicate of this kind as expressing "some relation (*σχέσιν τινά*) or an operation (*ἐνέργειαν*)."⁵⁹ And so also Augustine allows the predication of God of terms which signify "making" (*faciendum*)⁶⁰ or which are predicated of God "relatively (*relative*) in respect to the creature."⁶¹ Causal relation as an interpretation of divine attributes is also common in Muslim⁶² and Jewish⁶³ philosophy.

Here, again, St. Thomas, as we have already seen from the passage

(49) *I Sent.* 22, 1, 2, Obj. 2; 8, 4, 3 c.

(50) *Sum. Theol.* I, 13, 2 c.

(51) *Metaph.* V, 15, 1020 b, 30.

(52) *Phys.* III, 1, 200 b, 30.

(53) Cf. *op. cit.*, II, pp. 137-138.

(54) Cf. *op. cit.* (above n. 2), pp. 121-125.

(55) *I Sent.* 35, 1, 1 c; *De Potentia* 9, 7, Obj. 2.

(56) *De Divin. Nomin.* VII, 3 (*P. G.* 3, 872 A). Cf. St. Thomas' Commentary on it, Cap. VII, Lectio IV.

(57) *Ibid.* I, 8 (597 A). Cf. St. Thomas' Commentary on it, Cap. I, Lectio III.

(58) *Sum. Theol.* I, 13, 2, Obj. 1.

(59) *De Fid. Orth.* I, 9 (*P. G.* 94, 836 A).

(60) *De Trinit.* V, viii, 9.

(61) *Ibid.* V, xvi, 17.

(62) Cf. *op. cit.* (above n. 2), pp. 552-553.

(63) Cf. my paper "The Aristotelian Predicables and Maimonides' Division of Attributes", *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller*, 1938, pp. 201-234, especially pp. 225-227.

quoted, is willing to allow causal predicates which express "God's relation to something else, or rather, the relation of creatures to Him." By this, I take it, he means that the predicates must be terms which externally, in form, express causative actions, such, for instance, as "creator", "ruler", "legislator", and the like, all of which express, as he says, "God's relation to something else". His additional revisionary statement, "or rather, the relation of creatures to Him", means to emphasize that the relation is a non-reciprocal relation, and hence not what Aristotle requires of a true relation;⁶⁴ it is only some sort of relation, inasmuch as the creature, or creature, depends upon God, God, as creator, does not depend upon creature. This is the reason why Philo calls such predications of action not simply relative but rather "relative, as it were" (ὡσανεὶ πρὸς τι)⁶⁵ and also why John Damascene calls it "some relation" (σχέσιν τινά).⁶⁶

But, as previously in the case of negations, St. Thomas is opposed to the relative or causal interpretation of terms which externally, in form, do not express causative action, mentioning "good, wise, and the like" and going on to explain as follows: "Others say that these names applied to God signify His relationship towards creatures: thus in the words 'God is good' we mean God is the cause of goodness in things; and the same interpretation applies to other names."⁶⁷ In this case no mention is made of Maimonides.

Who are those "others" who interpreted "good, wise, and the like" as causal or relative terms?

Alanus ab Insulis has been mentioned as the one referred to by "others".⁶⁸ But Alanus is not the only one who applied the causal or relative interpretation to terms which in form do not express causal or relative actions. Besides, Alanus does not mention "good" and "wise"; he mentions only "just (*justus*), kind (*pius*), strong (*fortis*)". For the record, let us enumerate representative types of philosophers, even those unknown to St. Thomas, who applied the causal or relative interpretation to "good, wise, and the like". To begin with, Albinus interprets "good", when applied to God, to mean "He does good to everything according to its [receptive] ability and is the cause of every good" and he interprets "truth", when, too, applied to God, as meaning that "He is the principle of every truth", and similarly Plotinus interprets

(64) *Metaph.* V, 15, 1021 a, 26-28; *Categ.* 7, 6 b, 28-30.

(65) *De Mut. Nomin.* 4, 28.

(66) *De Fid. Orth.* I, 9 (P. G. 94, 336 A).

(67) *Sum. Theol.* I, 13, 2 c.

(68) Cf. note *ad loc.* in the Ottawa edition of the *Summa Theologiae*, referring to *Theol. Reg.*, reg. 21 (P. L. 210, 631).

“good” to mean that “He is good for other things, if they are able to receive some part of it,” and “living” he interprets to mean “He gives life”.⁶⁹ Then, among the Church Fathers, Dionysius in his *De Mystica Theologia*,⁷⁰ referring to his interpretation of divine attributes in his *De Divinis Nominibus*, evidently to his causal or relative interpretation, mentions “existence” and “life” and “wisdom” and “power” as attributes to which that interpretation of his applies. Among Muslim and Jewish philosophers, Avicenna and Algazali describe “good” (*hair*) as either relative or negative,⁷¹ Saadia describes “wise” as an explanation of the term “creator”,⁷² and Maimonides describes “wise” and also “living”, which, as we have seen, means “good”, as belonging to those attributes of God which “describe actions”⁷³ and which are applicable to God only “when we regard them in relation to His creatures.”⁷⁴

But here a question may be raised. In view of the fact that Maimonides describes the attribute “wise” and the like as signifying God’s “actions” and as being used “in relation to His creatures,” why does not St. Thomas specifically mention “Rabbi Moses” here, as he did in the case of negative interpretation? Is there any significance in the omission of the name of Maimonides here?

The answer is “yes”.

The fact is, Maimonides does not admit “relations”, even causal relations, as divine attributes. In the very same chapter from which we have quoted his statement that the attribute “wise” and the like are “in relation to His creatures,” when he happens to repeat that statement, he adds, “according to the manner of our explanation of the true meaning of relation, to wit, that it is only in the imagination and not in reality.”⁷⁵ The reference is to his discussion in an earlier chapter (I, 52; Latin I, 51) of “relations” and to his rejection of them, even if they are causal relations, on the ground that a true relation, as defined by Aristotle, must be reciprocal and the relation between God and creatures cannot be reciprocal—a difficulty which Philo and John Damascene, as we have seen, tried to dodge by the use of the expressions “a relation, as it were” or “some relation.”⁷⁶ But he does allow terms which express action

(69) Cf. *op. cit.* (above n. 2), pp. 125-126.

(70) *De Mystica Theologia* 3 (P. G. 3, 1033 A).

(71) Cf. *op. cit.* (above n. 29), p. 554.

(72) *Emunot ve-De’ot* II, 4.

(73) *Moreh Nebukim* I, 53. Latin, I, 52, fol. 19 b, ll. 40-41 : *ideoque omnes nominatioes quae inveniuntur in libris attributae creatori, nominabunt opera.*

(74) *Ibid.* Latin, fol. 20 a, ll. 11-12: *sic ergo probatur tibi quod istae dispositiones non conveniunt ei cum intendimus in substantia eius, sed cum intendimus creata ipsius.*

(75) *Moreh Nebukim* I, 53 end. Latin I, 52, fol. 20 a, ll. 20-21 : *Per viam autem quam exposuimus de veritate comparationis, quia est cogitatio non vera.*

(76) Cf. above at nn. 66, 67.

as predicates of God and he also interprets such adjectival predicates as "living", "powerful", "wise", as actions (*op. cit.* I, 53 [52]). The difference between "action" and "causal relation" as conceived by Maimonides, is this. "Action" means a proposition consisting of two terms, a subject and a finite verb, illustrated by Maimonides by the propositions, "A made this door", "A built this house", "A wove this garment." "Causal relation" means a proposition consisting of three terms, subject, copula, and predicate, illustrated by Maimonides by the proposition, "A is the father of B." The distinction between these two types of propositions corresponds to the distinction known as propositions of the second adjacent and propositions of the third adjacent.⁷⁷

Now according to Maimonides the proposition "God is good" may be used in the sense of "God does good" but may not be used in the sense of "God is the cause of goodness in things", for the former is to him an "action", the latter a "causal relation". This distinction, as I have shown elsewhere, is traceable to a passage in Aristotle.⁷⁸ St. Thomas quite evidently, more at least than one Hebrew commentator on Maimonides, penetrated into the real meaning of Maimonides' attributes of "action" and consequently, when he was arguing against those who interpreted "God is good" to mean "God is the cause of goodness in things",⁷⁹ that is to say, as a causal relation, he did not mention Maimonides.

And so, according to St. Thomas, while certain terms which are predicated of God may be interpreted as negations or as causal relations, no such interpretations can be given to terms described by him as being predicated of God "absolutely and affirmatively",⁸⁰ that is to say, terms which are adjectival and affirmative in form.

