

... omnis lex seu secta que ponit principale bonum hominis et principalem eius remunerationem in rebus corporalibus, uisibilibus et sensibilibus per aliquem sensum, quod talis lex et secta est mendosa, falsa et deceptuosa et est contra hominem in quantum homo est (131).

Dans ce même texte, il y a encore une petite phrase qui nous oriente dans un sens très précis:

... et tales homines tenentes tam sectam seu legem sunt decepti et querunt uanitatem et mendacium et omnes sunt perditi. Et ideo quicumque talem legem seu sectam inchoauit ipse fuit deceptor in se ipso et fit deceptor aliorum mendax, dolosus, fraudulentus (132).

Ce texte vise clairement ceux qui se convertissent à la foi musulmane (inchoauit); on ne peut pas lui donner une interprétation réthorique, parce que du temps de Ramon Sibiuda ces conversions n'étaient pas tellement rares. On sait que des cas se produisaient surtout parmi ceux qui étaient faits prisonniers par les musulmans et, ensuite, étaient voués à l'esclavage (133); mais entre 1386 et 1390 a eu lieu la scandaleuse conversion publique à la foi mahométane du frère franciscain majorquin Anselm Turmeda, laquelle a beaucoup trouble les contemporains, à commencer par les plus hautes autorités de la chrétienté, d'autant plus qu'il semble que cette conversion a été l'aboutissement d'une longue crise intellectuelle et de conscience (134).

(131) Ms. Arsénal 747, fol. 49 r°, lignes 35-39. Pour l'emploi du terme secta à propos des musulmans, cfr aussi Summa contra gentes, lib. I, cap. 6, éd. Madrid, BAC 1953, p. 108.

(132) Ms. Arsénal 747, fol. 49 r° ligne 39-v° ligne 2

(133) Cfr EPALZA, o. c., p. 25, note 73; pp. 39-40.

(134) Pour Turmeda, cfr EPALZA, o. c.; bibliogr., pp. 181-3.

Mais il n'y a pas eu que le fait brut de la conversion. Placé à la tête de la douane par le sultan de Tunis, Turmeda n'interrompit jamais les rapports avec ses connationaux, et, d'une façon plus générale, avec les ressortissants du monde latin qui se rendaient à Tunis pour commerçer. C'est aux marchands catalans qu'il confiait ses œuvres en vue de leur diffusion en chrétienté: en 1398, le Libre de bons amonestaments, adaptation catalane de la Dottrina dell' schiavo di Barri (s. XII), recueil de bons conseils selon l'esprit de la morale chrétienne, mêlés à des traits immoraux et d'intention anti-monastique, et qui est resté jusqu'au début du XIX^e s. le livre de lecture des enfants dans les écoles catalanes (135). En cette même année, il écrit le poème Cobles de la divisio del regne de Mallorques, rédigé à la demande de quelques marchands majorquins, dans lequel il ne se montre pas moins chrétien et catholique que dans l'ouvrage précédent (136). Peut-être les Cobles ont fait naître l'idée que Turmeda voulait retourner au sein de l'Eglise, parce que quatre années plus tard Roger de Montcada, vice-roi de Majorque, livre un saufconduct à l'intention de frère Anselme Turmeda renégat, en l'assurant de sa protection, pour qu'il puisse se rendre en pays chrétien (137). Cependant, Turmeda resta à Tunis. En 1407, il écrit des Profecies, genre qu'il aimait, ainsi que l'astrologie, en se montrant toujours chrétien et obsédé par le Schisme (138). En 1411, à Penyíscola, Benoît XIII signe l'absolution d'apostasie à l'intention de frère Anselm Turmeda, dans un document par lequel il excommunie tous ceux qui voudront emprisonner Turmeda, le molester ou empêcher qu'il ait des rapports normaux avec les chrétiens (139). Turmeda s'est-il

(135) Cfr RIQUER, M. DE, Història de la literatura catalana, t. II, Barcelona, Ariel 1964, pp. 274-280, dont nous résumons l'exposé.

(136) ID., ib., pp. 280-285.

(137) ID., ib., p. 270.

(138) ID., ib., pp. 296-298.

(139) ID., ib., pp. 270-271.

adressé au pape, ou bien la démarche venait de Benoît XIII lui-même, entêté à faire des choses extraordinaires pour consolider sa position, de jour en jour plus compromise? On n'en sait rien. En tout cas, la première hypothèse n'est pas à exclure, parce que, deux ans plus tard, en 1414, nous voyons le roi d'Aragon Ferdinand I en train de vouloir répondre à une lettre de "frère Anselm renégat, qui est à Tunis" (140), ce qui prouve que Turmeda n'avait pas de difficulté à communiquer avec les autorités chrétiennes. En 1417, il rédige la Disputa de l'ase contra Encelm Turmeda sobre la natura e noblesa dels animals, qui nous a été transmise seulement par une traduction française parue à Lyon en 1544, trois fois réimprimée. Sa thèse est que l'homme est inférieur aux animaux, et que seule l'Incarnation du Verbe a pu renverser ce rapport. Dans le cadre d'une assemblée de toutes les bêtes, frère Anselme dispute avec un âne (*alter ego ironisant?*). L'âne pulvérise tous les arguments en faveur de la suprématie de l'homme établis par Turmeda. Le résultat de la dispute est favorable au franciscain lorsqu'il en appelle finalement à l'Incarnation; il n'est pas impossible que l'introduction de ce recours extrême obéisse à la volonté de renforcer encore les réponses sarcastiques de l'âne. Quoiqu'il en soit, cette Disputa n'en est pas moins un calque, parfois littéral d'un apostrophe contenu dans l'encyclopédie rédigée par les Frères de la Pureté, secte philosophique musulmane qui a eu un certain éclat à Bassorah vers le milieu du X^e siècle. Cependant Turmeda a soin de christianiser l'œuvre arabe, dans le sens au moins que son auteur s'y présente comme un religieux et théologien fameux et par le recours à l'Incarnation (141). Deux années plus tard, Turmeda écrira en arabe l'opuscle Tuhfat al-arib fi-l-radd ala ahl al-salib (Présent de l'homme lettré pour refuter les partisans de la croix), dans lequel il développe une refutation de la doctrine catholique à l'intention des musulmans (142). Cet opuscule n'a

(140) ID., ib., p. 272.

(141) ID., ib., pp. 286-294.

(142) Édition critique, avec trad. espagnole, dans EPALZA, O. c., pp. 191-197.

pas été connu en chrétienté avant le XIX^e siècle. Il est probable que Turmeda ait joué un double jeu, en faisant croire aux chrétiens qu'il aimeraient revenir, d'une part, et en rassurant les musulmans sur la fermeté de sa conversion par son opuscule, d'autre part. Connue en chrétienté par les œuvres qu'il rédigea en catalan, personne n'a su, à ce qu'il semble, du vivant de frère Anselme, qu'il avait combattu le christianisme. Honoré du côté musulman par sa Tuhfa, on ignorait jusqu'à nos jours son activité littéraire vis-à-vis des chrétiens. C'est ce double jeu savamment mené ce qui explique qu'encore en 1423 le roi Alphonse V d'Aragon s'adresse à "son aimé frère Anselme Turmeda, appelé aussi al-caïd Abd Allah", pour lui élargir un saufconduit à fin qu'il puisse se rendre en pays chrétien avec sa femme, ses fils, ses filles, ses serviteurs et toute sorte de biens et de marchandises. C'est la dernière donnée que nous avons sur la vie d'Anselme Turmeda, qui est mort à Tunis vers 1424 (143).

Revenons à Sibiuda. Au delà de la polémique générale contre les musulmans, il nous semble qu'entre le "Liber Creaturarum" et la Disputa il y a certains rapports à relever. D'abord, c'est le thème essentiel de l'œuvre de Turmeda qui se trouve contredit par Sibiuda. La thèse que Turmeda combat est exprimée ainsi dans la Disputa par l'intermédiaire du roi des animaux:

Le roy apres auoir ouy le Connil, luy dict: Dis moy, Connil, est ce cestuy frere Anselme qui se faict tant sçauant? et est tant oultrecuden, qu'il dict et presche, et tient par opinion que les filz d'Adam sont plus nobles et excellents, et de plus grande dignité, que nous aultres animaulx ne sommes? et bien daudantage ainsi qu'ay ouy dire: il dict et affirme, que nous aultres n'auons esté créez, sinon pour leurs seruices, et qu'ilz sont nos Seigneurs,

(143) RIQUER, o. c., p. 274.

et nous aultres leurs vassaulx, et dict plu-
sieurs aultres fantasies, et mocqueries, et
presche contre nous sans donner aucunes preu-
ues, ou raisons iustes. Et les aultres filz
d'Adam luy donnent foy, et croyent fermement
ce qu'il dict contre nous estre verité (144).

Bien que le "Liber Creaturarum" ne se borne pas à éta-
blir le supériorité de l'homme sur les animaux, ce thème revient sou-
vent tout au long de l'ouvrage. Maître Ramon lui accorde une importan-
ce spéciale, puisqu'il aime le reprendre. Il le développe d'abord dans
le titre 63, puis on le trouve subjacent dans les titres 93-96, ensui-
te il émerge à nouveau dans le titre 203. Si, dans Tuemedia, la compa-
raison systématique de l'homme et des animaux tourne toujours au désa-
vantage de l'homme, dans Sibiuda ce même recours comparatif est un des
moments essentiels qui permettent à l'homme de se connaître tel qu'il
est et de s'éléver vers la connaissance de Dieu:

Quoniam autem homo habet super ani-
malia et alias res inferiores intellectum et uolun-
tatem, considerandum est quid et quantum potest ho-
mo plus per suum intellectum et suam uoluntatem,
quam animalia nec alie res posunt, ut clarissima dif-
ferencia cognoscatur: unde homo non est intelligere
uerba et sermones et sentencias et percipit signi-
ficata diccionum et hoc non faciunt animalia... Yo-
mo si homo uult clare uidere quod illa que habet
sunt magna et magne dignitatis, comparet se ipsum
ad inferiora et ad animalia que non accepérunt nec
habent hoc. Et hic est totum secretum et clavis tec-
cios cognicionis hominis de se in se, et nisi homo
faciat hoc, numquam cognoscet se ipsum nec contemp-
tabitur deo / et si hoc faciat et continue fa-
ciat magis cognoscet se ipsum et cognoscet per ex-
perienciam quam magna sunt ista que accenit ultra
animalia et gaudebit et relinquat omnia alia extra
se et erit semper contentus de creatore suo (145).

(144) Disputation de l'asne contre frere Anselme Turmeda, Lyon
1544, réimpr. par R. ROUCHE-DELBOSCH, Revue Hispanique 14 (1911) 370-371.

(145) Ms. Arsenal 747, fol. 31 v°, lignes 5-18.

Face au scepticisme surnois et au plat rationalisme de Turmeda, Sibiuda souligne la dignité transcendante de l'homme:

Deus non fecit creaturas inferiores propter se ipsas nec propter bonum earum sed omnes fecit et ordinavit propter hominem et propter bonum hominis, et propter utilitatem hominis, scilicet, propter seruicium, uel propter necessitatem, uel propter solacium et gaudium hominis uel propter doctrinam. et quidquid deus dedit creaturis dedit eis propter hominem, et quidquid habent et acceperunt creature inferiores a creatore totum habent et acceperunt propter hominem et non propter se ipsas (146).

Il insiste sur l'intériorité propre à l'homme, qui n'a pas de parallel dans le monde animal:

Uidemus autem per experientiam quod animalia bruta que sunt infra hominem non possunt cognoscere honorem nec laudem nec gloriam nec opposita istorum... Et inde possumus concludere manifestissimam differenciam et separacionem et distinctionem ad oculum inter homines et omnia animalia per honorem laudem et gloriam et per contraria istorum. Et ideo sequitur quod omnia ista ascendunt animalia. Et per consequens sunt res insensibiles et intellectuales et apprehensibles per intellectum. Et ideo sequitur quod honor laus gloria solum pertinent ad res intellectuales et spirituales. Et exinde eciam possumus concludere quod homo habet aliquid in se occultum et inuisibile et alias occultos et alias aures et alium uisum supra animalia, quia cognoscit honorem et confusione etc. et animalia non possunt (147).

Ces derniers mots pourraient viser une longue réquisition de l'âne de la Disputa en faveur de la perfection et de la sounlesse

(146) Ib., fol. 48 r°, lignes 31-37.

(147) Ib., fol. 116 r°, ligne 22-v°, ligne 6.

des sens des animaux, qui sont censés être supérieurs à ceux de l'homme (148). Enfin, contre les attitudes critiques, dissolvantes et égo-centriques de Turmeda, Sibiuda ébauche les lignes maîtresses d'un humanisme chrétien.

Nous pensons, donc, que la conversion de Turmeda à la foi musulmane et son activité littéraire postérieure éclaire les motifs, la portée et le sens de la polémique anti-musulmane du "Liber Creaturarum". C'est une polémique intellectuelle, engagée à partir d'une position commune: si Turmeda aime les preuves ou raisons iustes, Sibiuda lui répond par ses ratiōnes probantes. Si Turmeda ironise, Sibiuda apostrophe Mahomet et, en le comparant avec Jésus-Christ, il essaie de le placer dans ses justes limites:

Unde machometus... dixit se esse
prophetam. Nulla autem comparacio inter nomen pro-
phete et nomen filii dei... Quare nullus aliis
qui sit contra Jesum Christum est recipiendus,
nec ei est aliquomodo credendum ne oboediendum
(149).

(148) Cfr Revue Hispanique 24 (1911) 380-385.

(149) Ms. Arsénal 747, fol. 118 r°, lignes 18-11; 36-37.

III.- SOURCES INTERNES DU "LIBER CREATURARUM"

Nous allons d'abord essayer d'étudier le rapport du Liber Creaturarum avec les efforts analogétiques les plus connus, antérieurs à Ramon Sibiuda. Ensuite nous étudierons les auteurs qui sont des sources directes pour sa pensée. Cela fait, il ne restera que la tâche de proposer une hypothèse sur la genèse de cette pensée, ce que nous pourrons entreprendre correctement après avoir décelé ses sources.

1.- LA TRADITION APOLOGETIQUE DU MOYEN AGE ET LE "LIBER CREATURARUM"

Oeuvre apologétique, le Liber Creaturarum vient s'inscrire dans le courant d'une série ininterrompue d'efforts pour vindiquer le christianisme, face aux ennemis extérieurs ainsi qu'aux germes intérieurs de dissolution. Nous n'allons pas dresser un inventaire de tous ces efforts, car l'ampleur de cette tâche nous déborderait. Mais, en vue de situer Sibiuda dans le courant apologetique médiéval, il nous a semblé utile de mentionner ici les systèmes analogétiques les plus connus du Moyen Age et de les mettre en rapport avec celui de maître Ramon. Dans ce travail, nous ne pourrons tenir compte que des orientations primordiales propres à chaque système, les questions de détail ne pouvant pas être retenues dans notre étude; cependant, nous crovons qu'il est possible d'obtenir, avec cette méthode, des éclaircissements suffisants pour relever la position de Sibiuda au sein du courant apologétique médiéval.

1.- ALAIN DE LILLE

Mort en 1203, Alain de Lille est un des premiers penseurs du Moyen Age latin qui a entrepris la tâche d'attaquer sur le plan doctrinal les ennemis intérieurs - les cathares - et extérieurs - musulmans et juifs - de la chrétienté. Dans ses œuvres, il plaide pour que la théologie s'inspire de la méthode mathématique:

... ut igitur in mathematica fieri solet caeterisque etiam disciplinis, proposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam (151).

Il voulait donner à la théologie une rigueur scientifique à partir de ses principes, la réduisant à des formules abstraites, maxime theologiae, qui se développent par des propositions rigoureusement déductives (152).

Si ce n'est pas la méthode d'Alain que Sibiuda adottera, et dans ce sens nous ne pouvons pas la regarder comme une source directe pour le Liber Creaturarum, il y a cependant dans le De fide catholica contra haereticos d'Alain quelques arguments qui seront développés par Sibiuda. D'abord nous pensons que le chapitre XXXI de l'œuvre d'Alain - quibus rationibus probatur quod anima humana sit immortalis - contient en germe la regula et ars affirmandi et negandi de maître Ramon.

Item, ad idem probandum, possumus uti ea insinuatione qua usus est videlicet religiosus contra philosophum qui negabat animam esse immortalem. Ait enim: aut anima est mortalis, aut est immortalis. Si mortalis est anima et credis

(151) Cité par GILSON, E., La philosophie au Moyen Âge; tr. espagnole, Madrid, Gredos 197^o, n. 291.

(152) GILSON, ib., pp. 291, 294.

eam esse immortalem, nullum tibi inde provenit incommodum. Si autem est immortalis et credis eam esse immortalem, aliquod potest tibi inde provenire incommodum. Ergo melius est ut creditur immortalis quam mortalibus. Quia, ut dicit Aristoteles in libro "De eligendis duobus propositionibus", si istius est consecutivum malum et illius est consecutivum bonum, magis est illud eligendum cuius est consecutivum bonum, quam aliud cuius est consecutivum malum (153).

Cet argument, rapporté par Alain comme un enseignement traditionnel et qui remonte du moins à Arnobe (154), est repris, comme nous avons vu, par Sibiuda; mais, allant un peu au delà de l'utili-

(153) De fide catholica contra haereticos, cap. XXXI;
PL 210, 334 A - B.

(154) ARNOBE, Adversus nationes libri VII: "Verum haec omnia inlustrius commemorabuntur et planius cum ulterius prorsus fuerimus evecti. Nonstrabimus enim Christum non impietatem docuisse nationes, sed ab latronibus pessimis miserorum hominum imprudentiam vindicasse. Non credimus, inquitis, vera esse quae dicit. Quid enim? Quae vos nematis verra esse apud vos liquet, cum imminentia et nondum passa nullis possint rationibus refutari? Sed et ipse quae pollicetur non probat. Ita est: nulla enim ut dixi futurorum potest existere comprobatio. Cum ergo haec sit conditio futurorum, ut teneri et comprehendendi nullius possint anticipationis attractu, nonne purior ratio est (et) ex duobus incertis et in ambigua expectatione pendentibus id notius credere quod aliquas spes ferat quam omnino quod nullas? In illo enim periculi nihil est, quod dicitur imminentia cassum (si) fiat et vacuum; in hoc damnum est maximum, id est salutis amissio, si cum tempos advenerit aperiatur non fuisse mendacium". Cfr Corpus Scrip. Lat. Paravianum LXII, Augustae-Taurinorum = Paraviae 1934, lib. II, n° 4.

té immédiate, notre auteur lui confère un sens plus élevé: exaltare et dignificare naturam:

... et concluditur quod homo de iure nature debet et tenetur et obligatur credere, affirmare et recipere istam partem tamquam veram que erit magis ad utilitatem et bonum et perfectionem et meliorationem et dignitatem et exaltationem hominis in quantum homo est (155).

Un autre argument d'Alain de Lille que Sibiuda développera c'est l'exemple qu'Alain apporte pour montrer quod vere unitas est in essentia et pluralitas in personis:

... cum dicitur unus vel unius naturae Deus est, nulla trium personarum excluditur, quia ipsae sunt unus Deus, et unius naturae, velut dici potest de his vocibus adiectivis, alios alba album; qui profert enim unum, nullam aliarum vocum excludit, quia sunt unum nomen; nam licet istae voces plures sunt, non tamen sunt plura nomina, sed unum et unius institutionis nomen. Similiter tres personae sunt unus et unius essentiae Deus (156).

Partant de ce texte et du chapitre XXIV du livre VI du De Trinitate de Richard de Saint-Victor, Sibiuda construira son long titre 54, dans lequel il manifeste par voie d'exemple l'articulation en Dieu de l'Unité et de la Trinité:

(155) Ms. Arsenal 747, fol. 35 v°, lignes 17-18.

(156) De fide catholica contra haereticos, lib. III, cap. II; PL 110, 401 B - 402 A.

Unde idem significatur dum dici-
tur legit lectionem, lectio legitur et legitur
impersonaliter sumptum, sed tamen non eodem mo-
do, et sic est idem significatum et tres modi;
et ideo sunt tria verba distincta, et sic appli-
ca per te insum (157).

On pourrait relever d'autres coïncidences, ce qui n'est pas surprenant, puisque Alain et Sibiuda ont repris le même genre de travail sur la même matière. Il nous suffira de remarquer qu'Alain, dans son De fide catholica contra haereseos a recours à des autorités, car il en a besoin lorsqu'il attaque frontalement les doctrines de certains hérétiques chrétiens. Sa méthode n'est, donc, pas celle de notre Sibiuda. Mais, au delà des différences de temps, de méthode et même de thèmes en discussion, nous constatons un courant de préoccupations et de pensées qui se transmet d'âge en âge et d'auteur en auteur.

(157) Ms. Arsenal 747, fol. 27 r°, lignes 14-16.

2.- NICOLAS D'AMIENS

Les exigences méthodologiques de Nicolas d'Amiens (158) vont plus loin que celles d'Alain de Lille. Conscient que l'argument d'autorité ne peut rien contre les infidèles et dépourvu du don de faire des miracles (159), Nicolas prend parti pour les rationes probabiles:

Probabiles igitur fidei nostrae
rationes quibus perspicax ingenium vix possit
resistere studiosius ordinavi, ut qui prophetae
et evangelio acquiescere contemnent, hu-
manis saltem rationibus inducantur (160).

Ces rationes il va les ordonner d'une façon rigoureuse, en les organisant en définitions distinctions et propositions enchaînées selon un ordre intentionnel, appuyées sur des postulats et des axiomes. C'est le contenu de son Ars catholique fidei, une sorte de théologie more geometrico demonstrata, mais avec conscience claire de ses limites:

Hae vero rationes, si homines ad
credendum inducant, non tamen ad finem capessendam
plene sufficiunt usquequaque. Fides etenim
non habet meritum cui ratio humana ad plenum
praebet experimentum. Haec etenim erit gloria

(158) Nous suivons l'exposé de GILSON, o. c., éd. c., pp. 295 - 297.

(159) NICOLAS D'AMIENS, De arte seu articulis catholicae fidei, prol.: "Sed nec miraculorum gratia mihi collata, nec ad vincendas haereses sufficit auctoritates inducere, cum illas moderni haereticici aut prorsus respuant, aut pervertant"; PL 210, 595 A.

(160) ID., ib.,

*nostra, perfecta scientia comprehendere in su-
tria quod nunc quasi in aenigmate per speculum
contemplamur (161).*

Ces rationes probabiles de Nicolas d'Amiens constituent le précédent presque immédiat des rationes probantes de Lulle et de Sibiuda. De Nicolas à eux, survivra la préoccupation de formuler un ars pour convaincre ou réduire l'adversaire de la foi catholique, sans devoir faire appel aux autorités, en partant de la seule raison et de ses principes. Il fallait peut-être essayer d'abord les rigoureuses déductions géométriques de Nicolas d'Amiens, avant d'en arriver à la colossale entreprise de Lulle ou au vaste système inductif axé sur l'homme et sur son expérience que tentera Ramon Sibiuda. C'est pourquoi nous n'avons pas voulu passer sous silence la tentative de Nicolas; bien qu'il n'est pas une source directe pour notre auteur, il en est indiscutablement un précédent illustre.

(161) ID., ib.

3.- SAINT THOMAS

Le Liber Creaturarum est à mettre en rapport avec la Summa contra Gentiles de saint Thomas? On rencontre parfois des idées communes aux deux ouvrages et, dans quelques endroits, le texte sebon-dien paraît suivre de près la Summa contra Gentiles. Par exemple, lorsqu'il cherche à établir l'existence des anges, Sibiuda donne une raison que nous retrouvons dans l'ouvrage de saint Thomas:

Summa contra Gentiles:

Adhuc. Si ex aliquibus duobus inventur aliquid compositum; et alterum eorum invenitur per se quod est minus perfectum: et alterum, quod est magis perfectum et minus reliquo indigens, per se invenitur. Invenitur autem aliqua substantia composita ex substantia intellectuali et corpore, ut ex praemissis patet. Corpus autem invenitur per se: sicut patet in omnibus corporibus inanimatis. Multo igitur fortius inveniuntur substantiae intellectuales corporibus non unitae (162).

Sibiuda:

Unde postquam est et existit reueliter natura corporalis et natura spiritualis simul coniuncta in una persona, ut in homine; et ultra hoc etiam natura corporalis est et existit per se separata: quare etiam non erit et existet natura spiritualis creata per se, sicut natura corporalis? (163).

(162) SCG II, cap. 91; éd. B.A.C., vol. I, Madrid 1967, p. 718.

(163) Tit, 218, p. 335.

L'analogie que saint Thomas établit entre les phases de la vie corporelle et celles de la vie spirituelle qui est conférée par les sacrements, a été aussi reprise par Sibiuda. Une lecture parallèle des chapitres 58, 59, 60, 61, 70, 73 et 74 du livre IV de la Summa contra Gentes et des titres 282, 284, 285, 294 et 302 du Liber Creaturarum le manifeste. Cependant, nous ne saurions pas tirer aucune conclusion sur cette identité de vues en ce qui concerne un point de la doctrine des sacrements, d'autant plus que nous n'avons pas pu relever aucun emprunt direct, de quelque importance, fait par Sibiuda à saint Thomas. Le rapport entre les deux auteurs doit être regardé sous un autre jour.

Car il y a une différence radicale entre la méthode des ouvrages de saint Thomas et celle de maître Ramon. Tandis que saint Thomas distingue soigneusement le domaine des vérités religieuses accessibles à la connaissance humaine par l'effort de la philosophie, d'une part, des vérités religieuses connues seulement par révélation, d'autre part, Sibiuda traite toute la matière révélée comme un sujet de démonstration rationnelle. Ceci nous révèle la confiance un peu naïve, tout de même, dans le pouvoir de la raison que Sibiuda avait, si diverse de la position beaucoup plus nuancée de saint Thomas (164).

(164) Summa contra Gentes I, cap. II : "... quidam eorum, ut Mahumetistae et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra haereticos per Novum. Hi vero neutrum reciriunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere cui omnes assentire coguntur. Quod tamen in rebus divinis deficiens est"; d.c., I, pp. 67-8.

Cette confiance scholastique dans le pouvoir de la raison ne se montre pas seulement dans la forme d'aborder le problème de la Trinité ou de l'Incarnation; on la retrouve aussi dans des questions plus "neutres" et notamment dans le problème de la création éternelle ou non éternelle du monde, que saint Thomas a traité dans la Summa contra Gentiles avec une prudence particulière, montrant la faiblesse de certaines raisons alléguées en faveur de la non-éternité du monde (165), et en marquant toujours la distance entre ce que la foi enseigne et ce que la raison peut élucider avec ses propres ressources. Ce n'est pas l'avis de Sibiuda, pour qui, si le monde n'était pas créé, on le noterait:

Et ideo si mundus esset productus ab eterno et non de nouo, sed esset ei (166) ... quale in duracione et ipse non precederet mundum duracione: Jam notaretur aliqua equalitas in eternitate, iam notaretur quod ipse deus indiceret mundo et quod non potuit esse sine mundo et eciam quod naturaliter et ex necessitate produxit mundum et non ex mera liberalitate et omnia ista sunt absurdissima et nefandissima ipsi esse dei excellentissimo (166).

Ce notaretur est révélateur: Sibiuda n'est pas disposé à faire la moindre concession, il n'accepte pas les nuances qui peuvent donner de la force aux arguments de l'ennemi. Ou bien le monde est éternel, et alors il faut accorder toutes les conséquences de cette position, ou bien il n'est pas éternel, c'est-à-dire: on prouve bel et bien qu'il ne l'est pas.

Il y a encore une autre différence ressoubable entre la pensée de Thomas et celle de Sibiuda, en ce qui concerne les rapports

(165) Summa contra Gentiles, II, can. 18.

(166) Ms. Arsenal 747, fol. 12 v°, lignes 7-10.

de la foi et de la raison. La position classique de saint Thomas n'est pas du goût de Sibiuda, qui insiste sur l'égalité de contenu du Liber Creaturarum et du Liber Scripturae, tous les deux ne différant que quant au mode de transmettre le même enseignement:

... primus est nobis connaturalis,
secundus supernaturalis... (167).

Fidèle à cette idée, le vocabulaire de Sibiuda ne subsiste pas de renchérir et de mêler ce qui dans une perspective thomiste serait rigoureusement distingué. Il nous dit, par exemple, dans deux récapitulations:

Et sic modo cognoscimus mundum de non esse et de nihilo uenisse et productum fuisse, quod primo nesciebamus. Et ita fuit ibi uscensus et descensus et unum esse manifestauit aliud esse, et adiuicem se manifestant et reuelant (168).

Recollentes ergo in generali omnia que manifestata sunt et reuelata sunt nos in escalam quattuor graduum nature, possimus uidere qualiter per comparacionem hominis... (169).

Nous ne sommes pas sûrs que l'emploi de ce mot revelare, revelari, appliqué aux connaissances qu'on dégage de la considération du monde, soit délibéré, comme affirme Webb (170), mais il est intéressant

(167) Prol., éd. Stegmüller, p. 37+.

(168) Ms. Arsenal 747, fol. 11 r°, lignes 14-7.

(169) Ib., fol. 27 r°, lignes 18-20.

(170) Cfr C. C. J. WEBB, Studies in the History of Natural Theology, Oxford, Clarendon Press 1915, p. 303.

ble qu'il signale des intentions qui se trouvent très loin des positions thomistes.

En conclusion, il faut reconnaître que Sibiuda n'a presque rien emprunté à saint Thomas; il s'est contenté, tout au plus, de lui prendre quelque idée de théologie sacramentaire - très peu, à vrai dire -, tout en se dérobant de la pensée du docteur dominicain dans les questions fondamentales. C'est que la source la plus proche de l'anthropologie sebondienne se trouve ailleurs, et cette même source était, si non complètement indépendante, du moins très originale. Nous allons aborder le problème des relations Lulle - Sibiuda.

4.- RAMON LULLE ET LE LULLISME DE RAMON SIBIUDA

a) La question

Le problème du lullisme de Ramon Sibiuda est ancien et il n'y a pas là-dessus d'opinion unanime (171). Même parmi ceux qui connaissent assez bien l'œuvre de Lulle et celle de Sibiuda, il y a désaccord en ce qui concerne le lullisme sebondien.

En 1896, Salvador Bové présentait Sibiuda comme un adepte originel du lullisme. Le rapport entre les deux auteurs était donné, selon Bové, par le fait que Sibiuda emprunte à Lulle les preuves des dogmes (172). Cependant, quelques années plus tard, un disciple de

(171) Déjà H. C. AGRIPPA DE NETTESHEIM (1486-1535) remarquait: "atque Raymundus Sabundus, qui librum creaturarum sive Theologiae naturalis edidit, eo ipso praeter reliqua sua scripta, satis ostendit quantum hac arte (l'Ars de Lulle) valuerit"; cfr In Artem brevem Raymundi Lulli Commentaria. Epist. Dedic. I Laurentiano Lugdun., dans Operum pars posterior, Lugduni 1600, pp. 332-333. Et le card. J. BONA: "... raimundi de Sabunde Theologia Naturalis valde ingeniosa, praxim continens artis mannae Raimundi Lulli..."; cfr Opera Omnia, Antwerpiae 1677, p. 906. Mais aussi, quoique en passant, met ensemble Lulle et Sibiuda; cfr Selectio[n]es hyemales de ratione et methodo legendi utrasque Historias, dans Bibliographia politica, Cantabrigiae 1681, p. 257. Par contre, GOLAYE distingue soigneusement l'œuvre des deux auteurs: "... renovabat opus multis, a Lullio inter alios, instauratum. Sed a Lullio sicut a ceteris ipso disserendi ac docendi more dissidebat. Errant enim qui putant similem fuisse Sabundo ac Lullio philosophundi rationem"; cfr De Raymundo Sabundo ac de theologiae naturalis libro, Paris 1872, p. 10.

(172) BOVÉ, S., Assaig crítich sobre'l filosof en Ramon Sibiude, Barcelona 1896, p. 140.

Rové, Joan Avinyó, rapporte un témoignage beaucoup plus nuancé de son maître sur cette question: "Sur le problème de savoir si Ramon Sibiuda est ou n'est pas lullien, je dirai que l'appelle philosophe lullien celui qui, connaissant la philosophie du bienheureux ou, si l'on veut, son système scientifique, l'applique dans ses œuvres. Ce n'est pas le cas de Sibiuda. Il étudie les mystères de la religion catholique à la lumière de la raison naturelle, sans nier cependant la valeur des raisons qui prennent appui dans le surnaturel, et, par coïncidence, on peut souvent noter que beaucoup d'arguments de Sibiuda correspondent à l'application des définitions, conditions et règles de la descente de l'entendement selon le système scientifique lullien. C'est là tout le lullisme de Sibiuda, si quelqu'un veut toujours en parler. Pour moi, et raisonnant en propriété, ce lullisme est égal à zéro" (173).

En 1912, c'était J. Probst qui étudiait la question et en concluait non seulement des coïncidences générales de doctrine, mais aussi des ressemblances de forme et de détail. D'après Probst, il faut accepter l'hypothèse "d'une filiation entre les deux théologiens escocais" (174). Cette filiation se montrerait dans la méthode, la métaphysique, la psychologie, dans l'expression même des doctrines. En somme, pour Probst, Sibiuda serait un Lulle modernisé (175).

Réagissant contre cette façon de traiter la question, les Carreras i Artau rappellent qu'il n'est pas indispensable, pour faire partie du courant lullien, de suivre littéralement le maître, ou de reproduire servilement tout ou des parties de l'œuvre lullien.elon eux,

(173) AVINYÓ, J., Història del Lullisme, v. 1914, pp. 14-15.

(174) PICRET, J., Le Lullisme de Raymond de Ruyptre, Toulouse 1912, p. 52.

(175) ID., ib., p. 53.

Sibiuda se situe à l'intérieur d'une des trois directions dans lesquelles se développera l'œuvre de Lulle, à partir de sa mort. Ces trois directions sont: la direction polémico-rationnaliste, la direction logico-encyclopedique et la direction mystique. Sibiuda appartiendrait à la première (176). Cela dit, les Carreras ne renoncent pas pour autant à signaler des correspondances précises entre Lulle et Sibiuda. D'abord, ils signalent que le but sebondien de bâtir une science nouvelle équivaut en quelque sorte aux efforts entrepris par Lulle pour mettre au jour son Ars (177). Ensuite, ils rappellent des coïncidences de terminologie (178); enfin, ils mettent en rapport le Liber Creaturarum avec le Liber de articulis fidei sacrosanctae et salutiferae legis christianaे seu Liber Apostrophe de Lulle (179).

A leur tour, les Carreras i Artau ont été critiqués par le P. Mario Martins, pour qui les arguments des deux historiens sont faibles (180). En fait, nous sommes d'accord avec lui. Si Tomás Carreras a très bien connu Lulle, sa lecture du Liber Creaturarum a été trop rapide, et il n'arrive pas à systématiser les diverses couches doctrinaires dont Sibiuda a tiré parti. En revanche, il a raison lorsqu'il affirme qu'il faut rattacher Sibiuda à la tradition lullienne; ce qu'on ne peut pas faire c'est le lui rattacher par des critères fondés sur des détails discutables. Nous reviendrons sur cette critique.

(176) CARRERAS I ARTAU, T. y J., Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los s. XIII al XV, t. II, p. 143.

(177) ID., ib., pp. 146-147.

(178) ID., ib., pp. 148-150.

(179) ID., ib., pp. 151-152.

(180) MARTINS, MARIO, Estudos de Literatura Medieval, Braga 1956, pp. 395-415.

Récemment, J. N. Hillgarth a revendiqué, dans une étude remarquable, un rapport du lullisme sebondien avec le lullisme parisien du XIV^e s. Ses conclusions demeurent toutefois prudentes, car il ne prétend pas faire une liaison directe. Mais il n'en signale pas moins des coïncidences qui frappent entre Sibiuda et l'Introductio in artem hemundi de Thomas le Myésier. Par ce biais, Hillgarth a ouvert une nouvelle voie d'accès à la compréhension du lullisme de notre auteur (181). Nous allons traiter ces questions par son ordre.

b) Le lullisme sebondien d'après les Carreras i Artau

Selon les Carreras i Artau, "Sibiuda se vante d'avoir découvert une nouvelle science, une science générale par rapport aux autres sciences et arts, qui équivaut à l'art générale lullienne" (182). Pour prouver cette assertion, ils mettent en rapport le prologue du Liber Creaturarum avec le Proemium de l'Ars generalis et ultima de Lulle. Dans ce proemium Lulle dit:

Idcirco requirit et ap etit intellectus quod sit una scientia generalis ad omnes scientias et hoc cum suis principiis generalibus, in quibus principia aliarum scientiarum particularium sint implicita et contenta sicut particulare in universale... Per hanc uidem scientiam possunt aliae scientiae per facile adquiri" (183).

(181) Cfr HILLGARTH, J. N., Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century France, Oxford 1917, pp. 272-275, 318.

(182) CARRERAS I ARTAU, T. y J., o. c., p. 146.

(183) Texte cité par les CARRERAS I ARTAU, o. c., p. 147, note 119.

Ces mots lulliens sont mis à côté de ces phrases du prologue sebondien, par les Carreras i Artau:

Ista scientia nulla alia indiget
scientia nec aliqua arte... ista est radix, ori-
go, fundamentum omnium scientiarum quae sunt ho-
mini necessariae ad salutem. Et ideo qui habet
eam in se, habet radicem et fundamentum omnis
veritatis... Ista est prima, et est homini ne-
cessaria (184).

L'interprétation des Carreras i Artau nous semble abusive. Lulle parle, en effet, d'une science des principes généraux qui doit contenir les principes des sciences particulières; et nous savons bien que l'Ars est une tentative de systématisation logico-méta physique. En revanche, la scientia que nous propose Sibiuda n'a rien à voir avec une nouvelle science générale qui contiendrait les principes des autres sciences ou arts particuliers. La science sebondienne a des objets très précis:

- se ipsum et suum conditorem;
- omne debitum ad quod homo tenetur in quantum homo est;
- omnem veritatem necessariam homi-
ni cognoscere tam de homine quam de deo... et om-
nia quae sunt necessaria homini ut perveniat ad
vitam aeternam;
- quidquid continetur in Sacra
Scriptura;
- omnis quaestio quae debet scri-
ri ab homine tam de deo quam de homine;
- tota fides catholica probatur
et cognoscitur esse vera.

Sibiuda remarque que sa science "ordinat omnes alias ad bonum finem et ad veram utilitatem", il se borne au domaine éthique:

(184) Prol., 7d. Stegmüller, pp. 30+ - 31+.

... ista scientia docet hominem cognoscere se ipsum; propter quid factus sit et a quo factus sit; quid est bonum suum; quid est malum suum; quid debet facere, ad quid obligatur et cui obligatur. Et nisi homo primo cognoscat omnia ista, quid proficiunt aliae scientiae? Omnes sunt vanitas homini et omnibus utitur male et ad suum damnum, quia nescit quo vadit nec unde venit nec ubi est (185).

Le titre même de l'oeuvre qu'ils analysent aurait pu détourner les Carreras i Artau de mettre en rapport l'Ars lullienne avec la Scientia libri creaturarum seu nature seu liber de homine de maître Sibiuda.

Les Carreras prétendent, en suite, que Sibiuda emprunte à Lulle sa notion des scalae, avec les degrés, et les deux moments de l'ascensus et du descensus. Il faut dire d'abord que tous ces concepts se trouvent dans d'autres auteurs, que Sibiuda a utilisé, comme nous verrons plus loin. Et la façon dont Sibiuda se sert de ces termes incline à penser qu'il ne les a pas pris de Lulle. Sous la plume de Sibiuda, scala signifie toujours la gradation d'une connaissance, en partant de ses niveaux les plus inférieurs: il y a ainsi une scala trinitatis (tit. 55), une scala amoris (tit. 178), une scala angelica (tit. 218), une scala gratiae (tit. 281), une scala sacramentalis (ib.). Le Liber Creaturarum est appelé aussi scala naturae. Donc, scala signifie un domaine, un secteur ou un niveau de recherche. Richard de Saint-Victor parle aussi dans ce sens d'une exterioris scientiae scala (186); ou bien il nous invite à monter par l'échelle des choses visibles (187).

(185) Ib, ib., pp. 31+ - 32+.

(186) Cfr Beniamin Minor, cap. 62; Pl. 196, 44 b - 45 a.

(187) Cfr De Trinitate, lib. V, c. VI; éd. FRAUNER, n. 201, ligne 9.

Bonaventure, de son côté, parle des scalares gradus par lesquels l'intellect humain s'élève vers Dieu, son principe (188). Finalement, la scala est un concept que nous retrouvons dans l'œuvre de frère Antoni Canals, précisément appelée Scala de contemplacio.

Mais il est bien plus grave de mettre en rapport les "modi, conditiones et regulae" de Lulle avec les mêmes termes employés par Sibiuda (189). Dans la langue philosophique de Lulle, les modi sont inseparables des figures S et T de l'Ars, lorsqu'il s'agit des modi universales, et ils sont au nombre de trente, lorsqu'il s'agit des modi speciales. De même, les regulae lulliennes sont d'abord les regulae artis qui apprennent l'usage des figures de l'Ars. Sibiuda est l'homme le plus éloigné du monde lullien classique des figures, des chambres, des questions, des tables, des dignités. Son langage n'est pas celui de Lulle, même s'il emploie des mots usuels chez le majorquin, ou des mots qui dans le système lullien ont une signification très précise; la présence de ces termes sous la plume de Sibiuda doit stimuler notre curiosité, mais on ne peut pas conclure, sans forcer la situation, à une identité de contenu sémantique.

Les Carreras i Artau ont raison, il faut le dire, lorsqu'ils signalent que le lullien Liber Apostrophe a pu fournir des arguments, des rationes necessariae à Ramon Sibiuda (190). Et s'il y a une source lullienne directe pour Sibiuda, c'est sans doute dans cet ouvrage qu'il faut la chercher. En effet, nous trouvons plusieurs endroits qui nous conduisent à des passages parallèles du Liber Creaturorum, ce qui ne

(188) Cfr Breviloquium II, 1^o, 4.

(189) CARRERAS I ARTAU, T. y 1., o. c., pp. 180-181.

(190) ID., ib., p. 1^o.

veut pas dire que Sibiuda, comme philosophe, doive être adscrit au courant lullien. Car c'est curieusement un ouvrage de Lulle qui se sert peu de la dialectique des dignités divines pour fonder les raisons nécessaires que Sibiuda a consulté et dont il s'est inspiré. Au demeurant, les passages du Liber Creaturarum qui dépendent du Liber Apostrophe sont très peu nombreux par rapport à d'autres dépendances doctrinaires, comme nous aurons l'occasion de voir. Nous nous bornons à signaler que cette relation de dépendance peut être seulement accordée dans quelques cas:

1) Les arguments par lesquels Lulle prouve l'existence de Dieu dans le prologue du Liber Apostrophe ont pour fondement l'exposition de cinq dignités: le Bien suprême, la Grandeur infinie, l'Eternité, la Puissance infinie, la Vertu infinie. Le technicisme démonstratif consiste à mettre en jeu le principe de contradiction et les tensions ontologiques qui s'en suivent, c'est-à-dire, la convergence vers l'Etre du Bien, de la Grandeur, de l'Eternité, de la Puissance et de la Vertu, et la convergence vers le néant de leurs contraires:

... cum solum summum bonum et summum Esse convenient (191); omnis res cuiuslibet modo accedit ad esse et participat plus entitatis tanto maior et melior est (192); omne ens quanto plus virtutis habet tanto magis in roniquat ad Infinitatem et Summitatem virtutis (193).

(191) Liber Apostrophe, éd. Coquartine, vol. IV, pl. 1 p. 534.

(192) Ib., n. 2, p. 534.

(193) Ib., n. 5, p. 534.

Dans sa démonstration de l'existence de Dieu, Sibiuda laisse de côté les dignités lulliennes; pour lui, c'est à partir des quatre degrés de l'échelle de nature qu'on peut inductivement parvenir à Dieu. Mais le principe qui permet de réaliser cette montée est la même dialectique logico-ontologique de Lulle, la convergence vers l'Etre de ce qui est positif et la convergence du négatif vers le niant:

Tendere ad unitatem et ad unum
est tendere ad esse, ad bonum, ad fortitudinem
et ad conservationem. Sed ire et tendere ad di-
versitatem et pluralitatem est ire ad non esse,
ad malum et ad divisionem, ad debilitatem et ad
destructionem (194).

2) La pluralité de personnes en Dieu est exprimée d'une façon qui se veut inductive par Sibiuda, mais son argument dépend d'un texte du Liber Apostrophe:

Non minoris actualitatis, potestia-
tis et nobilitatis est infinita Bonitas quam fi-
nita; sed finita bonitas est ratio finito bono,
quod producat naturaliter et de se finitum bo-
num; ergo infinita Bonitas erit ratio infinito
bono, quod producat naturaliter et ex se infi-
nitum bonum (195).

Sibiuda:

... nobilior, altior et maiis ra-
dicalis et conveniens homini in continentia homo est

(194) Tit. 4, p. 11.