Still terms, such as "good, wise, and the like" are found to be predicated of God in Scripture "absolutely and affirmatively" What, then, do these terms mean, seeing that they can be neither relative nor negative? The answer given by St. Thomas is that they are to be interpreted in two senses: first, in an eminent sense; second, in an analogical sense.

3. *Via Eminentiae*

The eminential interpretation (*per viam eminentiae*)⁸¹ is described by St. Thomas also as the excellential interpretation (*per modum*

(77) Cf. *op. cit.* (above n. 64), pp. 225-232.

(78) Cf. *op. cit.* (above n. 30), p. 412.

(79) *Sum. Theol.* I, 13, 2 c.

(80) *Ibid.*

(81) *1 Sent.* 22, 1, 2, Obj. 2; cf. 35, 1, 1 c: *per eminentiam*.

excellētiæ).⁸² Both these expressions are based upon the term ὑπεροχῆ, which is used by Dionysius⁸³ and the term ὑπεροχική, which is used by John Damascene,⁸⁴ the former of whom is quoted by St. Thomas as the authority for his use of the eminent sense.⁸⁵ However, the terms *eminētia* and *eminens* are not used as translations of ὑπεροχῆ and ὑπεροχική in the Latin translations of the works of Dionysius and John Damascene which were used by St. Thomas. In the translation of Dionysius the term used is *excessu*,⁸⁶ in that of John Damascene the term used is *superbundativa*.⁸⁷ In Dionysius these eminential attributes of God are expressed by the use of the prefix "super" (*hyper*) before the attribute in question, such as "super-good" (ὑπεράγαθος), "super-God" (ὑπέρθεος), "super-substantial" (ὑπερούσιος), "super-living" (ὑπέρζωος), and "super-wise" (ὑπέρσοφος).⁸⁸ which, incidentally, reflects Plotinus' use of "super-beautiful" (ὑπέρκαλος)⁸⁹ and "super-intellection" (ὑπερνοήσις)⁹⁰ as attributes of the Divinity and Proclus' use of "super-substantial" (ὑπερούσιος), "super-living" (ὑπέρζωος) and "super-intellect" (ὑπέρνους) as predicates of, as he says, "every god."⁹¹ Moreover, according to Dionysius the prefix "super" (*hyper*) need not be actually expressed; one may use any laudatory predicate of God with the understanding that it means in an eminent sense, for in a passage, in which he refers to the passage containing the list of predicates with the prefix "super" (*hyper*), he says that in that latter passage has been explained in what sense the terms "good", "being", "life", "wisdom", and "power" are predicated of God.⁹²

This is exactly what St. Thomas means by the way of "excellence" or "eminence". Every adjectival term, which is affirmative in form and cannot be explained as a causal relation, is to be predicated of God as if it had the particle "super" prefixed to it, denoting thereby that the term is predicated of God in an "excellent" or "eminent" sense. What that excellent or eminent sense means is explained by him in a passage, where, dealing with the predicate "knowing", he says: "We find that the more some things approach the First the more nobly they share in knowledge, as men more than brute beasts and angels more than men, whence

(82) *Sum. Theol.* I, 13, 1 c.

(83) *De Div. Nom.* 7, 3 (P. G. 3, 872 A)..

(84) *De Fid. Orth.* I, 4 (P. G. 94, 800 C).

(85) 1 *Sent.* 35, 1, 1 c ; *De Potentia* 9, 7, Obj. 2.

(86) *Expos. in Divin. Nomin.*, VII, Lectio IV.

(87) *Op. cit.* (above n. 5), 4, 5, p. 21, l. 46 ; Greek text, I, 4 (P. G. 94, 800 C).

(88) *De Divin. Nomin.* I, 5 (P. G. 3, 593 CD) ; I, 7 (596 C) ; *De Myst. Theol.* i, 2 (1000 B).

(89) *Enn.* I, viii, 2.

(90) *Ibid.* VI, viii, 16.

(91) *Institutio Theologica* 115.

(92) *De Myst. Theol.* 3 (P. G. 3, 1033 A).

it necessarily follows that in God there should be found to exist the most noble knowledge".⁹³ Now this superlative degree of knowledge, or of any other predicate, which St. Thomas allows of God could not mean something which, however superlative, had some numerical relation to something similar predicated of creatures, for with regard to knowledge he explicitly says that "the knowledge of God extends to infinite things"⁹⁴ and that "the knowledge of the infinite is infinite."⁹⁵ Accordingly God's knowledge is infinite and, being infinite, it can have no numerical relation to the finite knowledge of any creature. Similarly, with regard to God's power, he argues that it must be infinite and that «the infinite exceeds the finite beyond all proportion».⁹⁶ By the same token, he would argue that all other predicates of God must be infinite and hence must have no numerical relation to similar predicates applied to creatures. Thus predicates which St. Thomas interprets in the excellent or eminent sense mean predicates which are applied to God in an infinite sense and have no numerical relation to similar predicates applied to creatures.

But here a question may be raised. Are not predicates which are applied to God in an infinite sense and have no relation to similar predicates applied to creatures really negations, the negation of finitude and of numerical relationship? Dionysius seems to have thought so, for after his enumeration of the eminent predicates "super-good", "super-God", "super-substantial", "super-living", and "super-wise", he says that all these eminent predicates and others like them belong to what he describes as "eminent remotion" (ὑπεροχική ἀφαίρεσις),⁹⁷ that is to say, they are remotions expressed in the form of eminence. Similarly when John Damascene interprets "darkness" to mean "super-light" (ὑπὲρ τὸ φῶς), he refers to this interpretation of "darkness" as "eminent remotion" (ὑπεροχική ἀφαίρεσις),⁹⁸ that is to say, it is eminence expressed in the form of remotion. Maimonides, while not dealing with what St. Thomas calls "eminence", deals with what is implied in eminence, namely, the absence of numerical relation. Thus, starting with the premise that there can be no numerical relation between any predicate of God and any similar predicate of creatures, he concludes that all attributes predicated of God in affirmative propositions must be taken as equivocal terms, by which he means that they are negative in meaning.⁹⁹ Since eminence implies negation, how, then, could

(93) *I Sent.* 35, 1, 1 c.

(94) *Sum. Theol.* I, 14, 12 c.

(95) *Ibid.* III, 10, 3, Obj. 2.

(96) *Ibid.* I, 105, 8, Obj. 2.

(97) *De divin. Nomin.* 2, 3 (*P. G.* 3, 640 B).

(98) *De Fid. Orth.* I, 12 (*P. G.* 94, 848 B); cf. I, 4 (800 C).

(99) *Moreh Nebukim* I, 56; Latin, I, 55; cf. *op. cit.* (above n. 30) p. 413.

St. Thomas justify the indiscriminate application of the eminential interpretation to all attributes, after he had explicitly rejected the interpretation of "good, wise, and the like" as negations?

In answer to this question, I imagine, St. Thomas would try to show that there is a difference between interpreting "good, wise, and the like" negatively and interpreting them eminentially, even though the latter also implies negation. For, he would argue, in the problem of divine attributes the basic assumption is that one must not only have a right conception of God but one must also express that right conception of God in appropriate terms, and appropriate terms are those which would not lead the unwary into any kind of misapprehension. In his opinion, he would conclude, the kind of misapprehension which he had found to be feared of in the use of the negative interpretation is not to be feared of in the use of the eminential interpretation.

4. *Neque Univoce Neque Aequivoco*

Two modes of interpreting divine attributes, described as « univocal » (*univocus*) and "equivocal" (*aequivocus*), are both rejected by St. Thomas.¹⁰⁰

The term *univocus* is the conventional Latin translation of the Greek συνώνυμος, which Greek term, in its logical use as distinguished from its rhetorical use,¹⁰¹ is explained by Aristotle as referring to a term which applies to things in the same sense, without any difference at all, as for instance, the term "animal" in its application to "man" and "ox".¹⁰² No reference is made by St. Thomas to anyone who interpreted divine attributes univocally; probably he knew of nobody who did so; the subject is discussed by him as a mere hypothetical suggestion. Indeed, Maimonides intimates that the Muslim Mutakallimun were of this opinion. But in the Latin translation of the work of Maimonides used by St. Thomas this intimation of Maimonides, which even in the original is not quite clear, was still further made vague. The statement of Maimonides in the Arabic original, as well as in its two Hebrew versions, reads as follows :

"Nor should you think that these terms are predicated [of God] in an ambiguous sense, for terms which are predicated in an ambiguous sense are those which are predicated of two things between which there is a similitude in respect to something, which something is an accident in both of them, without constituting the essence of either of them;

(100) *Sum. Theol.* I, 13, 5; *Cont. Gent.* I, 32-34; *De Verit.* 2, 11 c; *De Pot.* 7, 7 c; *Compend. Theol.* I, 27.