(195) Liber Apostrophe, art. II, n. 1, p. 56.

productio qua producitur homo... de propria natura (196). Productio quae convenit Deo in quantum Deus est, magis est conveniens Deo quam productio quae convenit Deo in quantum artifex est. Sed productio qua producitur Deus de Deo et de proprio esse Dei convenit Deo naturaliter in quantum Deus est... Sequitur quod productio qua producitur Deus de Deo et de propria natura Dei est magis conveniens Deo quam productio qua producitur mundus de nihilo (197).

D'autres textes manifestent aussi cette dépendance:

Item, omne id quod est actus purus, aeternus et infinitus agit aeternaliter et infinite Aeternum et Infinitum, alias non esset purus actus aeternus et infinitus; sed Deus est purus actus aeternus et infinitus; ergo agit aeternaliter et infinite Aeternum et Infinitum; sed omne tale est Deus; ergo Deus producit Deum (198).

Sicut enim magis proprium et naturalius est creature, cum sit finita, magis operari parva quam magna... sic et multo magis est magis proprium et naturale Deo, cum sit infinitus, operari ea quae sunt magna simpliciter quam ea quae sunt parva: alias non operaretur secundum modum et virtutem suae naturae: nihil autem est simpliciter magnum nisi solus Deus; ergo Deus producit Deum (199).

Sibiuda, plus concis:

Item Deus est realissime infinitus, infinitae virtutis et infiniti vigoris, et summa

(196) Tit. 46, p. 53.

(197) Tit. 47, p. 54.

(198) Liber Apostrophe, art. II, n. 2, p. 537.

(199) Ib., ib.

natura et summe activa et summe in actu; ergo necessario sequitur quod sit in ipso productio infiniti, aliter esset otiosus secundum suam naturam (200).

Lulle:

}

Omne illud quod producitur de essentia alicuius secundum operationem naturae et secundum principalem modum et ordinem procedendi et est in eadem essentia et natura cum producente, dicitur et est filius producentis et producens dicitur pater, cum sint relativa (201).

Sibiuda:

Et quia productio est per modum naturae, ideo vocatur generatio, et quia productus est aequa nobilis et per se subsistens sicut productus, et est perfecta imago producentis, ideo vocatur filius eius, et producens vocatur pater (202).

(200) Tit. 47, p. 56

(201) Liber Apostrophe, art. III, n. 6, pp. 537-5 8.

(202) Tit. 51, p. 62.

3) Pour ce qui en est de la procession de l'Esprit Saint, nous retrouvons des coïncidences de vocabulaire dans les deux auteurs:

Lulle:

... sicut spiritus vitalis est nexus et unio corporis et animae, sic immo nobiliori modo Sanctus Spiritus est nexus Patris et Filii; et non dicitur Filius quia est alius modus in divinis quo unus procedit ab uno per modum generationis et alius quo unus procedit ab illis duobus per modum amoris (^03).

Sibiuda:

... productus per modum voluntatis vocatur donum, amor, charitas vel nexus, vinculum et Spiritus Sanctus Patris et Filii, quia ista sunt voluntaria. Donum nominat ipsum, ut voluntarium donum seu datum: amor, nexus, charitas et vinculum nominat ipsum (^04).

4) Les titres du Liber Creaturarum consacrés à la description de la chute de l'homme et à la corruption de la nature humaine révèlent aussi l'influence des textes de l'ouvrage lullien:

Lulle:

(^03) Liber Apostrophe, art. IV, n. 11, p. 509.

(^04) Tit. 52, p. 63.

Deus, qui creavit mundum, creavit seu fecit hominem, qui est pars mundi, quem cum sit rationalis naturae, fecit talēm ut disceretur inter bonum et malum, et diligenteret bonum et odiret malum; alias frustra fecisset eum rationalis naturae et ut maius bonum magis diligenteret et Summum Bonum summe et libere diligenteret.

Omnis natura a Deo in rectitudine instituta et ad Summum Bonum et ad Beatitudinem ordinata, si secundum ordinem a Deo sibi inditum operetur, bene et bona et magna operatur et non parva operatur; si autem operatur mala et parva opera semper, vel magis quam bona et magna, non sequitur ordinem sibi a Deo inditum, sed mutat illum et per consequens peccat, quia non manet in oboedientia Dei et non tendit ad finem ad quem erat facta... unde cum (natura humana) non operetur bona et magna opera ut plurimum, quia videmus quod in omnibus hominibus sit multum de malo et parum de bono, quantum deberet esse, sequitur ergo quod conditio hominum sit in contrarium mutata (205).

Sibiuda:

Debitum autem hominis ad quod homo obligatur ex testimonio omnium creaturem et sui ipsius et Dei est istud, quod homo debet dare Deo primo amorem et totaliter et debet insuper amare et incessanter; et per consequens debet totaliter sequi et amare voluntatem Dei (206).

Et quoniam omne factum et facere hominis procedit a voluntate sua... ideo sequitur quod omne factum et omne facere hominis est contra debitum totum hominis, contra ius naturae, contra

(205) Liber Apostrohe, art. VI (1), n. 1, pp. 541-542.

(206) Tit. 224, p. 349.

legem naturae et contra totum ordinem creaturarum et contra hominem in quantum hom est, et contra Deum totaliter... et per consequens ipsa voluntas hominis est deviata et lapsa a proprio suo statu, perdita, corrupta et perversa et mutata et alienata in oppositum propriae naturae (207).

Lulle:

... Et cum ista mutatio inveniatur in omnibus hominibus, convenit quod incepit in primis parentibus, a quibus omnes homines processerunt (208).

... Igitur cum ista contrarietas et mutatio inveniatur in omnibus hominibus, convenit quod incepit esse in primis parentibus, alias non esset generalis omnibus hominibus (209).

... homo componitur ex anima et corpore et anima est nobilior quam corpus, ergo homo magis inclinabitur ad perfectiones animae quam corporis; sed videmus contrarium in omnibus hominibus (210).

Sibiuda:

Quia poena quae est in natura humana est universalis et communis omnibus hominibus, quia omnes patiuntur poenam mortis et alias misere-

(207) Tit. 225, pp. 350-351.

(208) Liber Apostrophe, art. VI (1), n. 1, p. 54^r.

(209) Ib., art. VI (1), n. 1, p. 542.

(210) Ib., art. VI (1), n. 3, p. 54^r.

rias... ideo sequitur quod culpa et iniuria est communis omnibus hominibus et universalis ... ergo ... ille qui fecit primum malum voluntarium et primam culpam ... fuit primus homo ... quia nisi fuisset in primo homine, non se extendisset ad omnes homines (¶11).

... Ergo secundum rectum ordinem... potquam corpus est unitum scilicet cum tali anima ita digna, deberet ei obtemperare... et nullo modo dominari nec impeditire, et anima deberet imperare, mandare et regere... et tamen totum est per oppositum (¶12).

5) Certains arguments de convenance de l'Incarnation, de souche anselmienne commune, manifestent aussi la parenté entre le Liber Apostrophe et le Liber Creaturarum:

Lulle:

Persona Filii est melius approximata et congruentius ordinata secundum proprietatem personalem ad participandum cum natura humana (et e converso) in opere Incarnationis, quam persona Patris et Sancti Spiritus...; humana natura est filia Dei per creationem, ergo... magis participat cum persona filii Dei.

Etiam cum persona quae debent in-

(¶11) Tit. 238, p. 384.

(¶12) Tit. 239, p. 371.

carnari humanam naturam debeat nasci... et Nati-
vitas melius ac magis proprie conveniat Filio
quam Patri vel Sancto Spiritui... (213).

Sibiuda:

... Apparet quod persona Filii sit
magis conveniens ut sit una persona in duabus na-
turis, quoniam persona Filii habet multis conve-
nientias cum homine, quod non habent aliue perso-
nae. Unde quia Filius est productus... ita homo
est productus et accepit esse a Deo (214).

... quia rationabile est quod qui
patrem habet in coelis, matrem habeat in terris...
(215).

Lulle:

Concceptio Filii Dei non debuit
fieri per virum, quia actus qui fuissest medium
inter virum et matrem concinuentem Deum non fuissest
mundus, et sic ineptus et indecens ad unien-
dum divinam et humanam naturam (216).

(213) Liber Apostrophe, art. VIII (2), n. 1, p. 349.

(214) Tit. 253, p. 415. Le même argument dans le Cur Deus Homo, lib. II, cap. IX.

(215) Tit. 253, p. 415. Le même argument est rapporté sur HUGUES DE SAINT-VICTOR, Summa Sententiarum I, cap. XV; PL 170, 76 C.

(216) Liber Apostrophe, art. VIII (2), n. 4, p. 350.

Sibiuda:

Ulterius convenit quod talis homo,
qui satisfaciat pro humano genere, concipiatur et
generetur mundissime, scilicet sine libidine et
sine corruptione, et ideo sine coitu (217).

Lulle:

Omnis vera nativitas hominis est
foemina; foeminae enim est concipere, et concepimus
fovere et nutrire, et nutritum parturire; hoc au-
tem non est de natura viri... (218).

Sibiuda:

... et cum mulier est ordinata ad
concipiendum et ad nutriendum et ad lactandum,
convenientius fuit ut a foemina generaretur quam
a viro (219).

6) Finalement, pour ce qui en est de la résurrection
des corps, nous sommes amenés à établir encore un parallèle entre l'
ouvrage de Lulle et celui de Sibiuda:

(217) Tit. 253, p. 473. Le même argument dans le Cur Deus Homo, lib. II, cap. VIII.

(218) Liber Apostrophe, art. IX, n. 3, p. 551.

(219) Tit. 253, p. 473-474.

Lulle:

Si homines non resurgerent cum suis corporibus, nulla anima haberet perfectam beatitudinem, nec completam gloriam; nam cum anima naturaliter inclinetur ad suum corpus... si non rehaberet suum corpus, privaretur suo naturali desiderio, et ita non haberet perfectam gloriam (220).

Sibiuda:

Quoniam ergo anima amat suum corpus naturali amore et habet naturalem inclinationem ad illud... exinde sequitur quod anima vult recuperare corpus suum et vult bonum corporis sui (221).

Cependant, cette dépendance, qui s'exprime par des coïncidences de vocabulaire ainsi que de concept, nous semble plutôt occasionnelle. Car, du point de vue mythologique, là où Lulle toujours déduit, Sibiuda s'efforce de faire induction, de sorte que les mêmes arguments apparaissent dans des contextes assez divers. Remarquons, enfin, que les apports lulliens au Liber Creaturarum, quant au poids doctrinal spécifique, ne le rendent pas un ouvrage de pur lullisme. Outre le fait que Sibiuda subit d'autres influences doctrinaires plus décisives, il ne faut pas oublier son point de vue propre: fundare omnia in logine, ce qui fait déjà du Liber Creaturarum un ouvrage d'un tout autre univers.

(220) Liber Apostrophe, art. XIV, (?) n. 5, p. 599.

(221) lit. 155, pp. 707-708. Le même argument dans le breviloquium VII, 7, 4, de saint BONAVENTURE.

c) Thomas le Myésier et Ramon Sibiuda

C'est Hillgarth qui a mis en rapport Ramon Sibiuda avec le lullisme français du XIV^e s., en signalant une coïncidence possible entre Thomas le Myésier et le professeur toulousain (222). Thomas le Myésier, chanoine d'Arras, à l'intention duquel Lulle a écrit ses Quaestiones Attrebantenses, a été le vulgarisateur des doctrines lulliennes, au XIV^e s., en France, surtout grâce à son Electorium, vaste compilation d'écrits lulliens en entier, en extracte ou en abréviation. Le Myésier solda ces matériaux avec des introductions, des prologues, des additions et des références, en empruntant aussi des textes à d'autres auteurs. Rédigée en 1325, cette œuvre renferme, en neuf parties, un dessein très poussé, dont le moment culminant consiste dans l'exposition de l'Ars Magna de Lulle, présentée comme une méthode inventive de toutes les vérités dans leurs causes. D'après Hillgarth, ce recueil a beaucoup influencé le lullisme aragonais du XIV^e s. (223), mais, en ce qui concerne Sibiuda, son opinion est très nuancée. Si, d'un côté, il affirme que le lullisme sebondien peut être déduit de sources parisiennes – sans qu'il spécifie quelles s'agit-il – (224), de l'autre côté, il n'est pas sûr qu'il y ait une relation de dépendance entre Sibiuda et Thomas le Myésier (225). Hillgarth signale que l'Introductio in Artem Remundi expose une considération de la hiérarchie de l'être divisée en quatre degrés, substantiellement identique à celle que Sibinda expose dans le titre premier de son œuvre. Sibiuda et Thomas le Myésier coïncident, en outre, lorsqu'ils présentent l'homme comme un microcosmos,

(222) HILLGARTH, o. c., pp. 274-275, 318.

(223) ID., ib., p. 275.

(224) ID., ib., p. 318.

(225) ID., ib., p. 275

dans lequel sont contenues toutes les hiérarchies des êtres créés, permettant ainsi à la création matérielle d'atteindre sa fin dernière (226). Hillgarth, cependant, demeure réservé: non seulement il admet que ces coïncidences peuvent avoir une source commune directe dans l'enseignement de Lulle, mais il rétrécit encore l'importance du lullisme sebondien. Tandis que Thomas le Myésier s'en tient à la totalité du système lullien, Hillgarth remarque que dans Sibiuda ce qui reste de proprement lullien n'est que le propos d'incorporer des idées du Docteur illuminé à la construction d'un système apologetique originel (227). Dans ce sens, des différences apparaissent entre les textes sebondiens et ceux de Thomas le Myésier. Celui-ci demeure très fidèle aux deux grands mouvements d'issue et de retour des choses à Dieu, tandis que chez Sibiuda c'est toujours le mouvement ascendent-inductif qui prime; de même, l'anthropocentrisme de Sibiuda est plus radical et a un sens divers des exultations des lullistes autour de l'homme en tant que créature de Dieu. Et, enfin, Thomas le Myésier reprend l'Ars, avec ses figures et le jeu dialectique des dignités divines et ses corrélatifs, tandis que chez Sibiuda tous ces éléments essentiels de l'arsenal philosophique lullien ont disparu.

L'apportation d'Hillgarth qui nous semble définitive est la mise en rapport de la théorie des quatre degrés de l'être chez Thomas le Myésier et Sibiuda. Quoique cette théorie soit bien plus fondamentale chez notre auteur que dans le chanoine d'Arras (elle offre chez Sibiuda le fondement d'un système inductif très développé, tandis que pour Thomas le Myésier elle ne représente qu'un moment latéral de l'analyse de la réalité), elle n'en est pas moins un élément

(226) ID., ib., pp. 274-275.

(227) ID., ib., p. 275.

qui doit être regardé comme ayant un statut acquis dans les spéculations des lullistes du XIV^e siècle. Il reste encore beaucoup à fouiller dans la masse des écrits de l'école lullienne, et le travail d'Hillgarth est une première approche de ce moment encore mal connu du lullisme du XIV^e siècle. Il ne faut pas oublier que ce siècle a été très critique à l'égard de Lulle, et les attaques contre le majorquin ont pu déclencher des mouvements révisionnistes de sa doctrine dont nous connaissons encore très mal l'ampleur. C'est pourquoi le rattachement de Sibiuda au courant lullien se heurte à des difficultés que seule une étude exhaustive de la pensée lullienne pendant tout le XIV^e siècle pourrait nous éclaircir définitivement.

d) Sibiuda et Janer

En vue de compléter notre enquête sur le lullisme secondien et pour qu'il soit plus clair de quelle façon particulière, dans l'état de nos connaissances, Sibiuda peut être rattaché au courant de pensée lullien, nous allons maintenant évoquer des textes d'un lulliste postérieur à Ramon Sibiuda, Jaume Janer, qui vécut dans le dernier tiers du XV^e siècle, et dont certaines idées ne sont pas très éloignées de celles de Sibiuda. Il s'agit d'un professeur de l'école lulliste de Barcelone, lui-même lulliste conséquent et intégral. En 1506 parut son Ars metaphysicalis, c'est-à-dire,

collectio explicitorum principiorum et regularum collata Raymundo Militi Doctori illuminato in Randae podio supra modum humerum per Spiritum Sanctum, ut esset ei et aliis fidelibus christianis generale medium cognoscendi

veritates omnium entium et instrumentum expellendi errores et opiniones sophistarum et haereses infidelium per verum intelligere et scire (228).

C'est une encyclopédie, un grand cours philosophique et théologique qui part de l'Ars Magna et en utilise les principes pour diriger l'entendement dans la considération de la nature (229). Nous y constatons quelques ressemblances avec des idées sebondiennes. D'abord, le statut de cette spéculation:

Natura quidem rationalis per tam
modernum modum recuperat modum naturalem in-
telligendi Primorum Parentum, quem ante lapsum
naturaliter possidebant a principiis naturalibus,
et insam supra naturam gratis habuere, etsi non
simpliciter, quia immersa est per naturam materiae
infectae; tamen artificicse aliqualiter per Artes,
quia ubi natura deficit, ars incicit (230).

Le modernus modus par lequel on peut récupérer le statut intellectuel naturel, propre à l'état de justice originelle est l'Ars lullienne, accordé à Lulle dans l'illumination surnaturelle du my de Randa, comme nous prevenait le texte antérieur. C'est un modus propre aux chrétiens pro statu isto, qui ne leur permet pas d'atteindre simpliciter le statut naturel des premiers parents avant la chute, parce que, à la suite du péché originel, l'homme est lié à une matière fondièrement souillée, le corps, materia infecta. Cette différence à l'état de justice originelle nous l'avons trouvé également dans l'ibiuda, lorsque nous avons étudié le statut qu'il entendait donner à sa scientia.

(228) JANER, J., Ars metaphysicalis, Valentine 1506, titre.

(229) CARRERAS I ARTAU, T. y J., o.c., t. II, p. 77.

(230) Ars metaphysicalis, cap. I, fol. 6.

Ces deux théologiens s'efforceront pour dégager la science propre à l'homme avant la chute. Ils se mettent sur ce plan, qui est un plan dialectique, pour défendre la doctrine chrétienne contre ses ennemis anciens et modernes. Comme dans Sibiuda, l'aspect apologetique ne manque pas dans Janer:

Raymundus divino lumine illuminatus, sicut Deus voluit et ordinavit, permissione divina suam Artes Generalem et Universalem constituit et ordinavit ut esset humano intellectui modus ad intelligendum et sciendum omnes Artes particulares et Scientias quae sub Arte generali integridentice comprehenduntur; et ad corrigendos errores infidelium, sophistarum nominalium et Philosophorum tantum naturalium; et ad interpretandum Sacram Scripturam secundum quatuor sensus, expellendo haereses christianorum haereticorum, et ad agendum veram scientiam de his de quibus numquam notitiam habuerunt antiqui Doctores; quia ad hoc elarcita est haec Ars in fine saeculorum per triangulum rubeum, ut nemo mortalium in finali iudicio habeat excusationem de cognitione veritatis Legis Gratiae et Doctrinae Jesus Christi Filii Dei et Hominis (231).

Il n'est pas difficile de retrouver dans le prologue du Liber Creaturarum ces mêmes idées, exprimées presque de la même façon, sauf la référence historique à Lutte, son illumination et les caractéristiques de l'Ars, conçue comme un instrument qui complète et perfectionne l'enseignement des Docteurs anciens. En effet, Sibiuda mentionne expressément les erreurs des païens et des anciens philosophes, contre lesquels il entend mener son combat:

Et cognoscuntur infallibiliter omnes errores antiquorum philosophorum paganorum et infidelium (232).

(231) Ib., lib. II, cap. IV, fol. 82.

(232) Prol., éd. Stegmüller, p. 28+.

Il parle aussi de la relation de sa science à l'Écriture Sainte:

Et per istam scientiam homo cognoscet sine difficultate infallibiliter quicquid continetur in Sacra Scriptura. Et quidquid in Sacra Scriptura dicitur et praecipitur, per hanc scientiam cognoscitur infallibiliter cum magna certitudine, ita quod intellectus humanus adhaeret et credit absque omni dubitatione toti Sacrae Scripturae, quoniam removet hominem ab omni errore et ab omni dubitatione et certificat infallibiliter ut nullus possit dubitare (233).

Il ne manque pas dans Sibiuda la référence à la fin des temps:

Et ideo nunc in fine mundi est summe necessaria omni christiano ista scientia infallibilis, ut quilibet sit munitus et certus et solidatus in fide catholica contra impugnatores fideli, ut nullus decipiatur et sit paratus mori pro ea (234).

Les textes que nous venons de rapporter suffisent pour établir cette constatation: même s'il ne se réfère pas d'une façon explicite à l'enseignement de Ramon Lulle, même s'il récuse l'imposante machinerie de l'Ars et le jeu dialectique des Dignités lulliennes, Ramon Sibiuda n'est pas trop loin de certaines idées de l'école lulliste. Il y a, au moins, certaines coïncidences à relever entre Sibiuda et Thomas le Néosier, antérieur à lui, d'une part, et Jaume Janer, qui lui est postérieur, d'autre part. Cela nous amène à poser la question du lullisme sebondien sous une autre lumière.

(233) Ib., pp. 27+ 28+.

(234) Ib., p. 29+.

e) Conclusion

Nous avons déjà signalé l'existence d'un courant de pensée lullien en Aragon. Il semble acquis que l'enseignement des doctrines lullistes était généralisé (235). Il est aussi certain que vers la fin du XIV^e siècle le lullisme aragonais était en relation étroite avec le mouvement des spirituels (236). Si Ramon Sibiuda a reçu une formation théologique quelque part en Aragon, rien de plus naturel qu'il ait été en contact avec le courant de pensée lullien. En fait, il connaît, à notre avis, un ouvrage de Lulle, et il est incontestable que dans le Liber Creaturarum se prolonge la direction polémico-rationnaliste de la vaste synthèse de l'illuminé majorquin. Mais il est aussi indéniable que Sibiuda ne se présente pas en disciple de Lulle. Nous allons voir combien sont nombreux les apports doctrinaux qui entrent dans son oeuvre. Mais nous pourrions ne pas tenir compte de ce fait, si du moins l'essentiel de Lulle était en quelque sorte passé dans l'ouvrage secondien. Or, nous constatons que Sibiuda prend ses distances par rapport à Lulle. Il en continue l'effort analogétique, mais en lui donnant une tournure inédite, qui n'était pas soulignée dans l'opus lullien. Lulle est le constructeur génial d'une synthèse universelle.

(235) "In Cathalonia sunt plures clerci et etiam religiosi qui in dicto opere (l'Ars Magna) libenter student, cum plurima in eo addiscant utilia valde". (Lettre du roi Pere III en 1377, citée dans BOVE, S., Assaig crítich sobre'l filosop en Ramon Sibiude, pp. 3 - 31.)

(236) Cela ressort des termes de la campagne anti-lullienne de Nicolau Eymerich. Plus tard, Janer n'hésitera pas à citer Jean de Roquetaillade à côté de Lulle: "Doctor enim illuminatus et Johannes Ru-pescisae in suis quintis essentiis asserunt quod coelum est quinta es-sentia respectu quattuor inferiorum essentiarum"; cfr. ris metaphysi-cis, lib. II, cap. V, fol. 124.

le; Sibiuda est un modeste ouvrier de la pensée qui entend travailler à partir de l'homme. L'anthropocentrisme de Sibiuda attire notre attention sur le premier humanisme catalan, auquel nous avons déjà fait référence et sur lequel nous reviendrons encore, mais par ses préoccupations essentiellement apologétiques, par sa recherche de rationes probantes, cet anthropocentrisme peut être regardé comme un fruit de l'arbre lullien. Pour en arriver à ce fruit, il a fallu que Sibiuda se débarrasse de la pésanteur de l'Ars et de la systématisation encyclopédique de Lulle. Pourquoi Sibiuda aurait pris cette décision? Il nous semble que les raisons qui ont pu le déterminer à se passer de ce qui constitue le noeud du système lullien, sont deux: D'abord le mauvais usage qu'on en a fait au XIV^e siècle, en mélangeant Lulle avec des doctrines eschatologiques; en suite, les attaques qui ont déferlé de directions diverses contre Lulle et contre sa doctrine. Nous allons analyser plus loin une de ces attaques, celle de Gerson. A côté de ces deux raisons, on pourrait signaler aussi que Sibiuda poursuivait une synthèse personnelle qui ne coïncidait pas avec l'amateur que Lulle a donné à la sienne. Pour la mettre au jour, il a utilisé d'autres sources, aussi illustres que Lulle, comme nous le montrerons dans les pages qui vont suivre.

B.- LA TRADITION AUGUSTINIENNE DANS LE
"LIBER CREATURARUM"

En employant l'expression "tradition augustinienne", nous entendons viser le courant de pensée qui, à partir d'Augustin et pendant tout le Moyen Age, n'a cessé d'être présent à la spéculation doctrinale des théologiens et philosophes chrétiens. En la référant au Liber Creaturarum, nous entendons dire qu'il faut situer Sibiuda dans la ligne de ce courant, à l'intérieur duquel nous trouvons la plus grande partie de ses sources et, bien entendu, les sources décisives.

1.- AUGUSTIN

Quoique nous n'avons pas encore trouvé dans le Liber Creaturarum des emprunts directs à l'œuvre d'Augustin, il est indiscutable que toute une série de pensées chères à Sibiuda appartiennent et dépendent de la pensée augustinienne qui, dans le Moyen Age, n'a pas cessé d'être approfondie et enrichie. Plus que des références très précises, nous rencontrons chez Sibiuda, comme en écho, des thèmes qui confirment l'influence directe d'Augustin ou de son école sur notre auteur. Nous allons, donc, compulser certaines idées augustiniennes avec les textes de maître Ramon. Au delà des différences d'âge et de préoccupation théorique et psychologique de l'un et de l'autre, on trouve des vues communes aux deux auteurs, que nous allons systématiser en quatre groupes: rapports foi-raison, la place de la connaissance de soi-même, métaphysique, morale.

a) Point de départ: la foi et la raison

Augustin est parti à la recherche de la vérité en vue d'une fin pratique: le bonheur. Sa sagesse se confond avec la beatitude (237). Il cherche à se connaître pour bien agir et, par là, arriver à sa destinée. Ce caractère pratique de la spéulation augustinienne est très marqué dans le prologue de l'œuvre de Sibiuda:

Ista scientia docet omnem hominem
cognoscere realiter infallibiliter sine difficultate et labore omnem veritatem necessariam homini cognoscere tam de homine quam de Deo et omnia quae sunt necessaria homini ad salutem et ad suam perfectionem et ut perveniat ad vitam aeternam (238).

Comme dans Augustin, la science que nous propose Sibiuda n'est pas simplement contemplative, elle intéresse aussi les facultés affectives de l'âme:

... per istam scientiam voluntas movebitur et excitabitur cum laetitia et sponte (239).

Fait pour la vérité et trouvant en elle la source de sa beatitude, l'homme atteint la joie. C'est cette joie dans la possession du bien et de la vérité que Sibiuda entend faire gagner par sa science:

(237) Cfr GILSON, E., Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris, Vrin 1969⁴, p. 3.

(238) Prol., éd. Stegmüller, p. 27+.

(239) Ib., p. 27+. Comparer avec les expressions augustiniennes dans De libero arbitrio II, 13, 35; PL 32, 1^60.

... et facit hominem laetum humilem benignum oboedientem et habere odio omnia vitia et peccata et diligere virtutes (240).

Latente dans la pensée de Sibiuda, la distinction augustinienne scientia-sapientia est exprimée non "in verbis" mais "in re" dans le Liber Creaturarum. En suivant Augustin, pour qui les sciences peuvent engendrer la vaine curiosité et dont les résultats peuvent dégénérer en des mauvais usages, mais qui peuvent aussi être un moyen d'acquérir la sagesse (241), Sibiuda précise la valeur de l'effort scientifique avec des termes qui rappellent certains textes d'Augustin:

Et (*ista scientia*) ordinat omnes alias ad bonum finem et ad veram hominis utilitatem; quia ista scientia docet hominem cognoscere seipsum propter quid factus sit et a quo factus sit; quid est bonum suum, quid est malum suum; quid debet facere, ad quid obligatur et cui obligatur. Et nisi primo homo cognoscat omnia ista, quid proficiunt aliae scientiae? Omnes sunt vanitas homini et omnibus utitur male et ad suum damnum, quia nescit quo vadit, nec unde venit, nec ubi est (242).

Et (*ista scientia*) facit hominem... diligere virtutes; et non inflat (243).

(240) Prol., éd. Stemüller, p. 33+. Cfr, dans Augustin, De Trinitate XII, 14, 21; PL 42, 1009.

(241) GILSON, o. c., pp. 155-156.

(242) Prol., éd. Stemüller, pp. 31+-32+.

(243) Ib., p. 33+. Cfr, dans Augustin, De Trinitate XII, 14, 21; PL 42, 1009: "Habet enim et scientiam modum suum bonum; si quod in ea inflat vel inflare assolet, aeternorum charitate vincatur, quae non inflat, sed, ut scimus, aedificat. Sine scientia quippe neque virtutes ipsae, quibus recte vivitur, possunt haberri per quas haec vita misera sic gubernetur ut ad illam quae vere beata est perveniat aeternum".

Trait particulier de Sibiuda: pour lui, toutes les sciences "ortae sunt a creaturis" (244), aussi bien la science nécessaire - la sagesse -, que toutes les autres sciences.

Ce sont, cependant, des coïncidences de détail. Les ressemblances deviennent plus serrées, si nous comparons dans les deux auteurs leurs vues sur les rapports foi-raison.

C'est Gilson qui a affirmé catégoriquement qu' "aucune partie de la philosophie augustinienne n'échappe au credo ut intelligam, pas même la preuve de l'existence de Dieu" (245), et il illustre cette affirmation avec des textes concluants. Dans ce sens, Sibiuda porte l'augustinisme à un point aigu. Nous l'avons remarqué plus haut, pour lui, la foi est nécessaire à la découverte de toutes les vérités qui intéressent l'homme en tant que tel. Sans foi, il n'y a pas de sagesse. La sagesse que Sibiuda cherche dans le livre de la nature et qu'il est sûr de pouvoir dégager, est précisément cette sagesse que les anciens philosophes payens n'ont pas été capables de lire dans le grand livre de la création quamvis esset in eo scripta. Et ici Sibiuda rejoint Augustin, lorsque celui-ci refuse de séparer l'illumination de la pensée et la purification du cœur:

Quam quidem sapientiam nullus
potest videre nec legere per se in dicto li-

(244) Ms. Arsenal 747, fol. 51 r°, ligne 2.

(245) GILSON, o. c., p. 13.

bro semper anerto, nisi sit a Deo illuminatus
et a peccato originali mundatus (246).

En conséquence, comme dans Augustin, la spéculation sebondienne sera une exploration rationnelle du contenu de la foi. Rationnelle, parce que dans cette exploration la pensée agit proprement en raison, mais aussi parce que la foi n'y participe pas à titre de preuve, mais à titre d'objet. L'œuvre de Sibiuda est une lecture dans le livre des créatures des thèmes fondamentaux de la foi chrétienne - y compris les mystères stricts - que l'Ecriture, de son côté, annonce impérativement. Et c'est pourquoi nous parlons d'augustinisme aigu - il serait peut-être mieux de parler, avec les Carreras i Artau, d'épuisement de l'augustinisme (247) - dans l'œuvre de Sibiuda. L'effort qu'a mené Augustin dans le sens de l'intelligence de la foi, en entendant par là le "résultat d'une activité rationnelle dont la foi ouvre l'accès" (248), Sibiuda entend le mener en partant de la considération de la seule nature, et c'est là que se situe l'enjeu de sa tentative.

Ainsi comprise, l'œuvre de maître Ramon s'inscrit pleinement dans le courant augustinien. Sa philosophie est une philosophie chrétienne, au sens d'une contemplation rationnelle de la révélation apportée par l'Ecriture. Ce qu'il ajoute en propre c'est le souci de contempler la sagesse éternelle directement dans les créatures, en étalant une lecture engagée - chrétienne - du grand livre

(246) Prol., éd. Stegmüller, p. 38f.

(247) CARRERAS I ARTAU, T. y J., o. c., t. II, p. 153.

(248) GILSON, o. c., p. 46.

de la nature. À la lumière de l'intelligence que la grâce confère, des connaissances que la seule raison n'aurait jamais acquises lui deviennent accessibles; par là naît et se constitue un ordre de certitudes que la raison reconnaît pour siennes, puisque c'est elle qui les produit, et dont elle a pourtant pleine conscience de ne pas être la cause suffisante. Si "tel est l'ordre que l'on a justement nommé celui de la contemplation augustinienne" (249), tel est aussi le mouvement de la pensée de Ramon Sibiuda, qu'il a d'ailleurs très clairement explicité:

Debet autem homo hoc concedere,
licet non possit comprehendere quomodo notest
esse, quia non sequitur quod si non possit com-
prehendere quod ita non sit (250).

Et quamvis non intelligat quomo-
do fieri potest, nec quomodo potest esse uerum,
non est excusatus homo quin non teneatur affir-
mare et credere (251).

Il est peut-être surprenant de constater qu'un auteur du XV^e siècle soutienne une telle position, après tant d'années d'effort critique de la part des théologiens du XIV^e s. Il faut que nous rappelions ici l'intention apologétique qui traverse toute la spéculaction sebastienne. Face aux multiples adversaires de la foi, Sibiuda a choisi de montrer que la foi est raisonnable. En allant jusqu'au bout de la tendance, il radicalise la position augustinienne, qui

(249) GILSON, o. c., p. 243.

(250) Ms. Arsenal 747, fol. 25 v°, lignes 31-33.

(251) Ib., fol. 35 v°, lignes 33-35.

ne pose pas le problème de la démarcation entre le domaine de la foi et celui de la raison, et ne se soucie pas d'établir dans quelles conditions une vérité peut être seulement sue et seulement crue. Ce que Sibiuda cherche à tout prix, c'est que ses conclusions soient vinculantes pour tous, omni homini. Il est peut-être dans la nature des choses qu'il y ait de l'ambiguïté dans toute apologétique, et, en tout cas, certaines outrecuidances sibidiennes ne devraient pas être mises au compte de la pensée d'Augustin; mais cela ne doit pas nous empêcher de signaler les cadres communs de pensée des deux auteurs, lorsqu'ils sont évidents. Ce point demeure, donc, acquis: nous sommes dans un contexte où la raison travaille à partir de la foi, en plein augustinisme.

b) La place de la connaissance de soi-même

Le point de départ des grandes spéculations augustinianes sur Dieu, la connaissance de l'homme, a une place centrale dans la pensée de Sibiuda. Pour lui, comme pour Augustin, cette connaissance sert à fonder des certitudes. Mais si dans la pensée d'Augustin l'immédiateté de la connaissance de l'homme est le remède contre le doute universel, dans Sibiuda elle se teint d'une coloration apologétique, puisque les certitudes par lui recherchées sont des certitudes qui se tiennent au dessus de toute attaque possible de la part d'un adversaire quelconque:

Et cum nulla res creata sit propinquior homini quam ipsemet sibi, ideo ut idquid probatur de homine propter insummet hominem et

per suam naturam propriam et per illa quae sunt sibi certa de ipso est maxime certum, manifestum et evidentissimum ipsi homini. Et ista est ultima certitudo et maxima credulitas quae possit causari in homine per aliquam probationem (252).

Il y a bien des textes d'Augustin, d'ailleurs très connus et souvent commentés pendant le Moyen Age, que Sibiuda a, lui aussi, repris pour son compte. Tels les textes sur le retour de l'homme vers son intérieurité:

Noli foras ire, in te ipsum
redi; in interiori homine habitat verias;
et si tuam naturam mutabilem inveneris,
transcende et te ipsum (253).

Pour Sibiuda, c'est le même itinéraire que l'homme doit refaire, du dehors au dedans:

Quia ergo homo est totaliter extra se, ideo si debet videre se, necesse est quod intret in se et veniat ad se et habitat intra se. Aliter est impossibile quod cognoscat se, nec videat se, nec suum valorem, nec suam naturam et suam pulchritudinem naturalem (254).

Et aussi, comme dans Augustin, de l'inférieur au supérieur:

(252) Tit. I, éd. Stegmüller, pp. 42+ - 43+.

(253) De vera religione 39, 7^o; PL 34, 154.

(254) Tit. I, ib., p. 45+.

Et quia homo est in alto loco secundum naturam, ideo si debet ascendere ad se necesse est eum habere scalam per quam ascendat ad se. Tunc autem homo itinerat et ascendit ad se ipsum dum incipit cognoscere se ipsum (255).

Remarquons toutefois deux choses. Dans Sibiuda disparaît toute opposition corps-âme. Augustin cherche Dieu et son âme: Deum et animam quaero. Sibiuda cherche l'homme, son thème est une anthropologie: homo in quantum homo. Ceci ne signifie pas qu'il ne s'occupe point de l'âme humaine, bien au contraire, mais il retrôcit au maximum la distinction platonique âme-corps. Deuxième remarque: dans Sibiuda la connaissance de l'homme est un thème radical et central. Il entend partir toujours de l'homme, qui constitue pour lui la clef de la compréhension de l'univers, l'objet et le moyen de toute certitude:

Et ideo iosemet homo et sui natura propria debet esse medium argumentum testimonium ad probandum omnia de homine, scilicet quae pertinent ad salutem hominis, vel damnationem vel felicitatem, vel ad bonum vel ad malum eius (256).

(255) Tit. I, pp. 44+ - 46+. Cfr, dans Augustin, De Trinitate XII, 15, 25; PL 42, 1012: "Relinquentibus itaque nobis ea quae sunt exterioris hominis et ab eis quae communia cum pecoribus h[abent] introrsum ascendere cupientibus..."; Enarratio in Psalmum 145, 5; PL 37, 1387: "... revocat (anima) se ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora".

(256) Tit, I, p. 43+.

c) Idées métaphysiques

L'univers sebondien est un univers de vision augustinienne dans un double sens: il s'agit d'abord d'un univers symbolique, où les choses sont des signes. Le thème des choses comme signes, nutus (257), est sousjacent à toute la spéculation sebondienne, qui regarde le monde comme un livre ouvert dans lequel chaque créature est une lettre porteuse de sens, et où l'homme est la lettre principale, celle qui est chargée d'une signification spéciale:

Primus liber fuit datus homini a principio, dum universitas creaturarum fuit condita, quoniam quaelibet creatura non est nisi quaedam littera digito Dei scripta; et ex pluribus creaturis sicut ex pluribus litteris, est compositus liber unus qui vocatur liber creaturarum. In quo liber etiam continetur inse homo et est principiter littera ipsius libri. Et sicut litterae et dictiones, factae ex litteris, important et includunt scientiam et diversas significations et sententias mirabiles, ita conformiter ipsae creaturae simul coniunctae et ad invicem comparatae important et significant diversas significaciones et sententias, et continent scientiam homini necessariam (258).

Et singulae creaturae quasi quedam litterae sunt, non humano arbitrio sed divino inventae, ad demonstrandum homini sapientiam et doctrinam sibi necessariam ad salutem (259).

(257) Cfr De libero arbitrio II, 16, 43; PL 37, 1164: "Vae qui derelinquunt te ducem et oberrant in vestigiis tuis, qui nutus tuos pro te amant, et obliviscuntur quid innuas, o suavissima lux purgatae mentis sapientia! Non enim cessas innuere nobis quae et quanta sis, et nutus tui sunt omne creaturarum decus". Cité par GILSON, o. c., p. 25, note 1.

(258) Prol., éd. Stegmüller, pp. 35⁺ - 36⁺.

(259) Ib., p. 38⁺.

D'autre part, il s'agit d'un univers essentialiste. Quoique Sibiuda parle rarement d'essentia, et emploie presque toujours le terme esse à sa place, sa métaphysique n'en est pas moins une spéculation essentialiste, au sens de la distinction gilsonienne. Il ne s'intéresse pas à l'acte d'être des essences, mais à son entité; pour lui, l'être des choses se réduit à ce que les choses ont en propre: id quod res habet, id quod res habent (260). Ceci nous explique pourquoi il suit si fidèlement le mouvement des preuves augustiniennes de l'existence de Dieu, qui "se développent toutes sur le plan de l'essence, beaucoup plutôt que sur celui de l'existence proprement dite. Elles partent, en effet, non pas de la constatation d'existences dont on chercherait la cause efficiente ultime dans un être dont, si l'on peut s'exprimer ainsi, le statut ontologique est seul capable d'en rendre raison" (261). Sibiude parvient aussi à Dieu par une ascension à travers le monde des essences qui n'ont pas en elles la raison d'être propre. Ni l'être inanimé, ni le vivant, ni le sensible, ni l'homme ne seraient capables de donner raison de son existence, parce que ce ne sont pas eux qui se sont donnés leur statut ontologique, auquel ils n'ont accédé, d'ailleurs, que dans le temps; c'est pourquoi ils le tiennent d'un autre, ils l'ont reçu:

Ergo aliquis maior quem tu et
qui est supra te dedit tibi hoc quod habes;
quia ab alio habes, postquam a te in se non
habes, nec ab aeterno habuisti (262).

(260) Tit. 3 et 4, pp. 8-11 de l'éd. Stegmüller.

(261) GILSON, o. c., p. 26.

(262) Ms. Arsenal 747, fol. 5 v°, lignes 18-19.

Nous sommes, donc, dans une conception du monde très influencée par le courant néoplatonicien. L'idée de l'ascensus vers l'être suprême est fondamentale dans Sibiuda, et elle s'exprime à travers le terme de scala et sculares gradus. C'est pourquoi l'univers sibondien est un univers fortement hiérarchisé, où tous les êtres sont nécessairement supérieurs ou inférieurs par le seul fait qu'ils sont différents et que les uns sont ordonnés aux autres:

Quare tu pertines ad ordinem aliarum rerum et facis unum ordinem cum eis, unam ierarchiam (263).

Quia ergo unum tendit ad alterum ut uidemus per experienciam, unum sustinet alterum, omnia se iuuant et inferiora seruiunt maioribus et superioribus ordinate (264).

Et c'est pourquoi, dans cet univers où l'être se réduit à essence, il y a une coïncidence frappante à relever entre Augustin et Sibiuda. La création, chez Augustin, "tend naturellement à se réduire au rapport de ce qui 'est vraiment' à ce qui ne mérite pas le nom d'être, c'est-à-dire, de l'immuable au changeant, de l'éternel au temporel, du même à l'autre, de l'un au multiple" (265). Chez Sibiuda nous trouvons la même dialectique. Dans les titres 14 à 24, se déploie une métaphysique de l'être et du non-être (il faut lire: de l'essence qui est vraiment et de l'essence qui n'est pas vraiment) qui se situe dans la perspective augustinienne des rapports du créé au Créateur. Dieu seul est vraiment; le reste, à proprement parler, n'est que par participation:

(263) Ib., fol. 5 v°, lignes 18-20.

(264) Ib., fol. 6 r°, lignes 10-12.

(265) GILSON, o. c., p. 263.

Deus, quia a nullo recipit esse
et ideo de se habet suum esse et est insummet
esse et totum esse; et nulla alia res est suum
esse... et per consequens de se habent non es-
se, quia omne quod de se non habet esse, de se
habet non esse (266).

Il y aurait beaucoup plus à dire sur les rapports de la pensée métaphysique de Sibiuda à celle d'Augustin. Un doute pourtant se dresse devant nous: Sibiuda s'est inspiré directement des œuvres de l'évêque d'Hipone, ou son augustinisme lui arrive par le moyen de sources interposées? Dans une certaine mesure, les pages qui vont suivre apporteront une réponse à cette question, mais le doute est toujours possible dans chaque cas précis. Est-ce que quand Sibiuda parle d'ordre, de mesure et de limite (267) faut-il immédiatement rappeler la triade augustinienne numerus, ordo, mensura? Ou quand il dit, en passant, qu'il y a dans l'âme mémoire, intelligence et volonté (268), est-ce qu'il s'aligne en toute conséquence derrière la psychologie d'Augustin? Nous pensons plutôt, à défaut de textes concluants, que, même vue l'orientation générale de maître Ramon dans des questions fondamentales, pour ce qui en est de ces problèmes de détail, il est plus prudent de se contenter d'une simple référence au monde d'idées augustinianes reçues qui peuplaient le Moyen Age et lui servaient de références classiques. Dans ce sens, on trouve beaucoup de lieux communs dans le Liber Creaturarum, notamment

(266) Ms. Arsénal 747, fol. 8 r°, lignes 29-34.

(267) "Ergo aliquis alius existens superior omnibus omnia ordinavit, mensuravit et dedit eis quod habent"; ib., fol. 5 r°, lignes 38-39.