(101) *Rhet.* III, 2, 1405 a, 1-2.

(102) *Categ.* I, 1 a, 6-12.

but none of the things attributed to God are accidents, according to the view of anyone who has speculated on the subject, whereas the attributes predicated of us are all accidents, according to the opinion of the Mutakallimūn. Would that I knew, therefore, wherefrom came the similitude [between God's attributes and ours], so that they could be included under one definition and be predicated in a univocal sense (Arabic: *bi-tawāfu'*, Hebrew: *be-haskamah*), as they assert."¹⁰³

The same statement in the Latin translation reads as follows:

Nec putes quod illa nomina sint ambigua vel per transumptionem dicta, quia nomina quae sic dicuntur conveniunt in duobus inter quae est similitudo aliquo modo, et illud in quo conveniunt est accidens et non intrat in substantiam alicuius istorum. Ista vero quae attribuuntur Creatori non sunt accidentia, secundum quemlibet magistrum speculationis. Dispositiones autem illae quae nobis conveniunt omnes sunt accidentia, secundum sensum Loquentium. Velle scire, nolle, unde provenit similitudo per quam contingat ea terminus idem et dicantur convenire, sicut putant.¹⁰⁴

The use of the term *convenire*, in the third word before the last in the Latin quotation, instead of the term *univoce* or *secundum univocationem*, which is required by the underlying Arabic and Hebrew terms, has failed to bring out the fact that the Mutakallimūn, according to Maimonides, interpreted divine attributes univocally.

The term *equivocus* is the conventional Latin translation of the Greek *δμῶνυμος*, as used by Aristotle. In what sense Aristotle uses this term may be gathered from three passages, one in the *Categories*, another in *De Partibus Animalium*, and a third in the *Physics*. In the *Categories* the term equivocal has only one sense, which is illustrated by the term "animal" in its application to a "man" and to the "picture of a man".¹⁰⁵ In *De Partibus Animalium* he similarly uses the term "equivocally" (*δμῶνυμος*) with reference to "man" in its application to a living body and a dead body of a man and the term "hand" to a real hand and to a hand of bronze or wood.¹⁰⁶ In the *Physics*, however, Aristotle enumerates three senses of the term equivocal.

The first of these three senses is described by him as the application of a term to things which are "very much distant [from one another]".¹⁰⁷ In his comment on this statement Simplicius explains this first sense of "equivocal" as applying to a term whose different senses are "those

(103) *Moreh Nebukim* I, 56.

(104) *Op. cit.*, I, 55, fol. 21 b, ll. 13-19.

(105) *Categ.* 1, 1 a, 2-3.

(106) *De Part. Animal.* I, 1, 640 b, 33-641 a, 1.

(107) *Phys.* VII, 4, 249 a, 23-24.

which originate casually ($\acute{\alpha}\pi\omicron\upsilon\ \tau\acute{\upsilon}\chi\eta\varsigma$).¹⁰⁸ This explanation reflects Aristotle's statement in his *Nicomachean Ethics* that the term "good" cannot be applied to various things which are only "casually equivocal" ($\acute{\alpha}\pi\omicron\upsilon\ \tau\acute{\upsilon}\chi\eta\varsigma\ \delta\mu\omega\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\varsigma$).¹⁰⁹ Porphyry, in an enumeration of the various senses of the term equivocal, which is based upon this one of Aristotle, similarly describes the first type as that whose various senses originated "casually" and illustrates it by the example of the name "Alexander" which refers both to the son of Priam and to the son of Philip of Macedonia.¹¹⁰

The second sense of the term equivocal is described by him as the application of a term to things which "possess a certain similitude ($\delta\mu\omega\iota\acute{\omicron}\tau\eta\tau\alpha$)."¹¹¹ In Simplicius this is explained "as images to their prototypes"¹¹², which quite evidently refers to Aristotle's use of the term equivocal in the *Categories*, where it is illustrated by the example of "man" and "the picture of a man."¹¹³ The same illustration of this second sense of equivocal terms is also used in Porphyry.¹¹⁴

The third sense of the term equivocal is described as a term applied to various things which "are near either in genus or in analogy, on which account they seem not to be equivocal though they really are."¹¹⁵ What is meant by being near "in genus" is of no concern to us here; but, as to what is meant here by being near in "analogy" is illustrated by Simplicius by the Greek term $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$, "beginning", "principle", "source", in its application to "a spring", "the heart", "the unit", "the point", and "the ruler", for all of them bear a relationship to something as that of a "beginning" or "principle" or "source," a relationship which may be expressed in the following proportion—spring: river :: heart: animal :: unit: number :: point: line :: ruler: city.¹¹⁶ All this reflects Aristotle's own definition and illustrations of "analogy", which we shall discuss in the next section of this paper.

It is the first sense of the term equivocal mentioned by Aristotle in the *Physics*, the one identified by his commentators with the "casually equivocal", that St. Thomas rejects as an interpretation of divine attributes. Thus in his *Compendium Theologiae*, the statement that terms are not predicated of "God and other things... in an altogether equivocal sense (*omnino aequivoce*) is explained as "those which are

(108) *Simplicius in Physica*, ed. DIELS, p. 1096, l. 29

(109) *Eth. Nic.* I, 6, 1096 b, 26-27.

(110) *Porphyrius in Categorias*, ed. BUSSE, p. 65, ll. 22-24.

(111) *Op. cit.* 249 a, 24.

(112) *Op. cit.*, p. 1096, l. 30.

(113) *Categ.* I, 1 a, 2-3.

(114) PORPHYRY, *op. cit.*, p. 65, ll. 25-30.

(115) *Op. cit.*, 24-25.

(116) *Op. cit.*, p. 1097, ll. 2-4.

casually (*casu*) equivocal".¹¹⁷ The expression "in an altogether equivocal sense" used here is the same as the expression "in a purely equivocal sense (*pure aequivoce*)" used in the *Summa Theologiae* in his rejection of this kind of interpretation of divine attributes.¹¹⁸ Moreover, in his *Summa Theologiae* he explicitly says that the expression "in a purely equivocal sense" does not apply to the term "equivocal" used as a description of the term "animal" in its application to "a real animal and a pictured animal",¹¹⁹ by which he means that it does not apply to the second sense of the term equivocal mentioned in the *Physics*,¹²⁰ the implication being that it applies only to the first sense, which St. Thomas in his commentary on the *Physics* illustrates by the term "dog" in its application to "the celestial star and the barking animal",¹²¹ an illustration which is like that of "Alexander" in its application to the Son of Priam and the son of Philip used, as we have seen above, by Porphyry as an illustration of the "casually equivocal." The illustration of the term "dog", it may be remarked in passing, is an old one. It occurs in Philo¹²² and in John Damascene.¹²³

In his discussion of the equivocal interpretation of divine attributes in *Summa Theologiae* I, 13, 5c, St. Thomas refers to "some" (*aliqui*) who have approved of it, without specifying who they are. In *De Potentia* 7, 7c, however, after stating that certain persons were of this opinion (*quidam... dixerunt*), he adds that "Rabbi Moses is of this opinion, as is clear from his words." Who, then, are those others besides Maimonides who interpreted divine predicates equivocally? Let us trot out all the possible candidates, including those who were unknown to St. Thomas.

First, there are the Gnostics Basilides and his son Isidore. Hippolytus, speaking of their interpretation of divine attributes, says: "Aristotle, born many generations before Basilides, was the first to discourse, in the *Categories*, upon the subject of equivocal terms (*ὀμώνυμα*), which these men expound as their own and as a novelty."¹²⁴ Here it would seem that both Basilides and Isidore interpreted divine attributes equivocally. But it is doubtful whether the term "equivocal" is used here in that strictly technical sense which is meant by St. Thomas' expression *pure aequivoce*. In the passage quoted, it will be noted, Hippolytus refers

(117) *Compend., Theol.* I, 27.

(118) *Sum. Theol.* I, 13, 5 c,

(119) *Ibid.* I, 13, 10, ad 4.

(120) Cf. above at nn. 110-113.

(121) ST. THOMAS, *In VII, Phys.*, Lectio VIII, No. 8 (Leonine ed., Rome, 1884); cf. *In Metaph.*, Lectio I, No. 535.

(122) *De Plant. Noe* 37, 151

(123) *Dialectica* 31 (*P. G.* 94, 596 B).