(268) "... tota anima in qua est uoluntas et intellectus et memoria"; ib., fol. 132 v°, lignes 12-13.

dans les parties plus strictement théologiques, qu'il est possible de rattacher à des sources diverses. Mais les références de ce genre, dont il serait aussi ennuyeux qu'inutile de dresser la liste, ne dénotent pas toujours des dépendances doctrinales décisives et, pour cette raison, échappent à la nature de ce travail. Maintenant revenons à Augustin pour expliquer les sources d'une partie remarquable de la morale sebondienne: ses idées sur l'amour.

d) Morale

Nous avons signalé la portée pratique de la science qu'expose Sibiuda. Cela veut dire qu'il y a une fin de la recherche, un but fixe, une méthode qui s'y ordonne. Si dans Augustin "la sagesse est une connaissance qui permet et prépare la fruition de Dieu" (269), nous constatons que toute la spéculation rationnelle de maître Ramon est une préparation pour l'union de l'homme avec Dieu par l'amour. C'est ce qui explique l'importance que prend dans le Liber Creaturarum la partie consacrée à la scientia de amore (titres 129 à 173). Bien que le point de départ de la doctrine sebondienne sur l'amour n'est pas proprement augustinienne, dans ce sens au moins qu'elle ne thématise pas l'expérience fondamentale chez Augustin du vide connaturel à la créature que seul l'amour de Dieu saurait combler, beaucoup d'idées du saint évêque berbère se retrouvent néanmoins sous la plume de Sibiuda. D'abord, nous rencontrons l'idée que l'amour spécifie la volonté

(269) GILSON, o. c., p. 9.

té et que "telle est la volonté, tel est l'amour" (270) :

... talis est quisque qualis
eius dilectio est. Terram diligis? terram e-
ris. Deum diligis? quid dicam, Deus eris (271).

En voilà l'écho fidèle dans le Liber Creaturarum:

Ideo si uoluntas amat terram
tunc dicitur terra et terrena... Et si Deum
amat tunc dicitur Deus seu diuina uoluntas
(272).

C'est que Sibiuda reprend pour son compte l'idée augustinienne de l'amour comme poids de l'esprit: bondus meum amor meus; eo feror quo cumque feror (273):

Et cum amor trahat et ducat se-
cum totam uoluntatem que habet totum imperium
in homine, ideo quo cumque uadat dicit et tra-
hit et portat secum totum hominem (274).

Nous retrouvons également, dès le seuil de ses spéculations sur l'amour, l'idée augustinienne que la vertu n'est pas autre chose que le bon amour (275):

(270) Ib., p. 171.

(271) In Epistola Johannis ad Parth., 2,2,14; PL 30, 1997.

(272) Ms. Arsénal 747, fol. 70 v°, lignes 12-17.

(273) Confess., XIII, 9, 10; éd. B. A. C., Madrid 1974,
p. 561.

(274) Ms. Arsénal 747, fol 70 r°, lignes 24-27.

(275) "Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem"; cité par GILSON, o. c., p. 176.

Quia eciam totum bonum nostrum
est amor bonus et totum malum nostrum est amor
malus, sequitur quod uirtus non est aliud nisi
amor bonus et uitium non est aliud nisi amor
malus (276).

L'idée de la force unitive de l'amour, qui de deux choses n'en fait qu'une et qu'Augustin a su si bellement exprimer dans les Confessiones (277), passe telle quelle dans le Liber Creaturarum:

Et ideo amor mutat amantem in
rem amatam, unit et facit unum de duobus quia
amans fit unum cum re amata uirtute amoris.
Ecce ergo uiires amoris, ecce hec est fortitu-
do et proprietas amoris, quia habet uim uni-
tiuam conuersiuam et transformatiuam unius in
alterum (278).

Cette force de l'amour fonde, chez Sibiuda comme chez Augustin, une société dont il est le lien. Les titres 144 et 169 du Liber Creaturarum reprennent le thème des deux sociétés et des deux cités, la cité des amis de Dieu et la cité de ceux qui n'ont aimé que eux-mêmes:

(276) Ms. Arsenal 747, fol. 69 v°, lignes 38-41.

(277) En parlant d'un ami à lui qui venait de mourir: "Be-ne quidam dixit de amico suo: 'dimidium animae sua'; nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus, et ideo mihi horrori erat vita, quia nolebam dimidius vivere et ideo forte mori metuebam, ne totus ille moreretur, quem multum amabam"; IV, 6, 11; éd. B. A. C., Madrid 1974, p. 169.

(278) Ms. Arsenal 747, fol. 70 r°, lignes 29-32.

... Quare sequitur quod duo amores arguunt duas ciuitates de necessitate, quarum una est in profundissimo loco et alia in altissimo, quarum una est exilium et alia patria (279).

Finalement nous rappelerons que les couples amour-joie, crainte-tristesse, qui constituent le canevas de toutes les spéculations sebondiennes sur l'amour, ont une filiation augustinienne indéniable, ne fut-ce que par le témoignage de ce seul texte:

Amor ergo inhians habere quod amatur cupiditas est; id autem habens eoque fruens, laetitia est; fugens quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit sentiens, tristitia est (280).

À son moment, nous verrons que le traité sur l'amour de Sibiuda dépend aussi de saint Bernard et de saint Bonaventure; mais la coloration augustinienne n'en reste pas moins dominante; on regrette, certes, dans le Liber Creaturarum la profondeur des vues d'Augustin, ainsi que la force descriptive de son inimitable style antithétique. Il va sans dire que Sibiuda intègre tous ces matériaux

(279) Ib., fol. 95 r°, lignes 33-35. Ce texte rappelle avec force certains endroits d'Augustin: "Duas istas civitates faciunt duo amores; Jerusalem facit amor Dei, Babyloniam facit amor saeculi"; Enarratio in Psalmum 64, 2; PL 36, 773. "Fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui"; De Civitate Dei XIV, 28; PL 41, 436.

(280) De Civitate Dei XIV, 7, 2; PL 41, 410; cité par GILSON, o. c., p. 175.

dans le cadre de ses préoccupations propres, en partant toujours de l'homme et de son expérience, dans un effort soutenu jusqu'au bout pour lui montrer que son salut se trouve dans la doctrine chrétienne et en elle seulement.

e) Conclusion

Nous sommes bien conscients de ne pas avoir tout dit sur les rapports doctrinaux Augustin-Sibiuda. Dans le Liber Creaturarum l'on trouvera toujours des références et des parallèles possibles avec toute sorte de prédécesseurs de son auteur. Le problème consiste à déterminer dans chaque cas précis dans quelle mesure les emprunts de textes ou d'idées sont vraiment marquants pour l'ensemble de l'œuvre. Pour ce qui en est d'Augustin, nous pensons que son influence sur la pensée de Sibiuda est décisive, ne fut-ce que parce que le point de départ sebondien s'inscrit dans la tradition augustinienne, vivante au Moyen Age, qui ne considérait pas nécessaire d'établir une distinction spécifique entre la spéculation philosophique et le travail du théologien. À la limite de cette position, maître Sibiuda entreprend d'exposer, presque more philosophico, tout le contenu de la foi chrétienne dans ses lignes essentielles. Cela dit, remarquons que nous n'avons pas pris en considération dans notre travail les parties plus strictement théologiques - dogmatiques - du Liber Creaturarum, et ainsi il resterait à écrire un long chapitre sur les rapports Augustin-Sibiuda en matière de théologie.

2.- SAINT ANSELME

Les apports d'Anselme au Liber Creaturarum ont été déjà présentés lorsque nous étudions l'organisation interne de la partie de cet ouvrage qui retient principalement notre attention. Nous avons vu que Sibiuda reprend l'argument du Proslonion, dit ontologique, mais cette reprise n'est pas le seul emprunt que Sibiuda a fait à l'évêque de Cantorbéry. Nous analyserons de près ce que Sibiuda a repris des divers ouvrages de saint Anselme.

a) Monologion

D'abord, il faut signaler certaines ressemblances de fond entre le Monologion et le Liber Creaturarum. Dans le Monologion les thèmes suivent cet ordre: l'existence d'un être suprême, "summa natura"; la création; les attributs divins; la Trinité; le devoir d'amour envers l'essence divine. C'est le même ordre observé dans le Liber Creaturarum.

D'ailleurs, Anselme expose lui-même, dans le prologue du Monologion, la méthode de son travail, telle que lui a été commandée par ses moines:

... quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis asseret, id ita esse plano stylo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas brèviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderetur (281).

(281) Mon., prol.; éd. B.A.C., Madrid 1952, p. 190.

Abandon de l'argument d'Ecriture, recherche des rationes necessariae. Sibiuda, donc, a un illustre précédent. En plus, le Monologion expose un principe dont Sibiuda se servira largement dans son oeuvre: c'est par l'étude de l'homme qu'on peut arriver à la connaissance de l'être suprême:

Patet itaque quia, sicut sola est
mens rationalis inter omnes creatureas, quae ad eius investigationem assurgere valeat, ita nihil hominum eadom sola est per quam maxime ipsamet ad eiusdem inventionem proficere queat. Nam iam cognitum est quia haec illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem (282).

Dans cette question, Sibiuda n'est pas un initiateur. Le thème de l'nomme image de Dieu, depuis les Pères, est un lieu classique de la spéculation médiévale. Plus significative nous semble, du point de vue de l'influence d'Anselme sur Sibiuda, l'inclusion du thème trinitaire dans un contexte spéculatif rationnel. Nous verrons plus loin dans quelle mesure le De Trinitate de Richard de Saint-Victor est aussi une source pour Sibiuda; remarquons pour l'instant que maître Ramon ne s'attache pas aux spéculations typiques de Lulle lorsou' il "prouve" la Trinité; il préfère suivre le schéma classique de l'explication psychologique des deux processions intradivines, en renouant ainsi avec la tradition augustinienne. Et s'il ne suit pas de trop près aucun des représentants en particulier de cette tradition, il en résume fort bien les résultats dans les titres 46 à 55.

Une autre idée importante dans Sibiuda, et qui se trouve dans le Monologion, est la question des idées vraies, mais impensables, c'est-à-dire, incompréhensibles par la seule raison; après avoir

(282) Ib., c. 66, p. 328.

étudié la trinité des personnes en Dieu, saint Anselme revient sur ses conclusions pour en fixer la portée et les limites:

Videtur mihi huius tam sublimis rei
secretum transcendere omnem intellectus aciem huma-
ni, et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit
continendum puto. Sufficere namque debere existimo
rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratio-
cinando pervenerit, ut eam certissime esse cognos-
cat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo
ita sit; nec idcirco minus iis adhibendam fidei
certitudinem, quae probationibus necessariis nulla
alia repugnante ratione asseruntur, si suae natu-
ralis altitudinis incomprehensibilitate, explica-
ri non patiantur. Quid autem tam incomprehensibi-
le, tam ineffabile, quam id quod super omnia est?
Quapropter si ea quae de summa essentia hactenus
disputata sunt, necessariis sunt rationibus asser-
ta: quamvis sic intellectu penetrari non possint,
ut et verbis valeant explicari, nullatenus tamen
certitudinis eorum nutat soliditas (283).

Cette idée nous la retrouverons aussi dans Richard de Saint-Victor, et il nous semble que c'est du De Trinitate que Sibi da l'a prise textuellement, comme nous verrons tout à l'heure. Reste cependant ce fait: ce n'est pas une nouveauté que Sibiuda introduit lorsqu'il parle de verum incomprehensibile à propos de la Trinité et de sa règle de nature. Nous sommes toujours dans un contexte de spéculation augustinienne, où les influences directes commencent à se préciser. Est-il nécessaire de dire que Sibiuda s'est efforcé de leur donner une tournure nouvelle, en ce sens du moins qu'il a su les organiser autour d'une vaste spéculation axée sur l'homme in quantum homo est? La description donnée plus haut des articulations de la première partie du Liber Creaturarum nous dispensent d'insister davantage sur ce point.

(283) Ib., c. 64, p. 324.

b) Proslogion

L'argument du Proslogion a été directement repris par Sibiuda. Remarque fondamentale: l'argument n'intervient pas dans un contexte de preuve de l'existence de Dieu. Il est plutôt dégagé comme une conclusion, comme une de ces regulae qui jalonnent les moments saillants de la démarche siboudienne. L'existence de Dieu ayant été prouvée dans les premiers titres du Liber Creaturarum, l'argument dit ontologique intéresse maître Ramon d'un point de vue particulier. Mais voyons d'abord comment il insère l'argument anselmien dans son ouvrage.

L'argument apparaît dans le cours de la comparatio per differentiam et primo generaliter: per habere, la partie dans laquelle est étudiée la spécificité du phénomène humain, sa rationalité. Après avoir mis en relief la supériorité de l'homme en tant qu'être pensant vis-à-vis des autres créatures, Sibiuda pose trois principes tirés du Proslogion, en leur donnant une liaison logique nouvelle. D'abord, et reliant avec ce qui a été dit sur la puissance rationnelle de l'homme, il pose le principe selon lequel l'homme ne saurait s'élever, par cette puissance, au dessus de Dieu:

Et quia creatura non potest ascendere supra suum creatorem, ideo impossibile est quod homo per suum intelligere siue cogitare siue desiderare ascendat supra illum qui dedit ei omnia ista (284).

Ces mots correspondent à ce que dit saint Anselme dans le chapitre 3 du Proslogion, "Quod non possit cogitari non esse":

(284) Ms. Arsenal 747, fol. 32 r°, lignes 5-7.

4

... Si enim aliqua mens possit cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore, quod valde est absurdum (285).

Ce raisonnement est justifié par Sibiuda moyennant un deuxième principe: si l'homme pouvait penser quelque chose de plus grand que Dieu, il serait plus grand en pensant, que son Créateur ne l'est en existant, et il y aurait dans la créature quelque chose de plus grand que dans le Créateur, parce que ce qu'on pense a une existence dans le coeur:

Ergo sequitur quod homo non potest intelligere nec cogitare in corde suo nec desiderare aliquid maius et melius suo conditore. Alter homo esset maior cogitando quam creator suus existendo, et esset aliquid maius in creatura quam in creatore, scilicet cogitatio sua, et sic in corde creaturae esset aliquid maius suo creatore, quia quod cogitatur in corde est, et hoc est absurdissimum (286).

L'identification cogitare = esse in corde a été reprise elle aussi du Proslogion:

Verum quomodo dixit in corde quod cogitare non potuit; aut quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare? (287).

Finalement, Sibiuda pose son troisième principe, une regula:

- (285) Proslogion, éd. B.A.C., Madrid 1950, p. 368.
- (286) Ms. Arsenal 747, fol. 32 r°, lignes 9-15.
- (287) Proslogion, c. 4, p. 368.

Regula autem est ista... quod Deus est quod nichil maius cogitari potest et inde sequitur quod Deus est maius quod cogitari possit. Et ultra sequitur quod Deus quid - quid melius est esse quam non esse. Quidquid ergo potest homo cogitare perfectissimum, optimum, nobilissimum, dignissimum et altissimum hoc est Deus (288).

Cette règle a été reprise du Proslogion:

Quid igitur es, Domine Deus, quo nihil maius valet cogitari? ... Tu es itaque iustus, verax, beatus et quidquid melius est esse quam non esse (289).

Ergo, Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit (290).

Remarquons que jusqu'ici Sibiuda n'a pas encore abordé l'argument dit ontologique. Il s'est borné à poser la règle que lui fournit Anselme: "Deus est quo nihil maius cogitari potest, Deus est maius quod cogitari potest". C'est à partir de cette règle que Sibiuda, dans un mouvement rétrospectif, corrobore tout ce qui a été prouvé de Dieu, ses attributs, même la Trinité. La regula fournit un mécanisme dialectique qui sera rigoureusement appliquée:

Quoniam autem melius est esse quam non esse, ideo esse necessario dicitur de Deo et attribuitur ei, et ideo Deus non potest cogitari

(288) Ms. Arsenal 747, fol. 32 r°, lignes 29-33.

(289) Pros1., c. 5, p. 370.

(290) Ib., c. 15, p. 386.

non esse. Et quia maius est esse non acceptum nec productum de non esse quam esse acceptum et productum de non esse, et hoc potest cogitari, ideo esse Dei non est acceptum nec productum de non esse. Et quia maius est quod Deus sit suum esse quam si non esset, ideo necessario Deus est suum esse, postquam homo potest cogitare quod hoc est maius (291).

... per istam regulam certissimam in natura fundatam potest homo certitudinaliter attribuere Deo conditori suo sine dubitatione infinitas proprietates et dignitates per quas habebit magnam consolationem et gaudium, per istum modum dicendo: Deus est ita bonus quod non potest cogitari melior, ita potens quod non potest cogitari potentior... et conformiter dicamus de fortitudine, de sapiencia, de liberalitate, largitate, perfeccione... et sic de multis aliis. Si autem cuilibet istorum addas illa duo adiectiva 'eternum et infinitum', multum consolaberis... Item per illam regulam potest eciam ostendi summa Trinitas in Deo, quia oportet quod in Deo sit tanta productio et talis quod non possit cogitari maior et tanta communicacio qua non possit cogitari maior (292).

C'est à la fin de ce long exposé que Sibiuda, pour confirmer les développements fondés sur les trois principes qu'il a pris directement du Proslogion, reprend l'argument dit ontologique, en le reproduisant presque mot à mot:

Unde si conditor hominis ascendit per unum gradum supra hominem, non est mirum ut homo qui est creatus ascendit usque ad infinitum cogitando et eciam desiderando per uitutem sibi datam a Deo quod conditor suus ulterius habeat unum gradum, scilicet, quod ascendet ad infinitum existendo et istum gradum debet dare et attribuere homo suo conditori, ut ponat ipsum omnibus modis supra se, quia maius est esse infinitum in existencia reali quam esse in sola

(291) Ms. Arsenal 747, fol. 32 v°, lignes 1-7.

(292) Ib., fol. 33 r°, lignes 8-39.

cogitacione intellectus, et ideo illud quo maius cogitari non potest, non potest esse in solo intellectu et cogitacione, quia maius ut si sit in intellectu et in re quam si sit in solo intellectu et non re; tunc illud quo maius cogitari non potest est illud quo maius cogitari potest, quod est impossible. Ergo necesse habet homo affirmare et concedere quod istud quo maius cogitari non potest est eciam in intellectu et in re realiter existens (293).

Reste à voir quelle est la portée précise que Sibiuda accorde à l'argument du Proslogion. Notons d'abord qu'il manipule le texte anselmien en plaçant trois affirmations qui suivent l'argument devant celui-ci. Notons aussi que cette preuve n'est pas présentée dans un contexte de discussion, comme le fait saint Anselme aux prières avec l'insipiens. Dans le Liber Creaturarum, l'argument apparaît comme un "scholion" plutôt que comme un point de départ. Sibiuda insiste davantage sur la règle de pensée que lui fournit Anselme: impossible de rien penser au delà de Dieu. Cette règle suppose prouvée l'existence d'un Dieu créateur, ce que Sibiuda a fait dans des titres antérieurs. Maintenant Sibiuda ne réfute point un adversaire, ne défaît pas une objection; il s'intéresse à l'argument du Proslogion, parce qu'il décèle en lui un mode de connaître proche de l'homme:

... iste modus cognoscendi est propinquissimus homini, quia ex propria cogitatione et ex proprio intelligere potest probare omnia de Deo. Nec opportet quod querat alia extra se, nec aliud testimonium quam se ipsum (294).

Ecce ergo qualiter homo ex uirtute et magnitudine sue coigitacionis proprie et sui intellectus et ex propria et intrinseca operacio-

(293) Ib., fol. 33 v°, ligne 30-fol. 34 r°, ligne 3.

(294) Ib., fol. 32 r°, lignes 26-29.

ne sibi certissima potest certitudinaliter cognoscere qualis et quantus sit suus conditor, qui ipsum creauit de nichilo; quoniam necessario habet dicere, et non potest negare, quod conditor suus est id quod nichil maius cogitari potest et per consequens quod est maius quod cogitari potest, et ideo est quidquid melius est esse quam non esse (295).

Remarquons les précisions: qualis et quantus sit suus conditor, ex propria coitacione et ex proprio intelligere. Une notion de Dieu formée à partir de l'expérience intellectuelle de l'homme, lequel ne peut rien penser au delà de Dieu. Telle nous semble être la cause de l'inclusion de l'argument du Proslogion dans le liber Creaturarum: Sibiuda prend la règle de pensée anselmienne au sens d'un mode d'argumentation enraciné immédiatement dans la nature de l'homme, immédiat aux données de l'intelligence: nous ne pouvons rien penser au delà de Dieu. Et nous ne le pouvons, parce que, si nous étions capables, la créature serait plus grande par sa pensée que Dieu ne l'est par son être. Donc, nous ne pouvons rien penser au delà de Dieu. L'usage que Sibiuda fait des spéculations anselmienennes suggère qu'il accordait une valeur probante à l'argument dit ontologique.

(295) Ib., fol. 33 v°, lignes 2-14.

c) Cur Deus homo

Dans la deuxième partie de son ouvrage (opus restauracionis), Sibiuda emprunte beaucoup de textes au Cur Deus homo, notamment au lib. II. Cela ne devrait pas nous étonner, car cet ouvrage se propose, remoto Christo, de prouver necessariis rationibus qu'aucun homme ne peut atteindre son salut sans Lui, et que le salut du genre humain ne peut être opéré que par un homme-Dieu (296). Cette double finalité et la méthode mise en oeuvre pour l'atteindre explique bien pourquoi Sibiuda y a beaucoup puisé. Il était même inévitable que le Cur Deus homo attirât maître Ramon. La nature de ce travail, qui tente d'établir les sources de la pensée philosophique de Sibiuda, nous dispense d'entrer dans le détail de cette matière, qui relève plutôt de l'apologétique et de l'histoire des dogmes. Nous nous bornerons à signaler par quel biais Sibiuda incorpore la doctrine du Cur Deus homo dans son Liber Creaturarum et à signaler jusqu'à quel point il dépend de saint Anselme dans l'exposition de l'opus restauracionis.

Le thème de la divinité du Christ est introduit dans les titres 206 à 216, après les titres sur l'amour de Dieu, et ceux relatifs à l'honneur de Dieu. Dans cette partie, Sibiuda parle en apologiste chré-

(296) Cur Deus homo, præf.: "Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis, esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus anerta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est, in corpore et anima frueretur; ac necesse esse hoc fiat de homine propter quod factus est, sed non nisi per Hominem Deum, atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere"; éd. B.A.C., Madrid 1952, p. 74^o.

tien et prouve la divinité du Christ à l'encontre surtout des musulmans. Pour reprendre le thème du Christ dans sa sotériologie, Sibiuda avait deux solutions: se référer à ce qu'il avait déjà établi sur la divinité du Christ et procéder alors à une exposition du dogme du salut telle qu'on la rencontre dans la Summa contra Gentes, ou bien poursuivre son but, qui est de tout référer à l'homme. Il va de soi que la deuxième démarche a été préférée, et nous sommes persuadés que le Cur Deus homo a été déterminant pour encourager cette décision. En fait, l'ouvrage anselmien passe en entier dans le Liber Creaturerum, et c'est de lui que Sibiuda a tiré le plus d'idées et de textes.

D'abord, il en a pris l'idée générale de poser a priori les conditions du salut humain, pour se référer ensuite à l'œuvre accomplit par le Christ; il en a tiré aussi l'idée que la nature humaine ne peut accomplir sa destinée propre, si elle n'est pas sauvée; enfin, la notion de satisfaction et ses conditions.

En ce qui concerne les conditions du salut, nous avons déjà signalé que Sibiuda les introduisait à partir de la constatation de fait que l'homme, sur le plan moral, ne remplit pas les devoirs découlants de sa condition de créature qui a des obligations très précises à l'égard de Dieu (297). Il constate, dans un jugement historique, la chute du genre humain (298). Puis il étudie le statut originel de l'homme doué de la capacité de rendre à Dieu ce qu'il lui doit (299). Ceci l'amène à étudier l'origine de la corruption de la nature humai-

(297) **Titres** 223 à 248.

(298) **Titres** 223 à 231.

(299) **Titres** 232 à 235.

ne dans ses sources, les premiers parents (300), qui ont agi instigés par le diable, auparavant corrompu à son tour (301). La notion de satisfaction et ses conditions est exposée dans les titres 251 à 262; la nécessité pour la nature humaine d'être reparée occupe les titres 249 à 251.

Sibiuda a adapté les textes du Cur Deus homo à son dessein. La plus grande partie des textes qu'il emprunte appartiennent au livre II et ils fournissent toute la matière aux titres 250 à 265. Ainsi, au titre 252, il y a des emprunts directs des chapitres 6 et 7 du livre II du Cur Deus homo; au titre 253, des chapitres 8 et 9; au titre 254, des chapitres 10, 11 et 13; au titre 257, du chapitre 14; au titre 258, du chapitre 15; au titre 260, du chapitre 19. Dans ces chapitres, Anselme développe les doctrines suivantes: que la satisfaction nécessaire pour le salut de l'homme ne peut être réalisée que par un homme-Dieu (chap. 6), parfaitement homme et parfaitement Dieu (chap. 7); que cet homme-Dieu doit être assumé du genre adamique (chap. 8); que l'homme-Dieu doit être une seule personne (ch. 9); que l'homme ne serait pas mortel si Adam n'avait pas péché (chap. 10); que l'homme-Dieu meurt volontairement (chap. 11); qu'il assume toute la nature humaine, sauf les qualités négatives dues au péché (chap. 13); que sa mort est plus forte que tous les péchés (chap. 14); que sa mort détruit le péché de ceux qui la lui administrent (chap. 15); que sa mort est la satisfaction due à Dieu par la nature humaine (chap. 19).

Après cette exposition, qu'il enrichit encore avec des textes du Breviloquium bonaventurien, Sibiuda retourne au Christ et

(300) Titres 236 à 239.

(301) Titres 242 à 248.

UN
300
C
S
E
A
L
E
R
T

signale en lui l'homme-Dieu qui a déjà réalisé historiquement la satisfaction pour l'homme:

... quoniam ipse est ille quem
querebamus et inuestigauit ideo loquebamur
de ipso ac si non esset (302).

Nous avons là l'écho fidèle du remoto Christo et du quasi nihil sciatur de Christo qui caractérisaient le point de départ du Cur Deus homo.

d) Conclusion

Sibiuda a très bien connu et utilisé l'oeuvre de saint Anselme, dans le sillage de laquelle il faut placer désormais le Liber Creaturarum. Recherche dialectique de raisons nécessaires, inclusion du thème trinitaire dans une spéculation qui se veut rationnelle, prétention à l'universalité du vrai, la foi posée au point de départ de la recherche intellectuelle, ce sont autant de caractéristiques qui reliaient Sibiuda à Anselme. La réduction anthropologique sibondienne nous apparaît de moins en moins comme une innovation et de plus en plus comme l'aboutissement d'une tendance traditionnelle, le courant de pensée augustinien du Moyen Age, repris tour à tour par les diverses générations de penseurs.

(302) Ms. Arsenal, fol. 199 r°, ligne 33-34.

3.- SAINT BERNARD

Bien que saint Bernard n'ait pas fourni beaucoup de textes à Sibiuda, le Liber Creaturarum n'en est pas moins marqué par son influence. D'abord, il faut rallier Sibiuda au courant de pensée que Gilson appelle du nom de "socratisme chrétien", et dont saint Bernard reste un représentant remarquable. Cette position socratique, la reprise du nosce te ipsum, est essentielle dans notre auteur. Si elle n'a pas les mêmes accents que chez saint Bernard, la cause en est surtout que Sibiuda la radicalise. Homo in quantum homo est, voilà ce à quoi le professeur de Toulouse s'intéresse. Chez saint Bernard, Socrate est complété par saint Paul (303). Sibiuda entend rejoindre saint Paul à partir de l'homme. Le chemin est inversé, moins par différence des contenus que par ruse de méthode.

Là où Sibiuda a suivi saint Bernard de plus près c'est dans la notion de la liberté comme lieu ou expression de l'image divine dans l'homme. La doctrine de saint Bernard est connue: il distingue la liberté de contrainte (libertas a necessitate), la liberté du péché (libertas a peccato), la liberté de la misère (libertas a miseria). La liberté de contrainte ne peut se perdre, puisqu'elle reste une note essentielle de l'homme, et c'est l'expression de l'image divine dans sa nature; en revanche, l'homme peut perdre les deux autres genres de liberté, qui relèvent de la ressemblance:

Puto autem in his tribus libertatibus ipsam, ad quam conditi sumus, conditoris imaginem atque similitudinem contineri; et imaginem quidem in libertate arbitrii, in reliquis

(303) VIGNAUX, P., Philosophie au Moyen Âge, Paris, Colin 1958, p. 56.

autem duabus binertitam quamdam consinari similitudinem (304).

Sibiuda ne gardera pas cette distinction des trois libertés dans les mots, mais pour lui le libre arbitre reste aussi l'image de Dieu dans l'homme:

Ecce igitur qualiter Deus eleuauit hominem per quemdam scalam de gradu in gradum donec uenit et traxit usque ad se ipsum nec potuit homo magis eleuari per naturam nec maiorem recipere dignitatem naturalem quia eleuatus est et tractus usque ad Dei similitudinem et imaginem uiuam. Nam liberum arbitrium est ymago et Dei similitudo uiua, et quid alcius quid dignius quid sublimius quid nobilius et melius quam esse ymaginem et similitudinem Dei uiuam? Multum autem dedit Deus homini quando fecit eum esse cum non esset, sed maius dedit quia fecit eum uiuere, sed adhuc maius quia fecit eum sentire, sed maximum dedit quando liberum arbitrium dedit immortale et perpetuum, suam ymaginem, suam similitudinem, quia tunc fecit eum similem sibi in natura et quasi de suo genere et nullam aliam creaturam mundi ad hanc dignitatem eleuavit. Unde sine dubio in homine est completa ymago et similitudo creata, nec ultra est ascensus (305).

Bien que pour saint Bernard le libre arbitre soit seulement image et point du tout ressemblance de Dieu dans l'homme, l'origine bernardienne de l'idée que nous retrouvons dans Sibiuda nous semble acquise. Sibiuda ne fait pas jouer la distinction image-ressemblance, chère à saint Bernard, pour distinguer les dons naturels des surnaturels; pour exprimer cette distinction, Sibiuda préfère s'en tenir à la

(304) De gratia et libero arbitrio IX, 78; PL 18^o, 1016.

(305) Ms. Arsenal 747, fol. 56 r^o, lignes 29-41.

terminologie bonaventurienne d'esse et bene esse. Mais l'idée de localiser l'image de Dieu dans la liberté humaine ne se trouve pas chez saint Bonaventure. En outre, il est indéniable que Sibiuda a connu directement les textes de saint Bernard; cela ressort surtout de sa terminologie sur la volonté. Nous trouvons dans le Liber Creaturarum la voluntas communis et la voluntas propria bernardiennes, ainsi que leur opposition irréductible:

Unus est amor Dei qui dicitur amor communis et uniuersalis, seu uoluntas communis et uniuersalis, et alius amor sui insius, qui dicitur amor proprius et priuatus, seu uoluntas propria et priuata (306).

La description que donne Sibiuda dans les titres 139 et 140 de ce qu'est la volonté propre, doit être rapprochée d'un sermon de saint Bernard, où les expressions ne peuvent être que plus semblables. Nous donnons d'abord le texte de saint Bernard, puis l'essentiel du calque sebondien:

In corde duplex est lepra: propria voluntas et proprium consilium. Lepra utraque nimis pessima, eoque perniciosa, quo magis interior. Voluntatem dico propriam, quae non est communis cum Deo et hominibus, sed nostra tantum: quando quod volumus, non ad honorem Dei, non ad utilitatem fratrum, sed propter nosmetipsos facimus, non intendentes placere Deo et prodesse fratribus, sed satisfacere propriis motibus animorum. Huic contraria est recta fronte charitas, quae Deus est. Haec enim adversus Deum inimicitias exercens est et queram crudelissimam. Quid enim odit aut munit Deus praeter propriam voluntatem? Cesset voluntas propria et infernus non erit. In quem enim ignis ille desaeviet, nisi in propriam voluntatem? Etiam nunc

3

(306) Ib., fol. 74 v°, lignes 2-5.

cum frigus aut famem aut aliquid tale patimur,
 quid laeditur nisi propria voluntas? Quod si
 voluntarie sustinemus, ipsa iam voluntas commu-
 nis est; sed infirmitas quaedam et velut pru-
 ritus voluntatis adhuc de proprio est, et in
 illo omnes poenas sustinemus, donec penitus
 consummatur. Nam voluntas illa proprie dici-
 tur, cui assentimur, et cui se liberum incli-
 nat arbitrium. Haec autem desideria et concu-
 piscentiae, quae invitos tenent, non voluntas,
 sed corruptio voluntatis est. Porro voluntas
 propria quo furore Dominum maiestatis impugnet,
 audiant et timeant servi proprie voluntatis.
 Primo namque seipsam et subrahit et subducit
 eius dominatui, cui tamquam auctori servire iu-
 re debuerat, dum efficitur sua. Sed numquid con-
 tenta erit hac iniuria? Nequaquam; addit adhuc
 et quod in se est, omnia quoque quae Dei sunt
 tollit et diripit. Quem enim modum sibi ponit
 humana cupiditas? None qui per usuram acquirit
 peccuniam modicam, similiter mundum lucrari co-
 naretur universum, si non deesset possibilitas,
 si suppeteret voluntati facultas? Dico fiducia-
 liter: nemini, qui sit in propria voluntate, nos-
 sit universus mundus sufficere. Sed utinam rebus
 istis esset contenta, nec in insum, horribile
 dictu, desaeviret auctorem! Nunc autem et insum,
quantum in insa est, Deum perimit voluntas pro-
pria. Omnino enim vellet Deum peccata sua aut
 vindicare non posse, aut nolle, aut ea nescire.
Vult ergo eum non esse Deum, quae, quantum in ip-
 sa est, vult eum aut impotentem aut iniustum esse,
 aut insipientem. Crudelis plane et omnino exse-
 cranda malitia, quae Dei potentiam, iustitiam, sa-
 pientiam perire desiderat. Haec est crudelis bes-
 tia, fera pessima, rapacissima lupa et leaena sae-
 vissima. Haec est immundissima lepra animi, prop-
 ter quam in Jordane merci oporteat, et imitari
 eum qui non venit facere voluntatem suam; unde in
 passione: Non mea, inquit, voluntas, sed tua fiat
 (307).

(307) In tempore Resurrectionis sermo III, 3; Pl. 183, 189-190.

Sibiuda:

Et quia prerrogatiua primitatis soli Deo debetur et nulli alteri et sibi soli primo debetur amor, ideo qui primo dat amorem et prerrogatiuam primitatis alteri quam Deo, dat alteri quod soli Deo debetur et per consequens facit, reputat et constituit illam rem tamquam Deum. Si ergo homo primo dat amorem alteri rei quam sibi insi, tunc constituit et facit illam rem tamquam Deum. Si autem primo amat se ipsum et ipse est res primo amata, tunc facit se ipsum tamquam Deum, et tunc non solum est contra Deum, quia auffert Deo quod ei debetur, sed est contra Deum magis et maxime, quia facit se ipsum tamquam Deum, quia recipit dignitatem et prerrogatiuam primitatis. Et tunc homo de directo, quantum in eo est, destruit et adnichilat Deum et facit Deum non Deum, et hec est summa inimicicia, summa contrarietas qua non potest esse maior, sicut qui fecit se regem contra regem summe inimicatur regi, et sic homo efficitur summus inimicus et aduersarius Dei capitalis, et de directo puonat contra eum; et quia amor conuertit mutat et transformat uoluntatem seu amantem in rem amatam. Ideo tund ipsa uoluntas seu homo mutatur conuertitur et transformatur in se insum, seu ipsa uoluntas totaliter mutatur et conuertitur in se ipsam et facit in se ipsa suum fundatum primum extra Deum et contra Deum, et sequitur solum se ipsam et amat solum se ipsam. Et quia primo amat se, ideo omnia alia que amat, amat propter se, et in omnibus non dilinit nisi se. Et quia ipsa ouluntas est res primo amata, ideo habet totum dominium, totum imperium sui ipsius et solum dominatur sibi ipsi et nullam aliam sequitur uoluntatem. Sed ipsa est prima, est prima in se ipsa et facit se ipsam primam. Et tunc ideo maxime est contra Deum, quia auffert Deo quod soli ei proprium est, quia soli Deo proprium est habere propriam uoluntatem et sequi suam uoluntatem et nullam habere uoluntatem supra se quam sequatur et esse primam uoluntatem et uelle quidquid uult propria uoluntate. Sed quando homo primo amat se ipsum et suam uoluntatem, tunc uult illud quod uult propria uoluntate et nullam aliam sequitur uolun-

tatem, et ideo tunc auffert Deo quasi coronam suam, quia sicut corona soli regi competit, sic propria uoluntas Deo soli, et sicut regem aliquem inhonoraret et iniuriaret in summo qui aufferret ei suam coronam, ita homo inhonorat et iniuriat Deum qui auffert ei priuilegium proprie uoluntatis, habendo quod ille solus deberet habere, et sic, quia ex amore sui ipsius sequitur propria uoluntas, ideo sequitur maxima inimicia contra Deum de directo... Sic ergo solus amor sui ipsius ex quo sequitur propria uoluntas constituit ipsum hominem inimicum Dei capitalem (308).

Si cette influence de saint Bernard sur Sibiuda nous semble évidente, nous ne saurions pas au contraire prétendre que la doctrine de l'amour du Liber Creaturarum soit seulement redéivable de saint Bernard. Les textes ne nous permettent pas de pousser trop loin les parallèles, et d'ailleurs Sibiuda ne se situe pas sur le plan mystique de saint Bernard. Mais gardons, au moins, une possibilité. La doctrine des affectus (l'amour, la crainte, la joie, la tristesse), sur laquelle tourne toute la scientia de amore sebondienne a pu être puisée dans les œuvres et les sermons de l'abbé de Clairvaux. Certes, il est impossible de l'affirmer absolument. Dans les titres sur l'amour, Sibiuda ne dépasse jamais la perspective créaturale et naturelle qui est la sienne. Chez lui la morale de l'obligation prime sur la mystique de l'extase. Compte tenu de la façon de travailler de maître Ramon, qui ne cite jamais un auteur et qui s'approprie les idées d'auteurs divers sans jamais entrer en discussion avec eux, comme dans une sorte de réminiscence accumulative, lorsqu'on n'a pas l'évidence textuelle des emprunts ou des influences, comme c'est le cas pour la doctrine des affectus, il serait extrêmement dangereux de prétendre un éclaircissement définitif.

(308) Ms. Arsenal 747, fol. 73 v°, ligne 17-fol. 76 r°, ligne 21.

4.- HUGUES DE SAINT VICTOR

C'est le P. Mario Martins qui a attiré l'attention sur l'influence des Victorins dans le Liber Creaturarum (309). Cependant, il se borne à poser la question de cette influence et à signaler quelques échos précis du De Sacramentis d'Hugues dans l'œuvre de Sibiuda: l'idée des deux livres, celui de la création et celui de la révélation; le symbolisme de la création; le rapport de la foi à la raison; l'inclusion du thème trinitaire dans une spéculation rationnelle (310). Une lecture de l'œuvre d'Hugues a confirmé la thèse du P. Martins et nous a révélé que dans le Liber Creaturarum Sibiuda s'est servi de beaucoup d'idées et a fait plusieurs emprunts directs à la Summa Sententiarum, au De Sacramentis christiana fidei, au De Archa Noe morali, à l'Eruditio Didascalica, au Soliloquium de arra animae et au De Vanitate mundi. Quoique brièvement, nous allons donner le détail de ces emprunts tels qu'ils se présentent dans la progression du Liber Creaturarum; il s'agit d'influences d'une portée relative, ne touchant pas aux questions essentielles. Nous verrons ainsi que, tel celui qui travaille avec un riche fichier, Sibiuda s'est plu à émailler son ouvrage avec des beaux textes d'Hugues, mais sans se rallier à ses points de vue particuliers.

(309) Cfr MARTINS, MARIO, Estudos de Literatura Medieval, Braga 1956, cap. XXX: "Sibiuda, a 'Corte Imperial' e o Racionalismo naturalista", pp. 395-415.

(310) ID., ib., pp. 408-414.

a) L'idée du monde comme un livre

Les frères Carreras i Artau interprètent l'idée sebon-dienne de confronter le livre des créatures ou de la nature avec le livre de l'Ecriture comme une suggestion de la théorie de la double vérité de l'averroïsme latin, que Sibiuda voudrait démolir, en montrant l'identité foncière de leur contenu (311). Les textes démontrent qu'il n'y a pas, à proprement parler, cette confrontation dans l'ouvrage de Sibiuda, et l'interprétation des deux illustres historiens reste trop vague. En effet, c'est en empruntant un texte de l'Eruditio Didascalica que Sibiuda expose son idée du monde comme un livre:

Primus liber fuit datus homini a principio dum universitas creaturarum fuit condita, quoniam quaelibet creatura non est nisi quaedam littera digito Dei scripta (312) ... Propter hoc totum istum mundum visibilem crevit homini et dedit tamquam librum proprium, naturalem, infalsificabilem, Dei digito scriptum. Et singulae creaturae quasi quaedam litterae sunt non humano arbitrio sed divino inventae ad demonstrandum homini sapientiam et doctrinam sibi necessariam ad salutem (313).

Presque avec les mêmes mots, Hugues avait formulé ce que Sibiuda enseigne:

... Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus di-

(311) CAARRERAS I ARTAU, T. y J., Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los s. XIII al XV, II, pp. 169, 114.

(312) Prol., éd. Stegmüller, p. 35+.

(313) Ib., p. 38+.

gito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singularae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilium Dei sapientiam. (314).

Il faut, donc, référer l'idée du monde comme un livre à l'idée du monde comme un symbole et des créatures envisagées comme des signes, idée chère à l'augustinisme. La position de Sibiuda est bien traditionnelle et, bien qu'elle soit profondément anti-averroïste, on n'en peut pas conclure qu'elle ait été expressément adoptée en vue de démolir la théorie de la double vérité. Ici la recherche des sources nous rend un service positif, car, s'il serait aisément de voir dans la théorie des deux livres une réplique à la théorie averroïste - mais sans que les Carreras i Artau précisent davantage de quel averroïsme s'agit-il -, l'évidence de l'emprunt impose une explication plus simple. Il serait tout de même très difficile de vouloir référer la pensée de notre auteur à un combat contre l'averroïsme latin. Le Liber Creaturarum nomme et ses adversaires et ses destinataires, mais il ne nous dit rien sur les averroïstes.

b) La connaissance de soi-même

Les textes dans lesquels Sibiuda insiste sur la connaissance de soi-même ont une ressemblance toute particulière avec certains textes d'Hugues. Ainsi, nous avons l'idée sebondienne de ce que doit être une science de l'homme en tant qu'homme:

(314) Eruditio Didascalica, lib. VII, c. IV; PL 176, 814 B.

... ista scientia docet hominem cognoscere se ipsum, propter quid factus sit, et a quo factus sit; quid est bonum suum, quid est malum suum, quid debet facere, ad quid obligatur et cui obligatur (315).

Le même concept est exprimé, en substance, par Hugues:

Porro cognitionem sui eundem hominem a prima conditione sua talem accepisse credimus, ut et debitum oboedientiae suae erga superiorem agnosceret et debitum providentiae suae erga inferiorem non ignoraret. Hoc siquidem erat semetipsum agnoscere, conditionem et ordinem et debitum suum sive supra se, sive in se, sive sub se non ignorare; intelligere qualis factus esset et qualiter incedere deberet, quid agere, quid cavere similiter. Hoc totum erat seipsum agnoscere (316).

Dans le Soliloquium de arrha animae Hugues parle de la connaissance de l'homme en des termes que Sibiuda, s'il s'est abstenu d'emprunter littéralement, n'a pas moins bien assimilé:

... (homo) nescit quantum valet; et ideo dat se pro nihilo. Quia ergo homo est totaliter extra se, ideo si debet videre se, necesse est quod intret in se et intra se, et veniat ad se et habitat intra se. Alter est impossibile quod cognoscat se, nec videat se, nec suum valorem, suam naturam et suam pulchritudinem naturalem (317).

(315) Prol., éd. Stegmüller, p. 31+.

(316) De Sacramentis christiana fidei, lib. I, VI, cap. XV; PL 176, 272 A - B.

(317) Tit. I, éd. Stegmüller, pp. 44+ - 45+.

Hugues:

Primum igitur necesse est, ut quisque semetipsum consideret et cum cognoverit dignitatem suam, ne iniuriam faciat amori suo, abiectiora se non amet. Nam et ea quae per se considerata pluchra sunt, pulchrioribus comparata viles-cunt (318).

Des textes du De Vanitate mundi exposent la même idée que Sibiuda se fait de la connaissance de l'homme en tant qu'e démarche essentielle pour s'éléver à la connaissance de Dieu:

Et ideo quia homo per cognitionem **suiipsius** ascendit ad cognitionem Dei, et tantum quantum de seipso cognoscit tantum cognoscit de Deo; ideo qui ignorat seipsum in quantum homo est ignorat Deum (319).

Hugues:

Ascendere ergo ad Deum hoc est intrare ad semetipsum, et non solum ad se intrare, sed ineffabili quodammodo in intimis etiam se ipsum transire. Qui ergo se ipsum, ut ita dicam interius intrans et intrinsecus penetrans transcendet, ille veraciter ad Deum ascendit (320).

Nous ne prétendons pas que ces textes soient déterminants pour la constitution de la pensée sebondienne, mais il nous semble qu'ils

(318) Soliloquium de arrha animae, PL 176, 954 B.

(319) Tit. 279, p. 483.

(320) De Vanitate mundi, PL 176, 715 B.

manifestent une influence possible d'Hugues sur notre auteur. Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que, comme nous avons déjà vu et comme nous allons encore voir, Sibiuda n'hésite pas à faire des emprunts directs aux ouvrages d'Hugues, qu'il a bien connus et dont il s'est servi à plusieurs reprises.

c) Spéculation trinitaire dans un contexte rationnel

Quoique Sibiuda n'ait pas suivi Hugues dans ses expositions du dogme de la Trinité, et qu'il ait préféré s'attacher en cette matière à Richard de Saint Victor, il a pu trouver bien des textes chez le premier qui le rassuraient dans son propos d'engager une spéculation toute rationnelle sur la Trinité. Nous venons de voir que l'Eruditio Didascalica lui a fourni un texte pour exprimer sa conception du monde comme un livre, le livre des créatures. Ce texte se trouve dans le livre VII de l'Eruditio. Un peu plus loin, dans le chapitre 21, Hugues pose le problème d'une spéculation trinitaire à partir de l'homme, qui n'a peut-être pas échappé à Sibiuda, son lecteur:

Ex quo quidem de visibilibus ad invisibilia oculo contemplationis ingressi sumus, ad hoc usque via investigationis penetravimus, ut iam Creatorem rerum omnium sine principio, sine fine, sine mutabilitate esse non dubitemus, et hoc quidem non extra nos, sed in nobis meti ipsi invenimus. Consideremus ergo si adhuc aliquid amplius eadem ipsa natura nostra de Creatore nos doceat, quia fortassis non solum unum sed et trinum ostendat (321).

(321) Eruditio Didascalica, lib. VII, cap. XXI; PL 176,
831 A.

Sans exagération, nous pouvons dire que ces quelques lignes résument fort bien la méthode sebondienne. Nous ne citerons qu'un seul texte à l'appui:

Quoniam autem cognitio nostra de Deo que oritur ex propria nostra natura est nobis certior et magis familiaris et placens, ideo quantum possumus laborare debemus ut natum hominis cognoscamus, ut per nostram naturam quam intra nos habemus, cognoscamus Deum et omnia de Deo, quia talis cognitio est nobis ualde propinqua (322).

Cependant le texte d'Hugues rappelle, de plus près, ce que Sibiuda dit lorsqu'il démontre la Trinité:

Postquam per esse mundi per quattuor gradus diuisum et ordinatum per experientiam nobis manifestissimum ascendimus ad uidendum et cognoscendum ineffabiliter quod totum esse mundi est productum de nichilo de nouo ad illo esse supremo et quod est quasi punctus et nichil respectu infinitatis et immensitatis illius esse eterni, et sic per consequens manifestata est nobis una produccio mundi que eerat nobis occulta, scilicet produccio mundi de nichillo facta ab illo esse eterno et immutabili quod est Deus. Postquam ergo ista produccio est cognita nunc ulterius laborandum est forcius si per ipsam produccionem nobis iam Dei gracia manifestatam poterimus ascendere ad uidendum et cognoscendum aliam produccionem excelsiorem et nobiliorem et alciorem quam sit ista (323).

Il y a comme un air de famille entre tous ces textes. A coup sûr, nous ne prétendons pas à une parfaite identité de vues, puis-

(322) Ms. Arsénal 747, fol. 40 r°, lignes 23-27.

(323) Ib., fol. 20 v°, lignes 27-38.

que nous ne trouvons pas chez Hugues les développements sebondiens. Cependant Hugues parle ici et là d'une façon qui ne pouvait pas non plus échapper à Sibiuda, connisseur et lecteur aussi de Lulle. Si, d'une part, Hugues est bien conscient que notre connaissance de la Trinité relève de la foi (329), il remet à l'affirmation d'autres (quidam), selon lesquels l'homme en état de justice originelle, bien qu'il connaissait la Trinité par don, possédait une certaine aptitude naturelle pour cette connaissance d'un ordre de vérités supérieures à la raison:

Item si ratio naturalis tantum vallet ut ad hunc gradum cognitionis sufficiat (la connaissance de Dieu par les créatures), quaeritur in quo fuit efficacior ante peccatum quam modo; vel quomodo nunc infirmior quam tunc? Sicut enim tunc cognovit quod Deus est et unus est et

(324) "... videtur quod philosophi summae Trinitatis per ea quae facta sunt habuerunt notitiam. Sed Augustinus super Exodum dicit quod philosophi ad notitiam tertiae personae non pervenerunt, sed tantum περὶ τοῦ ἄγαθοῦ, id est Patrem, et περὶ νόον, id est de Filio philosophati sunt. Ad hoc dicunt quidam quod illam distinctionem quam fides catholica confitetur summae Trinitatis, non habuerunt, nec habere poterant, nisi per revelationem. Quattuor enim modis cognoscitur Deus, duobus modis interius, scilicet, per naturalem rationem quam notat Apostolus secundum quoddam dicens : Quod notum est Dei manifestum est in illis (Rom. 1), et per divinam inspirationem, quam ibi notat Apostolus: Deus enim illis manifestavit (ib.). Duobus modis exterius, per facturam quemadmodum insinuat Apostolus dicens : Invisibilia Dei (ib.), et per Scripturam, qui modus satis patet. Voluit itaque Deus in quibusdam latere, ut fides haberet meritum, et in quibusdam appare, ut infidelitas non haberet excusationem" (Quaestiones in epistolulas Pauli. In ep. ad Romanos, q. XXXIV; PI 175, 439 B - 440 A).

*

trinus; ita et nunc. Et sicut modo incarnationis mysterium non potest comprehendere sine adjutorio gratiae, ita nec tunc quod mysterium absconditum est in Deo, qui fecit omnia, ut dicit Apostolus, quasi nil serviret creaturis, ex quo hoc cognosci posset. Solutio. Ratio ante peccatum facilius et perfectius comprehendit quam modo cum magna difficultate, et minus perfecta, et a longe speculatur; multa etiam novisset tunc quae modo non cognoscit. Objicitur iis qui dicunt quod ratio naturalis aliquid posset per se: Nonne oculus exterior nil videre potest sine illustratione ludis pervenientis sibi, vel radii solis, vel alterius? Oculus interior nil potest per se sine illustratione lucis quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Ratio ergo naturalis sine gratia quid potest cum talis lux sit ex gratia? Ad quod respondent quidam sic: In prima creatione est exposita et proposita interiori oculo illustratio summae lucis quo ad usque et ad quem finem pper se ex tali expositione sine aliqua gratia sy4 perveniente pervenire valeret; quae illustratio non fuit de substantia rationis, nec de eius natura, sed de dono eius gratuito. Tamen potest dici quod naturaliter videt; quia cum natura data est aptitudo et idoneitas videndi exposita illa luce: de qua sermo praecessit. Itaque sine omnimoda gratia nil potest videre oculus mentis: potest tamen bene sine gratia superveniente alia ab illa quae collata est cum natura, quae superveniens gratia maxima solet dici gratia (325).

D'autre part, il y a chez Hugues une thématisation de la Trinité qui annonce de loin l'audacieuse théorie lullienne des dignités divines dans leurs rapports de mélange:

Ita ergo ab initio proditus est
Deus conscientiae humanae et adjuta fides iudi-

(325) Quaest. in ep. Pauli. In ep. ad Rom., q. 42; PL 175,
441 D - 442 A.

ciis veritatis confessa est Deum esse et ipsum unum. Deinde etiam trinum esse. Et in unitate quidem confessa est aeternitatem et immensitatem, in aeternitate autem incommutabilitatem; in immensitate autem simplicitatem, hoc est, aeternitatem sine tempore et immensitatem sine quantitate. In Trinitate vero confessa est communionem unitatis, aequalitatem immensitatis, coaevitatem aeterritatis. Et communionem quidem unitatis sine divisione; aequalitatem immensitatis sine diminutione; coaevitatem aeternitatis sine ordine vel successione. Hoc est singulis in unitate totum, in immensitate plenum, in aeternitate perfectum (326).

Qu'on ne nous fasse pas dire que nous voyons dans ce texte un annonce de l'Ars lullienne; nous disons simplement qu'un esprit plus ou moins familiarisé avec le lullisme pouvait y déceler un mode de pensée qui ne lui était pas étranger.

d) Les dons de Dieu à l'homme

Un des ouvrages d'Hugues que Sibiuda a utilisé plus consciemment est le Soliloquium de arrha animae. Cet ouvrage a connu une certaine vogue dans les milieux cultivés d'Aragon, car entre 1416 et 1419 elle a été traduite au catalan par le dominicain Antoni Canals (327). Canals s'en était servi lui-même dans son oeuvre Scala de contemplacio, qui en contient plus d'un extrait. Ce détail n'est peut-être qu'une co-

(326) De Sacramentis, lib. I, III, c. IV; Pl. 176, 118 B - C.

(327) RIQUER, MARTI DE, Història de la Literatura Catalana, vol. II, p. 457.

incidence hasardeuse, mais il garde son intérêt pour l'étude des rapports entre Sibiuda et le premier humanisme catalan, étude qui dénasse le cadre de ce travail, et que nous pensons reprendre un jour. Nous allons voir maintenant que maître Ramon s'est inspiré à plusieurs reprises du Soliloquium d'Hugues, en lui empruntant des idées et des textes qu'il a combiné, en les mélangeant, avec des textes d'autres ouvrages d'Hugues. C'est pourquoi nous avons suggéré que la méthode de travail sebondienne, en ce qui concerne ses sources, nous donne le sentiment qu'il avait constitué une sorte de "fichier", du moins d'ordre mental. Nous mensons que la suite va confirmer notre hypothèse.

Il y a dans le Soliloquium de arrha animae une division des dons fatis par Dieu à l'homme que Sibiuda a repris. Hugues, en effet, distingue les dons communs, les dons spéciaux, les dons singuliers:

Discerne quae dona a sponso tuo acceptisti: alia enim communiter, alia specialiter, alia singulariter data sunt. Communia data sunt quae omnibus propter te tecum serviantur. Specialiter data sunt quae multis nec tamen omnibus propter tecum sunt concessa. Singulariter data sunt quae tibi soli data sunt (328).

Cette idée n'est pas du tout étrangère à Sibiuda, quoique il l'ait transformée, en gardant toutefois la terminologie. En effet, nous trouvons ces trois sortes de dons faits par Dieu à l'homme dans deux titres du Liber Creaturarum. D'abord, dans le titre 9^e, Sibiuda fait état de ce que l'homme a en commun avec les créatures et de ce qui l'en distingue:

Prima est differencia et primus modus differendi fuit generalis et communis et fuit

(328) Soliloquium de arrha animae, PL 176, 956 B - 957 A.

per habere, et ille modus conuenit omnibus rebus et omnibus gradibus, quia quilibet gradus differt ab alio quia habet aliquam dignitatem supra alium et infra eundem gradum; similiter una res differt ab alia quia habet aliquam naturam, aliam perfectionem quam non habet alia, et talis modus differendi conuenit non solum homini ymo omnibus. Sicut enim homo habet dignitatem super alias res, dicimus quod una res habet maiorem dignitatem in natura quam alia et ideo differt ab illa, ut animalia quam arbores et arbores quam lapides et aurum quam argentum et ignis quam aqua et sol quam luna et rosa quam urtica. Sed est unus aliis modus differendi specialis, qui solum conuenit homini et per quem modum specialiter et singulariter differt homo ab omnibus, et ille modus non est per habere sed per cognoscere se habere. Omnes enim res inferiores homini habent suas dignitates, suas naturas, suas perfecciones et suas proprietates et suos decores et acceperunt a suo conditore, et una res habet plus quam alia et est nobilior quam alia. Sed tamen quamvis habeant non cognoscunt se habere nec possunt cognoscere se habere, nec habent cum quo hoc possint facere, nec acceperunt hoc a conditore... Accepit ergo homo non solum plus quam alie res, non solum maiorem dignitatem quam alie res, non solum maiorem dignitatem sed etiam quo cognosceret se habere et acceperisse plus et maiorem dignitatem quam alie creature et in quo gradu sunt et quantum valet illud quod acceperunt. Et cognoscit homo quod alie creature non habent nec acceperunt hanc excellenciam, quod possint cognoscere se accenisse et habere hoc quod habent. Et cognoscit quod ipse solus habet et accepit hoc (329).

Deuxièmement, dans le titre 194, Sibiuda parle de ce que Dieu opère dans chaque individu en particulier:

(329) Ms. Arsenal, fol. 46 v°, ligne 30 - fol. 47 r°,
ligne 26.

... aliquando uidet et sentit
(homo) per experientiam opera que Deus opera-
tur circa se ipsum singulariter (330).

En fait, ce n'est pas la même chose que visent Huques et Sibiuda. Celui-là explique, dans le Soliloquium, ce qu'il entend par **dons communs**, **dons spéciaux** et **dons singuliers**:

Communia quidem sunt ea quae in
usum universorum veniunt, sicut est lux solis;
spiramen aeris. Specialia vero, ut ea quae non
omnibus, sed quasi cuidam societati sunt con-
cessa, sicut est fides, sapientia, disciplina.
Singularia autem, ut ea quae unicuique propria
impertita sunt, sicut Petro principatus in a-
postolis, Paulo apostolatus in gentibus, Joan-
ni privilegium amoris. Considera ergo, anima
mea, quae communia cum omnibus, quae specialia
cum aliquibus, quae singularia acceperis sola
(331).

La division de Sibiuda n'est pas identique, puisqu'il parle des différences communes et spéciales entre l'homme et le reste des créatures. La terminologie est cependant la même, ainsi que la troisième division, les dons accordés aux individus particuliers. Ne prétendant pas une filiation rigoureuse, nous croyons qu'il est juste de remarquer ce parallélisme entre les deux auteurs, comme nous l'avons fait pour d'autres textes d'une parenté plus évidente.

(330) Ib., fol. 111 r°, lignes 10-11.

(331) Soliloquium, PL 176, 959 C - D.

d) Toutes choses sont au service de l'homme

Le titre 97, dans lequel Sibiuda développe l'idée que toutes choses ont été créées pour le service de l'homme, a été bâti sur deux textes d'Hugues: l'un, provenant du Soliloquium de arrha animae, l'autre, appartenant au De Archa Noe morali.

Sibiuda:

Uide igitur homo istum uniuersum mundum et considera si sit in eo aliquid quod tibi non seruiat; omnis enim creatura ad hoc laborat ut obsequiis tuis famuletur et tue utilitati desseruiat, tuis quoque necessitatibus et delectamentis secundum affluenciam inefficiensem succurrit. Hoc celum hoc terra hoc aer hoc mare cum omnibus que in eis sunt complere non cessant, hoc eciam terremotus temporum per quat tuor tempora anni innouando et renouando omnia quolibet anno continue ministrat. Cogita ergo homo quis hoc instituit, quis illud precepit nature ut sit unanimiter tibi desseruiat; beneficium sentis et negare non potes. Quere ergo datorem tanti beneficii, quoniam hoc non est tuum debitum sed beneficium alienum... multum ergo tibi dedit qui hoc totum et tantum tibi dedit, multum ergo illi obligaris et teneris, multum illi debes qui tantum dare uoluit. Unde omnis creatura clamat tibi: Accipe, redde. Accipe seruicium, accine beneficium, redde debitum. Celum dicit: ministro tibi lucem in die ut uigiles, tenebras in nocte ut penses. Ego ad tuam delectacionem facio gratis renouaciones et mutaciones temporum, scilicet temperamentum ueris, feroarem estatis, plenitudinem autompni et frigus yemis. Ego uario dies et noctes nunc breues nunc longas, ut uarietas tollat fastidium et ordo faciat delectamentum. Aer dicit: prebeo tibi flatum uitalem et micto ad tuum obsequium omne genus auium. Aqua dicit: notum tibi prebeo, sordes tuas ourgo; rigo sicca et arencia et ad tuum cibum ministro genera diuersorum piscium. Terra dicit: ego te porto, ego te nutrio, pane conforto, uino letifico, omnium generum fructibus oblector, diuersis animalibus mensas tuas repleo. Iundus totus dicit: Uide homo quomodo amauit te qui prouenter

te fecit me, quia factus sum propter te, ut et tu seruias illi qui fecit me et te; me propter te et te propter se. Si sentis beneficium, rede debitum (332).

Hugues:

Respicere universum mundum istum et considera si aliquid in eo sit quod tibi non serviat. Omnis natura ad hunc finem cursum suum dirigit ut obsequiis tuis famuletur et utilitati desserviat tuisque oblectamentis pariter et necessitatibus secundum affluentiam indefficientem occurat. Ho coelum, hoc terra, hoc aer, hoc maria cum iis quae in eis sunt universis explorare non cessant; in hoc circuitus temporum annuis innovationibus et redivivis partibus antiqua innovans, dilapsa reformans, consumpta restaurans, pastu perpetuo subministrat. Quis ergo putas hoc insituit? Quid istud naturae praeceperit ut sic uno consensu tibi serviat? Beneficium accipis et auctorem eius non agnoscis. Donum in manu resto est, largitor occultus. Et tamen inosa te ratio dubitare non sinit hoc tuum non esse debitum, sed beneficium alienum... Quicumque ergo ille est, multum tibi contulit qui hoc totum et tantum tibi dedit, multum diligendus est qui tantum dare potuit et qui tantum dare voluit, multum dilexit (333).

Prima vox dicit: accipe, secunda dicit: redde, tertia dicit: fuge. Accipe beneficium, redde debitum, fuge supplicium. Prima vox est famulantis, secunda admonentis, tertia comminantis. Vox famulantis est. Coelum dicit: Ministro tibi lucem in die ut vigiles, tenebras in nocte ut pauses. Ego ad oblectationem tuam gratias temporum vicissitudines pario, tempore veris et aestatis fervorem, autumni vlenit dinem et algorem hiemis. Ego alternantibus incrementis dierum et noctium snatia simili ratione dissimiliter extendo, ut et varietas tollat

(332) Ms. Arsénal 747, fol. 49 r°, ligne 39-fol. 49 v°, ligne 3°.

(333) Soliloquium, PL 176, 955 A - C.

fastidium et ratio pariat oblectamentum. Aer dicit: Vitalem tibi praebeo flatum et omne genus avium ad tuum mitto obsequium. Aqua dicit: notum tibi praebeo, sordes purgo, arentia vegeto, et diversorum genera piscium ad tuum esum ministro. Terra dicit: ego te nporto, te nutrio, nane conforto, vino laetifico, omnigenis fructibus oblecto, diversis animalibus mensas tuas repleo. Vox admonentis est. Mundus dicit: Vide homo quomodo amavit te qui propter te fecit me. Servio tibi, quia factus sum propter te, ut et tu servias illi qui fecit et me et te. Si sentis beneficium, redde debitum. Accipis benignitatem, redde charitatem... (334).

C'est cette façon de combiner des textes appartenant à des œuvres distinctes qui nous fait penser que Sibiuda, en préparant le Liber Creaturarum, s'est muni des références qui devaient passer dans le corps de l'ouvrage.

e) Evaluation de l'homme. Le libre arbitre

Un autre exemple de cette forme de travail nous est donné sous la forme de texte abrégé. Le titre 103, consacré à évaluer l'homme, n'est qu'un abrégé d'un texte plus long du Soliloquium de arrha animae:

¶

Primum cogita, anima mea, quod aliquid non fueris et ut esse inciperes, hoc eius dono acceperis. Donum ergo eius erat ut fieres. Sed numquid tu ei aliquid dederas priusquam fieres, sed gratis acepisti ab eo ut fieres? Cui ergo praelata es in eo quod facta es? Et tamen nisi hoc esset aliquid accipere, non poterat qui non

(334) De Archa Noe morali, lib. II, c. IV; Pl. 176, 638 R-B.

erat incipere et nisi esse quam non esse melius esset, nihil ille qui est eo qui non est amplius accepisset... Nunc autem amplius dedit, quia dedit non solum esse, sed pulchrum esse, formosum esse, quod quantum superat nihil per existentiam, tantum antecedit aliquid per formam in quo multum placet id quod est, et amplius id quod tale est. In quo, anima mea, omnibus te praelatam aspice, quos tale et tam excellens modum existendi bonum vides non accepisse. Sed nec hic terminari poterit munificentia largitoris optimi. Adhuc aliquid plus dedit et magis nos ad similitudinem suam traxit; voluit ad se trahere per similitudinem quos ad se trahebat per dilectionem. Dedit ergo nobis esse et pulchrum esse, dedit et vivere, ut praecellamus et iis quae non sunt per essentiam, et iis quae inordinata aut incomposita sunt per formam, et quae inanima per vitam. Magno debito obligata es, anima mea, multum accepisti et nihil a te habuisti. Et pro hiis omnibus non habes quid retribuas nisi tantum ut diligas. Nam quod per dilectionem datum est, nec melius, nec decentius quam per dilectionem rependi potest. Accepisti autem hoc totum per dilectionem. Poterat enim Deus etiam aliis creaturis suis dedisse vitam, sed amplius in hoc dono dilexit te. Nec ideo plus dilexit te, quoniam plus diligendum invenit in te, sed quia gratuito plus dilexit te, talem te fecit ut iam nunc merito plus diligit te... . . . Post esse et post pulchrum esse, post vivere, datum est et sentire, datum est et discernere et per eamdem dilectionem datum est quae nisi praecessisset, nihil a largiente datum, nihil ab indigente acceptum fuisset. Quam sublimis et quam decora facta es, anima mea! Quid sibi iste ornatus tantus a talis voluit, nisi quia idem inse, qui te induit, sponsam suo thalamo praenaravit... (335).

Sibiuda:

... ponderet ergo se insum homo primo secundum suum esse, que est prima pars. Unde debet cogitare homo quod aliquando nichil erat et non fuerat; accerit ergo primo esse hoc ut esse inciperet cum non esset, et aliquid fieret cum nichil ante foret; magnum ergo bonum accerit qui nichil erat

et nichil habebat. Et quamvis alie creature accep-
perunt scilicet esse cum non essent, et facte
sunt cum nichil fuerint ante, et eis deus dederit
esse post nichil, attamen datum est eis esse cum
non essent propter esse hominis. Et ideo precio-
sius est esse hominis quam esse omnium aliarum
creaturarum; unde esse omnium rerum respicit ad
esse hominis et ad iousum tendit tamquam ad prin-
cipalius et maius et preciosius esse propter quod
est omne esse creaturarum. Ecce igitur quantum
ponderat esse ipsius hominis quod accepit, quan-
tum ualeat et quanti precii est. Multum ergo o-
bligatur homo Deo pro esse quod accepit et quam-
vis nichil plus accepisset; plus enim ualeat esse
hominis quam esse omnium creaturarum. Item non so-
lum accepit esse ymo amplius accepit pulchrum et
formosum esse et artificiosum; hoc enim est maius
quam esse tantum et aliquid tantum; plura enim
sunt que habent esse, sed non habent pulchrum es-
se nec formosum sicut homo habet, et si aliquibus
sit datum pulchrum esse, nec formosum esse, atta-
men esse hominis est pulchrius quam esse omnium
aliarum creaturarum, et eciam si habent pulchrum
esse, habent propter hominem; quare multum tenetur
homo deo, propterea quia dedit ei tam pulchrum es-
se et formosum, tanta artificiositate fabricatum.
Item secundo homo debet cogitare et ponderare se
ipsum per suum uiuere. Unde non solum datum est
homini et pulchrum esse, sed plus uoluit deus da-
re et eleuare hominem et in alciori gradum ipsum
exaltare; unde datum est ei uiuere et uita. Unde
maiis bonum sine comparacione est uiuere quam es-
se tantum et maius est accipere uiuere et uitam de
non uiuere quam esse de non esse... Ulterius et
tercio post esse et post uiuere datum est homini
et sentire, ut homo alcius eluaretur ad gaudium
nobiliorem, et licet aliis creaturis datum sit
sentire, attamen propter hominem datum est eis;
omnia enim senciunt et sensum habent propter ho-
minem. Item eciam nobilius est sentire hominis
quam omnium aliorum; et non solum datum est ho-
mini sentire uno modo, ymo multis modis, quia da-
tum est homini audire, uidere, odorare, sabora-
re et tangere. O quanta eleuatio est ista, o quan-
tus ornatus est iste. O quantum accepit homo, et
ante nichil habuit. O quanti ponderis est in natu-
ra istud sentire et quante nobilitatis. Unde quan-
tum eleuatur homo per suum sentire supra terram ,

supra aquam, supra lapides, supra arbores, in quibus non est sentire. Ecce ergo quantum obligatur homo pro tanto dono (336).

Dans ce même titre, Sibiuda a encore incorporé une idée que Hugues avait exprimée dans le De Vanitate mundi, sur la liberté humaine comme place propre de Dieu dans l'homme:

... Deinde in supremo et tertio loco Deum constituis, ut arcum cordis humani deorsum huic fluctuanti salo insidentem et quasi gubernator dirigat et quasi anchora teneat et quasi portus excipiat. Video itaque haec tria, imo quasi diluvium quoddam, mundum istum; in medio quasi arcum quondam, cor humanum; in supremo, quasi gubernatorem, Deum. Porro arca haec non solum novitate, sed magnitudine quoque ad stuporem excitat, quam tantae immensitatis esse conspicio, ut et deorsum fundus eius aquis huius diluvii insideat, et cacumen eius sursum usque ad Deum pertingat (337).

Sibiuda:

... ecce liberum arbitrium est sedes Dei, portat Deum et est equus Dei in quo Deus portatur et equitat. Vnde igitur qualiter liberum arbitrium immediate et sine medio coniungitur cum creatore summo, tangit ipsum sine medio et portat et non potest magis approbinquari ei (338).

(336) Ms. Arsenal 747, fol. 53 v°, ligne 29 - fol. 54 r°, ligne 35.

(337) De Vanitate mundi, PL 176, 714 A - C.

(338) Ms. Arsenal 747, fol. 55 r°, lignes 12-16.

Ainsi, il ressort clairement de ces textes que l'humanisme sebondien plonge ses racines dans la tradition augustinienne du Moyen Age, non sans lui donner une nouvelle forme d'expression par la voie de la réduction anthropologique: tout doit être établi et prouvé à travers l'étude de l'homme, homo in quantum homo est.

f) Immortalité de l'âme

Le titre 217 est consacré à prouver l'immortalité de l'âme, et résume toutes les preuves que Sibiuda en avait donné dans d'autres endroits du Liber Creaturarum. La dernière de ces preuves, ultimum fundamentum, est référée à la création de l'âme, et argumente par le fait que celle-ci ne se souvient pas d'avoir toujours été. Cet argument est présenté en des termes qui rappellent certains textes d'Hugues, où celui-ci expose la même idée (339). Sibiuda abrège, mais l'identité des points de vue et d'expression n'en est que plus frappante:

(339) Cfr Eruditio Didascalica, lib. VII, cap. XVII; PL 176, 825 B : "Initium tamen se habere (anima) in hoc cognoscit quod cum se intelligit esse, semper se non fuisse meminerit, cum tamen nescius intellectus esse non possit. Si ergo intellectus esse non potest nisi intelligens, restat ut quem non semper intellexisse agnoscimus, non semper fuisse, ac per hoc aliquando coepisse credamus"; Summa Sententiarum I, cap. III; PL 176, 45 D-46 A : "Humana etiam ratione (antiqui) poterant Deum scire; quia cum humana mens se non possit ignorare, scit se aliquando coepisse, nec hoc ignorare potest; quoniam cum non semper fuit sibi, ut esset subsistentiam dare non potuit, ut ergo esset, hoc ab alio se coepisse cognoscit. Quem idcirco

Et sic comparando hominem ad Deum et comparando creaturas alias ad hominem et comparando operaciones hominis inter se, probatur immortalitas anime rationalis. Et sic anima hominis non habet finem post se. Sed quod anima sit creata et habeat principium ante se, insament experitur in seipsa; quia anima non meminit se semper fuisse et tamen si semper fuisset recordaretur. Quare sequitur quod non fuit semper et sic habet principium ante se, sed non habet finem. Et per consequens creata est de nichilo a Deo (340).

g) La chute des anges et le péché de l'homme

Un autre groupe de textes où l'influence d'Hughes sur Sibiuda semble très claire se rapporte aux questions de la chute des anges, l'envie du diable à l'égard d'Adam et le péché original de l'homme. D'abord, la description que font les deux auteurs de la situation dans laquelle se trouvent les anges après leur chute manifeste encore une fois la dépendance de Sibiuda par rapport à Hughes. Celui-ci, parlant de la chute de Lucifer, dit:

non coepisse constat: quia si ab alio coepisset, primus omnibus existendi auctor esse non potest"; De Sacramentis I, cap. VIII; PL 176, 219 B : "Cum ergo de se dubitare non possit quoniam est, quia se ignorare non potest, cogitur ex se et hoc credere quod aliquando se coepisse meminit; quoniam non semper est, quia se nescire non potest cum est. Cum ergo per se et in se coepisse et initium habuisse videat, nec hoc ignorare potest. Quoniam cum non fuit, sibi iosi ut esset initium et subsistentiam dare omnino non potuit".

(340) Ms. Arsenal 747, fol. 133 v°, lignes 18-25.

Et quia in creatorem suum in tantum superbivit, deiectus est in istud caligino-sum aerem cum omnibus illis qui ei consenserunt; et hoc ad nostri probationem, ut sint nobis admiculum excitationis. Non est eis concessum habitare in coelo, quae est clara patria, nec in terra, ne homines nimis infestarent; sed in aere caliginoso qui est carcer eis usque in diem iudicii; tunc enim detrudentur in barathrum inferni (341).

Sibiuda, à son tour, garde la même image:

Et quia locus in quo sunt carceres et locus in quo fit execucio iusticie et punicinis non sunt idem, ideo nunc ipse primus angelus cum suis angelis habitant in isto aere caliginoso tamquam in carceribus, in quo nunc puniuntur nec penam paciuntur per iusticiam eis inflictam, nisi quia sunt in carceribus. Sed alius locus est sibi preparatus in quo fiat execucio iusticie difinitive (342).

Le thème de l'ange déchu à l'égard de l'homme créé dans l'état de justice originelle porte aussi la marque des expressions d'Hugues de Saint-Victor:

... vidit diabolus et invidit quod illuc per oboedientiam ascenderet unde ipse per superbiam corruisset (343).

Sibiuda:

(341) Summa Sententiarum, II, cap. I ; PL 176, 84 B.

(342) Ms. Arsenal 747, fol. 162 r°, lignes 10-16.

(343) De Sacramentis, I, VII, cap. I ; PL 176, 287 B.

... ideo quia uidit hominem esse
creatulum prout regnum Dei ut ascenderet ad locum quem ipse perdiderat, statim habuit inuidiam contra hominem et uoluit turbare toto cognamine ne homo ascenderet ad locum unde ipse descenderat (344).

Un autre sujet dans lequel les textes de Ramon se rapprochent des textes d'Hugues est l'idée que la rébellion de la puissance sexuelle chez l'homme déchu est le signe que le péché originel a été une désobéissance:

Ut igitur inoboedientia manifesta fieret, unum in corpore humano membrum potestati animae subtraxit, per quod posteritas in carne seminanda fuit, ut omnes qui per illud generentur se filios inoboedientiae esse intelligant et ex sua origine quales et ex qualibus generentur agnoscant. Quia ergo in hoc membro per quod humana propagatio transire debuit signum inoboedientiae positum est, cunctis per illud transeuntibus manifeste ostenditur quod cum culpa inoboedientiae generantur. Quasi enim in ipso titulo qui portae inscriptus est et per quam transeunt agnoscunt unde veniunt et quo vadunt. Propter hoc ergo caetera membra corporis quae imperium rationis sequuntur sine culpa operari possunt; hoc vero membrum in quo concupiscentia praecipue regnat, quia nutum voluntatis non sequitur, sine culpa non operatur. In tantum enim hoc membrum corporis animae imperium non sequitur, ut sicut aliquando non movetur quando vult, sic saepe etiam quando non vult movetur (345).

Sibiuda reproduit l'idée et même certaines expressions d'Hugues:

(344) Ms. Arsenal 747, fol. 162 v°, lignes 29-32.

(345) De Sacramentis I, VIII, cap. 13; PL 176, 316 D - 318 A.

Unde iam probatum est superius
 quod in primo statu omnia membra corporis erant
 obediencia uoluntati et racioni sine aliqua re-
 bellione, omnia mouebant ad imperium racionis.
 Sed modo uidemus per experientiam quod unum mem-
 brum tam in uiro quam in muliere est totaliter
 rebelle et inobediens imperio et dominio liberi
 arbitrii, scilicet membrum per quod fit genera-
 cio, quoniam nullo modo obedit racioni, ymo sem-
 per contra racionem mouetur et contra uolunta-
 tem. Cetera autem membra obediunt uoluntati.
 Quid ergo significat hoc quod alia obediunt ni-
 si quod sicut omnes generantur et eximus per
 membrum inobedientie, ita enim omnes sumus fi-
 lii inobedientie. Unde postquam mouetur in ho-
 mine aliquod membrum contra imperium racionis,
 signum est quod homo fecit aliquid contra impe-
 rium sui creatoris. Et quia solum membrum gene-
 racionis mouet contra imperium racionis et nul-
 lum aliud, signum est quod omnes sumus filii pa-
 rentum inobedientium; ita quod omnia mala euene-
 runt nobis propter inobedientiam, quia in porta
 generacionis est uera inobedientia et rebellio;
 ergo prima culpa fuit inobedientia. Sed inobe-
 diencia non potuit esse sine aliquo mandato, er-
 go aliquando fuit mandatum a Deo, cui fuerunt
 inobedientes (346).

h) Clercs et laics

Dans sa théologie des sacrements, Sibiuda a emprunté un texte d'Hugues pour appuyer son opinion, d'ailleurs typique au Moyen Age, selon laquelle la hiérarchie ecclésiastique a une suprématie sur le monde des laïcs. Quoique ce travail se borne aux sources de la pensée philosophique de maître Ramon, nous rappelons cet emprunt pour illustrer, encore une fois, l'attachement de notre auteur aux ouvrages d'Hugues. Celui-ci pose la question, dans le De Sacramentis, en ces termes:

(346) Ms. Arsénal 747, fol. 154 v°, ligne 34-fol. 155 r°,
 ligne 16.

Duae quicpe vitae sunt: una terrena, altera coelestia; altera corporea, altera spiritualis. Una qua corpus vivit ex anima, altera qua anima vivit ex Deo. Utraque habet suum bonum, quo nutritur et vegetatur, ut possit subsistere. Vita terrena bonis terrenis alitur; vita spiritualis bonis spiritualibus nutritur. Ad vitam terrenam pertinent omnia quae terrena sunt. Ad vitam spiritualem quae spiritualia sunt bona omnia. Ut autem in utraque vita iusticia servetur et utilitas proveniat, primum utrinque distributi sunt, qui utriusque bona secundum necessitatem vel rationem studio ac labore acquirant.

Deinde alii qui ea potestate officiali commissi secundum aequitatem dispensent, ut nemo fratrem suum in negotio supergrediatur, sed iustitia inviolata conservetur. Pronterea in utroque populo secundum utramque vitam distributo, potestates sunt constitutae. In laicis quippe ad quorum studium et providentiam ea quae terrenae vitae necessaria sunt pertinent, potestas est terrena. In clericis autem ad quorum officium spectant ea quae spiritualis vitae sunt bona, potestas est divina. Illa igitur potestas secularis dicitur, ista spiritualis nominatur. In utraque potestate diversi sunt gradus et ordines potestatum; sub uno tamen utrumque canite distributi, et quasi ab uno principio deducti et ad unum relati. Terrena potestas caput habet regem. Spiritualis potestas habet summum pontificem. Ad potestatem regis pertinet ea quae terrena sunt et ad terrenam vitam facta omnia. Ad potestatem summi pontificis pertinent quae spiritualia sunt et vitae spirituali attributa universa. Quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena et spiritualis quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem potestatem honore ac dignitate praecedit (347).

Sibiuda, abrēgeant:

(347) De Sacramentis, lib. II, II, cap. IV ; PL 176, 417 b - 418 C.

Due igitur sunt uite: una terrena,
altera celestis, una corporea, alia spiritualis,
una qua corpus uiuit ex anima. Et alia qua anima
uiuit ex Deo, et utraque habet suum bonum quo nuc-
tritur et uegetatur ut possit subsistere et per-
manere. Uita enim terrena seu corporalis nutritur
bonis terrenis, et uita spiritualis nutritur
bonis spiritualibus. Ad uitam terrenam pertinent
omnia que sunt terrena et ad uitam spiritualem
pertinent omnia bona spiritualia. Et ideo sicut
fuit necessaria potestas spiritualis ad adminis-
trandum bona spiritualia, scilicet, ipsa sacramen-
ta in quibus consistit uita spiritualis, ita est
necessaria potestas terrena et secularis ad admi-
nistrandum bona terrena. Et sicut fuit necessaria
iuridicio seu potestas iuridicionis spiritualis,
ita est necessaria potestas iuridicionis tempora-
lis seu terrena. Et sicut spiritualis potestas ha-
bet multos gradus et multos ordines potestatum et
cum omnes sunt sub uno capite, ita potestas terre-
na habet suos gradus et omnes habent unum caput,
scilicet potestatem regiam et imperiale. Quantum
autem uita spiritualis est dignior quam terrena et
quanto anima est dignior quam corpus, tantum potes-
tas spiritualis precedit et excellit terrenam seu
secularem potestatem in honore et in dignitate (348).

i) Mariage chrétien

La présentation du mariage chrétien comme signe de l'uni-
 nion entre l'homme et Dieu, de l'union hypostatique et de l'union entre
 le corps et l'âme, Sibiuda a pu aussi la reprendre d'Hucques, dans le
De Sacramentis:

(318) Ms. Arsenal 747, fol. 248 r°, ligne 18-fol. 248 v°,
 ligne 10.

4

Coniugii sacramentum fuit cuiusdam societatis spiritualis quae per dilectionem erat inter Deum et animam, in qua societate anima sponsa erat et sponsus Deus. Officium coniugii sacramentum fuit cuiusdam societatis quae futura erat per carnem assumptam inter Christum et Ecclesiam, in qua societate Christus sponsus futurus erat et sponsa Ecclesia (349).

Sibiuda, en commentant:

Sicut ergo in prima coniunctione et societate que est anime seu spiritus cum carne insacaro uiuificatur, exaltatur, nobilitatur et dignificatur per societatem cum anima rationali, ita quod ex se ipsa non habet uitam ymo est nichil, et sicut eciam in ista societate ipsa mulier uiuificatur, fortificatur, exaltatur et nobilitatur per societatem cum uiro, ita eciam significatur quod tam uir quam mulier et tota societas seu congregacio hominum uiuificatur, exaltatur, nobilitatur per societatem et coniunctionem cum Deo. Et sicut tota caro est coniuncta cum anima et tota mulier cum uiro, ita tam uir quam mulier, que faciunt unam societatem et unam congregacionem debent coniungi Deo per amorem, et per consequens tota congregacio uirorum et mulierum. Sicut autem in humana natura fuerunt due societates seu coniunctiones, prima anime cum carne que faciunt unam personam, et secunda mulieris cum uiro, que faciunt unum per amorem et societatem inseparabilem, significabatur quod due erant societates et coniunctiones possibles humane nature cum Deo, una ad modum anime cum carne per unionem personalem, ita quod Deus et homo concurrerent in una persona, et alia per amorem erat in uoluntate. Nec aliter potest humana natura coniungi cum Deo nisi istis duonus modis. Et quoniam filius Dei est unitus personaliter cum humana natura. Et ideo completa est societas que se habet ad modum anime cum carne. Et quia Christus Deus et homo in una persona ulterius coniunxit et uniuit sibi christianitatem que est una societas et una congregacio omnium christianorum que uocatur ecclesia... ideo tota Ecclesia habet modum

(349) De Sacramentis, lib. I, VIII, cap. XIII; PL 176, 314 p.

mulieris seu uxoris, et Christus habet modum uiri,
quia tota Ecclesia est quasi una persona et Chris-
tus est alia persona, et est ibi matrimonium sicut
inter primum uirum et primam mulierem (350).

Pour conclure ces remarques, nous dirons que l'usage que Sibiuda a fait dans le Liber Creaturarum de l'oeuvre d'Hugues de Saint-Victor nous révèle d'une part que cette oeuvre lui était bien familière, du moins autant que celle d'Anselme. Nous verrons tout à l'heure qu'il a su tirer également parti de l'oeuvre de Richard de Saint-Victor. Par là se confirme l'attachement de Sibiuda au courant de pensée augustinien du Moyen Age. D'autre part, sa méthode de travail nous révèle encore qu'il savait utiliser les grands maîtres augustiniens du XII siècle en vue de ses propres objectifs, c'est-à-dire, en vue de présenter une synthèse de la doctrine catholique axée sur l'homme. Sibiuda n'est pas le moine contemplateur que fut Hugues, mais le vindicateur d'une certaine idée de l'homme en tant qu'homme face aux sceptiques de son temps, aux non croyants, aux musulmans. Il n'est pas, comme Hugues, l'auteur mystique toujours penché sur l'Ecriture et l'enseignement des Pères, mais un esprit positif, bien plus simple, qui cherche des raisons convaincantes. Si son oeuvre ne tourne pas, cependant, vers un rationalisme qui serait excessif chez un chrétien orthodoxe qui soumet son spéculation à l'autorité de l'Eglise, la cause en est qu'il sait équilibrer l'audace de son projet par le recours aux auteurs traditionnels. Cet équilibre est une des caractéristiques la plus marquée du professeur toulousain, et l'influence que son oeuvre a eu dans l'Europe de la renaissance confirme, une fois de plus, quelles profondes racines a dans le Moyen Age une partie de l'humanisme occidental.

(350) Ms. Arsenal 747, fol. 250 v°, ligne 24-fol. 251 r°,
ligne 14.

5. - RICHARD DE SAINT-VICTOR

La relation entre Richard de Saint-Victor et Sibiuda passe surtout par les emprunts de celui-ci au De Trinitate de Richard. Sibiuda n'a pas beaucoup utilisé les autres œuvres de Richard, quoique il soit possible d'établir des points de convergence entre le Liber Creaturarum et les deux Beniamin. C'est pourquoi nous allons étudier d'abord les apports du De Trinitate à l'œuvre siboudienne et ensuite nous examinerons les points de vue communs aux deux auteurs qui se trouvent dans les autres ouvrages de Richard.

a) Le "De Trinitate" et le "Liber Creaturarum"

Remarquons d'abord qu'il n'y a aucune similitude entre le plan du De Trinitate de Richard et les chapitres du Liber Creaturarum consacrés à l'étude de Dieu Un et Trine. Loin de suivre Richard, Sibiuda en profite, comme il l'avait fait ou allait le faire pour Anselme et pour Huques. Ceci explique le désordre dans lequel se présentent les textes du De Trinitate dans le Liber Creaturarum. Nous en donnons un exemple. Dans le chapitre VI du livre I de son traité, Richard divise en trois catégories tous les êtres: l'être a semetipso et ab aeterno, l'être qui n'est ni a semetipso ni ab aeterno, et l'être qui est ab aeterno sans pourtant être a semetipso. Cette division, qui se trouve au commencement de toute la spéculation richardienne, est reprise par Sibiuda juste à la fin du titre 55, qui termine son traité sur la Trinité.

Richard:

... omne quod est vel esse potest, aut ab aeterno habet esse, aut esse cepit ex tempore; item omne quod est vel esse potest, aut habet esse a semetipso, aut habet esse ab alio quam a semetipso. Universaliter itaque omne esse tripli distinguitur ratione. Erit enim esse cuicunque existenti, aut ab eterno et a semetipso, aut e contrario nec ab eterno nec a semetipso, aut mediate inter hec duo ab eterno quidem nec tamen a semetipso (351).

Sibiuda:

... Et ex ipsis omnibus possumus concludere talē diuisionem in qua clauduntur omnia. Omne quod est vel est ab eterno et a se ipso, vel non est ab eterno nec a semetipso sed ab alio. In prima parte diuisionis est Pater, in secunda mundus, in tercia filius et spiritus sanctus. Et sic per istud processum inuenimus deum trinum et unum, unum in essencia et trinum in personis, a quo omnia, in quo omnia et per quem omnia, qui uiuit et regant in secula seculorum benedictus. Amen (352).

Un autre exemple de ce désordre nous le rencontrons dans le chapitre VIII du même livre premier du De Trinitate, dont le contenu a été incorporé par Sibiuda dans son titre 3, au seuil de son ouvrage. C'est que dans son chapitre VIII du livre I, Richard démontre qu'à partir de l'être qui n'est pas a semetipso et eo ipso ab eterno la raison humaine peut s'éléver jusqu'à Dieu, l'être a se et éternel:

(351) RICHARD DE SAINT-VICTOR, De Trinitate, éd. RIBAULT-LIÈVRE, Paris, Vrin 1958, lib. I, cap. VI, pp. 91-92

(352) Ms. Arsenal 747, fol. 28 v°, lignes 5-12.

Sed ex illo esse quod non est ab eterno nec a semetipso, ratiocinando colligitur et illud esse quod est a semetipso, et eo ipso quidem etiam ab eterno. Nam si nichil a semetipso fuisset, non esset omnino unde ea existere potuissent que suum esse a semetipso non habent nec habere valent. Convincitur itaque a liquid esse a semetipso et eo ipso, uti iam dictum est, etiam ab eterno; alioquin fuit quando nichil fuit et tunc quidem futurorum nichil futurum fuit, quia qui sibi vel aliis existendi initium daret vel dare potuisset, tunc omnino non fuit; quod quam falsum sit, ipsa evidentia ostendit, et ipsa existentium rerum experientia convincit. Sic sane ex eis que ratiocinando colligimus et ea esse que non videmus, ex transitoriis eterna, ex mundanis supermundana, ex huminis divina. Invisibilia enim Dei, a creatura mundi, per ea que facta sunt, intellecta consniuntur (353).