(124) *Refutatio Omnium Haeresium* VII, 20, 5 (ed. WENDLAND).

to Aristotle's use of the term "equivocal" in his *Categories*, that is, *Categories* 1, 1a, 1-6. But the term "equivocal" in the *Categories*, as we have seen, was not taken by Greek commentators of Aristotle to have been used in the sense of what St. Thomas calls *pure aequivoce*.

Second, there is Alfarabi. In a passage dealing with divine attributes, he refers to them as "equivocal terms" (*al-asmā' al-mushtarakah*).¹²⁵ But his immediate explanation that these attributes are predicated of God and creatures according to prior and posterior shows that he did not use the term "equivocal" in the strictly technical sense of "purely equivocal" but rather in the sense of "ambiguous" in which, as we shall soon see, the term "equivocal" was sometimes used in Arabic philosophy.

Third, there is Averroes' Long Commentary on the *Metaphysics*, which was known to St. Thomas, and reference to which is given in the Ottawa edition of the *Summa Theologiae* in a note on I, 13, 5c. In that Long Commentary, Averroes says: "And therefore this term knowledge is predicated in an equivocal sense (*aequivoce*; arabic: *bi-ishlirāk*) of God's knowledge and ours."¹²⁶ A similar statement occurs in his *Tahāfut al-Tahāfut*.¹²⁷ But here, again, it is doubtful whether Averroes really uses the term "equivocal" in its strictly technical sense of pure equivocation, and this for several reasons. First, we know that Averroes was acquainted with the difference between the use of "equivocal" in its loose sense and its use in its strictly technical sense of pure equivocations, for, commenting upon a passage where Aristotle says that the terms "much" and "equal" and "one" and "two" are equivocal,¹²⁸ he says: "But it is to be noted that these terms are not pure aequivocals (*aequivoca pura*) but are of that mode of equivocals which are called ambiguous."¹²⁹ Second, in his refutation of Algazali, Averroes argues that such terms as "existent" (*al-maujūd*), "thing" (*al-shai*), "being" (*al-huwiyyah*), and "substance" (*dhāl*)¹³⁰ and also the term "intellect"¹³¹ are predicated of God neither as univocal terms (*asmā' mutawāli'ah*) nor as equivocal but as what he calls ambiguous terms (*asmā' mushakkikah*). Third, the reason given by him in his Long Commentary on the *Metaphysics* for describing "knowing" as an equivocal divine predicate, namely, that "God's knowledge is the cause of that which exists, whereas that which

(125) *Kitāb al-Siyasāt al-Madaniyyah*, p. 20, l. 14 (ed. HYDERABAD, 1346 A. H.); cf. *op. cit.* (above n. 29), p. 555.

(126) AVERROES, *In XII Metaph.*, Comm. 51, fol. 337 B; Arabic: *Tafsir ma ba'd allabi'at*, p. 1708, l. 3 (ed. M. BOUYGES, Vol. III, 1948).

(127) *Averroes: Tahāfut al-tahāfut* XII, § 7, p. 462, ll. 4-5 (ed. M. BOUYGES, 1939).

(128) *Phys.* VII, 4, 248 b, 15-21

(129) AVERROES, *In VII Phys.*, Comm. 26, fol. 328 I.

(130) *Tahāfut al-Tahāfut* VII, § 4, p. 369, ll. 3-13.

(131) *Ibid.* VII, § 37, p. 387, ll. 11 ff.

exists is the cause of our knowledge"¹³² reflects, as we shall see, the general description of ambiguous terms. On the whole, the term "equivocal", in Arabic philosophy, unless modified by the term "pure" or "absolute" or contrasted with the term "ambiguous", does not necessarily mean equivocal in the strict sense of the term. Thus, while St. Thomas may have had Averroes in mind when he spoke of more than one who interpreted divine attributes as equivocal terms, it is not quite certain that Averroes really interpreted them as such.

Maimonides, I make bold to say, was the first, and the only one, who knowingly set out to interpret divine attributes in what he himself describes as "in a purely equivocal sense" (Arabic: *bil-ishtirāk al-mahd*; Hebrew of al-Ḥarizi: *be-shittuf amitti*, and of Ibn Tibbon: *be-shittuf gamur*).¹³³ This expression is translated in the Latin translation of al-Ḥarizi's Hebrew version, used by St. Thomas, by the words *aequivoce pure*,¹³⁴ the very same words used by him in his *Summa Theologiae*. In his treatise on Logic, it may be remarked in passing, Maimonides illustrates that which he calls "equivocal in a purely equivocal sense"¹³⁵ by two examples, one of which is the term "dog" in its application both "to the celestial constellation Canis and to the animal which barks".¹³⁶

5. *Secundum Analogiam*

As the opposite of terms used either univocally or equivocally, which he rejects as divine attributes, St. Thomas mentions terms used "according to analogy" (*secundum analogiam*) or "analogically" (*analogice*), which he accepts as divine attributes.¹³⁷ By the time of St. Thomas the Greek term *analogia* had already long been domesticated in the Latin language, so that in the Latin translations of Aristotle, used by St. Thomas, the Greek *ἀναλογία* is sometimes merely transliterated into the Latin *analogia*,¹³⁸ though sometimes it is translated by *similitudo*¹³⁹ or *proportionalitas*.¹⁴⁰ Most often, however, it is translated by *pro-*

(132) *Loc. cit.* (above n. 126).

(133) *Moreh Nebukim* I, 56, Latin, I, 55.

(134) Which is much closer to the original Arabic than to the Hebrew, from which it was directly translated. Is it possible that the Latin translator made use also of the Arabic original?

(135) The Arabic original here, we assume, was *bil-ishtirāk al-mahd*, as in *Moreh Nebukim* I, 56.

(136) *Millot ha-Higgayon* 13

(137) *Sum. Theol.* I, 13, 5 c.

(138) *Metaph.* V, 6, 1016 b, 32; XII, 4, 1070 b, 26; *Eth. Nic. (Antiqua)* I, 4, 1096 b, 28.

(139) *Phys.* VII, 4, 249 a, 25.

(140) *Eth. Nic. (Antiqua)* V, 6, 1131 a, 31.

portio.¹⁴¹ As to its meaning, Aristotle, in the *Nicomachean Ethics*, says that "analogy (*ἀναλογία*) is equality of ratios (*λόγων*)",¹⁴² and he illustrates it in one place of that work, by the proportion A: B: : C: D,¹⁴³ and, in another place of the same work, by the term "good" in its application to "intellect" and "sight", on the ground that "intellect is to the soul as sight to the body."¹⁴⁴ This use of the term "analogy" is, of course, reproduced by St. Thomas in his Commentary on the *Nicomachean Ethics*.¹⁴⁵

But then St. Thomas uses the term analogy in senses which do not occur in Aristotle.

First, in his *Summa Theologiae* he says that the term "animal" is predicated of "a real animal and a pictured animal" not "in a purely equivocal sense" but rather "in an analogical sense."¹⁴⁶ An example like this, as we have seen, is used by Aristotle in the *Categories* as an illustration of "equivocal", and it is this example which both Simplicius and Porphyry, as have seen, use as an illustration of the second sense of the term equivocal in the *Physics*, described by Aristotle as applying to things which "possess a certain similitude."

Second, in his Commentary on the *Metaphysics*,¹⁴⁷ St. Thomas applies the term analogical to that which Aristotle describes as a term "used in many senses (*λέγεται πολλαχῶς*), but with reference to one, and to one certain nature and not in an equivocal sense."¹⁴⁸ This is subdivided by Aristotle into two sub-senses.

The first sub-sense of this multivocal, but non-equivocal, term is illustrated by Aristotle, as explained by St. Thomas in his Commentary,¹⁴⁹ by the application of the term "health" to "a diet," "to medicine", to "urine", and to "an animal", and of the term "medical" to a physician, to a student of medicine, to a drug, and to a scalpel.¹⁵⁰ These terms "health" and "medical" are said to be used "multivocally" and not "univocally" because they are applied to different things for different reasons, for a diet is called healthy because it preserves health, medicine because it produces health, urine because it is a symptom of health, and an animal because it is receptive and susceptible of health, and

(141) *Phys.* IV, 8, 215 b, 29; VIII, 10, 266 b, 19; *Metaph.* V, 6, 1016 b, 34; 1017 a, 2; VII, 4, 249 a, 25

(142) *Eth. Nic.* V, 6, 1131 a, 31; cf. *Metaph.* V, 6, 1016 b, 34-35.

(143) *Ibid.*, 1131 b, 5-6

(144) *Ibid.* I, 4, 1096 b, 28-29.