Le raisonnement de Sibiuda dans le titre 3 est identique à celui de Richard, et, à la fin, la terminologie du Liber Creaturarum se rapproche de celle du De Trinitate:

... ergo sicut alie res non sunt sui ipsius sed illius qui fecit eas; ergo similiter tu homo non es tui ipsius sed illius cuius sunt alie res; ergo tu homo es illius cuius est terra, cuius est aqua et cuius sunt elementa in quibus habitas. Alcius conclude et argue, tu homo non dedisti tibi hoc quod habes nec res te inferiores dederunt tibi hoc quod habes, nec talem te fecerunt; ergo aliquis aliis maior quam tu et qui est supra te dedit tibi hoc quod habes quia ab alio habes postquam a te ipso non habes (354).

(353) RICHARD DE SAINT-VICTOR, o. c., p. 93.

(354) Ms. Arsenal 747, fol. 5 v°, lignes 20-9.

Nous donnons encore un troisième exemple de cette façon d'utiliser le De Trinitate par Sibiuda. Dans le titre 281, qui sert d'introduction à la théologie sacramentaire du Liber Creaturarum; nous trouvons un écho du chapitre X du livre I du De Trinitate:

... et ideo sicut per scalam nature que consistit in rebus uisibilibus homo ascendit ad cognoscendum res spirituales et inuisibles, ita similiter Deus ordinavit homini lasso quamdam scalam in restauracione sua ut per corporales et uisibiles homo cognosceret res soirituales et inuisibles, et non solum hoc, ymo suscitando tales res corporales et uisibiles uisibiliter recineret ipsas res spirituales et inuisibles inuisibiliter; et ideo ista scala ultima est scala cognoscendi et recipiendi ipsas res inuisibles in homine, et non tantum cognoscendi (355).

Richard:

Quotiens igitur per visibilium speculationem ad invisibilium contemplationem assurgimus, quid aliud quam quamdam velut scalam erimus, per quam ad ea quae supra nos sunt, mente ascendamus? Inde est quod in hoc tractatu omnis rationationis nostre processus initium sumit ex his que per experientiam novimus. Quod igitur in hoc opere de eternis dicitur, est ex intentione; quod vero de temporalibus, ex occasione (356).

Il faut remarquer ensuite que Sibiuda a accumulé beaucoup d'idées richardienennes dans ses titres 40 à 55, parfois en empruntant des formules, parfois en abrégant, parfois en copiant littéralement. Les titres 40 à 44 ne sont qu'une refonte des chapitres 12-13, 14, 18, 21, 22 et 25 du livre I du De Trinitate. Ces chapitres exposent la toute-puis-

(355) Ib., fol. 201, v°, lignes 7-15.

(356) RICHARD, o. c., p. 95.

sance divine et surtout son rapport avec la divine sagesse. Or, il nous semble que Sibiuda en a repris la contenu directement, car chez lui, la catégorie de la puissance n'a pas de place dans sa hiérarchisation de l'univers, composé des quatre degrés: être, vivre, sentir et pensée ou libre arbitre. C'est, en effet, par une sorte de rectification qu'il introduit son court traité de posse:

Quamuis autem ipsum posse non fuit
positum in scala quattuor graduum expresse, tamen
includitur necessario in quolibet gradu scale et
quilibet presupponit ipsum posse et includit; un -
de omne quod est potest esse, sed non omne quod
potest esse est... (357).

Ce retour en arrière s'explique par l'importance que Sibiuda accordera à la triade toute-puissance - sagesse - amour dans son exposition de la Trinité. Cette rectification étant calquée sur des textes du De Trinitate de Richard, nous en pouvons conclure la place déterminante que prend dans le Liber Creaturarum l'influence du victorin.

Précisons davantage. Sibiuda ne suit pas aveuglément Richard; notre auteur ne fondera pas l'explication de la Trinité sur la charité; ce thème ne manque pas du tout dans le Liber Creaturarum, mais Sibiuda insiste plutôt sur la dialectique production artificielle (création) - production naturelle (vie intradivine). Cependant, si Sibiuda se rattache à Richard, c'est surtout, en plus de quelques emprunts plus ou moins importants, par l'ambition de parler de la Trinité d'un point de vue rationnel. Au début du De Trinitate, Richard dit que son intention est:

*

(357) Ms. Arsenal 747, fol. 19 v°, lignes 1-4.

... ad ea que credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles verum etiam necessarias rationes adducere, et fidei nostre documenta veritatis enodatione et explanatione condire (358).

C'est, à quelque différence près, le point de vue de Sibiuda:

Hic ponuntur raciones que probant produccionem in Deo de sua propria natura (359).

C'est dans cet esprit que Sibiuda puise dans Richard pour fonder la pluralité de personnes en Dieu, d'autant plus que dans le De Trinitate Richard n'emploie pas la distinction qu'on trouve dans le Beniamin Maior entre les vérités supra rationem et preter rationem (360). Ce point de vue, qui relève d'une optique strictement théologique, n'a pas attiré l'attention de Sibiuda; il s'en tient au De Trinitate.

Les arguments que maître Ramon emprunte à Richard se rattachent surtout au livre III du De Trinitate. Le titre 49 du Liber Creaturarum s'inspire manifestement du chapitre III du troisième livre richardien, et dans le titre 50 nous retrouvons les idées et la terminologie du chapitre IV.

Richard:

(358) RICHARD, o. c., lib. I, cap. IV, p. 89.

(359) Ms. Arsenal 747, fol. 21 r°, lignes 24-25.

(360) Cfr PL 196, cols. 70, 75, 135-137, 158. PIBAILLIER, dans l'introduction à son édition critique, remarque le fait: "Il sem-

Conscientiam suam unusquisque interrogat, et procul dubio et absque contradictione inveniet quia sicut nichil caritate melius, sic nichil caritate jocundius. Hoc nos docet ipsa natura, idem ipsum multiplex experientia. Sicut igitur in plenitudine vere bonitatis non potest deesse quo nichil est melius, sic in plenitudine summe felicitatis deesse non potest quo nichil est jocundius. Necessitate est itaque in summa felicitate caritatem non deesse. Ut autem caritas in summo bono sit, impossibile est deesse et qui et cui exhibere vel exhiberi possit. Proprium autem amoris est, et sine quo omnino non possit esse, ab eo quem multum dilicis multum diligi velle. Non potest ergo esse amor jocundus si non sit et mutuus. In illa igitur vera et summa felicitate sicut nec amor jocundus, sic nec amor mutuus potest deesse. In amore autem mutuo oportet omnino ut sit et qui amorem impendat et qui amorem rependat. Alter itaque erit amorem impendens, et alter amorem rependens. Ubi autem unus et alter esse convincitur, vera pluralitas deprehenditur. In illa itaque vere felicitatis plenitudine pluralitas personarum non potest deesse. Constat autem quia nichil est summa felicitas quam ipsa divinitas. Gratuiti ergo amoris exhibitio et debiti amoris recompensatio indubitanter convincit quod in vera divinitate personarum pluralitas deesse non possit (361).

Sibiuda reproduit la même idée, tout en conservant le mouvement propre de son argumentation par la dialectique de la productio:

Quia autem nichil melius, nichil dulcior, nichil amabilius summa jocunditate, ergo necesse est in Deo summam jocunditatem qua non possit intelligi

ble bien qu'ici les unes et les autres (les vérités supra et preter rationem) sont démontrables à partir de la foi par des arguments nécessaires pour tout esprit sain"; cfr o. c., p. 16.

(361) De Trin., lib. III, cap. III, p. 138.

maior. Sed summa jocunditas non potest esse sine societate alterius summe consimilis et conformis in qua sit verus amor et vera dilectio et tantus amor qui non possit esse maior; que enim jocunditas summe solitario? Si autem Deus producat alterum aliquem de sua substantia, qui sit Deus perfectus sicut ipse est, erit ibi summa societas et summa dileccio, quia diligit alterum a se productum de sua natura infinita, et productus diligit ipsum producentem in infinitum et sic erit ibi mutua et plena jocunditas. Si autem Deus careat societate sue nature, tunc carebit summa jocunditate que non potest habere cum creatura de nichilo producta; ergo ut in Deo sit plena jocunditas necesse est quod producat alterum aliquem de suo esse proprio quem diligit sicut se ipsum et a quo diligatur in summum. Quod si non potest, per suam impotenciam priuatur infinita jocunditate quam non potest habere, quia non potest produce re de sua natura aliquem sibi conformem et tunc est deffectuosissimus in sua natura, quia non potest illud quod est sibi melius, dulcior et amabilis, et omnia ista absurdissima sunt, quia iam totum contrarium probatum est, scilicet quod Deo nichil potest defficere, quia ipse habet ab eterno omne complementum in se ipso, et per consequens suam jocunditatem (362).

Le chapitre IV du livre III du De Trinitate et le titre 50 du Liber Creaturarum se correspondent encore davantage, puisque Sibiuda n'hésite pas à emprunter directement des formules richardienヌes:

Certe, ut dictum est, nil caritate dulcior, nil caritate jocundius. Caritatis deliciis rationalis vita nil dulcior exeritur; nulla umquam delectatione delectabilius fruitur. His deliciis in eternum carebit, si consortio carens in maiestatis solio solitaria permanserit. Ex his itaque animadvertere possumus qualis quantusve esset iste benevolentie deffectus, si plenitudinis sue abundantiam mallet sibi soli avare retinere, quam posset, si vellet, cum tanto gaudiorum cumulo, cum tanto deliciarum incremento, alteri comunicare. Si sic esset, merito angelorum, merito

(362) Ms. Arsenal 747, fol. 22 v°, lignes 17-31.

omnium aspecto subterfugeret; merito se videri, merito se agnosci erubesceret, si ipse tantus benivolentie deffectus inesset. Sed absit! ab sit ut supreme maiestati illi aliquid insit unde gloriari nequeat, unde glorificari non debeat! Alioquin, ubi erit plenitudo glorie? Nam ibi, uti superius probatum est, nulla poterit plenitudo deesse. Quid autem gloriosius, q id vero magni - quam nichil habere quod nolit communicare? Cons tat itaque quod in illo inefficienti bono sum meque sapienti consilio, tam non potest esse avara reservatio quam non potest esse inordinata effusio. Ecce palam habes, sicut videre potes, quod in illa summa et suprema celsitudine ipsa plenitudo glorie compellit glorie consortem non deesse (363).

Sibiuda:

... Et quia maior est dacio actualis quam potencialis, et intrinseca quam ex irinseca, et substantialis quam accidentalis, et de propria natura quam de nichillo, et ideo necesse est quod in Deo sit ab eterno talis dacio et per consequens produc dio substantialis actualis, actualis et alterius e que nobilis sicut est producens. Nam dare quod fit ex parte nature, dum dat esse creaturis de nichillo, est quasi punctus et nichil respectu infinite boni tatis sue et immensitatis. Unde maius est dare quando dans communicat alteri totam substanciam et naturam. Nisi ergo det totum suum esse ut alter habeat sicut ipse, nichil dat de suo proprio, nec dat quod melius est, ymo retinet sibi totum et ideo summe auarus est et summe retinens et non dans, quia esse ipsum creature est de nichillo et uertibile in nichil, ergo non potest esse summum datum. Sic ergo uel Deus non est Deus, uel necesse est quod det totam suam naturam alteri ab ipso producto de se ipso, ut nichil habeat quod non sit communicatum et datum et hoc est summe magnificencie et summe gloriosum, nichil habere nec uelie habere quin sit alteri com municatum, et sic probata est eterna produccio Dei de suo esse proprio (364).

(363) De Trin., lib. III, cap. IV, p. 139.

(364) Ms. Arsenal 747, fol. 23 r°, lignes 21-36.

Ces idées se retrouvent aussi dans les titres 51 et 52, où nous avons décelé des formules richardiennes qui apparaissent dans les livres V et VI du De Trinitate. Ainsi la formule dare et recipere (365) et l'expression similitudo expressa référée à la personne du Verbe (366).

Le titre 53 renferme d'autres références richardiennes plus précises. Il s'agit dans ce titre d'expliquer comment une vérité incompréhensible telle que la pluralité des personnes en Dieu, un par essence, peut être rendue croyable par la raison: "Quod homo potest induci ad concedendum quod una eademque substancia infinita, indiuisa possit esse in tribus personis realiter distinctis, quamvis sit incomprehensibile ab homine" (367). Sibiuda insiste sur une idée qu'il avait déjà amorcée au début de son ouvrage: en Dieu, l'unité a un statut qualitativement différent par rapport à l'unité humaine:

... Ergo sicut natura diuina in-
creata et infinita ascendit supra naturam crea-
tam et finitam sine mensura, unitas nature infi-
nite et increate ascendit supra unitatem nature
infinite et create et hoc sine mensura. Ergo nost-
quam natura creata eadem specie inuenitur reali-
ter in pluribus et eis non repugnat, ergo ipsa
natura increata infinita eadem numero realiter
inuenitur in tribus et sibi non repugnat (368).

(365) De Trinitate, lib. V, cap. XIV; éd. c., p. 110; Liber Creaturarum, titre 51, p. 61.

(366) De Trinitate, lib. VI, cap. XI; éd. c., p. 140; Liber Creaturarum, titre 52, p. 63.

(367) Ms. Arsenal 747, fol. 25 r°, lignes 3-5.

(368) Ib., ib., lignes 13-22.

Mais à la fin du titre 53 il accumule des idées prises du De Trinitate:

Unde multa aliquando homo cognoscit per experientiam que tamen non potest comprehendere per rationem quomodo est. Ut uidet homo per experientiam quod anima et corpus, que sunt diverse ita nature, faciunt unam personam et tamen quomodo potest fieri racio humana non potest comprehendere (369).

Ce texte a son parallèle dans le De Trinitate:

Miraris quomodo in natura divina sit plus quam una persona, ubi non est plus quam una substantia, nec tamen eque miraris quomodo in natura humana sit plus quam una substantia, etiam ubi non est plus quam una persona. Constat namque homo ex corpore et anima, et hec duo simul nonnisi una persona (370).

Explica michi, si potes, quod negare non audes, quomodo in te insit corpus et anima, tam diverse utique nature, sint una eademque persona; et tunc a me queras quomodo in summe simplici et communia natura personarum Trinitas sit una eademque substantia (371).

Sibiuda ne laisse pas tomber un tel fait d'expérience à l'appui de son raisonnement:

Si ergo illud est incomprehensibile quomodo fit quod tamen homo per experientiam cognoscit esse, quanto macis illud quod per nullam ex-

(369) Ib., ib., lignes 33-36.

(370) De Trinitate, lib. III, cap. IX; éd. c., p. 144.

(371) Ib., pp. 163-164.

perienciam humanam potest uideri. Et eciam multa potest habere per rationem cognoscens que tamen per experienciam nullo modo potest uidere, ut ratio probat quod idem est posse, intelligere et uelle, et sunt idem quod esse in Deo et tria sunt unum, et tamen quomodo potest esse nullus potest hoc comprehendere, attamen est incomprehensibile quod esse Dei sit hec tercia tria, scilicet posse, intelligere et uelle, et quod tres persone sunt una substancia et unum esse, et tamen primum omnes concedunt (372).

Le même argument apparaît dans le De Trinitate à plusieurs reprises:

Quam multa sunt que humana intelligentia comprehendit que tamen quam vera sint mentem humanam multiplex experientia latere non sinit? (373).

... quod non capit intelligentia, persuadet michi tamen ipsa experientia... si experientia te docet aliquid esse supra intelligentiam in natura humana, nonne eo ipso te docuisse deberet aliquid esse supra intelligentiam tuam in natura divina? (374).

Il nous reste à résoudre un problème dont l'intérêt historique est très marqué pour nous. Les Carreras i Artau ont vu dans le titre 54 du Liber Creaturarum une application de la doctrine lullienne des corrélatifs à la preuve de la Trinité (375). Les corrélatifs lui-

(372) Ms. Arsénal 747, fol. 25 r°, ligne 36-fol. 25 v°, ligne 4.

(373) De Trinitate, lib. IV, cap. II; éd. c., p. 163.

(374) Ib., lib. III, cap. X; éd. c., p. 145.

(375) CARRERAS I ARTAU, T. y J., Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, t. II, Madrid 1943, p. 150.

liens ne sont, comme il est connu, que les déterminations essentielles intégrant un concept général donné. L'expression de ces déterminations se fait, selon Lulle, en ajoutant à une racine commune les suffixes correspondants. Ainsi, les déterminations du concept Substantia seraient substantiare, substantiale et substantiatum. La doctrine des corrélatifs est essentielle et centrale dans la démonstration lullienne de la Trinité, et constitue une des plus saillantes originalités de la pensée de l'ermite majorquin.

Dans le titre 54 du Liber Creaturarum, Sibiuda annonce: "Quia omnia que probata sunt de pluralitate personarum et unitate in divinis possunt manifestari per uerbum actiuum et passiuum". Et il exemplifie l'unité et la pluralité dans Dieu par l'unité de signification et la pluralité des modes du verbe, selon qu'il soit pris dans sa forme active, passive ou impersonnelle:

... Ut idem significatur cum diciatur, legit lectionem, leccio legitur, et legitur impersonaliter sumptum; sed tamen non eodem modo et sic est idem significatum et tres modi, et ideo sunt tria uerba distincta, et sic applica per te ipsum (376).

Si, dans un premier moment, cette dialectique nous rappelle bien Lulle, une lecture plus attentive du titre 54 nous détrompe rapidement de cette toute première impression. Car, pour Lulle, les corrélatifs sont bien plus qu'un exemple ou qu'un exercice pour aider l'imagination. Chez lui, cette doctrine rappelle sans cesse, et dans tous les domaines du réel, que chaque créature porte un vestige de la Trinité, et elle est, dans son expression générale, l'échelle (scala) qui permet à l'homme de s'éléver jusqu'à Dieu et de descendre des hauteurs divines vers une nouvelle vision des choses, c'est-à-dire, elle

(376) Ms. Arsenal 747, fol. 27 r°, lignes 14-16.

constitue le canevas de l''ascensus et du descensus lullien. Le fait que Sibiuda ne mentionne nulle part dans le Liber Creaturarum ce schéma des corrélatifs nous donne à penser que même ici, en spéulation trinitaire, son recours au verbum activum, passivum et impersonale ne dépend pas de Lulle. Or, la lecture du De Trinitate nous a donné, croyons-nous, la clé de ce recours. Nous lisons, en effet, dans le chapitre XXIV du livre VI:

Superius coduimus quod una eademque essentia possit esse in duobus si artis alii cuius notitiam quam unus apprehendit alterum ad plenum docuerit. Si itaque nomen doctrine tam passive quam active accioiatur, ut doctrina dicatur tam eius qui docet, quam eius qui doceatur, profecto si hoc gemino modo doctrinam accipimus, alia erit doctrina unius, et alia absque dubio doctrina alterius. Sicut scientia dicitur ab eo quod est scire, sic sane doctrina ab eo quod est docere. Utrobique est idem scire, utrobique autem non est idem docere: nam unus docet, alter docetur; unus erudit, alter eruditur. In uno itaque est doctrina docens, in altero doctrina discens. Alia ergo est doctrina unius, et alia alterius. Juxta hunc itaque modum alia potest esse doctrina tua et alia mea, quamvis utrobique tam in discendo quam in docendo sit una eademque scientia. Et si idem esset utriusque nostrum substantia sua quod scientia sua, posset utriusque substantia una sicut et scientia una. Et si utriusque nostrum idem esset persona sua quod doctrina sua, esset utique persona sicut doctrina unius una, et alterius altera. Si scientia mea originem trahit ex tua, nonne suo quodam modo una dignitur ex alia? Si in humana natura scientia ex scientia dignitur, cur in divina natura non multo rectius sapientia sapientiam dignere dicatur, ubi sapientia idem quod substantia omnino esse convincitur? Sicut in humana natura scientia docens et scientia edocita est una eademque scientia, verumtamen alia et alia doctrina, sic in divina natura sapientia dignens et sapientia genita est una eademque sapientia, et quod consequens est, una eademque substantia, verumtamen alia et alia persona. Sicut itaque in humana natura, ex eo quod unius scientia est accentu, alterius inaccentu, nec accepta sit inaccepta, nullatenus sequitur quod sit in eis alia et alia scientia, sed alia et alia doctrina, sic in natura divina ex eo quod unius

substantia est genita et alterius ingenita, nec genita sit ingenita, nullo modo sequitur quod ibi sit alia et alia substantia, sed alia et alia persona (377).

Dans son titre 54, Sibiuda fait jouer le verbum activum et le verbum passivum pour expliquer l'unité substantiale et la distinction des personnes du Père et du Fils. Il introduit le mode impersonnel pour faire une place à l'Esprit Saint et pouvoir ainsi relier l'ensemble de l'exposition trinitaire. Nous remarquons que Sibiuda, en suivant de près Richard, oppose constamment l'ensemble signification-mode de signification:

Item sicut uerbum actiuum communicat suo uerbo passiuo dum ipsum producit quidquid habet, scilicet totum suum significatum, et quidquid se tenet ex parte rei significate, et omnia sibi communicat, dempto suo proprio modo et sua proprietate, per quem est actiuum, quia suum proprium modum non potest communicare, et ideo similiter uerbum passiuum habet suum proprium modum et suam proprietatem quam non habet actiuum, quia actiuum non est passiuum nec passiuum actiuum; sed tamen omnia alia sunt communia, demotis propriis modis qui non possunt stare simul in eodem. Et ideo necesse est quod sint duo uerba et non possint esse unum uerbum, et tamen habent unum et idem significatum et eamdem rem significant et nichil est in actiuo quin sit uerbo passiuo, sed sub alio modo et sic uerbum actiuum et passiuum sunt duo uerba et distincta propter duas proprietates distinctas que non possunt esse simul in eodem. Ita similiter in diuino esse Pater qui est totus actiuus communicat suo Filio passiuo, dum ipsum producit, quidquid habet, scilicet totam suam essenciam et totum suum esse et quidquid se tenet ex parte ipsius esse et essencie diuine, et ita communicat dempto suo proprio modo et sua proprietate actiuia

(377) De Trinitate, Lib. VI, cap. XXIV; éd. c., pp. 263-264.

per quam est Pater et actiuus, qui non potest communicare suam propriam proprietatem...

Item sicut uerbum passiuum per omnia est equale suo uerbo actiuo, nec unus est maius altero, quia in uerbo actiuo reperiatur significacio et modus proprius significandi et in uerbo passiuo similiter reperiatur idem significatum et proprius modus, ita quod unum et idem significatum reperiatur sub duobus modis equalibus. Ita conformiter filius per omnia est equalis patri, nec unus est maior altero, quia in patre non est nisi esse diuinum et suus proprius modus, ita quod idem esse est sub duobus modis equalibus, utrobique idem esse et utrobique proprietas, sed non eadem, sed correspondens et sic tantum est in uno sicut in altero. Item sicut nos uidemus quod uerbum actiuum in quantum actiuum habet unum proprium casum, scilicet accusatiuum, et hoc est sibi proprium in quantum actiuum, et ideo numquam communicat accusatiuum proprium suo uerbo passiuo, et similiter passiuum quantum passiuum habet suum proprium casum scilicet ablatiuum, quem non habet actiuum, ymo isti casus sunt incommunicabiles inter ipsa, quia conueniunt eis per suas discretas proprietates
...

Sed tamen largo modo possimus comparare uerbum impersonale passive vocis insi spiritui sancto, quia uerbum actiuum et passiuum producunt ipsum impersonale et ab eis prodidit et sumit omnia que habent et est tantum uerbum productum ab eis. Unde capit vocem passiuam a passiuo et significacionem actiuam ab actiuo et habet suum proprium modum et suam proprietatem et non est actiuum nec passiuum. Unde distinguitur ab actiuo et passiuo quia significat indeterminato modo sine tercia persona et sine numero et tantum habet idem significatum et eamdem rem significat quam significant actiuum et passiuum, ut idem significatur cum dicitur, legit lectionem, leccio legitur et legitur impersonaliter sumptum, sed tamen non eodem modo et sic est idem significatum et tres modi significandi et ideo sunt tria uerba distincta, et sic applica per te insum
(378)

(378) Ms. Arsenal 747, fol. 25 v°, ligne 38-fol. 26 r°, ligne 35; fol. 27 r°, lignes 6-16.

Nous pensons que Sibiuda s'est inspiré dans cette longue disquisition du De Trinitate de Richard. Car Sibiuda parle par mode d'exemple, comme Richard lui-même:

Sed ut plenius elucescat quod de
geminatione persone sine geminatione substantie
jam diximus, superius posito exemplo adhuc di-
ligentius insistamus (379).

A la rigueur, nous pourrions signaler aussi un autre devancier de Sibiuda dans cette façon de rendre un peu compréhensible le mystère de la Trinité; c'est Alain de Lille, qui avait amorcé un exemple pareil, dans un texte cité plus haut et que nous replaçons ici pour compléter cette exposition:

... cum dicitur unus vel unius
naturae Deus, nulla trium personarum excluditur,
quia ipsae sunt unus Deus, et unius naturae, ve-
lut dici potest de hic vocibus adiectivis: albus,
alba, album; qui profert enim unam, nullam alia-
rum vocum excludit, quia sunt unum nomen; nam li-
cet istae voce plures sunt, non tamen sunt plura
nomina, sed unum et unius institutionis nomen. Si-
militer tres personae sunt unus et unius essentiae
Deus (380).

En tout cas, le jeu du similiter nous renseigne clairement sur la portée de ce genre de raisonnements sebondiens. Comme Richard avait placé son exemple de la doctrina à la fin de son ouvrage, c'est aussi pour conclure son exposé sur la Trinité que Sibiuda explique l'exemple du verbum activum, passivum et impersonale. Il n'est pas nécessaire de chercher ici des traces de la doctrine des corrélatifs lui-même.

(379) De Trinitate, lib. VI, cap. XXIV; éd. c., p. 263.

(380) De fide cath. contra Haeret., III, c. II; PL 210, 401-402.

b) Les deux "Beniamin" et le "Liber Creaturarum"

Dans le Beniamin Minor, il y a beaucoup de textes qui rappellent d'autres textes sebondiens. Nous visons principalement l'insistance de Richard dans cet ouvrage sur l'importance de la connaissance de l'homme, non seulement pour lui-même, mais surtout en vue de connaître Dieu. Richard affirme d'abord la nécessité de connaître l'homme avant de connaître Dieu:

Frustra cordis oculum erigit ad videndum Deum qui nondum idoneus est ad videndum se ipsum. Primo discat homo cognoscere invisibilia sua, quam praesumat posse apprehendere invisibilia divina. Prius est ut cognoscas invisibilia spiritus tui, quam possis esse idoneus ad cognoscendum invisibilia Dei. Alioquin si non potes cognoscere te, qua fronde praesumis apprehendere ea quae sunt supra te? (381).

Praecipuum et principale speculum ad videndum Deum animus rationalis absque dubio invenit se ipsum (382).

Sibiuda:

Et quia nullum opus Dei est magis propinquum iobi homini quam ipsem homo sibi ipsi et quia homo est opus Dei, ideo notitia generata de Deo in homine per cognitionem sui iobius qui est opus Dei, est maior omnium (383).

Et ideo quia homo per cognitionem sui ascendit ad cognitionem Dei et tantum quan-

(381) Beniamin Minor, cap. LXXI; PL 196, 51 C.

(382) Ib., cap. LXXII; PL 196, 51 C.

(383) Ms. Arsenal 747, fol. 110 v°, lignes 24-26.

tum cognoscit de se inso tantum cognoscit de Deo; ideo qui ignorat se ipsum in quantum est homo ignorat Deum, et qui ignorat se ipsum in quantum est lapsus ignorat deum hominem, uidelicet Christum (384).

Un thème richardien que nous retrouvons dans notre auteur est le socratisme chrétien, la reprise du "nosce te ipsum":

Animus qui ad scientiae altitudinem nititur ascendere, primum et principale sit ei studium seipsum cognoscere. Magna altitudo scientiae seipsum perfecte novisse. Mons magnus et altus plena cognitio rationalis spiritus (385).

Disce homo cogitare, disce cogitare te ipsum et ascendisti ad cor altum. Quantum quotidie in cognitionem tui proficis, tantum ad altiora super tendis. Qui ad perfectam sui cognitionem pervenit iam montis verticem apprehendit (386).

Ascendat per semetipsum supra seme - tipsum. Per cognitionem sui ad cognitionem Dei. Discat prius homo in Dei imagine, discat in eius similitudine quid debeat de Deo cogitare. Montis ascensio, ut dictum est, pertinet ad cognitionem sui, ea quae supra montem geruntur provehant ad cognitionem Dei (387).

Pour Sibiuda, l'appel à la connaissance de soi-même est d'autant plus urgent que l'homme, dans son état actuel, s'ignore:

(384) Ib., fol. 199 r°, lignes 34-37.

(385) Beniamin Minor, cap. LXXV; PL 196, 54 A.

(386) Ib.; ib., 54 B-C; cfr aussi cap. LXXVIII, col. 56 A.

(387) Ib., cap. LXXXIII; col. 54 C.

Et quia homo est extra se insum et elongatus et distans a se ipso per maximam distan-
tiam, nec umquam habitavit in domo propria, scili-
cet, in se ipso, immo semper mansit extra domum
suam et extra se, ex eo quod ignorat se ipsum, nes-
cit se ipsum. Et de tanto est elongatus et distans
a se ipso et tantum est extra se ipsum, de quanto
ignorat se ipsum (388).

Il met en rapport étroit la connaissance des créatures
et la connaissance que l'homme peut avoir de soi-même:

Et quia totaliter nescit se ipsum,
ideo totaliter est extra se ipsum. Et per conse-
quens quia ~~nunquam~~ habitavit in se ipso, nec in-
travit in se, nec vidi se, sed ignorat se, nes-
cit quantum valet; et ideo dat se pro nihilo.
Quia ergo homo est totaliter extra se, ideo si
debet videre se, necesse est quod intret in se,
et veniat ad se, et habitet intra se. Aliter est
impossibile quod cognoscat se, nec videat se nec
suum valorem, suam naturam et suam pulchritudinem
naturalem. Et quia homo ignorat se ipsum a nati-
vitate et nescit domum suam, in qua debet habita-
re, ideo necesse est quod aliae res ducant eum ad
se ipsum et ad domum suam, et doceant iter et viam
per quam itineret in se insum (389).

Ce sont les choses qui mèneront l'homme chez lui, lorsque
celui-ci arrive à les connaître:

Verum quia homo est in alto loco se-
cundum naturam, ideo si debet ascendere ad se ne-
cesser est eum habere scalam per quam ascendat ad
se. Tunc autem homo itinerat et ascendit ad se in-
sum dum incipit cognoscere se ipsum. Et tot passus

(388) Tit. 1, éd. Stegmüller, p. 44+.

(389) Ib., pp. 44+ - 45+.

facit et tot gradus ascenait quot cognitiones de se ipso acquirit. Et tunc intravit in se ipsum, dum cognoscit se ipsum (390).

Le Beniamin Maior a fourni aussi des idées et des expressions toutes prêtées au Liber Creaturarum, telles que ascendere et descendere, scala, ars:

Ad hoc itaque genus pertinet quo - ties per rerum visibilium similitudinem rerum invisibilium qualitatem deprehendimus, quoties per visibilia mundi invisibilia Dei cognoscimus ... Recte autem haec contemplatio qui ut ad invisibiliā ascendat baculo se corporeae similitudinis sustentat, et quadam, ut ita dicam, corporalium proprietatum scala se ad alta sublevat (391).

Primum ergo est in hac consideratio- ne ut redeas ad te ipsum, intres ad cor tuum, dis- cas aestimare spiritum tuum. Discute quid sis, quid fueris, quid esse debueris, quid esse poteris. Quid fueris per naturam, quid modo sis per culpam, quid esse debueris per industriam, quid adhuc esse pos - sis per gratiam. Disce ergo ex tuo spiritu cognos - cere quid debeas de aliis spiritibus aestimare. Haec porta, haec scala, hic introitus, iste ascen - sus... haec ars absque dubio per quam cordis mundia- tiam recuperatur, recuperata servetur (392).

Artem nobis ad aliquid veraciter comparamus, quando quomodo aliquid agendum sit ve - raci traditione seu etiam saeaci investigatione ad - discimus. Exercitatio est quando id quidem quod arte percipimus in usum deducimus (393).

(390) Ib., pp. 45^a - 46^a.

(391) Beniamin Maior, lib. II, cap. XII; PL 196, 109 D-600 .

(392) Ib., lib. III, cap. III; PL 196, 113 A-B.

(393) Ib., lib. V, cap. II; PL 196, 171 B.

Sibiuda:

Et sic modo cognoscimus mundum de non esse et de nichillo uenisse et productum fuisse, quod primo nesciebamus. Et ita fuit ibi ascensus et descensus, et unum esse manifestauit aliud esse et ad inuicem se manifestant et reuelant (394).

Modus cognoscendi huiusmodi hominis est ut per corporalia et sensibilia recognoscat spiritualia et inuisibilia, ut iam declaratum fuit in scala nature (395).

Quant à la définition d'ars que propose Richard, nous n'avons qu'à nous resouvenir de ce qu'est pour Sibiuda son Ars affirmandi et negandi, et les applications immédiates qu'il en fait à l'ensemble des vérités chrétiennes.

Un autre thème du Beniamin Maior qui a pu influencer Sibiuda est l'affirmation de la correspondance que le contemplateur peut repérer entre la raison et la révélation:

Vides, obsecro, quomodo natura interrogata vel scriptura consulta unum eundemque sensu pari loquuntur concordia? (396)

Ce n'est pas exactement la vision que Sibiuda aura du problème, car dans le Beniamin Maior Richard établit une division très nuancée entre les vérités supra rationem et praeter rationem, parmi lesquelles il énumère la Trinité, l'Incarnation et l'Eucharistie. Nous avons déjà vu ce point dans notre travail. Il est cependant que le monde spécula-

(394) Ms. Arsenal 747, fol. 111^r, lignes 24-7.

(395) Ib., fol. 201 v^o, lignes 5-7.

(396) Beniamin Maior, lib. V, cap. VII; PL 106, 176 C.

latif richardien est profondément unitaire, et c'est en ce sens qu'il a dû avoir de l'emprise sur notre auteur.

Pour conclure, nous dirons que la pensée de Richard a eu une influence indéniable sur le Liber Creaturarum, dans le sens au moins que Sibiuda s'identifie complètement avec le socratisme chrétien. Les emprunts, les références plus ou moins explicites aux œuvres de Richard, certains parallelismes de vocabulaire nous montrent que Sibiuda connaissait assez bien le maître contemplateur. L'étude de saint Bernard, d'Hugues et de Richard de Saint-Victor nous obligent à conclure que Sibiuda, au seuil du XV^e siècle, à l'aube de l'humanisme, relance l'idée chère à ces moines de prendre l'homme chrétien au sérieux. L'idée est au premier rang de ses préoccupations, les textes des maîtres anciens viennent ensuite, abondants, travaillés, soignés. Riche de la tradition théologique du XII^e siècle, Sibiuda en élaboré une refonte. Certes, il ne s'est pas limité à puiser dans ces auteurs de la première heure scolaistique, il a su profiter aussi d'autres apports. Mais il faudra désormais regarder l'humanisme du Liber Creaturarum comme un humanisme de source médiévale classique, en ce sens qu'il n'invente mais renouvelle une tradition dont les résultats et l'acquis gardaient à ses yeux la fraîcheur et la force d'attraction qu'ils ont pu avoir dès le premier jour.

6.- Saint Bonaventure

La relation de Sibiuda avec saint Bonaventure passe, surtout, à travers le Breviloquium, dont on trouve de larges extraits dans le Liber Creaturarum. Nous nous tromperions, cependant, de vouloir faire de Sibiuda un disciple de Bonaventure.

En effet, le point de vue dans lequel se place Sibiuda dans le Liber Creaturarum ne correspond pas aux vues bonaventuriennes sur les rapports foi-raison. Si pour Bonaventure la philosophie est "une doctrine essentiellement médiatrice, une voie vers autre chose, un lieu de passage" (397), bref, si elle doit être englobée par la théologie, le Liber Creaturarum nous propose une conception assez diverse: c'est justement à partir du naturel et de la raison qu'on tente de dégager une théologie, qui ne sera pas pour autant une theologia naturalis, mais une spéculation sapientielle. Paradoxalement, pourtant, le résultat auquel aboutira l'effort sibondien n'en est pas moins fondé sur le présupposé fondamental de la pensée de Bonaventure, selon lequel "la seule démarche légitime et sûre de la connaissance, à moins qu'elle ne fonctionne formellement et comme à vide, consiste à partir de la foi pour traverser la lumière de la raison et parvenir à la maturité de la contemplation" (398). Car, bien que le Liber Creaturarum ne le dise jamais, l'œuvre de Sibiuda n'est qu'une lecture, déjà chrétienne au départ, du livre de la nature, une lecture engagée, où c'est la foi qui commande la démarche, établit les limites dans lesquels la raison questionne et en contrôle les résultats.

(397) GILSON, F., La Philosophie de Saint Bonaventure, Paris, Vrin 1924, p. 115.

(398) ID., ib.

Une autre caractéristique qui distingue les deux auteurs est la place qui revient au Christ dans l'œuvre de l'un et de l'autre. Car on chercherait en vain dans Sibiuda une christologie positive. Détail significatif: c'est au Cur Deus homo de saint Anselme que Sibiuda emprunte l'essentiel de son exposé christologique; cet exposé, comme nous avons eu l'occasion de voir, est une enquête sur les conditions de possibilité du salut par le Christ, dans laquelle la spéculation avance "remoto Christo, quasi nuncquam aliquid fuerit de illo". Nous sommes loin de la place centrale qui revient au Christ, "medium omnium scientiarum", dans la pensée bonaventurienne.

Cela dit, nous allons voir comment Sibiuda a intégré, dans son œuvre, beaucoup d'idées et de pages du Breviloquium. Les parallèles commencent avec le prologue même de l'ouvrage bonaventurien, qui a fourni à Sibiuda l'essentiel de sa caractérisation de l'Ecriture, développée dans les titres 214-217. Nous lisons dans le beau livre de Bonaventure:

In tanta igitur multiiformitate sapientiae, quae continetur in insius Sacrae Scripturae latitudine, longitudine, altitudine et profundo, unus est communis modus procedendi authenticus, vicelicit, intra quem continetur modus narrativus, praceptorius, prohibitivus, exhortativus, praedicativus, comminatorius, remissivus, denrecatorius et laudativus. Et omnes ni modi sub uno modo authentico reponuntur, et nec quidem sat recte. Quia haec quidem doctrina est, ut bonus et salvemur; et nec non fit per nudam considerationem, sed potius per inclinationem voluntatis: ideo Scriptura divina eo modo debuit tradi, quo modo magis possemus inclinari (399).

(399) Breviloquium, orol., 5, 1, 2; Ed. B. A. C., Obras de San Buenaventura, vol. I, Madrid 1968, pp. 17-173.

En s'appuyant sur ce texte, Sibiuda montrera que les paroles de l'Ecriture, tout comme l'enseignement des créatures, s'adaptent, se correspondent et sont adéquates à la nature humaine:

Et quoniam in ipsa anima uoluntas habet totum dominium et imperium et in ipsa consistit principaliter uita anime, quia quando illa uiuit, tota anima uiuit, quando illa est satiata tota anima est saciata, quando illa crescit tota anima crescit, quando illa nutritur tota anima nutritur, quando illa deficit tota anima deficit, quia ipsa est cor anime. Et ideo quia uerba Dei respiciunt animam et diriguntur principaliter ad uoluntatem et respiciunt principaliiter ipsam tamquam cor insius anime et tamquam habentem totum imperium in anima. Et ideo uerba Dei et liber Dei habent et habere debent modum secundum quod conuenit uoluntati que est libera et in libertate posita. Et ideo uerba que sunt in libro dei habent aliquando preceptuum, aliquando habent prohibituum, aliquando exhortium et aliquando promissuum; aliquando communitatum, aliquando narratuum exempli aliquando denrecatorium, aliquando laudatorium, quia omnes isti modi conuenienter uolentati et affectui et inclinant et mouent, excitant et nutritunt ipsam uoluntatem ad timorem, ad amorem, ad spem, ad gaudium, ad consolacionem (400).

Le paragraphe suivant du Breviloquium a été aussi incorporé dans le Liber Creaturarum. Saint Bonaventure insiste sur l'infaillibilité divine de l'Ecriture, qui lui donne son authenticité:

Quoniam igitur hi modi narrativi non possunt fieri per viam certitudinis rationis, quia particularia gesta probari non possunt; ideo

(400) Ms. Arsenal 747, fol. 131 v°, lignes 19-23.

ne Scriptura ista tamquam dubia vacillaret, ac per hoc minus moveret, loco certitudinis rationis providit Deus huic Scripturæ certitudinem auctoritatis, quae adeo magna est, quod omnem perspicacitatem humani ingenii superexcellit. Et quia non est certa auctoritas eius qui potest fallere vel falli; nullus autem est qui falli non possit et fallere nesciat, nisi Deus et Spiritus Sanctus: hic est quod ad hoc quod Scriptura sacra modo sibi debito esset perfecte authentica, non per humanam investigationem est tradita, sed per revelationem divinam (401).

Cette authenticité fondée sur l'inaffidabilité divine est considérée par Sibiuda comme le trait propre de l'Ecriture. A remarquer, toutefois, que maître Ramon intègre le texte de saint Bonaventure dans un contexte qui rappelle ses considérations du titre I sur les conditions de la certitude que l'homme ne peut pas non plus rechercher. C'est ainsi qu'il s'écarte de Bonaventure, tout en lui empruntant un texte, pour rejoindre ses propres problèmes:

Sed quia anima semper querit certitudinem et non recipit aliqua uerba nisi sint sibi certa et non dubia, quia intellectus qui est in anima semper appetit certitudinem et in hoc saciatur et uiuit et aliter non quiescit donec sit certus. Et ideo necesse est quod uerba Dei et libri sui sint certissima et nullo modo dubia. Et ideo est in uerbis Dei et in libro suo certitudo diuinie auctoritatis, que est tam magna que excedit omnes raciones, omnes probaciones hominum et omne ingenium humanum, ut iam dictum est (402).

(401) Breviloquium, prol., n. 3; ib., pp. 174-174.

(402) Ms. Arsenal 747, fol. 101 v^c, lignes 33-40.

Le même genre de dépendance est manifeste à l'égard du prologue du Breviloquium, 5, 4 :

Ideo nihil in ipsa (scriptura) contemnendum tamquam inutile, nihil respuendum tamquam falsum, nihil repudiandum tamquam ini-
guum, pro eo quod Spiritus Sanctus, eius auc-
tor perfectissimus, nihil poterit dicere fal-
sum, nihil superfluum, nihil diminutum (403).

Nous lisons dans Sibiuda:

Ulterius concluditur de libro Dei, eo quia Dei est et Deus dixit, quod ni-
chil potest esse inutile in eo, nichil falsum
nichil superfluum, nichil diminutum, et ideo
nichil est ibi contempnandum (sic), nichil
respuendum, nichil quoque iniquum (404).

Ces textes nous démontrent que Sibiuda attache une im-
portance certaine au Breviloquium. Nous allons franchir une nouvelle
étape, en suggérant que c'est cette œuvre qui a pu inspirer à Sibiuda
l'idée d'exposer un abrégé de la doctrine chrétienne. Nous nous
fondons, en disant cela, sur l'identité d'objet que poursuivent les
deux auteurs, en faisant abstraction, pour le moment, des principes
qui les ont guidés dans l'exécution de leurs travaux, ainsi que d'autre
s circonstances historiques que nous analyserons plus loin. En ef-
fet, nous lisons dans le Breviloquium:

Et quia haec doctrina tam in Scri-
tis sanctorum quam etiam doctorum sic diffuse tra-
dicta est, ut ab accendentibus ad scripturam sacram

(403) Breviloquium, prol., 5, 4; ip., n. 14.

(404) Ms. Arsenal 747, fol. 128 r°, lignes 14-17.

audiendam non possit per longa tempora videri nec audiri - propter quod etiam novi theologi frequenter ipsam Scripturam sacram exhorrent tamquam incertam et inordinatam et tamquam silvam quamdam opacam - roqatus a sociis, ut de paupercula scientia nostra aliquid breve in summa dicerem de veritate theologiae, eorumque precipus devictus, assensi breviloquium quoddam facere, in quo summatim non omnia, sed aliqua magis opportuna ad tenendum breviter tangerentur, addens simul cum hoc rationem aliquam ad intelligendum, secundum quod occurrebat pro tempore (405).

Sibiuda, de son côté, donne une définition de sa scientia en des termes qui ne sont pas éloignés de ceux de Bonaventure que nous venons de transcrire:

Per istam scientiam intelignet quilibet faciliter omnes doctores sanctos. Immo ista est incorporata in libris eorum, sed non apparet: sicut alphabetum est incorporatum in omnibus libris. Ideo ista scientia est sicut alphabetum omnium doctorum; et ideo tamquam alphabetum debet primo sciri. Quare si quilibet vult intelligere breviter omnes doctores et totam sacram Scripturam habeat istam scientiam, quia est lumen omnium scientiarum (406).

L'exécution de ce projet, c'est-à-dire, l'exposition en abrégé de la doctrine chrétienne ne se fait pas selon les mêmes principes dans les deux auteurs. Les différences de méthode apparaissent dans deux textes qui nous semblent décisifs. Tandis que Bonaventure se situe dans un plan théologique, Sibiuda insiste sur la possibilité de dégager une théologie à partir des créatures. Ainsi, il n'y a pas de correspondance.

(405) Breviloquium, prol., v, 5; ib., p. 17.

(406) ProL, éd. Stegmüller, pp. 108 - 114.

dance profonde entre l'idée que l'un et l'autre ont sur la place de l'Ecriture et, au fond, sur celle du Christ dans la connaissance humaine:

Cum primum principium reddat se
nobis cognoscibilem et per Scripturam et per
creaturam, per librum creature se manifestat
ut principium effectivum, per librum Scriptu-
rae ut principium reparativum... quod est Chris-
tus salvator noster (407).

Sibiuda ne souligne pas les différences entre la grâce chrétienne et la nature, au contraire, il tente d'établir que ces deux sources de notre connaissance nous disent la même chose, tout en employant des modi distincts. Il ne faut jamais oublier que Sibiuda s'écoule toujours à partir du statut propre au chrétien pro statu isto: illuminé par la foi, purifié par le baptême, le chrétien tend vers la vision, est in via. Il ne voit pas encore, mais il espère voir un jour. Dans cet état, quel est le rôle, s'il en est un, que peut jouer encore la raison? Saint Anselme avait amorcé un programme: chercher la ratio fidei, quantum potest quaerere rationem quomodo sit (408), travail rendu nécessaire par l'objection toujours possible de celui qui ne croit pas, ou croit mal, ce qui revient au même, et aussi par le besoin de développer la doctrine à partir de l'enseignement des Pères (409). Dans l'école lulliste, la raison se voit proposer encore un autre but: récu-

(407) Breviloquium, II, 5, 2; ib., p. 125.

(408) Epistola de Incarnatione Verbi, 1; éd. B.A.C., vol. 1, Madrid 1952, p. 690.

(409) "... non quasi docendo quod doctores nostri nescierunt, aut corrigendo quod non bene dixerunt, sed dicendo forsitan quod tacuerunt, quod tamen ab illorum dictis non discordet sed illis cohaereat"; ib., VI, p. 710.

pérer le modum naturalem intelligendi. Primorum Parentum quem ante lapsus naturaliter possidebant a principiis naturalibus... etsi non simpliciter... tamen artificiose aliqualiter per Artem (410). Placé dans la perspective humaine d'avant la chute, pour Sibiuda l'enseignement de l'Ecriture expose les mêmes contenus fondamentaux que la raison pouvait atteindre alors par elle même, et que maintenant le chrétien, illuminé et dirigé par la foi - fide stabilitus, dit saint Anselme (411) -, peut reconstruire en s'y exerçant (ars) par le travail de la raison. C'est pourquoi l'Ecriture diffère du livre des créatures quant au mode: elle est une Parole qui vient d'en haut, autorité surnaturelle, tandis que le livre de la création est depuis toujours à la mesure de l'homme:

Quamvis autem omnia illa que probata sunt per librum creaturarum sint scripta in libro biblie sacre et ibi continentur et eciam illa que continentur in libro biblie sunt in libro creaturarum, tamen aliter et aliter, quia in scientia libri creaturarum sunt omnia per modum probacionis quia ibi probatur per ipsas creaturas quod ita debet factum homo, et probatur obligatio et debitum hominis erga Deum. Sed in libro biblie omnia illa eadem continentur per aliud modum, scilicet per modum precepti, per modum mandati, per modum monitionis et exortacionis promiscendo et comminendo (sic) (411).

Il nous semble essentiel de souligner cette différence de point de vue, car elle est en mesure de nous illustrer, une fois de plus, sur la méthode de travail que Monon Sibiuda utilise. J'ai jamais citer personne, notre auteur incorpore des autorités de choix dans le

(410) JANER, J., Ars metaphysicalis, cap. I, fol. 6.

(411) Op. de Incarn. Verbi, comm.; ibid., p. 24.

(412) Ms. Arsénal 747, fol. 1^o v°, limes 14-31.

Liber Creaturarum, mais ces emprunts ne correspondent pas à des emprunts précis, de la part de Sibiuda, du point de vue doctrinal. Nous devrons tenir compte de ce fait plus tard, lorsque nous tenterons de dégager le sens de ces emprunts et de ces références, qui constituent une des surprises du Liber Creaturarum, cette œuvre où son auteur avait promis et annoncé qu'il ne citerait ni n'alléguerait les docteurs.

Poursuivant la lecture parallèle du Breviloquium et du Liber Creaturarum, nous relèvons des similitudes d'expression dans la façon de présenter la liberté humaine, qui constitue pour les deux auteurs le sommet et le chef-d'œuvre de la création, à laquelle tout est soumis et qui ne doit se soumettre qu'à Dieu:

Et quoniam in illud tendit per liberum arbitrium, ideo quantum ad arbitrii libertatem praecellit omnem virtutem corporalem; ac per hoc cuncta nata sunt sibi servire, nihil autem sibi dominari habet, nisi solus Deus, non fatur sevis positionis astrorum (413).

En voilà l'écho dans le Liber Creaturarum:

Ulterius autem iustum liberum arbitrium nichil portat creatum, nichil sedet in eo, quia nichil creatum est supra ipsum, sed iustum est supra omnia; ergo solus creator debet ibi sedere, quia valde rationabile est quod sicut liberum arbitrium, quia est supra omnia creata, sedet supra omnia alia, ita creator, qui est super liberum arbitrium, sedet supra iustum. Idee liberum arbitrium est sedes Dei, portat Deum et est equus Dei, in quo Deus mortatur et equitatur; uide initur qualiter liberum arbitrium immediate et sine

(413) Breviloquium, II, 4, 4; ib., n. 11.

medio coniungitur cum creatore summo, tangit insum sine medio et portat et non potest magis approxinquare (414).

La ressemblance des textes devient plus serrée dans l'angéologie des deux auteurs. D'abord, une raison de convenance de la création de la nature angélique passe de l'un à l'autre:

... Primum principium, hoc ipso quod primum, omnia de nihilo produxit; ideo non tantum prope nihil, sed etiam prope se, non tantum substantiam a se longinquam, scilicet natum corpoream producere debuit, verum etiam approxinquam; et haec est substantia intellectualis et incorporea, quae, hoc ipso quod Deo simillima est, simplicitatem habet naturae et discretionem personalem (415).

Sibiuda:

Conuenit magis deo facere sibi simile quam dissimile et creaturas sibi totaliter similes quam dissimiles, et magis conuenit deo facere creaturas prope se quam distantes a se; ergo magis conuenit deo facere creaturas spirituales per se existentes quam corporales per se existentes. Si deus fecit et sibi dissimile, ergo et sibi simile; fecit creaturas sibi dissimiles, ergo magis fecit creaturas distinctas a se (sic), ergo magis fecit creaturas prope se. (416).

La chute des anges est exposée dans le Liber Creaturarum en suivant de près les textes bonaventuriens:

(414) Ms. Arsenal 747, fol. 17 v°, lignes 8-15.

(415) Breviloquium, II, 6, 3; ib., p. 130.

(416) Ms. Arsenal 747, fol. 174 v°, lignes 16-30.

Primus inter angelos lucifer, prae-
sumens de privato bono, privatam ammetit excellen-
tiam, volens allis superferri; et ideo cecidit cum
ceteris consentientibus sibi (417).

Sibinda:

Et ideo primus angelus et superior
inter omnes quia habebat naturam magis excellentem
supra omnes, et post Deum erat creatura dignior et
melior, pulchrior et alciior. Ideo exa(1)tatus con-
sideracione sue pulchritudinis et altitudinis pri-
mo uoluit et dilexit se ipsum et suum priuatum bo-
num. Et sic totaliter separauit se a deo per uo-
luntatem et numquam dilexit deum et mutauit se ip-
sum a statu primo in quo creauerat ipsum, quia na-
buit totum suum uelle et totum suum amare inordi-
natum, iniustum, peruersum et deo contrarium. In-
de in hoc constituit se ipsum sibi primum princi-
pium et primum bonum. Et ideo statim fuit inimicus
dei et contrarius deo per propriam voluntatem. Et
quia habuit uelle inordinatum statim cupiuit pro-
prium honorem et propriam et priuatam excellentiam
inordinate et uoluit omnibus allis dominari (418).

Bonaventure:

... lucifer, sue pulchritudinis et
altitudinis consideratione excitatus ad se diligendu-
m et suum privatum donum, prae*sumit* de altitudi-
ne habita et ambivit excellentiam propriam non ta-
men obtentam; ac per hoc prae*sumendo* constituit se
sibi principium, in se ipso gloriando; et ambiendo
constituit se sibi summum bonum, in se ipso quies-
cendo (419).

(417) Breviloquium, II, 7, 1; ib., p. 131.

(418) Ms. Arsénal 747, fol. 159 v^r, limes 14-15.

(419) Breviloquium, II, 7, 2; ib., n. 10-13.

Sibiuda:

Ideo exaltatus consideracione
sue pulchritudinis et altitudinis, primo uoluit
 et dilexit se in sum et suum priuatum bonum ...
 Unde in hoc constituit se ipsum sibi primum principium et primum bonum (4°0).

Bonaventure:

Et quoniam immutabilitatem habet
 post electionem, ideo statim obstinatus est in
 malo, et per hoc excaecatus a vero et deordinatus est in operatione et infirmatus in virtute;
 ideo voluntas eius impia et actio aversa a Deo
 conversa est ad hominis odium et invidiam; et
 perspicacitas rationis a vero lumine excaecata
 conversa est ad deceptiones per divinationes et
cautelas; et officiositas in ministrando a vero
 ministerio amota conversa est ad tentamenta (4°1).

Sibiuda:

Et quia angelus, quia est simplex,
 postquam et dilexit aliquid habet immutabilitatem
 in illo ut non possit nec velit aliud eligere nec
 amare. Ideo statim primus angelus fuit firmatus,
obstinatus in sua propria uoluntate inordinata
 (4°2).

Ideo quia voluntas dominatur intellectui et utitur eo ad illa que uult, ideo conuertit totum intellectum suum et totam subtilitatem
 suam ad faciendum mala, ad inueniendum omnes artes
 faciendi mala, ad decepciones, ad cautelas, ad per-

(4°0) Ms. Arsenal 747, fol. 159 v°, lignes 16-18.

(4°1) Breviloquium, II, 7, 4; ib., p. 133.

(4°2) Ms. Arsenal 747, fol. 160 r°, lignes 11-14.

suassiones falsas, ad tentaciones, ad nocendum
(4^o3).

Le Breviloquium a pu aussi fournir à Ramon Bibiuda sa terminologie des états de la nature humaine par rapport au plan naturel, surnaturel et de béatitude éternelle, que nous trouvons codifiée dans les formules esse, bene esse, optime esse (4^o4). En effet, la distinction esse, bene esse, se trouve dans l'opuscle de saint Bonaventure, dans un contexte qui souligne l'incorruptibilité de l'esse, c'est-à-dire, des propriétés essentielles à l'esprit humain, face à la mutabilité de ce qui relève du bene esse:

(4^o3) Ib., fol. 161 r^o, lignes 22-26.

(4^o4) Cfr Liber Creaturarum, tit. 274, p. 46^o s.: "... per esse intelligitur vivere, sentire, intelligere, velle, amare, posse et omnia quae pertinent ad corpus et ad animam; per bene esse intelligitur recte, iuste, debite, sancte et virtuose vivere; et si primo custodivisset et servaret homo suum bene esse, transivisset et pervenisset ad altiorem gradum, videlicet ad optime esse". Tit. 191, p. 487 s.: "... unde quia bene esse quod homo debet recipere a Christo est invisible et ipsa gratia, que est bene esse, est invisibilis, quia est res spirituialis sicut anima...". Tit. 117, p. 109 : "... homo non solum indiget esse et durare in esse, immo etiam indiget bene esse et optime esse". Tit 275, p. 47^o s.: "Quoniam autem ad complementum hominis tria sunt necessaria, scilicet corpus seu caro, anima immortalis et rationalis et bene esse; vel dicamus quod duo sunt necessaria, scilicet, esse et bene esse, et ipsum esse comprehendit corpus et animam...". Tit 277, p. 476: "Ut autem clare videamus distinctionem inter esse et bene esse, seu inter animam et bene esse, seu inter naturam et gratiam, qualiter non sunt unum, immo unum potest esse sine alio, possimus hoc declarare ad oculum in corpore humano...".

Postremo, quia omne quod ab alio beatificabile est et immortale est mutabile secundum bene esse, et incorruptibile secundum bene esse; ideo anima nec a se est nec de divina natura, quia mutabilis; nec producta de aliquo, nec per naturam generata, quia est immortalis et incorruptibilis (4^o5).

La terminologie esse-bene esse a un sens très précis dans Sibiuda, plus ambigu dans Bonaventure, chez lequel bene esse peut désigner simplement la plénitude de facultés d'un être, sans spécifier s'il s'agit, pour l'homme, de facultés naturelles ou surnaturelles. Cela ne nous empêche pas de signaler l'origine bonaventurienne de ces formules propres à Sibiuda, car nous savons déjà que maître Ramon ne suit pas aveuglement les auteurs dont il subit l'influence jusque dans le fond de leurs prises de position doctrinaires, tout en se permettant de développer leurs idées et leurs formules, en leur donnant des sens, des applications et des extensions nouvelles.

Une preuve de cette indépendance de Sibiuda par rapport à ses sources est fournie par la distance qu'il prend face à la théorie bonaventurienne du "liber Creaturarum", telle qu'elle est exposée dans le Breviloquium. Certes, les expressions de Bonaventure passeront, dans une certaine mesure, dans l'œuvre de Sibiuda; mais le fond de la pensée des deux auteurs n'est pas identique. Pour Bonaventure, il existe bien le livre des créatures, dans lequel l'homme peut connaître Dieu:

Ex praedictis autem colligi potest quod creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet, per modum vestigii, imaginis et similitudini -

(4^o5) Breviloquium, II, 9, 4; in., p. 139.

nis; ita quod ratio vestigii reperitur in omnibus creaturis, ratio imaginis in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio similitudinis in solis deiformibus; ex quibus quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est Deus (426).

Dans l'état d'innocence originelle, ce livre aurait suffi à illustrer l'homme sur le mystère de sa destinée en Dieu:

Et ideo in statu innocentiae, cum imago non erat vitiata, sed deiformis effecta per gratiam, sufficiebat liber naturae, in quo se insum exerceret homo ad contuendum lumen divinae sapientiae; et sic sapiens esset cum universas res videret in se, videret in proprio genere, videret etiam in arte (427).

Déchu, l'homme ne peut plus lire ce livre sans difficultés, et il lui faut l'Ecriture et la foi pour en arriver à la connaissance de Dieu et le soi-même:

... Oculus contemplationis actum suum non habet perfectum nisi per gloriam, quam amittit per culnam, recuperat autem per orationem et fidem et Scripturarum intelligentiam, quibus mens humana purgatur, illuminatur et perficitur ad coelestia contemplanda; ad quae lausus homo pervenire non potest, nisi prius defectus et tenebras proprias recognoscat; quod non facit nisi consideret et attendat ruinam humanae naturae (428).

(426) Breviloquium, II, 1, 1; ib., p. 148.

(427) Breviloquium II, 12, 4; ib., pp. 149-150.

(428) Breviloquium II, 15, 5; ib., p. 150.

Des textes sebondiens du prologue, dans le Liber Creaturarum, semblent reprendre ces vues bonaventuriennes (429). Mais Sibiuda n'est pas un disciple de Bonaventure lorsqu'il souligne que, en opposition avec le Liber Creaturarum, le Liber Scripturæ peut être falsifié, mal interprété et source d'hérésies, ce qui ne serait pas le cas, d'après Sibiuda, pour le Liber Creaturarum:

¶

Primus liber nature non potest falsificari, nec deleri, nec false interpretari. Ideo haeretici non possunt eum false intelligere; nec aliquis potest fieri in eo haereticus. Sed secundus potest falsificari et false interpretari et male intelligi (430).

Ainsi, la pensée de Sibiuda va toujours au-delà des sources avec lesquelles il dialogue. A l'intérieur d'une tradition donnée, il présente des points de vue propres. Nous reviendrons plus tard sur ce problème, au moment où nous tenterons d'expliquer le point de départ de la spéculation sebondienne.

(429) Cfr, par exemple: "Unde sunt duo libri nobis dati a Deo, scilicet liber universitatis creaturarum sive liber naturae; et aliis est liber Scripturae sacrae. Primus liber fuit datum a principio... et singulæ creaturae quasi quaedam litteræ sunt non humanae arbitrio sed divino inventæ ad demonstrandum homini sapientiam et doctrinam sibi necessariam ad salutem... Ista autem scientia non est aliud nisi cognoscere et videre sapientiam scriptam in creaturis et extrahere ipsam ab illis... Quam quidem sapientiam nullus potest videre nec legere per se in dicto libro semper aperto, nisi sit a Deo illuminatus et a peccato originali mundatus... Unde etiam docet cognoscere omnes corruptiones et defectus hominis et damnationem et unde veniunt homini et in quo statu est homo et in quo primo fuit". Ed. Stegmüller, pp. 32+, 35+.

(430) Prol., éd. Stegmüller, pp. 36+ - 37+.

Les emprunts directs au Breviloquium recommencent avec l'exposition de la doctrine sur la concuiscence et la description de l'état dans lequel se trouve l'homme déchu. Plusieurs textes bonaventuriens sont repris presque littéralement par Sibiuda:

Et quia anima carni unita est, oportet quod insam trahat vel trahatur ab ipsa; et quia ipsam non potest trahere tamquam rebellem, necesse est ut ab insa trahatur et incurrat morbum concupiscentiae (431).

Sibiuda:

... oportet postquam anima est unita carni quod trahat insam vel quod trahatur ab insa, et anima non potest trahere carnem tamquam rebellem, infirmam et languidam in suis concuiscentiis ratione mortalitatis. Ideo necesse est quod trahatur a carne et incurrat suam infeccionem et corrupcionem (432).

Bonaventure:

Hucus, quia culpa originalis in anima transfundii non posset, nisi poena rebellionis in carne praecederet; et poena non esset nisi culpa praecessisset, nec culpa processit a voluntate ordinata sed inordinata, ac per hoc non a voluntate divina, sed humana; patet ergo quod originalis necessarii transfusio est a peccato primi hominis, non a Deo, non a natura condita, sed a vitio perpetrato. Et sic verum est quod dicit Augustinus, quod "peccatum originale non transmittit ad posteros propagatio, sed libido" (433).

(431) Breviloquium, III, 6, 3; ib., p. 266.

(432) Ms. Arsenal 747, fol. 165 v^e, lignes 18-20.

(433) Breviloquium, III, 6, 5; ib., pp. 266-267.

Sibiuda:

... quia culpa, corruncio originallis in animam non posset transiundi nisi processisset in carne pena mortalitatis et rebellionis et pena talis non esset nisi culpa precessisset, et ipsa culpa et corruncio voluntatis processit a uoluntate hominis inordinata et non a uolunta te Dei. Et ideo tota corruncio quam trahit anima est et procedit a peccato primi hominis et non a Deo nec a natura hominis condita a deo, sed a uicio et corruncione voluntatis primi hominis. Et ideo ipsa propagacio seu generacio in se non transmicit in posteros corruncionem qua corrumperit anima sed ipsa libido (434).

Nous signalerons aussi que Sibiuda a fait des emprunts importants au Breviloquium dans la partie du Liber Creaturarum consacrée à l'exposition de la doctrine des sacrements. La nature de ce travail nous dispense d'en donner des références trop détaillées, qui intéresseraient l'éditeur critique de Sibiuda ainsi que l'historien des sources théologiques du Liber Creaturarum. Nous allons finir cette lecture parallèle en montrant que l'ouvrage de Sibiuda est redevable de deux textes du Breviloquium qui se réfèrent à l'immortalité de l'âme et au châtiment de l'homme déréglé dans l'au-delà:

Bonaventure:

¶

Pursus quoniam deordinationis libidinosae coena debet esse afflictiva, quia delectatio punitur per tristitiam contrarium; et spiritus rationalis in peccando convertit se ad bonum premium et ut nunc et partiale libidinose amandum et ex hoc contemnit divinum imperium et dominium, nunc est quod ad hoc, quod illa delectatio impensa perfecte puniatur, in qua simili est delectatio cum contemptu, necessae est quod ad punitionem illius contemnatur et delectationis peccator, sive homo sit sive spiritus, praecipitur in locum intimum et

(434) s. Arsenal 747, fol. 166 v° ligne 33-167 r°, ligne 1.

maxime a statu gloriae longinquum, hoc est in profundissimum infernum. Necesse est etiam, quod ibi exponatur affliendus infimae naturae ac per hoc non a substantia spirituali patitur, sed a corporali et infima, hoc est a faecibus corporum mundanorum, ut in faecibus defigatur et igne et sulphure concremetur. Et quoniam spiritus qui per naturam praemonitur corpori et in corpus habet influere et inserviare, dignitatem naturae per culnam perversitatem et se subiicit quodam modo vilitati et nihilitate peccati; hinc est quod secundum ordinem iustitiae debet ordinari ut tam peccator spiritus quam homo igni corporeo alligetur, non ut in illum influat vitam, sed ut divino decreto suscipiat poenam. Cum enim rei, quam horret per timorem divinitus immissum et quam sentit per vim naturalis sensus sit insenarabiliter alligatus: necesse est quod acriter tormentetur. Et quia ille ignis non agit nisi per dispositiōnem peccati et reatus et maculae ex improbitate libidinis procedentis; et haec non est aequaliter in omnibus: hinc est quod ab eodem igne aliter uritur palea, et aliter comburitur lignum: quoniam autem illa peccati distinctio et reatus secundum quam actio ignis ponderatur, in eodem est uniformis et numquam crescit nec decrescit, nec mutatur: hinc est quod divino imperio ordinante; ille sic agit ut semper urit et non consumit, semper affligit et non interimit, quia non agit ad suae formae multiplicationem, sed ad pacis animae in corpore perturbationem, sive spiritus insius in se inso. Unde non sit nova ademptio, sed ademptae pacis contiruatio; ut sic in eadem poena nec acerbitas aeternitatem, nec aeternitas tollat acerbitatem (425).

Sibiuda:

Et quia necesse est quod punicio insius anime fiat in alio et per aliquid instrumentum, ideo oportet inspirare in alio loco ani-

(425) Breviloquium, VII, 6, 5; ib., pp. 446-447.

ma eternaliter collocetur et puniatur et per quod instrumentum fiat vindicta punitionis eterne. Et quia causa et origo punitionis per vindictam iusticie est ipse contemptus dei et gaudium seu delectatio contra deum, ideo et necesse erit quod punicio correspondeat ipsi contemptui dei et gaudio seu delectacioni. Et iam necesse erit quod quia anima contempsit deum, quia in sa anima summe contemnatur (sic), et quia contempsit creatorem omnium creaturarum, necesse erit quod ipsa creatura ab omnibus contemnatur. Et ideo necesse erit quod puniatur in locum infimum et maxime longinquum a celo et hoc erit in medio terre in quo debet esse infernus profundissimus, et ut perfectissime contemnatur necesse erit quod feces omnium rerum corporalium ibidem proiciantur in quibus in sa anima totaliter deliciatur; ut ipsa que est spiritualis in insis fecibus rerum corporalium immergatur contra suam voluntatem et appetitum naturalem et sic ab infima natura paciatur... Sicut enim anima, quamvis sit spiritualis, potuit delectari et complacere in rebus corporalibus inordinate et contra deum et rationem, ita poterit tristari et puniri et affligi in eis per iusticiam. Et ita ipsa diuina iusticia poterit facere talem ienam et perpetuum in quo ipsa anima eternaliter puniatur. Unde sicut anima potuit alligari corpori per dei voluntatem et ordinacionem ut homo fieret. Ita potuit alligari igni corporali inseparabiliter ad suam iusticiam exercendam, non ut anima influat uitam igni corporali sed ut suscipiat uitam (sic) in eo. Sicut enim deus potuit coniungere animam corpori et inclinacionem et appetitum dare sibi, ut amaret corpus et appeteret illud naturaliter et inclinaretur ad illud et sentiret in illo ad perfeccionem nature, ita potuit ipsam alligari ienam corporali et dare sibi inclinacionem et appetitum contra illud et immictere timorem et (t)errorem et ut sit alligata cum eo contra suam voluntatem et ut sensiat ipsum ignem ad complementum iusticie sue. Cur ergo ipsa sit punienda et affligenda per iusticiam exterius et hoc debeat fieri per naturam corporalem inferiorem. Et cum nulla res corporalis sit tantum acuta, tantum afflictiva sicut ienis; convenientissimum erit quod anima puniatur eternaliter

ter in igne qui concremet, urat et non consumit,
nec interimat nec luceat (436).

Bonaventure:

Kursus quoniam retributio illa debet fieri secundum quod exigit non solum retributio iusta et productio virtuosa, verum etiam gubernatio ordinata; et Deus in productione corpus animae alligavit et naturali et mutuo appetitu invicem copulavit, ad gubernationem vero subiecit et in statu meriti fecit, ut spiritus condescenderet et intenderet corpori gubernando propter exercitium in merendo; nec naturalis appetitus patitur quod anima sit plene beata nisi restituatur ei corpus, ad quod resumendum habet inclinationem naturaliter insertam, nec regiminis ordinis sustinet quod restituatur corpus spiritui beato nisi per omnia illi conforme et subiectum, quantum potest corpus spiritui conformari. Quoniam ergo spiritus est visione lucis aeterne clarificatus, ideo debet in eius corpore claritas lucis per maxime resultare. Quia vero dilectione illius summi Spiritus est summe spiritualis effectus, ideo in corpore habere debet correspondentem spiritualitatem et spiritualitatem. Quia tentione determinatis factus est homo impassibilis, ideo in corpore eius debet esse impassibilitas omnimoda spiritus tam intra quam extra. Quia vero ex his omnibus spiritus promptissimus est ad tendendum in Deum, ideo in corpore gloriose debet summa abilities reperiri (437).

Sibiuda:

... quia deus copula it animum cum corpore et corpus cum anima et alligauit corpus

(436) Ms. Arsénal 747, fol. 9^r v^o, ligne 19-20; ligne 21 fol. 9^v v^o, ligne 17.

(437) Breviloquium, VII, 7, 41; ib., nn. 401-402.

cum anima et alligauit corpus anime et fecit quoddam naturale matrimonium inter insa, et anima cognoscit corpus suum esse factum propter ipsam. Et ideo ipsa anima amat suum corpus et omnia membra sua. Et exinde sequitur quod ipsa anima uult recuperare corpus suum et uult bonum sui corporis; et eciam quia anima non est homo sed pars homini principalis, nec corpus est homo, sed simul anima et corpus constituunt hominem; et ideo est ad perfectionem anime quia insa recuperet suum corpus, quia melius et perfectius et amabilius est totum quam pars, et esse hominem quam animam tantum. Et ideo insa anima, cuius amat suam perfectionem, amat suum corpus et reunionem insius cum ea. Et per consequens uult, appetit quod suum corpus ei restituatur, nec protest uelle contrarium, quia hoc habet naturali inclinacione. Et ideo ut gaudium anime impleatur necesse est quod restituatur ei corpus suum, et hoc in illa forma et in illo statu in quo erit magis amabile insi anime et magis conforme maioris proporcionatum et magis conueniens secundum statum ipsius anime, et in quo noterit ipsa anima magis gaudere, et per consequens necesse erit, ut sit plenum gaudium, ut restituatur ei corpus in maxima pulchritudine et summo decore et impossibile, immortale, spirituale, subtile, agile clarum (438).

Après ces longues citations, nous allons conclure en disant que le Breviloquium a été bien présent à l'esprit de Sibiuda, lorsqu'il a écrit son oeuvre. Ajoutons qu'en se servant du merveilleux opuscule bonaventurien, Sibiuda a eu soin d'écarter du Liber Creaturarum les développements proprement théologiques qui émaillent le Breviloquium. Il s'est, donc, efforcé de s'approprier les idées et les textes de cet ouvrage sans en prendre rien qui ne pouvait pas être inclus dans un contexte de spéculation rationnelle.

(43) Ms. Arsenal 747, fol. 64 v°, li ne 31-fol. 65 v°,
ligne 11.

7.- DUNS SCOT

Nous sommes amenés à étudier la relation possible entre Sibiuda et Duns Scot par deux raisons: il faut préciser, d'une part, la solution originale que maître Ramon a donné à la question du rapport entre philosophie et théologie; d'autre part, nous avons remarqué dans le Liber Creaturarum certaines thèses et points de vue qui suggèrent une influence scotiste. Les recherches précédentes nous imposent, toutefois, une prudence rigoureuse. Lorsque nous parlons d'influence scotiste dans un univers intellectuel tel que celui de Ramon Sibiuda, nous ne prétendons pas une adscription de notre auteur au courant scotiste pure et simple; nous nous bornons à signaler dans l'œuvre sebondienne des éléments, à côté de bien d'autres, de la spéculation scotiste. Les textes ne permettent pas des rapprochements trop directs, comme nous allons voir tout à l'heure; les points de coïncidence doctrinale n'ont pas toujours la même valeur; enfin, comme il ressort des paragraphes antérieurs, il n'est pas évident que Sibiuda ait cherché à construire un système de pensée qui serait susceptible d'une seule dépendance doctrinale déterminante. À côté des influences détectables, ce trait explique aussi silences, des questions qui ne sont même pas cernées.

a) Les rapports de la philosophie et de la théologie

Auparavant nous nous demandions pourquoi Sibiuda, tout en ayant conscience que le livre des créatures ne peut être lu qu'à la lumière du baptême, donc, de la grâce divine, se proposait comme objet de sa recherche la lecture du grand livre de la création. Nous savons maintenant que sa méthode n'est pas celle des Tullistes pour lesquels

"ubi natura deficit, ars incinit" (439). Elle n'est pas non plus celle d'un saint Thomas. Reste par la suite à préciser son point de vue sur la question fondamentale du rapport de la philosophie à la théologie.

Au départ, nous avons deux thèses: dans le prologue, Sibiuda affirme que les anciens philosophes n'ont pas atteint la vérité:

Et cognoscuntur inutiliter omnines errores antiquorum philosophorum paganorum (440).

La raison en est donnée:

... quia erant excediti quoad propriam salutem (441).

Par la deuxième thèse, Sibiuda affirme que la vérité (sapientia) ne peut être atteinte que par l'illumination divine et le par-tême:

Quia quiner sapientiam nullus potest videre nec legere per se in dicto libro semper amerto, nisi sit a teo illuminatus et a meo dito ori interli mundatus (442).

(439) JANER, J., *Ars metaphysicatis*, cap. i, n. 10.

(440) Prol., éd. Stegmüller, p. 284.

(441) Ib., p. 384.

(442) Ib., ib.

Il semble, donc, évident que ces textes réclament une conciliation diverse des possibilités de la raison humaine avant et après la chute. Dans l'état de la nature déchue - en langage scotiste, pro statu isto -, la philosophie n'atteint pas la vérité; en revanche, c'est par la foi que la raison y parvient. Il n'est pas inutile de souligner le précision que donne Sibiuda sur l'incapacité de la nature pour atteindre la vérité pro statu isto (anciens philosophes): erant excaecati quoad propriam salutem. Leurs erreurs sont imputables à leur ignorance de la fin de l'homme. Cette ignorance, qui commandait toute leur philosophie, la rend erronnée aux yeux du chrétien, qui a reçu l'"illumination" par laquelle il connaît désormais

omnes corruntiones et defectus
hominis et damnationem et unde venerunt homini
et in quo statu est homo et in quo primo fuit
et unde cecidit et quo ivit et quantum elonga-
tur a sua prima perfectione (443).

Sibiuda se place au plan de l'histoire, des status de l'homme: il y a un état originel de perfection, il y a un état de nature déchue, il y a un état de nature réparée et sauvée, dans ce sens du moins qu'il est possible de connaître la fin de l'homme et les moyens d'y parvenir. A ces trois états correspondent trois niveaux distincts de possibilités intellectuelles. Dans le premier, l'homme est capable de connaître sa fin par sa seule raison; dans le deuxième, il ne la connaît pas; dans le troisième, sa fin lui est révélée. Le fait que le Liber Creaturarum ne soit qu'un effort pour lire, en partant de la foi acquise, bien sûr, mais en s'aidant des seules puissances intellectuel -

+

(443) Ib., p. 3^e +.

les de l'homme, cette sagesse inscrite dans les créatures qui révèle à l'homme sa fin, en dit bel et bien sur les présupposés desquels part Ramon Sibiuda. Premièrement, il y a dans cette position une critique assez consciente des résultats de la philosophie des anciens: errores. Ensuite, une certaine conscience des possibilités de la nature humaine, qui s'étendent bien au delà de ce que en ont pensé les anciens.

Notre auteur ne précise pas en toute profondeur et en détail sa position. A la rigueur, il s'agit moins chez lui d'une position soigneusement définie que d'une attitude vitale. Or, nous croyons ne pas nous tromper en décelant dans cette attitude un effet des points de vue de Duns Scot sur les rapports entre philosophie et théologie. Remarquons la terminologie employée par Sibiuda: defectus hominis, prima perfectio; ce sont des termes qui reviennent dans l'Opus Oxoniense. Mais, au delà des termes, l'identité fondamentale des vues: comme le docteur subtil, Sibiuda se place dans "une perspective où la situation de l'homme est telle qu'une révélation divine lui est nécessaire pour connaître distinctement son essence" (444). Et sa critique des anciens philosophes n'est que la constatation de l'impuissance de la nature humaine à se connaître dans l'état de naïveté. C'est dans cette perspective seulement que se justifie une science de l'homme telle que Sibiuda l'entend:

Ista scientia docet hominem cognoscere se ipsum, prouerter quid factus sit et a quo factus sit; quid est bonum suum, quid est

(444) Cfr VIGNAUX, PAUL, Humanisme et théologie chez J. Duns Scot, dans La France franciscaine XIX (1936) 215.

malum suum; quid debet facere, ad quid obligatur et cui obligatur (445).

Ainsi que la critique radicale de toute science incapable de déterminer ces sujets:

Et nisi primo homo cognoscat omnia ista, quid proficiunt aliiae scientiae? Imnes sunt vanitates homini et omnibus utitur male t ad sumum damnum, quia nescit quod vadit, nec unde venit, nec ubi est (446).

C'est pourquoi aussi, comme Duns Scot, Sibiuda "a conscience de donner à l'humanité plus que les philosophes" (447) :

... in fine sequitur fructus infinitus et notitiae nobilissimae de nomine et de Deo (448).

Cependant, nous chercherions en vain chez maître Ramon les puissantes articulations de l'Opus Oxoniense. Il ne pose pas, par exemple, le problème du désir de la vision divine, il ne distingue pas non plus la theologia in se de la theologia in nobis. C'est pour quoi nous parlons prudemment d'attitude scotiste. Les textes ne nous permettent pas de dépasser l'ambiguité du terme. Mais si nous admettons une influence, fût-elle lointaine, du scotisme sur Sibiuda, nous arrivons mieux à nous expliquer le caractère que prend chez lui le credo.

(445) Prol., éd. Stegmüller, p. 31+.

(446) Ib., pp. 31+ - 32+.

(447) VIGNAUX, P., ib., p. 173.

(448) Prol., éd. Stegmüller, p. 34+.

ut intelligam, ce que les Carreras i Artau ont défini comme l'épuisement de l'augustinisme (449). L'optimisme scholien à l'égard des puissances de la raison en vue de prouver toutes les vérités que les philosophes n'ont pas découvertes, mais que le chrétien possède, rappelle la conscience, chez le docteur subtil, que la "connaissance du deffectus est la découverte d'une perfectio imprévue" (450). C'est dans ce sens que nous signalons une attitude scotiste chez Ramon Sibiuda.

Il faut ajouter que les développements ultérieurs de cette attitude dans le Scientia libri creaturarum ne sont pas strictement scotistes. Remarquons, en général, une frontière précise: lorsqu'il démontre par sa méthode une quelconque des vérités au sens scotiste ne pourrait être que philosophiquement probable et même plus probable que la proposition contraire, Ramon Sibiuda ne tient jamais compte de ces réserves possibles. Du scotisme il n'en préleve que le moment de la rassurance optimiste de la raison qui se sait illustrée et soutenue par la foi. Les éléments de scepticisme philosophique que l'œuvre de Duns Scot contient ont été silencieux par Sibiuda - peut-être assez consciemment, puisqu'il est un apologiste de la foi -. Et l'effort scotiste de construire un arsenal philosophique apte pour les tâches du théologien ne se retrouve dans l'œuvre de maître Ramon que dans la mesure où il fait siennes certaines vues du docteur subtil, c'est-à-dire, sous la forme de caution des résultats.

(449) CARRERAS I ARTAU, T. y J., Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, t. II, p. 113.

(450) VIGNAUX, P., ib., p. 115.

b) Idées scotistes dans le "Liber Creaturarum"

Dans la démonstration de l'existence de Dieu et dans la caractérisation de l'être divin, sous les textes rares et amarramment simples du Liber Creaturarum, nous cernons les traces de certaines thèses scotistes. N'espérons pas une "traduction" du langage métaphysique de Duns Scot, n'espérons non plus une spéulation qui suit de près l'auteur de l'Opus Oxoniense. La présence de Scot dans l'œuvre de Sibiuda se fait sentir distinctement, certes, mais d'une façon intermittente.

La preuve de Dieu chez Sibiuda est une ascension de l'esprit à travers le créé. Du monde inanimé à l'homme, Sibiuda met en valeur le mouvement ascensionnel vers l'unité:

illa eadem que alie res inferiores
habent diuisim et separatim (esse, uiuere, senti-
re, intelligere) inse nomo habet simul et coniuncti-

tim (451).

L'unité de l'ordre universel exige un ordonnateur. Il autant plus que sans cet ordonnateur, il manquerait un moment essentiel à l'unité, car l'unité qui se trouve réalisée dans la nature humaine réclame une unité supérieure, étant donné que, selon le principe scotiste, la nature tend toujours vers le maximum de réalité et de perfection; elle tend à l'espèce comme l'espèce tend à l'genre et à l'individu comme plus parfait et plus réel que l'espèce (452). Sibiuda reprend cette thèse entièrement:

(451) Ms. Arsenal 247, fol. 4 recto, lignes 14-15.

(452) GILSON, E., Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales, Paris, Vrin 1955, p. 304.

Sicut humana natura est solum una et eadem specie, ergo illa q. e est supra humanam naturam debet esse una et eadem numero, nullo modo multiplicata; quia ultra unitatem in specie non est maior unitas (in) numero; et sicut omnes nature inferiores homine sunt colligatae cum una natura specie, scilicet cum humana, ita natura humana que est una sola in specie sit (sic) colligata cum una alia natura superiori, que sit tota una numero; ut mundus sit colligatus et unus et terminetur et finiatur in summa unitate (453).

Autres traits caractéristiques du Liber Creaturarum qui mettent en évidence les tendances scotistes de son auteur: la première caractérisation de Dieu est son infinité (tit. 6); cette infinité de Dieu plaide pour l'unité de Dieu et exclue deux êtres suprêmes nécessaires (ib.); l'infini de Dieu n'a aucune limite, aucune privation (tit. 12); le mode d'être propre à ce qui n'est pas Dieu est la finitude, la limitation, une essence impliquant toujours la privation correlative de ce qu'elle n'est pas; le créé, pour Sibiuda comme pour Scot, est composé d'être positif et de privation d'être:

... homo habet pot non esse quot sunt res que remouentur ab eo, quia homo non est asinus ideo fuit non esse asini. Et quia homo non est lapis ideo habet non esse lapidis. Et ideo esse hominis non fuit totaliter non esse, sed solum fuit unum non esse, scilicet non esse hominis (455).

(453) Ms. Arsenal 747, fol. 6 v°, lignes 11-12. Cfr. GILSON, Reportata Parisiensia Lib. I, d. 26, q. 4, n. 15: "Intellatio naturae in specie sistit, tamquam in perfectione quam sit genus, et sistit in individuo tamquam in entitati perfectiori quam sit entitas speciei"; cité par GILSON, o. c., p. 304, note 4.

(454) GILSON, o. c., p. 304

(455) Ms. Arsenal 747, fol. 9 v°, lignes 10-11.

Ainsi, et nous parvenons à un point essentiel, l'idée que Sibiuda se fait de l'être est la conception univoque de l'être scotiste. Bien qu'il emploie rarement, pour ne dire jamais, le terme essentia, Sibiuda n'abandonne jamais le plan essentialiste, au sens gilsonien du mot, de la métaphysique propre à la tradition augustinienne. Pour lui, en effet, esse = res. L'esse hominis c'est l'humanitas, l'esse asini c'est l'asinitas, l'esse lapidis c'est la lapiditas, et non point l'acte d'être. L'esse c'est l'essentia, le non esse c'est la non essentia. Et l'opposition de l'esse Dei à l'esse creaturarum est une opposition d'essences:

Quia dictum est quod esse Dei fugat omne non esse, et per consequens nullum esse ei deficit, nullum esse est extra se ipsum, sicut per contrarium dicimus quod homo non habet esse terre, nec esse aquae, nec ignis, nec aeroris, nec asini et sic de omnibus; ita quod homo habet tot non esse quot sunt res que remouentur ab eo, quia homo non est asinus, ideo habet non esse asini. Et quia homo non est lapillus, ideo habet non esse lapidis. Et ideo esse hominis non fugat totaliter non esse, sed soler fugat unum non esse, scilicet esse hominis. Sed esse Dei fugat totaliter ipsum non esse, ideo fugit a se omne non esse, ideo habet necessario omne non esse. Et per consequens sequitur quod esse Dei habet in se esse terrae, esse aquae, aeris et ignis et esse omnium quadruplicatum, et omnium que continentur in ipsis tradibus quia nullum esse Dei (sic) deficit. Et ideo esse Dei est universale omnium (456).

Dieu n'est pas regardé comme l'être dont l'essence est son existence, tandis que dans les créatures l'esse n'est pas l'essence; l'opposition Dieu-créature se réalise dans l'opposition infinité-limité, illimité-limité, simple-composé:

(456) Ms. Arsenal 747, fol. v v°, lignes 6-7.

... ipsum esse Dei cum sit principium fugat totaliter ipsum non esse; sequitur quod ipsum esse quod est Deus est infinitum, interminatum, non limitatum nec clausum, quia esse non potest restringi nec terminari nisi per non esse, quod est suum oppositum. Et quia nullum non esse potest esse in ipso esse, sequitur quod esse se extendit in infinitum; et per consequens ipsum esse quod est ipsum Deum habet in se quidquid pertinet ad esse. Et ideo omnes modos et gradus essendi et infinitos modos essendi, sicut si esset infinitum in quantitate, aut infinita magnitudo vel infinitus numerus, complectetur et comprehendetur omnes gradus et modos quantitatis.

... sicut esse Dei fugat omne non esse totaliter, et in infinitum elevertur a non esse, eo quia non est accentum de non esse (nul lam habet pluralitatem et est primum), nec de a liquo, ita nullum aliud esse fugat totaliter non esse, nec in infinitum elevertur a non esse (457).

Et exinde possimus dicere quod esse totius mundi est quasi punctus et centrum respectu esse Dei quod est ipsum esse, quia ipsum esse Dei est infinitum actu, in infinitum elevertur a non esse; sed esse mundi est finitum, de non esse et de nichillo productum (458).

C'est pourquoi il n'est pas étonnant de voir exprimée dans le Liber Creaturarum la thèse scotiste selon laquelle Dieu existe parce qu'il est l'être infini, non l'acte pur d'exister (459). Le raisonnement sebondien infère l'idée de la continence du monde à partir d'une essence divine qui, étant infinie, est seule pur soi:

(457) Ms. Arsenal 747, fol. 8 v°, lignes 41b; fol. 10 v°, lignes 29-31.

(458) Ib., fol. 11 r°, lignes 17-18.

(459) GILSON, o. c., p. 31.

ostouam ergo sunt duo esse realia: uera et induitabilia et unum est primum, non accidentum ab aliquo, simplicissimum, per se existens, eternum et imutabilissimum, in se ipso sustentatum, necesse est quod aliud esse quia non est idem quam primum esse oriatur et uaniat (sic) a primo esse, aliter esset equale alteri esse quia non esset acceptum et hoc est impossibile ut sint duo equalia esse primum; ergo quod reperitur aliud ab esse primo quod a nullo est accentum, oritur ab illo et primum esse non potest dividiri, scindi, diminui nec mutari. Ideo impossibile est quod aliud esse possit recipi de illo esse; ergo necessario oportet quod oritur de non esse totaliter; ergo sequitur necessario quod omne esse aliud sit productum a primo esse de non esse de nichil. Ergo omnes quattuor gradus qui faciunt aliud esse a primo sunt producti de non esse in esse, de nichil a primo esse (460).