(145) ST. THOMAS, *In I Eth. ad Nic. Lectio VII*; *In. V, Lectio V.*

(146) *Sum. Theol.* I, 13, 10 ad 4.

(147) ST. THOMAS, *In IV Metaph.*, Lectio I, No. 535.

(148) *Metaph.* IV, 2, 1003 a, 33-34.

(149) *Op. cit.*, Nos. 537-538.

(150) Cf. *Top.* II, 3, 110 b, 16-19; *Metaph.* XI, 3, 1060 b, 36-1061 a, 7.

similarly a physician is called medical because he has mastered the art of medicine, a student because he is capable of learning the art of medicine, and a drug and scalpel because they are necessary for the art of medicine. Still these two terms in their multivocal usages are not equivocal terms, for in all their variety of application they are related to one thing, the former to "health", the latter to the "art of medicine".

The second sub-sense of this multivocal, but non-equivocal, term is illustrated by the term "being" (τὸ ὄν, *ens*) in its application to "substance" (οὐσία) and to the "affections (πάθη) of substance",¹⁵¹ that is to say, the qualitative accidents of substance,¹⁵² and by the same token to all the other accidents of substance, for all these accidents, again, are "related to one principle" (πρὸς μίαν ἀρχήν)¹⁵³ that is to say, to substance, in which all accidents exist as in a subject and apart from which they cannot exist. And because accidents exist only in substance and through substance, Aristotle says that the term "being" applies "first" (πρώτως) to substance and "next" (ἐπομένως) to accidents,¹⁵⁴ that is to say, it applies to substance and accidents according to the distinction of "prior and posterior", where the terms "prior" and "posterior" are to be understood to mean "cause" and "effect".¹⁵⁵

How, then, did St. Thomas come to apply the term analogical to these two cases, namely, (1) to Aristotle's second sense of the term equivocal in the *Physics*; (2) to Aristotle's two sub-senses of multivocal non-equivocal terms in the *Metaphysics*.

I venture to offer two explanations.

The first explanation, which applies only to the first of the two cases mentioned, is to be found in St. Thomas' understanding of the use of the term "similitude", in the Latin translation of Aristotle, in the sense of "analogy".

In several places of his writings, St. Thomas uses the expression *similitudo analogiae*,¹⁵⁶ sometimes adding after *analogiae* the words *vel proportionis*.¹⁵⁷ This Latin expression may be traced to the expression ἡ ἀνάλογον ὁμοιότης in Aristotle.¹⁵⁸ Now the second sense of the term equivocal in *Physics* VII, 4, 249a, 24, is described by Aristotle as terms which possess *τινα ὁμοιότητα*, which in the Latin translation used by St. Thomas reads: *quandam similitudinem*. In view of the fact that to St. Thomas, as well as to Aristotle, there was a certain kind of "simi-

(151) *Ibid.*, 5-7.

(152) Cf. *Scholias in Aristotelem*, ed. C. A. BRANDIS (1836), 638 b, 31 sqq.

(153) *Loc. cit.*, 6.

(154) *Metaph.* VII, 4, 1030 a, 21-22; cf. VII, 1, 1028 a, 10-20.

(155) *Categ.* 12, 14 a, 10-13.

(156) 2 *Sent.* 16, 1, 2, ad 5; *De Potentia* 3, 4, ad 9.

(157) 1 *Sent.* 31, 2, 1, ad 2.

(158) *De Part. Animal.* I, 4, 644 b, 11

litude" which he described as that "of analogy", we may assume that he took the expression *quandam similitudinem* here in the sense of analogy, and this perhaps on the additional ground that in the third kind of equivocal terms in *Physics* VII, 4, 249a, 24-25, the Greek ἡ ἀναλογία is translated in the Latin version used by St. Thomas by *aut similitudine*, where from Simplicius' Commentary on this passage,¹⁵⁹ which was available to him in Latin translation, he could have learned that *aut similitudine* here is used in the sense of *aut analogia*.

The second explanation, which applies to both cases, is to be found in St. Thomas' recognition of the fact that the Aristotelian term "analogical" is the same as the post-Aristotelian term "amphibolous" or "ambiguous".

In his discussion of analogy St. Thomas says that though the idea in analogies is not "totally diverse as in equivocals," still an analogical term is "a term which, after a certain manner, is used in many senses" (*nomen quod sic multipliciter dicitur*).¹⁶⁰ Now the expression *multipliciter dicitur* used here by St. Thomas reflects Aristotle's expression λέγεται πολλαχῶς, in connection with which Aristotle says that of terms which are λέγεται πολλαχῶς there are those which are used "not equivocally... but in some other way".¹⁶¹ In Alexander's commentary on Aristotle's *Topics* these terms, "used in many senses... not equivocally... but in some other way", are described as "amphibolous" or "ambiguous" terms (ἀμφίβολα).¹⁶² From a combination of these two statements it may be gathered that what Alexander calls "ambiguous" St. Thomas calls "analogical". Now it happens that the Arabic philosophers adopted from Alexander the term "ambiguous" (Arabic: *mushakkikah*)¹⁶³ and used it as a description of any kind of multivocal term which while, not equivocal in the strict sense of "casually equivocal", is also not univocal, and hence is the equivalent of "analogical", for, according to Aristotle, the analogical differs, on the one hand, from the "casually equivocal"¹⁶⁴ and, on the other, from "one in genus",¹⁶⁵ that is to say, from the univocal.¹⁶⁶ Now it happens that the second sense of the term univocal in the *Physics*, which in the original Greek is described as possessing "a certain similitude", is in the Latin translation from the Arabic translation from the Greek, which was available to St. Thomas,

(159) Cf. above at nn. 115-116.

(160) *Sum Theol.* I, 13, 5 c.

(161) *Top.* II, 3, 110 b, 16-17; *Metaph.* IV, 2, 1003 a, 33-34.

(162) *Alexander in Topica*, ed. M. WALLIES (1891), p. 97, ll. 22-23; p. 152, ll. 7-8.

(163) Cf. my paper "Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy, and Maimonides", *Harvard Theological Review*, 31 (1938), pp. 151-171.

(164) *Eth. Nic.* I, 4, 1096 b, 26-28.

(165) *Metaph.* V, 6, 1016 b, 32.

(166) *Categ.* 1, 1 a, 6-12.

described as "possessing a certain ambiguity".¹⁶⁷ We may, therefore, assume that it is because of this description of the second sense of the term equivocal in the *Physics* as "possessing a certain ambiguity" that St. Thomas applies to it the term "analogical". For a similar reason St. Thomas also applies the term analogical to the two sub-senses of multivocal non-equivocal terms in the *Metaphysics*, for these terms are described by Aristotle as "terms used in many senses," and the expression "terms used in many senses", which Alexander and the Arabs have taken to mean "ambiguous", St. Thomas, as we have seen, has taken to mean "analogical".

There are thus, according to St. Thomas, altogether four senses of the term "analogical", corresponding to Aristotle's second and third senses of the term "equivocal" in the *Physics*, the third sense of which being the same as the "analogical" in the *Nicomachean Ethics*, and his two sub-senses of multivocal non-equivocal terms in the *Metaphysics*. They are as follows: *first*, a term applied to two things because one is the image of the other, as "man" is applied to a real man and to his picture; *second*, a term applied to two things because the relation of one of these things to a third thing is like the relation of the second of these two things to a fourth thing, as "good" is applied to intellect and to sight because intellect is to mind as sight to eye; *third*, a term applied to several things because they are all related in various ways to one thing, as the term "healthy" is applied to diet, medicine, urine and animal, or the term "medical" is applied to physician, student, drug, and scalpel, because they are all related to one thing, to "health" or to the "art of medicine"; *fourth*, a term applied to two things because one of the things is the subject in which and through which the other exists, as the term "being" is applied to "substance" and "accident". This last kind of analogy is described as that which is "according to prior and posterior" (*secundum prius et posterius*), where the term prior is used in the sense in which it is applied, according to Aristotle, to a thing which in some respect is the cause of the existence of another thing.¹⁶⁸

In the light of these four senses in which St. Thomas uses the term analogical, the question is, which of these senses is accepted by him as the interpretation of divine attributes? To answer this question, let us examine in chronological order representative passages in which he deals with analogy.

The earliest discussion of the analogical interpretation of divine attributes occurs in his *De Veritate*,¹⁶⁹ which was composed during the years 1256-1259. In that work, St. Thomas begins with a distinction

(167) Averroes, *In VII Phys.*, Text. 31, fol. 331 E; Comm. 31, fol. 331 I.

(168) *Categ.* 12, 14 b, 11-13.

(169) *De verit.* 2, 11 c.

between two senses of the term analogy. One of these senses he calls "proportion" (*proportio*) and is explained by him as that in which one of two things has a relation to the other, such as, for instance, 2 is the double of 1. The second sense of analogy he calls "proportionality" (*proportionalitas*) and is explained by him as that in which two proportions are similar to one another, such as, for instance, 6:3 :: 4:2. This distinction between *proportionalitas* and *proportio* is based upon the terminology used in the Old Latin translation of the *Nicomachean Ethics*, in which Aristotle's statement ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων¹⁷⁰ is rendered *proportionalitas enim aequalitas est proportionis*.¹⁷¹ Strictly speaking, then, only *proportionalitas* represents what Aristotle in this passage calls *analogia*; *proportio* does not represent here *analogia*; it represents only what Aristotle calls here λόγος, *ratio*, "ratio". St. Thomas, however, not knowing what the underlying Greek terms here were, took the term *analogia* to include also *proportio*. The reason why he thought that *analogia* includes here *proportio* is that the term *proportio*, as we have seen,¹⁷² is the most common translation of the Greek *analogia* in the Latin translations of the works of Aristotle used by St. Thomas, and moreover, there is one short passage in the Latin translation of *Metaphysics* V, 6 (1016b, 32 and 34, and 1017a, 2) where the terms *analogia* and *proportio* are used interchangeably. In fact, St. Thomas explicitly says *secundum analogiam, idest proportionem*,¹⁷³ thus identifying "analogy" with "proportion".

With this distinction between the two senses of analogy, St. Thomas proceeds to illustrate them by examples.

His first sense of analogy, that which he calls "proportion" but is really "ratio", corresponds to two senses of analogy in our classification, the *fourth* and the *third* respectively. As corresponding to the *fourth* sense in our classification, it is illustrated by the same example as that which we have reproduced from Aristotle in our classification, namely, the term "being" in its application to substance and accidents. As corresponding to the *third* sense in our classification, it is similarly illustrated by the same example as that which we have reproduced from Aristotle in our classification, namely, the term "healthy" in its application to urine and animal.

His second sense of analogy, that which he calls "proportionality", corresponds to the *second* sense in our classification and is illustrated by an example which is only a slightly modified form of the example which we have reproduced from Aristotle in our classification. It is the term

(170) *Eth. Nic.* V, 6, 1131 a 31; cf. above at n. 142

(171) ST. THOMAS, *In V Eth. ad Nic.*, Lectio V.

(172) Cf. above at nn. 138-141.

(173) *Sum. Theol.* I, 13, 5 c.

“sight” as applied to bodily sight and to the intellect, “because”, he says, “intellect is in the mind as sight is in the body”.

Of these two senses of analogy, St. Thomas rejects the first, which is the *fourth* and *third* in our classification, as an interpretation of divine attributes, and accepts only the second, which is also the *second* in our classification. In his subsequent writings, however, we shall now try to show, he reversed himself and accepted that sense of analogy which corresponds to the *fourth* sense in our classification.

In his *Contra Gentiles*,¹⁷⁴ which was composed at about 1260, St. Thomas, again, distinguishes between two senses of analogy. One sense, which corresponds to the *third* in our classification, is illustrated by the same example as that which we have reproduced from Aristotle in our classification, namely, the term “healthy” in its application to animal, medicine, food, and urine. The other sense, which corresponds to the *fourth* in our classification, is similarly illustrated by the same example as that which we have reproduced from Aristotle in our classification, namely, the term “being” in its application to substance and accident.

Of these two senses of analogy St. Thomas selects the second, corresponding to the *fourth* in our classification, as an interpretation of divine attributes.

A distinction between two senses of the term analogy is also to be found in *De Potentia*,¹⁷⁵ which was composed during the years 1265-1268. One sense, corresponding to the *third* sense in our classification, is described as that in which “something is predicated of two things on account of their relation to some third thing” and is illustrated by a term borrowed from the illustration which we have reproduced from Aristotle in the *fourth* sense of our classification, but it is used in such a way as to form an illustration like that which we have reproduced from Aristotle in the *third* sense of our classification. It is the term “being” as applied to “quality and quantity on account of their relation to substance”. What he means to say is that “being” is applied to “quality and quantity”, because “quality” and “quantity” are both related to one thing, a third thing, namely “substance”, for they both exist in substance, and “substance” is that which is primarily called “being.” The other sense, corresponding to the *fourth* sense in our classification, is described as that in which “something is predicated of two things on account of the relation of one of them to the other” and is illustrated by the same example as that which we have reproduced from Aristotle in the *fourth* sense of our classification, namely, the term “being” in its application

(174) *Cont. Gent.* I, 34.

(175) *De Potentia* 7, 7 c.

to "substance" and "quality", that is to say, to "substance" and "accident".

Of these two senses of analogy St. Thomas, as in *Contra Gentiles*, approves of the second, which is the *fourth* in our classification.

A similar distinction between two senses of the term analogy is given by St. Thomas in his *Summa Theologiae*,¹⁷⁶ which was composed during the years 1265-1272. Here, too, he distinguishes between two senses of analogy. The first sense, corresponding to the *third* in our classification, is described as that in which "many things are proportional to one", and is illustrated by the same example as that which we have reproduced from Aristotle in our classification, namely, the term "healthy" in its application to medicine and urine, for medicine and urine are both related to one thing, that is health, since medicine is the "cause" of it and urine a "symptom" of it. The second sense, corresponding to the *fourth* in our classification, is described as that in which "one thing is proportional to another" and is illustrated by a term borrowed, again, from the illustration we have reproduced from Aristotle in the *third* sense of our classification, but it is used in such a way as to form an illustration like that which we have reproduced from Aristotle in the *fourth* sense of our classification. It is the term "healthy" in its application to "medicine and an animal", for of these two things, one, namely medicine, bears a causal relation to the other, namely, animal, "since medicine", he says, "is the cause of the health of an animal".

Of these two senses of analogy he, again, approves of the second, which corresponds to the *fourth* in our classification.

Finally, in his *Compendium Theologiae*, composed in 1273, he says that terms are predicated of God and other things "according to analogy, that is, according to a proportion to one (*secundum proportionem ad unum*)."¹⁷⁷ Here the expression *secundum proportionem ad unum* is rather vague, for it may be an abridged form of *secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum* (*Cont. Gent. I, 34*) and hence the *third* sense in our classification, or it may be an abridged form of *secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus... ad unum ipsorum* (*ibid.*) and hence the *fourth* sense in our classification. However, the description of analogy here as being *secundum proportionem ad unum* and the subsequent distinction between terms "predicated priorily of creatures" and terms "predicated priorily of God" correspond exactly to an article in the *Summa Theologiae* where analogy is similarly described simply as being *per respectum ad unum* and where a distinction is similarly made between terms which are "predicated priorily of creatures" and terms

(176) *Sum. Theol. I, 13, 5 c.*

(177) *Compend. Theol. I, 27.*

“predicated priorly of God.”¹⁷⁸ And inasmuch as we have already seen that the analogical interpretation of divine attributes adopted by St. Thomas in the *Summa* is of the *fourth* sense of analogy in our classification, the same sense of analogy must have undoubtedly been meant by him in his *Compendium*.

The analogical interpretation of divine attributes insisted upon by St. Thomas, as against Maimonides' equivocal interpretation, is not without precedent. All the Arabic philosophers interpret divine attributes as ambiguous terms,¹⁷⁹ which, as we have seen, is the same as analogical terms. Even Alfarabi and Averroes who happen to use the term equivocal as a description of divine attributes mean by equivocal, as we have seen, ambiguous.¹⁸⁰ The kind of ambiguity in accordance with which they interpret divine attributes is the same as the *fourth* kind of analogy in our classification, usually described as being “according to prior and posterior”, that is, as a relation of cause and effect, and is illustrated by the term “being” as applied to substance and accident, for substance is the subject and hence also the cause in which and through which accidents exist. Before the Arabic philosophers, the analogical interpretation of divine attributes is to be found in Albinus and Plotinus. Though their conception of analogy is derived from Platonic sources, and not, as in St. Thomas and the Arabic philosophers, from Aristoteleian sources, still they mean by it terms predicated of God and other beings because of the causal relationship that exists between God and other beings.¹⁸¹ The only one in the history of philosophy who openly rejected “analogy”, under the guise of “ambiguity”, as an interpretation of divine attributes is Maimonides.¹⁸²

But here a question may be raised. The analogical interpretation of divine attributes ultimately means their interpretation as causal relations. This, as we have seen, is what Alexander and the Arabs meant by “ambiguity” and this is also what St. Thomas means by “analogy”, for, at the conclusion of his explanation of the analogical interpretation of divine attributes, he says: “Hence, whatever is said of God and creatures is said according as there is some relation of the creature to God as to its principle and cause, wherein all the perfections pre-exist excellently.”¹⁸³ Since analogy implies causal relation, how then, could St. Thomas justify his indiscriminate application of the analogical interpretation to all attributes, after he had explicitly rejected

(178) *Sum. Theol.* I, 13, 6 c.