Dans une telle métaphysique la créature ne tient pas de soi son existence. Sibiuda ne cesse de rappeler que tout être créé tend de soi vers le néant:

... necessario ipsum creatum esse de se uadit ad non esse unde uenit, eo quia productum est de non esse (461).

Nec mundus potest per se stare nec conseruari absque presencia ineffabili Dei artificis per unum momentum, ymo statim rediret in non esse et in nichil totus mundus, cuius de nichil uenit (462).

... semper esse mundi est in potentia ad non esse de se, et semper possit (sic) non esse de natura sua (463).

(460) Ms. Arsenal 747, fol. 10 r°, lignes 31-34.

(461) Ib., fol. 10 v°, lignes 31-34.

(462) Ib., fol. 10 r°, lignes 31-34.

(463) Ib., fol. 13 v°, ligne 10-11, fol. 13 r°, ligne 1.

Par là, Sibiuda rejoint un langage bien connu de Scot (464). La production des créatures est vue aussi par maître Damion sous le même angle de Duns Scot. Il s'agit d'une production volontaire et non nécessaire, dans laquelle se manifeste la liberalité divine, c'est-à-dire, "celle de l'agent mu par la seule affinité de sa propre perfection" et qui n'attend de son activité productrice aucun avantage pour soi:(465):

...ia Deus qui est suum esse produxit mundum atque omni indigencia de non esse voluntarie et non naturaliter, sequitur ex omnibus istis quod totaliter debuit (producere) esse mundi ut manifestaretur omnis inequalitas et taliter quod per esse mundi appareret nulla indigencia insius Dei... Que quidem indigencia destrueret totale esse Dei et suam perfeccionem. Sec pocius ut cognosceretur summa liberalitas et bonitus ipsius ... Et ideo si mundus esset productus ab eterno et non de nouo, sed esset ei equale in duracione et in se non precederet mundus duracione, iam notaretur aliqua equalitas in eternitate, iam notaretur quod in se Deus indigeret mundo et quod non potuit esse sine mundo, et eciam quod naturaliter et ex necessitate produxerit mundum et non ex merita liberalitate, et omnia ista sunt absurdissima... Si autem mundus sit productus de nouo et in se mundus precessit duracione, totum oppositum significatur et denotatur (466).

L'insistance sur la nouveauté du monde dans Damion ainsi que l'idée de création volontaire et libérale par opposition à une création nécessaire, nous semble assez révélatrice. Ce sont des thèmes que Scot a rabatù contre les "errores philosophorum". Mais il y a plus:

(464) GILSON, o. c., p. 31.

(465) Id., ib., p. 267, note 1.

(466) Ms. Arsenal 747, fol. 17 r°, ligne 40-let. i-v, ligne 14.

ture sans la Parole divine qui lui éclaire ses véritables capacités. De ce point de vue, on pourrait même prétendre que l'insistance de Sibiuda sur l'identité d'enseignements contenus dans le livre des créatures et le livre de l'Ecriture n'est que l'expression concrète de la nécessité de la théologie, non seulement pour l'homme et son salut, mais en tant que science propre à l'être intini et de l'être infini, que par sa bonté Il nous révèle librement dans la création et dans l'histoire, et sans laquelle l'homme ne parvient pas à se découvrir réellement in quantum homo est. Rappelons aussi que les vues métaphysiques sur l'être s'apparentent chez Sibiuda à un univers métaphysique de type scotiste - infinité de Dieu, univocité de l'être -, quoique Sibiuda n'en ait pas développé ou cautionné tous les points essentiels, notamment l'idée des natureae communes comprises comme de l'"existible"; sa méthode toujours référée au réel et à l'expérience ne lui conseillait pas de prendre ce point de vue des conditions de la possibilité. En suite remarquons aussi que le programme scotiste d'exaltare naturam se retrouve dans le souci constant du Liber Creaturarum de souligner tout ce qui sert à exaltare et dignificare naturam humanam. Thème fondamental chez Sibiuda, ce souci devient un principe philosophique de premier rang pour sa morale et il commande l'éclosion de la regula et ars affirmandi et negandi. Sur là Sibiuda rejoint le naturalisme humaniste du moyen Age, un humanisme théologique, certes, mais que la raison est invitée à souligner et à approfondir sans cesse, d'autant plus que, claire par la foi, elle est consciente, en s'y exerçant, de pouvoir parvenir à dénacer le sens dernier de cette nature, inscrit en elle par la création et renforcé encore plus intensément par l'œuvre du salut. Ces données pourraient être le point

déjà signalé l'influence du De Trinitate de Jeanne de Saint-Victor sur la théologie trinitaire de Sibiuda (titres 46-51).

de même que pour Duns Scot la source de la contingence du monde se trouve dans la volonté divine, parce que l'intellect intelligit mere natura - raliter et necessitate naturali (467), Ramon Sibiuda oppose la création du contingent par la volonté divine à la production du Verbe par le parre - naturelle -, en se fondant sur ce caractère de nature que l'intellect a d'après Scot:

Et quia in omni natura intellectua -
li est intellectus et uoluntas, et intellectus est
naturalis et operatur naturaliter et de necessita -
te, et uoluntas est liberalis et non necessaria et
operatur libere et voluntarie, et ideo necesse est
quod omnis produccio que est in diuina natura sit
per modum intellectus uel uoluntatis, naturalis uel
uoluntaria, quia produccio uel est naturalis uel
necessaria, uel voluntaria et liberalis. Nec sunt
alii modi producendi nisi isti duo... (468).

Nous arrêtons ici notre analyse. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait plus d'influences rémanentes dans le Liber Creaturarum qui pourraient être mises en rapport avec Scot ou son école. Seulement, elles s'y trouvent à un niveau moins évident, si non côte à côte d'autres sources reconnaissables (469). Contentons-nous d'avoir découvert dans les premiers titres de l'ouvrage de maître Ramon un univers intellectuel voisin du scotisme: refus d'un salut philosophique, insertion de la révélation dans une spéculation rationnelle conduite par un chrétien auquel sa foi assure que l'intellect humain est capable de s'élever, au-dessus de l'expérience humaine commune, vers le Dieu un et Trine; insuffisance de la raison à nous faire prendre possession de notre vraie na-

(467) Op. Oxon., I, d. 35, a. 5, n. 14; cité par Gilson, op. ci., p. 270, note 2.

(468) Ms. Arsenal 747, fol. vii, lignes 31-32.

(469) Cfr la manière d'aborder la pluralité des personnes en Dieu à partir des productions divines nécessaires, bien que nous avons

de départ d'une analyse plus poussée de la pensée de notre auteur que nous espérons pouvoir développer un jour, l'objet de cette étude n'étant qu'une première brise de contact avec le monde intellectuel de l'obscur professeur du Stadion toulousain.

8.- CONCLUSION

La source principale de la pensée sibondienne reste à chercher dans le courant augustinien du Moyen Âge. Certes, Scot n'est pas un simple augustiniste, mais la façon dont Sibiuda en subit l'influence ne fait pas de lui un scotiste, tout comme il n'est pas un asselmiens, un épicure des victorins ou un bonaventurien sans plus. Mais le fait est là: c'est à ces penseurs que Sibiuda s'est tourné lorsqu'il a entrepris la tâche de bâtir une science de l'homme, laquelle nihil allegat... nec aliquem doctorem (470). Il s'est servi des auteurs au lieu de se rapporter à leur enseignement strict. Sur l'usage qu'il en fait, Sibiuda n'en est pas moins marqué par leur influence.

Qu'un maître en théologie du début du XV^e siècle allie dans son œuvre des autorités si diverses de telle sorte que l'auteur le plus "moderne" à la pensée duquel il doive quelques vues soit Scot, mort en 1308, ou, si l'on veut, Lutte, qui meurt peu après 1315, mais qui par rapport à la doctrine de Scot est plus "ancien", ne laisse pas d'attirer notre curiosité. C'est pourquoi, après avoir signalé les sources de Ramon Sibiuda – du moins, celles que nous avons su déceler –, il faudra que nous tentions d'expliquer raisonnablement l'origine de sa pensée et le sens de son œuvre. C'est à quoi nous nous exercerons dans le prochain et dernier chapitre de ce travail.

(470) Vrol., éd. Steenvliet, n. 394.

C.-GENÈSE DE LA PENSÉE DE RAMON SIBIUDA.

Oeuvre apologétique, qui expose les points fondamentaux de la religion chrétienne; science de l'homme en tant que tel; réflexion rationnelle visant à faire apparaître les liens nécessaires (ra-tions probantes) susceptibles d'être mis en valeur en ce qui concerne une - hypothétique - liaison logique des vérités révélées; le moins qu'on puisse dire du Liber Creaturarum est qu'il s'agit d'un ouvrage complexe. L'étude de ses sources ajoute encore à cette complexité. Si nos analyses n'ont pas été vaines, un trait général peut désormais définir la travail de Ramon Sibiuda: ses sources, qui ne sont jamais expressément avouées, se subordonnent à un plan tracé d'avance, dans le déploiement duquel les apports d'autrui trouvent la place qui leur a été destinée par l'ordonnateur de la matière. C'est pourquoi, en face du Liber Creaturarum, nous sommes amenés à poser deux questions: il s'agit d'abord de savoir, autant qu'il soit possible, pour quoi Ramon Sibiuda s'est tourné vers certains auteurs anciens, non pas pour redonner de l'actualité à des problèmes désuets ou pour reprendre des points de départ déjà esquissés, mais seulement en vue de leur prendre des idées ou des textes, pas toujours strictement scolastiques. C'est une question historique qui, à la rigueur, peut être dédoublée en deux: pourquoi ces emprunts, et pourquoi les emprunts de tels auteurs? Ensuite, et en tenant compte de cette enquête historique, il faut examiner le sens de l'œuvre de Sibiuda. Théologie? Philosophie? Ou le tout ensemble et dans quelles conditions? Il faut bien déjouer le problème et signaler une place précise à la spéulation du Liber Creaturarum en histoire de la philosophie, du moins d'ordre général, en dégageant sa situation par rapport à ce qui le précède et à ce que le suivra.

1.- SITUATION HISTORIQUE DU "LIBER CREATARUM"

Nous avons vu auparavant que le milieu culturel de Ma -
mon Sibiuda était travaillé par une crise complexe, à plusieurs com -
posantes: le désarroi du Grand Schisme, le problème des apostates de
la foi - affaire Turmeda -, le courant de scepticisme laïc en combi -
naison avec les premières manifestations de l'humanisme catalan. Nous
n'allons pas reprendre ce qui a été déjà dit; seulement, en vue de
mieux encadrer le Liber Creaturarum dans le contexte de son époque,
nous tenterons un approche sommaire de l'humanisme catalan du XV^e siè -
cle, représenté par Bernat Metge, à fin de dégager, autant qu'il soit
possible, la cause historique qui a poussé Sibiuda à rédiger son ouvrage
comme une scientia de homine in quantum homo est.

a) Humanisme et crise de valeurs chrétiennes dans "Lo Somni" de Bernat Metge

Lo Somni de Bernat Metge a été rédigé pendant les premiers mois de l'année 1399 (471). C'est un dialogue en quatre livres entre feu le roi Joan I et Bernat Metge, son ancien secrétaire. On ne peut plus douter, après les travaux de Riquer, que l'intention dernière de son auteur était une apologie personnelle, savamment menée, en vue d'être réadmis à la cour par le nouveau souverain arti I, dit l'Humain. Élément essentiel de cette apologie est le changement d'opinion de Bernat Metge sur la question de l'imortalité de l'âme, qu'il

(471) RICHER, MARTI DE, Història de la literatura catalana, vol. II, p. 406.

niait auparavant, mais que feu le roi Joan I lui démontra, non seulement lui apparaissant après sa mort, mais par des preuves philosophiques concluantes. Bernat Metge place cette abjuration publique de son scepticisme dans le livre premier de Lo Somni, celui qui aura, donc, un intérêt pour nous, les trois derniers livres ne contenant plus des questions philosophiques. En fait, Lo Somni de Bernat Metge a obtenu le but recherché par son auteur, et peu après la composition de l'œuvre nous le voyons à côté de l'artí i dans son ancien poste de secrétaire royal.

Ou'après cette réadmission Metge ait maintenu son scepticisme ou non, nous n'avons pas à le discuter. En tout cas, nous avons dans le livre premier de Lo Somni un dialogue philosophique entre feu le roi Joan I et son secrétaire, où celui-ci se montre, au début, platement sceptique: "Co que veig crec e del pus no cur", dit l'ancien secrétaire à son maître (472). Nous savons qu'il n'était pas, dans la cour de Joan I, le seul tenant d'un scepticisme hérétique qui se combinait avec l'intérêt pour le pétrarquisme et les auteurs anciens. Dans la cour aragonnaise du temps de Joan I les belles lettres étaient en honneur, les nouveautés recherchées et le libéralisme intellectuel de mise (473). Lo Somni, chef d'œuvre de la première période de l'humanisme catalan, est le document littéraire le plus important qui en fait état, et c'est pourquoi nous allons lui demander quelles étaient les caractéristiques de ce milieu.

Or, Metge nous décrit d'abord un climat caractérisé par une liberté de recherche et de discussion très ouverte. Lo Somni nous

(472) "Je crois à ce que je vois, le reste ne m'intéresse point"; Lo Somni, livre I, éd. Selecta, Barcelone 1966, p. 106.

(473) Cfr RUBIO I LLUCH, ..., Joan I Humanista i el primer periode de l'humanisme català, dans H.I.C. X(1917-1918) 1-117.

transmet un détail révélateur de cette liberté. Bernat Estge nous dit qu'il discutait souvent avec le roi sur l'immortalité de l'âme, et que celui-ci n'avait jamais pu le détourner de son opinion:

Tu saps bé quantes vegades ne parlest e en disputest estretament as mi mentre vivia e jamai no et pomí induir a creure-no fermament, ans difugies ab evasions colorades, e a vegades atorgaves ésser possible, a vegades ho posaves en gran dubte; e finalment jo coneixia ben que en lo teu cor de dura pedra era esculpit ab punta de diamant tot lo contrari. E si no fos per lo bon voler que t'havia, per los agradables serveis a mi per tu fets e per tal com esperava raonablement que et luyaries d'aqueixa vana opinió, jo per zel de justicia te n'haguera castigat (474).

Ce fut peut-être à l'occasion de ces discussions sur l'immortalité de l'âme et pour éviter que le secrétaire royal se dérobât avec des "évasions colorées" que le roi lui commanda l'étude du commentaire de Macrobius sur le "Somnium Scipionis" :

... l'exposició del qual, si et recorda, feta per Iacobi, te crestí en allora, e la't fui diligentment estudiar, per tal que jo et tu ne poguéssem a vegades contradicir (475).

(474) "Tu sais combien de fois nous nous étions parlé et discuté, lorsque j'étais encore vivant; et je n'ai pas eu l'ouïe à le croire fermement, car tu te dérobais avec des raisons colorées, parfois en concédant cette possibilité, parfois en la mettant en doute; et finalement je devinai que dans ton cœur de dure pierre il était gravé à pointe de diamant tout le contraire. Et si je n'avais pas eu l'œil à mon amour pour toi et aux agréables services que tu m'avais rendu, et parce que j'espérais raisonnablement que tu t'éloignerais de cette vaine opinion, je t'en aurais châtié par zèle de justice"; ib., p. 106.

(475) "... exposition duquel sur Macrobius, si tu t'en rappelles, je t'ai prêtée à Majorque, et je t'ai commandé de l'étudier avec



Ce fut aussi le roi qui prêta à Metge un exemplaire du Coran, traduit déjà en catalan à l'époque du roi Pere III:

... si us recorda, vos me prestis
algunes vegades l'Alcorà, e estudié-lo bé e dili -
gentment. (476).

Un deuxième trait caractéristique à rappeler est le scepticisme rationaliste qui effleure sans cesse dans les propos de Bernat Metge. Lorsque, par exemple, il expose pourquoi il ne croit pas à l'immortalité de l'âme, il avance une raison scientifique, positive, ou qui, du moins, en a l'allure:

...as totstemps he creut que ço que
hom diu espirit e ànima no los als sind la sang o
la calor natural que és en lo cors, que per la dis-
crepància de les dues quatre humors se mor, així
com fa lo foc per lo vent qui el sorta de son lloc
o quan és corromput lo subjecte en què és, qui s'a-
paga e d'aquí avant no ei ved hom (477).

Ce trait nous conduit directement à un autre thème qui ne peut qu'intéresser vivement l'historien de Sibiuda; c'est la question de

diligence, pour que nous en discutâmes de temos en temps"; ib., p. 181.

(476) "... si vous vous en souvenez, vous m'avez prêté quelques fois le Coran, et je l'ai étudié très bien et avec diligence"; ib., p. 186.

(477) "Mais j'ai toujours cru que ce que l'on appelle esprit et âme n'est rien d'autre que le sang ou la chaleur naturelle qui est dans le corps, laquelle, par la corruption des quatre humeurs, vient à mourir, comme il en est du feu que l'air éloigné de son lieu ou lorsque le sujet dans lequel il est devient corrompu, et il s'éteint et depuis personne ne le voit plus"; ib., p. 185.

rationalisme dans Lo Somni. Bernat Jetge apparaît dans le dialogue comme un esprit qui ne se satisfait qu'avec des raisons nécessaires, des arguments évidents. C'est pourquoi, à un moment donné de la discussion, il rétorque au roi que toutes les raisons qu'il a apportées pour prouver la spiritualité de l'âme ne lui semblent pas solides, car elles ne sont que des "persuasions mêlées à de la foi" :

... car, sényer, per molt que hajats
dit, no m'havets probat, a mon jui, per raons necessàries, sinò ab persuassions mesclades ab je que
l'espirit de l'home sia immortal; ne veig coses evidents perquè ho déjà creure (478).

L'opposition entre science certaine, le savoir bien établi, et la croyance ou l'opinion, apparaît aussi dans le texte:

Si hom demanava a cascun hom qui és
estat son pare, ell nomenaria aquell qui es pensa
que ho sia, però no ho sabria certament, sinò per
sola creença (479).

Sényer, no us cal treballar; bé em
recorda... tot ço que m'havets dit, que les ànimes
sien immortals. I així ho cresec fermament e ab a-
questa opinió vull morir.- Com opinió?, dix ell;
ans és ciència certa. Car opinió no és als sinò ru-
mor o fama o vent popular, et totstems presuposa
cosa dubtosa.- Haja nom, doncs, senyor, ciència

(478) "Car, Sire, bien que vous avez beaucoup parlé, vous ne m'avez pas prouvé, à mon avis, par des raisons nécessaires, mais avec des persuasions mêlées à de la foi, que l'esprit de l'homme soit immortel; et je ne vois pas d'arguments évidents auxquels je sois tenu de croire"; ib., p. 173.

(479) "Si l'on demandait à chacun qui a été son père, chacun répondrait celui qu'il pense être son père; mais personne ne le saurait de science certaine, mais par seule croyance"; ib., p. 167.

certa. No em recordava ben la virtut del vocable (480).

A côté de ce rationalisme en quête de preuves et de raisons nécessaires, nous y trouvons l'intérêt pour l'expérience, pour la vérification dans les faits. C'est pourquoi le roi Joan rappelle à son secrétaire que certains individus ont connu l'immortalité de l'âme par expérience personnelle:

Record-te què n'has llest en les gestes dels sants, en les vides e collacions dels Pères, en los llibres que han fets los quatre doctors de l'Església de Déu e altres sants homes, qui no solament per raons evidents et autoritats ho han cregut, mas per revelació divinal, e alguns per experiència ho han sabut, segons que dessús és dit. E veuràs que tots van a un terme, jatsia per diversos camins (481).

Rationalisme, positivisme, expérience. Ces trois mots nous placent dans un climat où tout dogmatisme est mis à l'épreuve. C'est pour-

(480) "Sire, il ne vous faut plus travailler; je me souviens ... de tout ce que vous m'avez dit, à savoir, que les âmes sont immortelles. Et je le crois ainsi et je veux mourir dans cette opinion. - Comment, opinion?, dit-il; il s'agit de science certaine. Car opinion n'est que rumeur ou bruit ou vent des gens, et suppose toujours chose douteuse. - Nommons-la, donc, Sire, science certaine. J'avais oublié la force du vocable"; ib., p. 186.

(481) "Souviens-toi de ce que tu en as lu dans les légendes des saints, dans les vies et collations des Pères, dans les livres des quatre Docteurs de l'Eglise de Dieu et d'autres hommes saints, qui non seulement l'ont cru par des raisons évidentes et par des autorités, mais aussi par révélation divine, et certains d'entre eux l'ont su par expérience, tel qu'il a été dit plus haut. Et malgré des voies différentes, ils vont tous vers le même terme"; ib., pp. 188-189.

Quoi le détail de la lecture du Coran, à côté des lectures des auteurs anciens, ainsi que des italiens de son temps, nous fait découvrir dans Bernat Metge un esprit moderne, curieux, libre, pour ne pas dire, déjà, autonome. Cette liberté s'exprime assez bien dans l'opinion que cette donne sur la doctrine musulmane, un jugement tout à fait sociologique en même temps que surnois, très éloigné de l'esprit de polémique religieuse jusqu'alors courante:

... aquell engañador Mahomet així
volia que ho creguessent los seus secaços. Mas no
puix pensar que ell ho cregués així com ho deia,
car no haguera fet perdre tanta multitud de gent
com se tirà, si esperàs viure après la mort cor-
poral. La sua doctrina és favorable e disposta a
luxúria e a altres delits carnals; et per ço com
és fundada en raó e bons costums, no pens que tan
hagués durat, sinó per tal com és feta en favor
de les fembres, lo costum de les quals és tirar
los homens, especialment exèminats, a aquell an-
gle que designen; e per nostres pecats encara, e
gran fredor que havem en lo cor de mantenir ve-
ritat e morir per la religió cristiana (48').

(48') "Mahome, ce trompeur, voulait que ses partisans le croient ainsi. Mais je ne pense pas qu'il le croyait comme il disait, car il n'aurait pas fait perdre la toute de gens qu'il s'attira, s'il avait espéré de vivre après la mort du corps. Sa doctrine est favora-
ble et bien disposée à la luxure et à d'autres plaisirs carnals; et,
étant donné qu'elle est fondée en raison et bonnes coutumes, je ne
pense pas qu'elle ait tant duré, si ce n'est pas parce qu'elle est
faite en faveur des femmes, dont l'habitude consiste à attirer les
hommes, surtout ceux qui y sont les plus inclinés, vers l'an le qu'ils
désirent; et aussi à cause de nos péchés, et de la grande tristesse de
nos coeurs peu disposés à maintenir la vérité et à mourir pour la re-
ligion chrétienne"; ib., p. 187.

La dernière phrase, qui doit être interprétée comme la constatation de l'affaiblissement de l'esprit de croisade, n'en a pas moins sa correspondance exacte dans le Liber Creaturarum. Lorsque Sibiuda recommande sa scientia, il signale qu'elle est nécessaire aux chrétiens pour qu'ils puissent résister aux impuonatores fidei et aussi à fin qu'ils soient prêts à mourir pour la foi:

... est summa necessaria omni chris-
tiano ista scientia infallibilis, ut quilibet sit
munitus et certus et solidatus in fide catholica
contra impugnatores fidei, ut nullus decipiatur
et sit paratus mori pro ea (483).

Sibiuda encourage là où Metge se borne à constater. C'est que l'esprit de Metge est l'envers de celui de Sibiuda. Metge est matérialiste. Lui et ses amis de cour cultivaient le souvenir d'Epicure:

Nostre Senyor Déu, havent gran com-
passió de la tua ànima, la qual era disposta a per-
dició eternal (per tal com no solament dubtaves,
ans seguint l'opinió d'Epicuri, havies per clar
l'ànima morir qualche jorn ab lo cors, lo contrari
de la qual cosa dessús t'he fet atorniar), ha ordo-
nat que jo venqués a tu per mostrar-te clarament
per experiència ço que ner escriptures e inducció
mia no havies volgut saber ne creure... E vull que
sàpies que ner res que tots enemics o perseguidors
t'hagen imposat, tu no n'est pres ne n'hauràs mal,
car net e sens culpa est de tot. Ius solament est
en aquesta presó per tal com Nostre Senyor Déu vol
que vexació te do enteniment, ab lo qual coneixes
lo defalliment que has; et per consequent, perven-
guat a coneixença de veritat, püsques induir les ce-
cacos de la tua damnada opinió, que aquella vullen

(483) Prol., éd. Steinmüller, p. 9.

desraigar de llurs coratges, per çò que no es
perden e après la mort s'aconseqüesques paradís
(484).

Una cosa solament vull de tu;
que res que a present hages vist o oït no ten-
gues celat a mos amics e servidors. Car ultra
lo plaer que hauran de mon estament, los ne
seguirà gran profit e especialment per tal com
seran certs de moltes coses en què no solament
alguns d'ells dubten, mas la major part dels
homens e sienentment ignorants, dels quals és
gran multitud en lo món (485).

(484) "Notre Seigneur Dieu, ayant eu grande compassion de ton
âme, qui risquait la condamnation éternelle (car non seulement tu dou-
tais, mais, suivant l'opinion d'Épicure, tu pensais que l'âme meurt un
jour avec le corps, et je t'ai obligé à accorder la sentence contraire
auparavant), a ordonné que je vienne à toi pour te montrer clairement
par expérience ce que par l'Ecriture et par induction de ma part tu n'a-
vais jamais voulu savoir ni croire... Et je veux que tu saches que, quoi
que ce soit que tes ennemis ou persécuteurs aient dit de toi, tu n'es pas
entre leurs mains ni aucun mal va s'en suivre pour toi. Tu es dans cette
prison seulement parce que Notre Seigneur Dieu veut que vexation t'amor-
te entendement, moyennant lequel tu puisses connaître l'erreur où tu es;
et, par conséquent, parvenu à connaissance de vérité, tu pourras convain-
cre ceux qui te suivent dans ta damnée opinion de vouloir l'arracher de
leurs coeurs, pour qu'ils ne soient pas perdus et pour que l'après la mort
tu rejoignes les paradis"; ib., pp. 104-106.

(485) "Je ne te demande qu'une chose: ne cache rien de ce que
tu viens de voir ou d'entendre à mes fris et serviteurs. Car, outre le
plaisir qu'ils auraont de connaître ma situation présente, ils en tire-
ront grand profit et particulièrement parce qu'ils saurent certainement
beaucoup de choses à propos desquelles non seulement certaines d'entre eux
avaient des doutes, mais encore le plus vri des hommes, surtout les in-
norants, dont une grande multitude remplit le monde"; ib., p. 106.

Nous venons, donc, de situer un cercle de scientiques matérialistes dans la cour du roi Joan I d'Aragon. Ce n'est pas le moment de discuter si cette tendance était un produit de l'évolution intellectuelle du temps, si c'était un noyau fermé, ou si la tendance se combinait, et dans quelle mesure, avec la démoralisation que les longues années de peste noire avaient fait glisser dans les esprits. Il nous suffit pour l'instant ce témoignage des textes de Bernat et al., qui nous font percevoir le phénomène d'une façon directe et brutale.

Un point à souligner est précisément celui du matérialisme et, dans ce sens, il faut retenir la référence à Epicure, connu par cet auteur sans doute grâce à Cicéron (486). L'épicuréisme de cet auteur est la philosophie du "carpe diem", un hédonisme plat, parfaitement vulgaire. C'est pourquoi, dans le dialogue, le roi Joan est obligé de démontrer d'abord la spiritualité de l'âme humaine, avant d'établir son immortalité. Cet auteur, en effet, ne croyait pas que l'âme fut quelque chose de distinct que le corps:

No em per - diqui jo - que l'espiritu
sia res après la mort, car moltes vegades he vist
morir homens e bésties e ocells, e no veia que es-
pirit ne altra cosa los isqués del cos, per la qual
jo poqués coneixer que carn e espiritu formen dues
coses distintes e separades (487).

(486) L'humanisme et le classicisme catalan ont leurs sources dans l'Italie. C'est à travers Pétrarque que cet auteur connaît les écrivains latins et surtout Cicéron; en fait, les pages de Lo Sonni sont boursées de références et de textes cicéroniens; cf. NICOLAU D'OLIVEIR, Ll., Apunts sobre la influència italiana en la prosa catalana (Bernat et al. - R. Alegría), dans E.U.C., II (1908) 166-179, 306-310, et l'article cité plus avant, note 491.

(487) "Il ne me semble pas - dis-je - que l'esprit soit quelque chose après la mort, car souvent j'ai vu mourir des hommes, des bêtes -

... totes les coses animades he vist morir en una forma, e jamés no viu lo contrari; e per conseqüent als no crec (488).

Applicant en toute logique les conséquences de son matérialisme, Setge n'imagine pas aucune forme de survivance après la mort:

Diques - resposó ell - , abans que vin-gusses en lo món, què eres? - Qo que seré après de la mort, diui jo. - E què seràs? - Io res. - Dones, no res eres abans que fosses engendrat? - Així ho crec, diui jo (489).

Lo Somni ne détaille pas en toute clarté les fondements théoriques, s'il y en avait, de cette position. le roi tâche de démontrer à son secrétaire que l'âme de l'homme a) est créée par Dieu, b) immortelle, et c) convertible au bien et au mal, quoique sur ce dernier point le secrétaire n'expériencie aucun doute puisqu'il per experiēcia en voit gran partida cascun jorn (490).

tes et des oiseaux, et je ne voyais pas que l'esprit ou quelque chose d'autre sortait de leur corps, de sorte qu'il m'ait été possible de connaître que chair et esprit constituent deux choses distinctes et séparées"; ib., p. 165.

(488) "... toutes choses animées j'ai vu mourir d'une autre façon et je n'ai jamais vu le contraire; par conséquent, je n'crois à rien d'autre"; ib., p. 166.

(489) "Dis-moi, répondit-il, avant ta naissance, qu'est-ce que tu étais? - Ce que je serai après ma mort, dis-je. - Et qu'est-ce que tu seras? - Rien du tout. - Donc, tu n'étais rien avant d'être engendré - Je crois bien, dis-je"; ib., pp. 166-167.

(490) "... par expérience je le constate avondrement chaque jour"; ib., p. 187.

Maintenant, comment ne pas penser à ce le Liber Creaturarum, avec sa recherche de ratiōnes prorantes, de certitudo et d'experientia? n'est pas le contrepied chrétien et enragé du scepticisme qui se manifeste dans Lo Somni? Parce que, enfin, l'orthodoxie à laquelle se rallie Metge vers la fin du dialogue apparaît bien externe et comme imposée du dehors (491). Tous les arguments positifs et d'autorité étalés par Joan I – arguments traditionnels, bien connus au Moyen Âge – (492) ne constituent que la base pour une confession de foi essentiellement politique du secrétaire royal, qui ne cherche, par ce moyen et par d'autres ruses qu'il développera dans les livres suivants de Lo Somni, qu'à être réadmis dans la cour, comme ce fut le cas. Lo Somni n'est pas l'apologie d'un point de doctrine de la foi chrétienne, mais une apologie de son auteur, très intelligente d'aideurs, vu qu'elle eût des conséquences heureuses. Mais le problème d'un esprit critique nouveau, qui met en cause les valeurs jusque là inattaquables, reste posé. On ne se contente plus de l'argument d'autorité, future divine, on cherche au contraire des raisons positives, nécessaires, évidentes. Ce sera justement le programme que se donne Cibuda:

Haec scientia arguit per argumenta infallibilis, quibus nullus potest contradicere, quoniam arguit per illa quae sunt certissima cui libet homini per veram experientiam, scilicet per omnes creaturas et per naturam insius hominis. Et per insummet hominem omnia probat et per illa in certitudinaliter homo cognoscit de se ipso per experientiam. Nulla autem certior cognitio quam per experientiam, et maxime per experientiam cuiuslibet.

(491) RUBÍC I LLUCH, o. c., p. 75.

(492) Pour les sources de Lo Somni, notamment pour le livre premier, cfr NICOLAU D'OLWER, Ll., Des classicisme a Catalunya: Notes al primer dialech d'en Bernat Metge, dans F.I.C. III (1919) 419-444.

intra se ipsum. Et ideo ista scientia non quaerit
alios testes quam insummet hominem (493).

Haec scientia nihil aliud est, nec
Scripturam sacram nec aliquem doctorem (494).

Mort en 1413 (495), Pernat Metge demeura en honneur parmi tous les écrivains catalans pendant tout le XV^e siècle et bien au-delà. Or, nous savons que Sibiuda mourut en 1436. Il a pu bien être le contemporain de Metge pendant quelques années. En tout cas, on ne peut pas exclure qu'il ait connu Lo Sonni et aussi le milieu duquel cet ouvrage est sorti. Ceci expliquerait assez bien pourquoi Sibiuda entreprend d'exposer par des raisons nécessaires l'essentiel de la sacra doctrina, en insistant sur l'expérience et la certitude des résultats auxquels son travail aboutit. Le Liber Creaturarum serait, donc, un livre de combat, une œuvre destinée à l'humanisme naissant et à pourfendre le scepticisme et le rationalisme positiviste de certains milieux éclairés de son temps. Dans l'état de nos connaissances, on ne retrouve, du côté chrétien et dans le pays de Ramon Sibiuda, rien qui ressemble à Lo Sonni, comme expression d'une rupture intellectuelle assez consciente avec la tradition du Moyen Age. Aussi, une œuvre comme le Liber Creaturarum n'est pas l'affaire de tous les jours dans la littérature de son temps; nous crovons ne pas nous tromper en regardant Sibiuda comme un théologien de son temps qui accepte le défi des humanistes à tendance sceptique de son pays et de son époque, et leur oppose sa vaste recherche de raisons en faveur de la vérité chrétienne, en choisissant un terrain commun : l'homme. Contre la positivité à composante scientifique et rationaliste, Sibiuda présente son spéculation axée sur l'homme, à fin de montrer la

(493) Prol., éd. Stegmüller, p. 224.

(494) Ib., p. 204.

(494) RIQUIER, o. c., vol. II, p. 43.

positivité et la rationalité du christianisme. De ce point de vue, Sibiuda reste encore médiéval, un homme de la tradition; mais sa réduction anthropologique radicale nous montre en lui un esprit avisé qui aurait bien cerné le mouvement spirituel de son temps et aurait entrepris d'attaquer la problématique en présence dans son point central: la question de l'homme. Bien sûr, maître Ramon ne fait pas de l'homme la mesure de toutes choses, encore moins la mesure du révélé. Sa scientia n'envisage l'homme que sous le concept de nature, son humanisme reste un naturalisme, il n'est pas l'introducteur en philosophie de la problématique du sujet. Mais, en tant qu'anthropologie théologique, le Liber Creaturarum nous apparaît comme une œuvre ouverte à la préoccupation qui sera celle de la nouvelle culture : qu'est-ce que l'homme? C'est cette question, posée au seuil de l'ouvrage (496), qui va commander toute la démarche du Liber Creaturarum. La réponse apportée n'est qu'un développement du thème scotiste dignificare naturam; ainsi, des spéculations typiques du moyen âge rejoignent l'humanisme naissant, et tel nous semble être le sens du travail et aussi le mérite de ce modeste ouvrage de la pensée que fut Ramon Sibiuda, par l'intermédiaire duquel nous assistons à un des premiers dialogues de la théologie avec l'humanisme des débuts, en Catalogne.

(496) "Ista scientia docet hominem conoscerse se ipsum", prol., p. 31+; "(homo) ignorat se ipsum, nescit se ipsum... ignorat se ipsum a nativitate", tit. 1, pp. 41+ - 42+.

b) L'attaque de Gerson contre Raymond Lulle

Nous avons remarqué auparavant qu'un autre religieux contemporain de l'etge et de Sibiuda, le dominicain Antoni Canals (1310), avait aussi pris conscience des changements de son temps, et qu'il avait essayé d'y faire face, soit en traduisant des auteurs classiques facilement récupérables pour le christianisme, soit en écrivant des ouvrages mystiques rédigés en catalan et adressés au public éclairé de la cour. Et nous avons signalé que, vers la fin de la vie, Canals s'était tourné vers Lulle, l'homme du dialogue entre les religions du livre, et le champion médiéval des rationes probantes. Malheureusement nous ne possédons plus l''Exposicio de l'Ars memorativa de Ramon Lul' écrite par Antoni Canals, ce qui nous empêche de pouvoir mesurer l'intérêt qui l'avait poussé à étudier Lulle, ainsi que la place d'Antoni Canals dans la violente campagne menée contre l'ermite majorquin et son école par l'inquisiteur dominicain Nicolau Eymerich. Quoiqu'il en soit, une chose est certaine: la doctrine de Lulle ayant été déclarée orthodoxe par la Sentence de Barcelone (mars 1410), il faut que nous nous demandions pourquoi Sibiuda, qui connaissait pourtant Lulle, n'a pas entrepris de renouveler l'analogétique lullienne traditionnelle, préférant le recours à d'autres auteurs. Vu la persistance du courant lulliste dans la couronne d'Aragon, et même en France, il est pour nous un problème historique de savoir pourquoi un auteur qui assume le programme de Lulle et qui en subit certainement l'influence, ne suit pas la méthode lullienne. Si, tout en demeurant attaché aux rationes probantes, Sibiuda a abandonné l'école de Lulle, nous pensons que sa décision doit obéir à des motivations précises.

Soulignons d'abord, pour mieux comprendre les termes du problème, la différence de la méthode lullienne par rapport à celle de Sibiuda. Lulle déduit, à partir des dignités divines, les vérités naturelles.

lées, la Trinité et l'Incarnation. Sibiuda, par contre, suit la voie de l'induction s'élevant jusqu'à Dieu à partir des créatures, quoique il n'en prouve pas moins le même genre de vérités que constituaient l'objet de la recherche déductive lullienne. La méthode est inversée, et les quattuor gradus sebondiens ne correspondent pas aux dignités divines de Lulle. D'autre part, il ne sera peut-être pas superflu de remarquer que Lulle était autodidacte, tandis que Sibiuda est un esprit de formation universitaire, bien plus familiarisé avec l'Ecole que ne le fut jamais le majorquin. L'examen critique du liber Creaturarum nous a révélé que maître Ramon connaissait bien et savait utiliser un certain nombre d'auteurs parmi les plus célèbres du Moyen Âge latin. Un second problème consiste à nous demander pourquoi ces auteurs et non point d'autres.

Nous pensons que nous pouvons trouver la clé des questions posées en nous rapportant à l'opuscle de Gerson Contre Raymundum Lulli, écrit à Lyon en 1423 (497). Cet opuscule gersonien avait déjà, lorsqu'il a été rédigé, une histoire derrière lui d'interventions gersoniennes à propos de Lulle. Gerson lui-même raconte que la faculté de théologie de Paris promulga un statut défendant la propagation du lulisme (498); dans ses écrits, il mentionne cette décision de la faculté à deux reprises (499), et, en fin, il semble bien que c'est lui qui a barré la route au lulisme dans l'Université de Paris à une date à si -

(497) Étudié et édité par P. VILLENEUVE, Un traité inconnu de Gerson "Sur la doctrine de Raymond Lulle, dans Revue des Sciences Religieuses XVI (1936) 441-473.

(498) De examinatione doctrinarum, II pars, 1. consideratio; éd. Du Pin, t. I, cols. 10-13. Cité par VANSTEENHOUTHE, o. c., op. 444-6.

(499) Secunda lectio contra venam curiositatem, 2. consideratio; éd. Du Pin, t. I, cols. 100-103; Pistola ad fratrem Bartholomeum carthusiensem, éd. Du Pin, t. I, col. 81. Cité par VANSTEENHOUTHE, o. c., p. 445.

tuer entre le 13 avril 1395, date à laquelle Benoît XIII réserva à Gerson la chancellerie, et le 9 novembre 1401, date de la secunda lectio contra vanam curiositatem, où il se réfère à l'acte de l'Université comme un fait accompli (500). Mais c'est dans l'oruscule mentionné où nous pouvons lire pourquoi Gerson s'est opposé à l'enseignement du lullisme à Paris, quelle est la valeur qu'il accorde aux rationes alléquées par Lulle en faveur de la loi, et quelle est sa pensée sur la question des services que le raisonnement peut rendre à la foi chrétienne.

D'abord, Gerson reproche à Lulle l'emploi d'une méthode "imaginée par lui de toutes pièces et étrangère aussi bien aux philosophes qu'aux théologiens" (501), sans tradition dans l'Eglise et même renfermant en soi le danger de confusion et de troubles:

Dixit quidem et scripsit iste Lay -
mundus multa vera; sed modus applicationis sue
fuit extraneus a modis tam philosophorum quam
theologorum, proprius quoque sibi et sue ymagina -
cionis; cui se conformando necesse foret tradicie -
nes patrum veterum deserere, quas ecclesia susce -
pit et in eis se ususque hactenus exercuit. Cane -
amus obsecro ne fiat in doctrinis ecclesiasticis
quedam babylonica confusio yniomatum uel linqu -
rum se mutuo non intelligencium (502).

La campagne de Gerson contre Lulle s'inscrit, donc, dans son effort pour le retour à l'enseignement traditionnel des ordres mi-

(500) Cfr VANSTENBERGH, o. c., pp. 451-452.

(501) Id., Ib., p. 450.

(502) Edition de VANSTENBERGH, o. c., p. 466.

tres ecclésiastiques. Dans la mesure où la doctrine de Lulle s'écarte de leur enseignement, il faut bien la considérer.

... phantastica et inutilis et una,
plus reddere nata studiosos in ea phantasti-
cos, turbatos et obscures quam intellectuales et
illuminatos (503).

Quand à la valeur accordée par Gerson aux rationes de Lulle, le chancelier en admet la validité, si elles n'ont pour but que de consoler et éclairer les fidèles, mais il nie qu'elles soient valables pour convaincre les infidèles:

Recipiuntur... tamquam ad consola-
ciones et illustraciones fidelium, non ut conuin-
centes animos infidelium rebelles lumini, sed eos
ociosus in tenebrosiora mergentes. Ho uidit qui di-
xit: Nisi credideritis non intelligetis. Non trans-
grediamur ergo terminos quos posuerunt patres nos-
tri, prophanas quoque vocum nouitates deuitemus,
neque doctrinis uariis et percorinis uolumus obdu-
ci et inente phantasiando tentari, nulla tamen sa-
lubrium facta trepidacione (504).

Trait remarquable, en parlant ainsi, Gerson vise le Liber de articulis sacrosanctae et salutiferae legis christiane sive Liber apostrophe, le seul ouvrage de Lulle auquel notre Sibiuda semble avoir fait quelques emprunts, comme nous avons vu, et que Gerson appelle Liber de probacione articulorum nostre fidei (505). Encore un trait intéressant, à côté de Lulle, il cite Inselme et Richard de Saint-Victor:

(503) Ib., ib.

(504) Ib., p. 457.

(505) Ib., p. 468.

Hideantur in speciali dicta per doctores, et specialiter de uenerabili et uere memo - rando Richardo de Sancto Victore, dum in suo De Trinitate dicit ad fidem nostram non deesse neces - sarias raciones (506).

Recipiantur ad extremum tales huius Raymundi sicut et Inselmi et Richardi et simillim raciones ad fidem nostram tamquam ad consolaciones et illustraciones fidelium (507).

C'est-à-dire, Gerson admettrait les raisons tulliennes, si elles ne se présentaient pas comme un effort dialectique trop ambi - tieux, et s'il était possible de les ramener au "courant traditionnel de la pensée catholique sur les rapports de la raison et de la foi" (508).

Quand aux services que la raison peut rendre à la foi, Gerson en traite en reprenant la question "ex professo, avec toute la précision requise en pareille matière" (509).

Il commence par poser une première série de distinctions sur la façon dont on peut parler nécessairement de Dieu. La nécessité absolue et indéfectible ne peut pas être attribuée aux œuvres de Dieu ad extra, car elle répugne à sa liberté:

Necessitas absoluta et indetectibilis nullatenus est attribuenda operis dei ad ex - tra, quia repugnat sue libertati et dei summa necessitati sue. Unius igitur argumentatio omne vult

(506) Ib., p. 467.

(507) Ib., ib.

(508) VAN STEENBERGHE, o. c., p. 459.

(509) Ib., p. 460.

¶

concludere necessitatem in Deo cuiuscumque tacti
uel faciendi circa creaturam suam nec sit in mate -
ria, quia Deus non necessitatur agere quicquam ad
extra. Et oppositum credere est heresis et blas -
phemia gencium contra Deum qui nihil debet crea -
ture, ut sibi dici possit: Cur ita facis? eciam
si destruxerit omnia aut in unum coartauerit (510).

En revanche, on peut parler, pour les œuvres divines ad extra, de nécessité ordonnée ou conditionnelle, une fois connue la volonté de Dieu et sa loi:

bonitur secundo quod necessitas or -
dinata seu condicionalis et legalis referitur in
Deo ad extra. Sic enim dicimus quod, presupposita
uoluntate Dei et sua lege, que sic recordinsuit uel
sic fieri conueniens est, iustum decens et raciona -
bile quod fiat. Resoluitur enim talis necessitas ad
necessitatem communem et non conuenientis; et sic
fit perspicuum omnem argumentacionem neccare in for -
ma uel potere principium quod ex tali necessitate
condicionali necessitatem absolutam inferre conatur
(511).