(179) Cf. *op. cit.* (above n. 29).

(180) Cf. above at nn. 123-130.

(181) Cf. *op. cit.* (above n. 2), pp. 121-123.

(182) Cf. my paper “Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms”, *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume*, 1953, pp. 515-530.

(183) *Sum. Theol.* I, 13, 5 c.

the interpretation of "good, wise, and the like" as causal relations?¹⁸⁴

In answer to this question, too, I imagine, St. Thomas would try to show that there is a difference between interpreting "good, wise, and the like" as causal relations and interpreting them analogically, even though the latter also implies causal relation. For, again, he would argue, the problem of divine attributes assumes not only that one must have a right conception of God but also that one must express that right conception of God in terms so appropriate as not to lead the unwary into any kind of misapprehension. In his opinion, he would then conclude, the kind of misapprehension which he had found to be feared of in the interpretation of "good, wise, and the like" as causal relations is not to be feared of in their interpretation as analogies.

Let us now sum up the result of our discussion.

In our discussion of *via negationis*, we have tried to show how St. Thomas came to use the term remotion as the equivalent of negation and how in a limited sense he also uses the term privation as the equivalent of negation. We have also tried to show how the negative interpretation of attributes did not start with Dionysius, who is often spoken of as the father of the so-called negative theology. Finally, we have tried to identify those referred to by St. Thomas as "some", from whom he differed as to the indiscriminate application of the negative interpretation to all terms which are affirmative in form, suggesting that St. Thomas could have found support for his view in St. Augustine.

In our discussion of *via causalitatis*, we have traced the history of this mode of interpretation. We have, again, tried to identify those referred to by St. Thomas as "others", from whom he differed as to the indiscriminate application of the causal or relative interpretation to all terms which are not causal or relative in form. Finally, we have tried to explain that there may be a good reason why his discussion here of causal relation, unlike his discussion of negation, contains no reference to Maimonides as one of those from whom he differed.

In our discussion of *via eminentiae*, we have, again, traced the history of the eminential interpretation of divine attributes. We have also tried to show how the eminential interpretation ultimately amounts to the same as the negative interpretation, and hence we tried to explain how St. Thomas, who rejected the negative interpretation of certain attributes, still interpreted them eminentially.

In our discussion of *neque univoce neque aequivoce*, we have tried to explain why St. Thomas makes no reference to anyone who interpreted attributes univocally. We have also tried to determine which of the

(184) *Ibid.* I, 13, 2 c; cf. above at n. 47.

three senses of the term equivocal found in Aristotle is referred to by St. Thomas as the "purely" equivocal, which is rejected by him as an interpretation of divine attributes. Finally we have tried to show that there is no evidence that anyone besides Maimonides ever explicitly interpreted divine attributes as equivocal terms.

In our discussion of *secundum analogiam*, we have tried to show how in Aristotle analogy is used only in one sense and how in St. Thomas it is used in four senses, and hence we have tried to explain how St. Thomas came to add these three senses of analogy. We have also tried to show how of the four senses of analogy only one sense is accepted by St. Thomas as an interpretation of divine attributes and how there is a difference between his *De Veritate* and his later writings as to which one of the four senses of analogy is to be used as an interpretation of divine attributes. Finally we have tried to show how analogy implies causal relation, and hence we have tried to explain how St. Thomas, who rejected the interpretation of certain attributes as causal relations, still interpreted them as analogies.

ANIMADVERSIONES CIRCA AUCTOREM LIBRI II SENTENTIARUM CONSERVATI
IN CODICE BORGH. 346

Plagulis huius articuli iam secundo correctis et volumine paginarum notis iam definitive instructo, ad manus pervenit nobis acroasis « Zu einigen Sentenzenkommentaren des 14. Jahrhunderts » (extractum ex *Archivum Franciscanum Historicum*, 1958, p. 41), auctore A. Maier. In hac eadem acroasi cl. A. notat, Commissionem Scotisticam (cf. IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera omnia*, ed. Vaticana, IV, 1956, p. 46) non tam plane ostendisse librum II Sent. (Borgh. 346) opus Henrici de Harclei esse, sicut pro libro I (vat. lat. 13687) id feliciter demonstraverat. — In brevi hac notula impossibile est totam quaestionem ad trutinam denuo revocare. Ast id solum hic, sine ulla errandi formidine, affirmare possumus : si cl. A. necessaria documenta ad iudicium ferendum praesto manibus habuisset, prouti eadem Commissioni Scotisticae prae erant (ex. gr. liber II A. Gonteri, Pampelunae, cath. 5 ; codex erfordiensis C. A. 4^o 395 ; codex casalensis b 2), tunc certe ad conclusionem (p. 37) non pervenisset, auctorem libri II qui in Borgh. 346 est conservatus non posse esse Henricum de Harclei, immo eiusdem operis auctorem posse esse solummodo Alfredum Gonteri (« kann also eigentlich nur Alfredus Gonteri selbst sein »).

Etenim, exemplum quod Cl. A. ad hanc assertionem suam probandam affert ex Borgh. 346 (fol. 4v) : « patet responsio primo d. 2 col. 25 ad quartum » (p. 37, in nota) proprie contrarium ostendit. Licet enim istud exemplum in vat. lat. 13687 desit (eo quod integra in hoc codice quaestio desideratur), tamen in codice casalensi b 2 (fol. 16va) clare invenitur, idque cum expressione « ad quartum », et non « ad quintum » prout in vat. lat. 1113 (fol. 48ra) legitur. Quam quidem quaestionem dist. 2, non aliter ac illas 42 quas ad verbum ex libro I Henrici de Harclei (vat. lat. 1367) desumpserat, Gonterus certe prae oculis habuit. Et quemadmodum librum I ex Henrico de Harclei (vat. lat. 13687) transcripserat, ita quoque simili via ac ratione librum II confecit iuxta illum qui conservatur in Borgh. 346 ; qui ambo libri (vat. lat. 13687 et Borgh. 346) Duns Scoti adhuc vivo et ante diffusionem *Ordinationis* exarati fuere, nam Gonterus hisce fontibus utens varia elementa, immo integras quaestiones, iuxta ipsam *Ordinationem* Duns Scoti in suis operibus (vat. lat. 1113 et Pampel. cath. 5) elaboravit. Et dum Henricus de Harclei suum opus conficiendo ad solvenda varia argumenta non semel remittit ad « Ioannis columnam », Gonterus e contra huiusmodi expressiones « ad Ioannis columnam » numquam adhibet, sed potius ad ipsamet Scoti opera recurrendo solutiones aliosve textus ex eodem Doctore — quem libentissime ‘ Doctor Subtilis ’ et ‘ Doctor Venerabilis ’ nuncupat — suo modo desumit.

Paucis verbis : quilibet qui attento examine confert una ex parte librum in codice vat. lat. 13687 (et in codice casalensi b 2) et vat. lat. 1113 conservatum, et alia ex parte Borgh. 346 atque Pampelunensem cath. 5, necessario agnoscere debet, eidem auctori plane esse adscribendum tam librum II in Borgh. 346 conservatum, quam librum I qui in vat. lat. 13687 exstat. Atqui a cl. A. sponte admittitur librum I in cod. vat. lat. 13687 exstantem non esse Gonteri, sed Henrici de Harclei ; ergo.

Porro, si specimen primum a Commissione Scotistica allatum ex *Quaestionibus ordinariis* Henrici de Harclei (*l. c.*, p. 11^{*}) ostendit huius auctoris reapse esse librum I (vat. lat. 13687), non intelligitur cur specimina 2 et 3 minime indicarent eiusdem auctoris esse librum II in Borgh. 346 conservatum. Sane, quoniam liber II (Borgh. 346) revera est valde incompletus et innumerabilibus scatens erroribus, haud probabilitate caret hypothesis quamdam quaestionem de aeternitate mundi ibi deesse, vel potius auctorem huius commentarii, quemadmodum et libri II (vat. lat. 13687) et *Quaestionum*

ordinariorum (vat. lat. 171), in mente habuisse istiusmodi quaestionem (quae communiter postea ponebatur) elaborandi, quod tamen non perfectit. Sed quia quaestio 11 et 12 quaestionum quae « ordinariae » nuncupantur (Borgh. 171, foll. 22v-25v) inter se intime connexae aliquid unum constituunt, et quia nondum est probatum omnes istas quaestiones quae nunc « De quodlibet », nunc autem « Quaestiones ordinariae » dicuntur, aliquid *unum opus* constituere (cf. PĚLŠTĚR F., *Heinrich von Harclay*, 325 sqq.), perperam aliquis assereret sive Henricum pauca de *quaestione* circa aeternitatem mundi scripsisse, sive omnes et singulas illas quaestiones (qq. 11 et 12 minime exceptis) circa 1313 compositas esse, sive auctorem libri II (Borgh. 346) mentionem facere debuisse non « quaestionis » de aeternitate mundi, sed « Quaestionum ordinariorum »!

Quae cum ita sint et reapse in sic dictis *Quaestionibus ordinariis* Henrici de Harclay inveniatur argumentum ad quod remittit Borgh. 346 cum verbo « arguitur », et vocabulis « causa patet » (specimen 2 et 3, pp. 11-12*) confirmatur conclusio iam aliunde eruta, nempe utriusque operis unum eundemque auctorem esse. Si autem dicas, in uno opere legi « duo aequae *perfecta* », et in altero « duo aequae *prima* », et allegatum textum haud inveniri in quaestione quae inscribitur « de aeternitate mundi », sed in sequenti intime cum illa connexa « Utrum prima causa sit efficiens omnium », vel quod in altera allegatione deest mentio « necessitatis », quaestionem de lana caprina, quae ad substantiam rei haud pertinet, dixerim. Quod vero ad specimen 4 (p. 12*) attinet, notandum est Harclay in vat. lat. 13687 (fol. 39vb) scripsisse : « Utrum Aristoteles senserit quod tales substantiae essent necesse-esse... — dicit unus Doctor quod sic fuit intentionis Aristotelis... ; utrum autem opinio Aristotelis posset improbari, *dicemus* in secundo, quando agetur de aeternitate mundi *et creatione* ». Itaque auctor non dicit « in quaestione de aeternitate mundi », sed quando aget « de aeternitate mundi *et creatione* », et quod reapse quaestio prima libri II Borgh. 346 agit de *creatione*, et quod Harclay ibi asserit Deum creare « voluntarie et contingenter », negari nequit...

Et sic dum ex pluribus desumpto argumento cum morali certitudine probatur unum eundemque esse auctorem tam libri I (vat. lat. 13687) quam libri II (Borgh. 346), id est Henricum de Harclay, libenter confitemur quod melius fuisset, si exempli Craffthorn (in quo illud membrum designatum « Si non » deest, et tam diffuse res pertractatur, ut necesse esset duas vel tres columnas textus afferre) mentio facta haud fuisset.

In praesens sufficiat haec dicere, nempe quod Duns Scotus in sua *Reportatione* (Patav. Anton. 175, fol. 23ra) quam Henricus de Harclay prae oculis habuit, dicit : « Sed est ne continuum permanens compositum ex indivisibilibus ? *Quidam versi sunt in rabiem et melancholiam, dicentes quod sic*. Sed demonstrationibus geometricis repellantur sic... ». — Certe illi *quidam* non debet esse « Lincolnensis », quem Duns Scotus magna veneratione semper prosecutus est dicendo « Dominus Lincolnensis ». Neque esse potest ipsemet Henricus de Harclay, qui suum opus praecise compilabat iuxta *Reportationem* Duns Scoti et post Duns Scoti lectiones. Utrum autem Henricus imprimis tenuerit sententiam de qua sermo in « improbatur » (Borgh. 346), et deinde circa annum 1313 illam, quae utique non in textu, sed in marginibus *Determinationum* Alnewici (Palat. lat. 1805, fol. 10v-11r) : « Magistri Henrici, Cancellarii Oxoniensis » dicitur amplexatus sit ; insuper utrum an non isti « quidam » antiqui, de quibus et Scotus et Henricus de Harclay sermonem faciunt, sint iidem ac illi de quibus Algazel, *Philosophia [Metaph.]*, I tr. I c. 3, ed. Venetiis 1506, fol. 16rb) scribit : « Quidam enim dixerunt corpus esse compositum ex partibus indivisibilibus intellectu... », et cuius argumentis utitur Alnewick (fol. 12r) contra illum doctorem, — istae aliaeque quaestiones quae non destruunt nostram conclusionem de identitate auctoris operum conservatorum in vat. lat. 13687 et Borgh. 346, amplas discussiones exigerent, quibus hac in notula locus esse non potest.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS.....	7
<i>Vie, Titres et Fonctions d'Étienne Gilson</i>	9-14
<i>The Writings of Etienne Gilson chronologically arranged</i> par Callistus EDIE, o. s. b.....	15-58
<i>Anniyya-Anilas</i> par Marie-Thérèse d'ALVERNŸ.....	59-91
<i>Henricus de Harcley et Ioannes Duns Scotus</i> par Carlo BALIĆ, o. f. m.....	93-121
<i>The Problem of the Unity of Form and Richard Knapwell</i> par Daniel Angelo CALLUS, o. p.....	123-160
<i>Lecture de la Bible et philosophie</i> par Marie-Dominique CHENU, o. p.....	161-171
<i>Église et Cité de Dieu chez quelques auteurs cisterciens à l'époque des Croisades, en particulier dans le « DE PEREGRINANTE CIVITATE DEI »</i> par Yves-Marie-Joseph CONGAR, o. p.....	173-202
TRAMES VERITATIS. <i>La fortune patristique d'une métaphore Pla- tonicienne (Phédon 66b)</i> par Pierre COURCELLE.....	203-210
<i>Venerabilis doctor</i> par Antoine DONDAINE, o. p.....	211-225
<i>Dall'essere di Aristotele all' « esse » di S. Tommaso</i> par Cor- nelio FABRO.....	227-247
<i>L'Augustinisme de Maine de Biran</i> par Aimé FOREST.....	249-259
<i>Le problème de la « philosophie musulmane »</i> par Louis GARDET.	261-284
<i>Le Chancelier Gerson et la réforme de l'enseignement</i> par Palémon GLORIEUX.....	285-298
<i>La Pensée médiévale dans la philosophie d'Auguste Comte</i> par Henri GOUHIER.....	299-313
<i>A characteristic of the Mental Climate of the Fourteenth Century</i> par David KNOWLES.....	315-325
<i>Zur Analogielehre Meister Eckharts</i> par Joseph KOCH.....	327-350
<i>Jean Baptiste Benedetti, critique d'Aristote</i> par Alexandre KOYRÉ.....	351-372

« VELUT SPLENDOR FIRMAMENTI » : le Docteur dans le droit de l'Église médiévale par Gabriel LE BRAS.....	373-388
Socrate et la philosophie morale par Jacques MARITAIN.....	389-402
Autour du monogramme Constantinien par Henri-Irénée MARROU.....	403-414
La quête manquée de Gauvain par Jean MARX.....	415-436
Copernico studente a Padova par Bruno NARDI.....	437-446
Une formule de l'amour extatique de Platon à saint Jean de la Croix et au cardinal de Bérulle par Jean ORCIBAL.....	447-463
Die Wissenschaftslehre im Topikkommentar des Adenulf von Anagni par Ludwig OTT.....	465-490
Attitude scientifique, attitude esthétique par Jean PAULUS.....	491-497
Un Dante Épicurien? par André PÉZARD.....	499-536
Pope Nicholas III and Byzantine Gold par Steven RUNCIMAN.....	537-545
Flaccianus, De visionibus Sibyllae par Beryl SMALLEY.....	547-562
Der « Liber contra Manichaeos » par Friederich STEGMÜLLER... ..	563-611
Matériaux servant aux recherches sur Jean de Głogów par Stefan SWIEZAWSKI.....	613-650
Deux chapitres du « Guide des Égarés » repensés par un Kabbaliste par Georges VAJDA.....	651-659
Dogme de l'Incarnation et métaphysique de la forme chez Jean de Ripa (Sent. Prol. Q. 1) par Paul VIGNAUX.....	661-672
St. Thomas on Divine Attributes par Harry Austryn WOLFSON.....	673-700
Appendice à l'article : Henricus de Harcley et Ioannes Duns Scotus.....	701-702
TABLE DES MATIÈRES.....	703-704