On peut, enfin, parler d'une nécessité naturelle et ration -
nelle des œuvres divines ad extra par comparaison avec le langage humain.
Mais ce mode de nécessité présuppose toujours la connaissance
accessible de la volonté de Dieu:

bonitur tertio quod necessitas com -
parata et racionaris attribuitur in omnibus ei
per comparacionem ad humanam malitiam. ei non ef -
ficaciter, non presupposita semper lice ei cum sua
uoluntate (512).

(510) Ed. VAN STEENBERGH, o. c., p. 108.

(511) Ib., ib.

(512) Ib., p. 469.

Une deuxième série de distinctions vient compléter et éclaircir la précédente, en précisant les rapports de la créature avec son créateur. Notre intelligence conçoit la créature d'abord comme éternellement connue de Dieu, puis comme devant être produite par Dieu dans le temps, enfin comme existante réellement et posée dans son genre propre:

Addatur idcirco alia distinccio pro
precedentis intellectu super ordine seu comparacio -
ne creaturarum ad Deum. Comparat itaque noster in -
tellectus creaturam, primo ut eternaliter a Deo con -
nitam, secundo ut temporaliter a Deo producendam
sed nondum productam, tertio ut realiter existentem
et in proprio genere positam (513).

A ces trois idées correspondent trois êtres de la créature dans la réalité: l'être en tant que purement connu dans l'essence divine conçue par rapport à la créature; l'être en tant que purement produisible ad extra par l'essence divine; et l'être en tant que déjà produit par Dieu:

Primum esse vocatur ab antiquis me -
taphysicis esse cognitum vel obiectale vel specula -
tiuum; secundum esse vocatur ab antiquis motis physi -
cis esse cognitum vel obiectale vel speculatum
uel productum vel ydeale vel practicum; tertium es -
se vocatur reale vel causatum vel in existencia
constitutum... Dicimus preterea quod primum esse
creature non est realiter nisi creatrix essentia,
sed ita concinimus eam cum respectu ad creaturam
ut ad extra producibilem. Porro tertium esse crea -
ture est tantummodo ipsa creatura iam existens quam
concinimus a Deo iem in esse productam noctum et co -
noscibilem et producibilem (514).

(513) Ib., ib.

(514) Ib., pp. 469-470.

De ces trois êtres seul le premier est nécessaire, les deux autres sont contingents:

"Icamus insuper quod primum esse creature necessarium est cum ratione subtracti, scilicet diuine essentie, quam ratione modi significandi seu consignificati, quia non dependet a futuro quod creatura sit cognoscibilis a Deo. Secundum esse creature contingens est, non quidem ratione subtracti quod est diuina essentia, sed ratione modi significandi seu significati, quia dependet a futuro; et sic omnis creatura contingens conseruatur a Deo. Tercium esse creature similiter contingens tam ratione subtracti quod est ipsa essentia creature, quam ratione consignificati quod est ipsa diuina essentia, non in se sed comparata ad creaturas, que dependet a solo beneplacito creatoris ("15)."

Les philosophes et les théologiens s'accordent pour affirmer la nécessité du premier être de la créature, car Dieu connaît nécessairement par lui-même tout ce qu'il a pu ou voulu connaître:

"Conueniunt theologi cum philosophis in necessitate primi esse creature, quia Deus non potest omnia non cognoscere quecumque potuit aut uoluit producere, et hoc cognoscit non compositione aut divisione, non putacione aut discursive, sed uno et eodem intuitu simplicissimo qui est Deus ipse summe unus, quamvis ad insur diversi respectus ab intellectu fermentur ("16)."

Bais les théologiens et les philosophes ne s'entendent plus à propos du deuxième et du troisième être de la créature. Tandis

(515) Ib., p. 470.

(516) Ib., ib.

que les théologiens affirment la liberté souveraine de Dieu dans ses opérations ad extra, les philosophes posent que l'être nécessaire ait nécessairement:

Discordant uero theologie a philosophis circa secundum et tertium esse creature, conunt itaque philosophi talem necessitatem habere deum ad extra qualem hanc ad intra respectu sue cognitio nis uel antitudinis ad producendum; theologi nequam, sed habent pro principio qd Deus omnia sola quecumque uoluit fecit. Philosophi dicunt: omnia quecumque potuit fecit et non alio (517).

Ces deux principes sont à l'origine de deux philosophies, celle vraie et celle fausse. Le principe des philosophes une fois écarté pour maintenir la toute-puissance et la liberté divines, toute objection contre la foi s'évanouit:

Ecce duo principia que profundius considerata distingunt abertissime ueram philosophiam a falsa philosophia; illam scilicet que dicitur diuinalis et theologica a naturali et metaphysica. Quo circa dicamus quod negato philosophorum principio falso, quemadmodum rationaliter interponendum est propter gloriam immense potentie diuine et libertatis sue, non remanet iosis ulterius quod opponant contra fidem nostram, neque de prima creaturarum, neque de cottidiana animarum nostrarum creatione, neque de resurreccione mortuorum, neque de toto benedicta et gratuita incarnationis mysterio, neque de miraculis omnibus simul noue et antiquae legis, pro quanto philosophi predicto innituntur principio; quod primum necesse esse ait necessario, quod ab eodem non procedit nisi idem, quod ab eterna voluntate non procedit nouus effectus, qd od omnia leo comparata sunt necessaria. Sic de similius multis et rationibus quas fides et purissimes articuli dampnauerunt (518).

(517) Ib., p. 471.

(518) Ib., ib.

C'est en tenant compte de ces distinctions et de la méthode qu'elles imposent que, d'après Gerson, les erreurs des philosophes pourront être efficacement démasqués. Et, pour donner un exemple de ce qu'il veut dire, le chancelier en appelle au Breviloquium de saint Bonaventure, ouvrage théologique qui procède de la cause première à ses effets, tandis que la méthode philosophique qui aboutit à Dieu à partir des effets créés n'en revient qu'à coarcter sous la nécessité la grandeur et la liberté divines:

Postremo dicamus quod faciet erroribus philosophorum dampnatis per articulos fidei, si non fideliter et fauorabiliter resoluantur argumentationes modo tacto. Sic interpretandum est illud pulcherrimum et diuinum theologie Breviloquium a Bonaventura compilatum; uere procedit modo theologico a prima causa ad suos effectus, sicut conuersus philosophalis deduccio proceditur ab effectibus ad Deum benedictum, cuius magnitudinem et libertatem mensurare et coartare sub vinculo necessitatis voluerit, qui stabilis manens dat cuncti moueri non plane quantum potest sed quantum vult, non quod diuersitas sit nulla inter potentiam Dei et voluntatem realiter uel formaliter, sed in modo significacionis et exemplificationis negotiatur intellectus diversimode, non ficte neque mendaciter, quoniam abstractum non esse mendacium dicit Philosophus (sic).

Mais une foi théologique peut bien tirer parti de la logique, en vue de présenter et de résoudre les questions polémiques qui opposent les théologiens aux philosophes:

Denique presupposita ueritate fidei quam theologicus credit et inquit, non est exemplificacio uel resolucione facilior quam per loycam, sive sit materia predestinationis et reprobacionis, sive de priuationibus et negacionibus, sive de relacionibus extrinsecis. Sic de uniuersali reali et na-

cione. Sic de esse et essencia. Sic de distinc -
cione quod est et quo est. Sic de accione Dei
mensa et immensa, necessaria uel contingente.
Sic de distinccione formalis et materialis. Sic
de complere singularibus cum similibus univer -
sis (520).

Près cet exposé, Gerson en vient aux conclusions: Si l'on argumente sur ce qui convient à Dieu lui-même, le raisonnement sur les articles de la foi aboutit à des affirmations nécessaires. Si l'on argumente sur les rapports de Dieu à la créature, le raisonnement ne peut pas établir une nécessité absolue des articles de la foi qui s'y réfèrent, mais seulement une nécessité conditionnelle:

Conclusio dicamus ex premissis
quod argumentatio concludens necessitatem arti -
culorum fidei, si persistat tantummodo circa ea
que Deo conueniunt ad intra, necessaria est et
necessitate conuenientis, quia necessarium se -
quitur ad quodlibet. Omnia autem que ad intra
Deo conuenit aut conuenire potest necessarium
est. In hoc solo non differt esse a posse. Sic
de eternis estimatis dixit Aristoteles. Dicamus
secundo quod omnis argumentatio concludens ne -
cessitatem articulorum fidei, si persistat in
eis que Deo conueniunt per regulam creaturarum
ad extra, ualeat necessitate condicionali et com -
parata seu de lege ordinata. Quo presupposito,
concludimus iustum esse et conueniens et neces -
sarium Petrum sauari et Iudam damnari cum simi -
libus legis nostre articulis seu credibilibus
nobis datis, quia Deus negare se non potest (521).

Enfin, s'il ne transgresse pas les limites de la modé -
tation, le raisonnement sur les articles de la foi – qu'il ne convient pas
d'étaler devant les infidèles – vaut pour montrer que Dieu a réellement

(520) Ib., pp. 571-472.

(521) Ib., p. 472.

voulu ce que la foi enseigne, pour consoler les fidèles et convaincre les infidèles en ce qui concerne les vérités théologiques que la raison naturelle atteint, pour refuter les calomnies des infidèles au sujet des plus grands mystères et pour éclairer aussi la foi:

Sequitur ad extremum quod raciocinatio super articulis fidei modeste facienda et aliquando non facienda auctu infidelibus canis comparatis qui lacerant, nec non auctu sordidos et obstinatos in viciis fideles solo nomine, non incerto norcis assimilabitur (assimilatos?)... Ualet autem raciocinatio si modeste fiat, ad ea que sunt fidei: primo ad ostendendum quod Deus ita uoluit fieri si cut fides tradit, et hoc per scripturas prophetarum et aliorum, signis et prodigiis innumerabilibus cum attestacionibus omne exemptione maioribus confirmatas. Ualet iterum circa que consonat rationi naturali tam de Deo quam creaturis, ad consolandum fideles et infideles conoscentium. Ualet amplius ad ea que sunt supra naturam nobis tradita, sicut de Trinitate et Incarnatione et Eucharistie sacramento, ad ruelandum calumpnias infidelium dum ostenditur quod Deus, quem negare non possunt infinitum habere uigorem, talia fecere potuerit preter, non contra naturam, cum in se sit auctor nature... Ualet postremo pro fide... Qui paruuli sunt fideles caritantes omnem intellectum in obsequium Christi, et credentes ut intelligant, et intelligentes ut diligent, et diligentes ut laudent, et laudantes ut cum implecione preceptorum tandem salvi fiant (5^o).

Pour conclure l'analyse de l'opuscle de Gerson, nous remarquerons, avec Vansteenberghe (5^o3), que le chancelier a abordé la position doctrinale de Lulle non point "en historien des doctrines qui procède par voie d'exégèse et de confrontation de textes", mais "en théo-

(5^o2) Ib., pp. 472-473.

(5^o3) Ib., p. 465.

logien toujours soucieux de maintenir intacte la vérité religieuse qu'il a mission d'étudier et de défendre". Gerson veut éviter à tout prix que le caractère transcendant de la Révélation soit perdu à cause des raisons nécessaires appliquées au domaine de la foi. Il attaque le dessein lullien de prouver la foi et en même temps lui reproche son langage perturbateur et manqué de tradition. Le Contra Raymundum Lulli n'est, donc, qu'un rappel à l'ordre, au bon sens théologique et à la tradition. Impéccable du point de vue du théologien de métier, l'opus - cle de Gerson n'entre pas dans la discussion des objectifs que poursuivait Lulle avec sa méthode et sa tentative de synthèse universelle du savoir; il n'entre pas non plus à fond dans la question, si chère à Lulle, du dialogue avec les autres religions du Livre.

c) Sibiuda et Gerson

Nous nous demandions tout à l'heure pourquoi Sibiuda, qui connaissait Lulle et qui a utilisé le lullien Liber Apostrophe dans son Liber Creaturarum, renonce à reprendre les voies et les méthodes du majorquin, pour s'inspirer davantage dans les écrits d'Anselme, des Victorins, de Bernard, de Bonaventure, même de Scot. Une première réponse a été déjà apportée, lorsque nous signalions que, de son temps, c'était le problème de l'homme que les humanistes venaient de poser, et que Ramon Sibiuda n'a pas hésité à l'aborder. Mais le caractère apologétique et décidément rationnel du Liber Creaturarum, très proche des préoccupations fondamentales de Lulle, même en tenant compte de la différence des époques, pose le problème du rapport Lulle-Sibiuda d'une façon aigüe.

Or, nous nous demandons si l'opuscle Contra Raymundum Lulli de Gerson n'est pas pour rien dans le parti pris de Sibiuda de s'attacher à une spéculation sur l'homme, au lieu de tenter la continuation et le renouveau des méthodes d'une école aussi glorieuse que controversée. La question devient inévitable devant le fait que nous voyons Sibiuda se tourner du côté des docteurs précisément recommandés par Gerson comme des bons apologetes et expositeurs de la théologie : Anselme, Richard de Saint-Victor, Bonaventure (Breviloquium).

A priori, il n'est pas impossible que Sibiuda ait connu le Contra Raymundum Lulli. Ecrit à Lyon en 1423, il précède de onze ans l'élaboration du Liber Creaturarum, commencé en 1434. Or, celui-ci nous apparaît désormais comme un ouvrage qui a été préparé avec soin, et pour lequel son auteur s'est muni de références précises, choisies, délibérément incorporées dans le cours de la matière, selon un plan calculé vraisemblablement d'avance. Etant donné que ces références appartiennent pour la plus grande partie à des auteurs que Gerson oppose à Lulle et à ses trop ambitieuses rationes probantes, il ne nous manquerait, pour établir un rapport de cause à effet, que l'aveu de Sibiuda lui-même, ou, en son défaut, quelque allusion, fut-elle nuancée, au défi que lance Gerson contre ceux qui attribuent à la raison, en matière de foi, un rôle qu'elle n'est pas en mesure de remettre.

Cependant, le Liber Creaturarum se tait sur ce point. Il n'y a pas d'allusion à Lulle ni à Gerson ni à quelque fait contemporain contrôlable et précis. Il se livre à nous avec une étonnante pudeur, sans d'autre autojustification que sa seule présence.

Mais sous ce silence, plus apparent que réel, le texte n'en renferme pas moins une vie souterraine tendue. Comment faut-il, en tout cas, interpréter le fait que cet ouvrage, tout en proclamant qu'il

ne va pas citer d'autorités, s'en trouve pourtant bousillé? Dès lors, notre curiosité est éveillée par un problème qu'il faut essayer de résoudre à partir de l'ouvrage lui-même, sans lui faire violence, mais en ne négligeant aucun des éléments qu'il nous livre.

Or, le Liber Creaturarum se dévoile maintenant à nos yeux, d'une part, comme un effort de clarification rationnelle de la foi chrétienne, d'autre part, comme une prolongation et mise à jour de la tradition anselmienne-richardienne-partiellement bonaventurienne surtout. L'argument dit ontologique et le Cur Deus homo, le De Trinitate richardien et le Breviloquium ont servi de base à beaucoup de développements du Liber Creaturarum. Ce sont les auteurs et les ouvrages que Gerson met en honneur dans son opuscule anti-lullien. Comment ne pas penser que leur inclusion dans le Liber Creaturarum, cette exploration rationnelle du domaine de la révélation, n'obéit pas au dessein de montrer, contre Gerson, qu'une exploration rationnelle de la foi n'est pas seulement souhaitable et possible, mais encore rigoureusement traditionnelle? Ce serait pourquoi les extraits de ces docteurs sont directement incorporés et comme fondus dans le fleuve des raisonnements sebondiens, à titre de matière coulante, non point comme des autorités vénérables sur lesquelles on s'appuierait, qu'en nuancerait et, éventuellement, corrigeraient. Cette interprétation s'impose à nous, d'autant plus que nous avons constaté à plusieurs reprises quel est l'esprit dans lequel ces emprunts sont faits à ces auteurs, ainsi qu'aux autres autorités que le Liber Creaturarum accueille et que Gerson n'a pas mentionné dans l'opuscule contre Lulle. Maître Ramon se sert à l'occasion des idées et des textes de ses sources pour appuyer ses propres points de vue, non pour se mettre à l'écoute attentive des maîtres auxquels il a recours. Il n'est pas strictement anselmien, pas plus que richardien ni bonaventurien; mais il met Anselme, Richard et Bonaventure à son service, il les force à entrer dans le jeu du Liber Creatura-

rum, c'est-à-dire, dans un vaste effort pour enraciner dans l'homme et élucider à partir de l'homme lui-même l'essentiel de la révélation chrétienne. Dans un certain sens, les sources de Ramon Sibiuda sont aussi ses complices.

C'est pourquoi nous pensons que le Liber Creaturarum constitue une réponse indirecte et polémique au Contra Raymundum Lulli de Gerson. Sibiuda se montre non seulement partisan des rationes probantes, mais il revendique encore comme telles des expositions anselmiennes, de Richard et de Bonaventure dans le Breviloquium. Non plus, il ne suit pas les savantes distinctions de Gerson autour des rapports foi-raisonnement au service de la foi, mais il tente de renverser les positions gersoniennes en montrant que les auteurs prisés par celui-ci à cause de leur bon sens théologique n'en sont pas moins les devanciers et les inspirateurs de son effort pour constituer une théologie axée sur l'homme et qui ne part que de l'homme et de sa nature. Certes, Sibiuda ne dément jamais formellement que c'est bien la foi qui oriente sa recherche, mais il n'en est pas moins disposé à renoncer aux possibilités de l'effort rationnel. Par là, il se situe à la limite du programme fides quaerens intellectum, une limite qui n'est pas rupture et qui est commandée par une intention missionnaire, car le Liber Creaturarum s'adresse omni homini, chrétien ou infidèle, croyant ou incroyant. C'est pourquoi son programme dépasse les exigences du théologien de métier, qui est tout d'abord au service des croyants, ses frères dans l'Eglise. En contrepartie, Sibiuda renonce à tout prouver sans tenir compte de la tradition ecclésiastique. De ce point de vue, nous pouvons conclure que le lullisme siboudien serait non seulement un lullisme rectifié dans la méthode, mais encore un lullisme ramené à sa source vivante dans l'Eglise, combinant, donc, l'effort rationnel et l'élan missionnaire avec l'acquis de la tradition.

2.- RAMON SIBIUDA ET LA PHILOSOPHIE

Reste à voir maintenant quelle est la place de Ramon Sibiuda dans l'histoire de la philosophie. Plusieurs problèmes s'offrent à notre considération, d'une importance diverse. Précisons d'abord: qu'est-ce que nous entendons faire, ~~en~~ situant Sibiuda dans l'histoire de la philosophie? Car Sibiuda est un maître en théologie et le Liber Creaturarum, malgré son allure presque rationaliste, n'en est pas moins un ouvrage théologique.

D'après les recherches et l'enseignement de M. Paul Vignaux, il est désormais clair "qu'un usage proprement théologique de la raison" relève "d'une histoire de la raison" (524). Par delà la pluralité des théologies médiévales et les motivations elles-mêmes diverses qui ont poussé les théologiens du Moyen Âge à faire des recherches philosophiques, "le fait demeure... de l'intérêt d'œuvres théologiques pour l'histoire de la philosophie" (525). Pour ce qui en est du Liber Creaturarum, ouvrage où sont abordé~~ez~~beaucoup de problèmes strictement théologiques et qui suppose acquise la foi à une révélation transcendante, nous remarquerons que nous nous trouvons face à une spéculation dont l'objet n'est pas d'autre que l'application du travail de la raison à une élucidation anthropologique du révélé. De ce point de vue, à côté d'un moment de radicalisation de la recherche, toujours à partir de la foi acquise, des raisons né-

(524) VIGNAUX, PAUL, Sur la place du Moyen Âge en histoire de la philosophie, dans Bulletin de la Société française de philosophie (séance du samedi 24 novembre 1973), 68^e année, n° 1, janvier - mars 1974, Paris, Armand Colin 1974, p. 15.

(525) ID., ib., p. 12.

cessaires, le Liber Creaturarum n'en débouche pas moins, dans un deuxième moment, sur la recherche consciente de la foi par la raison. Nous sommes, donc, en pleine philosophie de la religion, en compréhension ce terme comme M. Paul Vignaux nous invite à le faire, c'est-à-dire, comme une spéculation qui se donne pour objet une religion historiquement donnée (526). De ce point de vue, il est incontestable que Ramon Sibiuda ne peut pas être exclu du domaine de l'histoire de la pensée philosophique.

a) Sens et limites du "socratisme chrétien" de Sibiuda

Se livrant à nous comme une scientia de homine, le Liber Creaturarum nous a poussé à faire des recherches historiques en vue de comprendre pourquoi maître Ramon avait été amené à réfléchir sur la foi en partant de l'homme. Les problèmes posés par les premiers humanistes catalans amorcent la situation historique à partir de laquelle cette réflexion anthropologique a pu être éveillée. Mais Sibiuda n'est pas un innovateur, au contraire; sa tentative s'inscrit dans le sillage d'une tradition aussi ancienne que la réflexion même des chrétiens sur leur foi. Dans le Liber Creaturarum nous lisons un chapitre fort intéressant d'une question qui n'a jamais cessé de se développer avant et après lui: nous nous référons à ce que Etienne Gilson a baptisé du nom de "socratisme chrétien" (527).

(526) ID., ib., p. 15.

(527) GILSON, E., L'Esprit de la philosophie médiévale, Paris, Vrin 1969², pp. 214-233.

En effet, il ne manque au Liber Creaturarum aucune des notes que Gilson donne, sous le nom de socratisme chrétien, à la réflexion des théologiens médiévaux sur l'homme: Le thème de l'homme comme image de Dieu, que Sibiuda, suivant saint Bernard, place dans sa liberté; l'antiphysicisme, c'est-à-dire, la conviction que la connaissance de soi est bien plus importante pour l'homme que la connaissance scientifique et détaillée du monde extérieur; l'accent mis sur la nécessité absolue de la connaissance de soi, soubordonnée à une doctrine du salut, qui rende cette connaissance le point de départ, l'objet unique et dernier de toute connaissance; l'inutilité de toutes les sciences, si l'homme ne parvient pas à se connaître; l'idée selon laquelle pour l'homme se connaître consiste à se placer dans son lieu juste, au dessus des créatures, au dessous de Dieu; la conscience de la dignité propre à l'homme que lui donne la connaissance de soi-même, opposée à l'aliénation qui découle de l'oubli de soi; le moralisme de base qui soutient cette spéculation (528).

Dans ce sens, le Liber Creaturarum est un ouvrage traditionnel, typiquement médiéval. Mais la découverte ou la nouveauté qu'il apporte c'est l'affirmation initiale que "homo ipsum et sua natura propria debet esse medium, argumentum, testimonium ad probandum omnia de homine, scilicet quae pertinent ad salutem hominis, vel damnationem vel felicitatem, vel ad bonum vel ad malum eius" (529). L'homme n'est pas envisagé seulement comme l'objet de connaissance le plus important, mais encore comme le seul moyen d'obtenir cette connaissance. Par là, le socratisme chrétien se trouve radicalisé, et la tentative sebondienne consiste à dégager une science chrétienne de l'homme en tant qu'homme, "homo in quantum homo est".

(528) ID., ib., pp. 219-223.

(529) Tit. 1, éd. Stegmüller, p. 43+.

Il n'y a pas dans le Liber Creaturarum de justification théorique de cette prise de position. Tout au plus, Sibiuda affirme que "aliter numquam homo erit ultimate certus" (530). Et pour lui l'homme ne peut pas renoncer à cette recherche de certitude, il en a un besoin naturel: "Homo naturaliter semper quaerit certitudinem et evidentiam claram, nec aliter quiscit nec quiescere potest, donec per venit ad ultimum gradum certitudinis" (531).

Nous avons déjà analysé le sens de certitudo dans le Liber Creaturarum et son rapport avec le concept d'experiencia que Sibiuda propose. Nous avons vu aussi qu'un des problèmes de maître Ramon consistait à trouver un statut rationnel pour le vrai impensable. Là se manifeste clairement l'intention apologétique de Sibiuda, qui cherche à donner un statut rationnel aux vérités les plus mystérieuses de la révélation chrétienne, intention qui éclaire le sens ainsi que les limites de sa réduction anthropologique, de son socratisme chrétien radicalisé.

La prise de position sebondienne, en effet, ne s'explique que par cette préoccupation d'ordre apologétique. Lorsqu'il affirme que l'homme doit être le moyen, l'argument et le témoignage pour prouver tout ce qui se rapporte à l'homme, Sibiuda frôle la problématique du sujet. Lorsqu'il affirme que, si l'on ne procède pas ainsi, l'homme n'atteindra jamais la certitude et l'évidence claire, nous avons l'impression d'avoir affaire avec un précédent plus ou moins lointain de Descartes. Mais Sibiuda ne franchira pas le seuil de la philosophie moderne, parce qu'il se borne à réfléchir sur un domaine restreint de la problématique philosophique: la fin de l'homme, "omnia quae pertinent ad saltem hominis, vel damnationem vel felicitatem, vel ad bonum vel ad malum eius". Cette restriction, d'origine religieuse, commande

(530) Ib., ib.

(531) Ib., p. 40+.

toute la recherche sebondienne et lui donne son sens précis. Le Liber Creaturarum n'est qu'une anthropologie théologique. Théologique, parce que l'intention fondamentale de maître Ramon consiste à vouloir ramener l'homme à une idée théologique de lui-même. Anthropologie, parce qu'il s'efforce, avec le déploiement de ses rationes, à parcourir ce chemin en partant toujours, et seulement, de l'homme. De l'homme en tant que nature, bien entendu, et non de l'homme en tant que la "chose qui pense" de la philosophie moderne. En quoi, Sibiuda reste médiéval.

C'est pourquoi la radicalisation anthropologique se-bondienne, au lieu de s'ouvrir à la problématique du sujet, thème dominant à partir de Descartes, reste un chapitre du socratisme chrétien. De ce point de vue, le Liber Creaturarum doit être regardé comme une des premières réponses théologiques à l'humanisme naissant, mais on se tromperait à vouloir déceler dans la position sebondienne des éléments philosophiques révolutionnaires. Même si nous savons aujourd'hui combien la philosophie cartésienne a été influencée par la théologie, cela ne nous autorise pas à cartesianiser certaines positions de théologiens antérieurs à Descartes. Cela dit, c'est une autre question que de se demander si, tout en restant le point de départ de la philosophie moderne, le cartesianisme n'est pas aussi laboutissement d'un mouvement de la pensée bien antérieur qui s'annonce déjà, obscurément, mais irréversiblement, dans des penseurs, même modestes, comme notre Sibiuda.

b) Le "Liber Creaturarum" comme essai de philosophie de la religion chrétienne

C'est Montaigne qui le souligne, la fin du Liber Creaturarum "est hardie et courageuse, car il entreprend, par raisons humaines et naturelles, établir et vérifier contre les athéistes tous les articles de la religion chrétienne: en quoi, à dire la vérité, je le trouve si ferme et si heureux que je ne pense point qu'il soit possible de mieux faire en cet argument-là, et crois que nul ne l'a égalé" (532).

Raisons humaines et naturelles, dit du Liber Creaturarum, c'est une expression assez juste, tout comme "établir et vérifier". Car l'originalité de l'apologétique sebondienne consiste dans la prise en charge de tout le dogme chrétien, d'un point de vue qui ne veut jamais abandonner la considération et la référence à l'homme. Le terrain où se place Sibiuda est universel, sa science est destinée à tous, savants et rudes, croyants et incroyants. Par delà la valeur intrinsèque des raisonnements, la tâche de maître Ramon consiste à penser la religion chrétienne à partir de l'homme. C'est pourquoi il est bien plus adéquat d'envisager l'approche de son oeuvre du point de vue de la philosophie de la religion, que de celui de la theologia naturalis, bien que ces deux mots aient été placés en tête du Liber Creaturarum par les éditeurs de Sibiuda. Car il ne s'agit pas, pour Sibiuda, de dégager du revelabile à partir des prépositions qu'un théologien considère comme révélées de fait, mais d'une lecture de toute la dogmatique chrétienne ramenée à un point central: l'homme et sa fin, domaine commun au philosophe et au théologien. Cependant, il faut répéter ici que

(532) Essais, lib. II, chap. 12; éd. Seuil, Paris 1967, p. 182 b.

pour Sibiuda ces deux domaines ne sont pas cloisonnés: la raison d'un côté, la révélation de l'autre côté. Au contraire, son point de vue est hardi dans la mesure où il reste un. Car s'il applique la raison à élucider, en partant de l'homme, à organiser autour de l'homme les vérités de la foi chrétienne, c'est parce que cette raison demeure, dès le début, théologique. Ici prend toute son importance l'affirmation du Prologue: "Quam quidem sapientiam nullus potest videre nec legere per se in dicto libro semper aperto, nisi sit a Deo illuminatus et a peccato originali mundatus" (533). L'auteur du Liber Creaturarum est un théologien qui s'exerce à trouver la ratio fidei de toutes les vérités du dogme chrétien à partir d'une situation historique donnée, pro statu isto. Ce n'est pas ici que nous devons juger de la valeur de cet effort; bornons-nous à signaler l'ampleur de la tâche qu'il suppose. Et aussi le risque qu'entraîne, pour une religion révélée et historique, que d'être soumise à la considération critique d'une pensée qui se propose de ne jamais abandonner la référence à l'homme. C'est la conscience de ce risque qui expliquerait pourquoi Sibiuda, à la fin du Prologue et aussi dans l'explicit final, pose cette affirmation: "Et quia sacrosancta Romana ecclesia est mater omnium fidelium Christianorum et magistra, regula fidei et veritatis, idecirco suae correctioni totaliter submittitur quidquid hic dicuntur et continentur" (534).

Cette mesure de prudence nous invite à voir dans l'œuvre de Sibiuda un essai de philosophie de la religion chrétienne axé sur l'homme. Car c'est en tant que philosophe qui essaye de montrer le sens positif pour l'homme de la religion chrétienne que Sibiuda entre -

(533) Ed. Stegmüller, p. 38+.

(534) Ib., p. 39+.

prend la défense de celle-ci. Il n'y a pas dans le Liber Creaturarum des éléments de polémique contre d'autres théologiens, mis à part certains démarquages, ni, à proprement parler, de polémique philosophique positive. Cet ouvrage ne se propose que de développer le programme scotiste de dignificare naturam (humanam), en montrant que le christianisme est la doctrine à l'intérieur de laquelle cette possibilité est donnée au plus haut dégré. La mise en œuvre de ce programme passe par une critique des philosophes, qui n'ont pas tenu compte de la révélation, et par une polémique contre les musulmans et les juifs, jugés insuffisants et dépassés dans leurs positions par le christianisme en ce qui concerne la fondation d'une science religieuse sur l'homme qui soit à la hauteur de celui-ci.

C'est pourquoi le Liber Creaturarum, à côté d'une radicalisation anthropologique qui intéresse aussi bien le théologien que le philosophe, contient en outre des éléments de philosophie de la religion, que des études ultérieures devront mettre en valeur, soit qu'on les considère du point de vue de l'histoire de l'apologétique chrétienne, soit qu'on les prenne comme points de repère pour une histoire de la philosophie médiévale de la religion.

A P P E N D I C E



DOCUMENTS D'ARCHIVES QUI DONNENT DES REFERENCES SUR L'AVENIR LIBRE

1.- Toulouse, 17 mars 1429. Addition aux statuts du Collège Saint-Raymond.

"Noverint universi quod, anno Domini M CCCC XXVIII et die XVII mensis Martis, reverendus in Christo pater et dominus Ramundus Sebiende, magister in artibus et rector venerabilis Universitatis studii Tolosani, visitavit presens collegium Sancti Raymundi, prout et tenebatur ratione sui officii rectorie, prout dicebat, et pro videndo si collegium erat per administratores eiusdem debito modo provisum. Cui de voluntate collegiotorum pro tunc in dicto collegio presentium, fuit responsum, et per magistrum Petrum de Capdenaco, bacchalaureum in legibus, dicti collegii scindicum, quod reverendus in Christo pater et dominus dominus Abbas Sancti Saturnini debet providere et administrare ipsi collegio predicto ea que sequuntur quolibet anno.

"Et primo debet panem quotidianum facere ministrari coctum et preparatum, suis sumptibus et expensis, pro et in quolibet die, decem et octo panes, quod ascendit in anno ad XXXVI cartones bladi, de quibus tertia pars debet esse de siliqine, et aliae due partes de frumento.

"Item, debet facere ministrari pro et in quolibet die cedem et octo tersones vini, quolibet tersone valente medium pegarium antique mesure Tolosane, ascendit pro toto anno ad triginta pippas vini.

"Item, debet facere ministrari, sumptibus eius et pro quolibet die, sexdecim denarios turonenses, quod ascendit in anno ad

viginti quattuor libras, septem grossos et quinque denarios, pro
companagio et sale, etiam oleo.

"Item, pro lignis pro toto anno revoluto ante festum
beati Saturnini quinque cadrigatas, valentes quindecim pagellas liq-
norum.

"Item, debet pati ac etiam permittere quod collegiati
recipient de solo Sancti Saturnini paleas pro toto anno eisdem ac
collegio necessarias.

"Item, debet etiam pati ac permittere quod dicti col-
legiati recipient pro festo Sancti Raymundi, Corporis Christi, et e-
tiam pro bacchalauriis fiendis in dicto collegio ramatas necessarias
de boria Montis Isalguerii.

"Item debet etiam pati ac permittere quod dicti colle-
giati recipient, dictus dominus abbas, eidem collegio, ultra predic-
ta, et die Sancti Saturnini, duos florenos francos.

"Item, debet etiam domum et capellam ipsius collegii
tenere reparatam suis sumptibus et expensis.

"Item, quod super predictis omnibus fuit exortum liti-
gium in curia domini senescalli Tolose, et post in curia parlamenti
per modum principatis retentum, et demum, post magnas persecutiones,
fuit per curiam parlamenti appunctatum, et per arrestum declaratum,
quod dictus dominus abbas traderet per modum provisionis dictis col-
legiatis, pro pane predicto quotidiano, decem et octo cartones bladi,
videlicet sex cartones frumenti et duodecim cartones mixture, et, pro
vino, sexdecim pippas vini, et, pro companagio, decem grossos pro
mense, et de ceteris uterentur more solito, ut latius constat per ar-
restum super his per dictam curiam parlamenti latum (quod subemus) in
caxa thesaurarie.

"Item, quod quolibet anno oirebatur dissentio inter dictum dominum abbatem et collegatos, super dicta mixtura qualis debebat esse, fuit facta transactio inter abbatem predictum et collegatos, per magnum Carolum de Ruygny, curie parlamenti consiliarium, videlicet, quod dictus dominus abbas daret quolibet anno novem cartones cum dimidio boni frumenti novi, et octo cum dimidio siliginis, et quod amplius non fieret mentio de mixtura".

Archives de la Haute-Garonne, Fonds de Saint-Sernin, Reg. du Coll. saint-Raymond, copie du XVIII^e s., fol. 19 v°. Cité par FOURNIER, Statuts et priviléges..., vol. I, p. 774 a-b.

2.- Toulouse, 21 juillet 1434. Conseil universitaire

"Anno a nativitate Domini M^o CC^o XXXIIII^o et die mercuri in vespera beate marie magdalene, que fuit XXI juli, existentes in collegio sancti martialis et intus capellam post tertiam horam, congregatis per bedellos universitatis de mandato d. domini locumten., venerabilis vir dominus hugo amelli, Decretorum doctor, canonicus sancti Saturnini, locumten. Domini Rectoris, videlicet, Domini Ramundi Siboude; reuerendus in Christo pater Dominus F., abbas Sancti Saturnini; (reuerendi magistri:) Reuerendus in Christo pater Dominus B., prepositus tholosanus, Petrus Prunnerii minorum, Johannes Martelli minorum Regens, Dy; Potola augustinorum Regens, Petrus Galteri predicatorum, Thomas Baronis carmelitarum Regens, blasius de sancto quimerio minorum (in sacra pagina professores); (decretorum Regentes:) B. de clusello, B. Andree (Doctores), Helias Broheti legens.

"Dictus dominus prepositus ibidem dixit et exposuit quater super prepositione facta per ipsum de concensu et voluntate domini Rectoris et universitatis in curia domini seneschalli tholose die lune cinta preterita, quod eiusdem et status et honoris persone sue locuti fuerant, et cum ut expressum est, hoc fecsit de mandato domini Rectoris et Uniuersitatis. Requirebat quatenus aduocarent et causam quod qualitercumque obloquentes et ipsum vexare volentes recusent ac directe expensis universitatis requirendo infra per nos Malhaferri et Assolenti promictendo tandem quod processum promisserat in sequentibus (?) (?) Domino P. Prunnerii magistro in sacra pagina et domino Jacobo Ferradestius (?).

"Item ibidem fuerunt plura deducta per dominum heliam brolheti sindicum ho. et liccentiatum universitatis; tangeretus et tandem auditorum dicta de quibus supra de et super omnibus. Remanserunt in hunc appunctamentum.

"Primo quod dictus dominus sindicus et universitas aduocaverunt acta, dicta et gesta per d. dominum prepositum in curia domini seneschalli die lune proxime preterita XVIII huius mensis Julii pro domino Rectore et universitate et mandant sindacis quatenus assumant dictam causam non deffensores quod quoscumque volentes directe vel indirekte dominum prepositum proponentur inquietare vel molestare, promictens causam dictam expensis universitatis cont. litteras qualitercumque sindicus de assumendo, et concesserunt litteras sub sigillo comictendas (?) domino comicti fuxi et qualitercumque aliis.

"Item super debato inter dominum thesaurarium et collegium sancti martialis deputarentur ad eundem ad dominum thesaurarium Dominos prepositum et B. de clusello, pro parte universitatis.

"Item super aliis excessibus deductis ibidem inflictis per dominum thesaurarium et que deinceps infligantur per ipsum et suos officinarios, deputarentur quatuor; heligantur pro universitate qui bene et viriliter exponerent domino thesaurario.

"Partes qualiter supra.

"Item quod accederetur ad Judicem cur. dominum Johannem de Saxis cum requesta que ibidem fuit facta huius tenoris.

"Ex parte.

"Et requireretur si aduocabat contenta in ea, cum et ad hoc accederit, dictus dominus Jacobus Ferradesthius ut sindicus et Ro - bertus Assolenti bedelius ciuites ibi.

Archives de la Haute-Garonne, Fonds No-
taires (E), Reg. Assolenti J 379, fol.
72 r° - v°;

3.- Toulouse, 6 novembre 1434. Conseil universitaire

"In anno quo supra et die VI mensis novembbris conuocato consilio de mandato Domini B. Andree rectoris hora vesperorum infra eccl esiam sancti marcialis, ubi erant ipse dominus rector, magister Johannes magdale Regens sancti Bernardi, Guillelmus Galilerii predictorum, Ramundus Sebioude sacre pagine magister, B. de clusello, H. Amelli De - cretorum Doctores, A. de Bosco magister in medicina, Dominicus de Ial - so magister in artibus, Johannes Janerius magister in artibus et domi - nus H. Brolieti sindicus, ad mictendum bale prout dominus noster rex man-

dabat per suas litteras quas redit (redens?) ibidem dominus Rector; fuit visum dictis dominis de qualiter supra quod ipsi erant pauciores quo ad omnes fines. Ibidem expresso erat bonum quod vocarentur omnes et cum cancellario ordinarent (ordinaretur?) diem deputacioni siue corporacioni. Petrus Malhaferri".

Archives de la Haute-Garonne, Fonds
Notaires (E), Reg. Assolenti J 379,
fol. 73 r°;

4.- Toulouse, 12 janvier 1435. Requisition faite à
Raymond Sebioude, recteur, par Raymond serene

"Item anno quo supra et die XII^a mensis Januarii, existens coram domino Raymundo Sebioude Rectore Vniuersitatis in capitulo patrum augustinorum Dominus Raymundus serene legum doctor et Regens in Vniuersitate tholosana, dixit verba dirigendo domino Rectori, quod casu quo ipse incorporaret dominum petrum pigati Uniuersitati absque solucione iurium, prouocabat ab eodem atque pro se et suis adherentibus et protestabatur quod eum et uetari et quod magister Iohannes Junerii thesaurarius etiam, prout de quibus petiit quosdam, prout magister Mo- hannes adhemari in legibus baccalarius et Jacobus Ferradesthius. Item ibidem dictum appunctamentum adheruit dominus h. i. nigri, I. martelli, theobrinis Regens sancti Bernardi, philipus Roberti, De h. h. atque petrus qualiter supra. Item etiam adheruit De bosco, petrus qualiter supra".

Archives de la Haute-Garonne, Fonds

Notaires (E), Reg. Assolenti J
379, fol. 74 r°.

5.- Toulouse, 24 janvier 1435. "Magister Johannes
JUNERIUS

"Item anno quo supra et XXIIII Januarii magister (espace en blanc) promisit et iurauit magistro Iohanni Junerius in manibus domini R. Sebioude Rectoris directe nomine omnium scolarum infra et solemniter promisit stabilitum pro omnibus, hoc excepto quod supra deducitur respectu, et dedit licenciam Requirendo hanc ad pasca preterita petro malhaferri et magistro petro bunelli in medicina".

Archives de la Haute-Garonne, Fonds Notaires (E), Reg. Assolenti J 379, fol. 74 r°.

6.- Toulouse, 8 mars 1435. Conseil universitaire

"Anno quo supra et die octaua mensis marci existentibus infrascriptis infra capellam patrum augustinorum ecclesie tholosane inter terciam et quartam horam post meridiem, mandati siue rogati per bellum, videlicet, Robbertum Assolenti, consenserunt quod dispensarentur supraficie. (espace en blanc) (...) (...) ordinis carmelitarum et ibidem fuit dispensatum supra statuto et illico fuerunt reducti ad statum (statuta?). Item infrascripti dederunt licenciam domino vicegerenti

dispensandi de qualiter per n. IIII nominandi et more quod tum dispensabantur, et dispensacioni consenciebant

Primo dominus vicecancellarius
p. martialis carmelitarum
R. Sebioude
R. de masoriis
Petrus Serni Deaurate
Safontius
martelli *
Regens sancti Bernardi pro se et magistro (?) nigri
De genolhato
Thomas baronis
Seguiy
Jalgra
Robberti predicatorum
theobriti".

Archives de la Haute-Garonne, Fonds
Notaires (E), Reg. Assolenti J 379,
fol. 74 v°.

INDEX REGUL

AVANT-PROPOS	3
BIBLIOGRAPHIE	4
I.- Sources	5
A.- Manuscrits	5
B.- Editions	7
C.- Données bio-bibliographiques	12
II.- Milieu historique et culturel	17
A.- Université de Toulouse	17
B.- Université de Lleida (Lérida)	23
C.- Courants de pensée	29
III.- Etudes sur Ramon Sibiuda	33
IV.- Bibliographie auxiliaire	41
A.- Textes	41
B.- Etudes	43
PREMIERE PARTIE: BIO-BIBLIOGRAPHIE DE RAMON SIBIUDA	48
I.- Sa Vie	49
A.- Sources manuscrites	50
B.- Sources imprimées	61
C.- Deux détails autobiographiques dans le " Liber Creaturarum"?	69

D.- La question du nom	71
E.- La langue de Ramon Sibiuda	74
 II.- Son œuvre	81
A.- "Scientia libri creaturarum" ou "Liber Creaturarum"	81
1.- Manuscrits	81
a) mss. datés	81
b) mss. non datés	94
c) appendice	106
2.- Editions	107
3.- Traductions	118
a) traductions française anonyme de Lyon, année 1519	118
b) traduction française de Montaigne .	118
c) extraits de la traductions de Montaigne	120
d) traduction flamande	120
e) traduction anglaise	121
f) traduction catalane incomplète ..	121
g) traduction allemande incomplète ..	121
h) traduction italienne	122
i) traduction espagnole	123

4.- Refontes	124
a) "Oculus fidei"	124
b) Hartzheim	124
B.- "Viola Anime"	125
1.- Editions	127
2.- Traductions	135
a) traductions françaises	135
1) de Jean Martin	135
2) de Charles Blendecq	136
b) traductions espagnoles	137
1) anonyme de Valladolid 1549 . . .	137
2) d'Antonio Ares	138
c) traduction anglaise	138
d) traduction hollandaise	139
C.- "Quaestiones Disputatae"	140
D.- Ramon Sibiuda et l'"Index librorum prohi-	
torum	144

III.- Son milieu historique et culturel	147
A.- Considérations générales	147
B.- L'Université de Toulouse au temps de Ramon Sibiuda	154
C.- Les courants théologiques en Aragon au début du XV ^e siècle	159

DEUXIÈME PARTIE: LES SOURCES DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE
DE RAMON SIBIUDA

I.- Description du "Scientia libri creaturarum"	161
A.- Distribution de la matière	162
1.- Division générale	162
2.- Articulations de la 1 ^e partie	168
a) Comparatio per convenientiam et primo generaliter	169
b) Comparatio per convenientiam secundo specialiter	176
c) Comparatio per differentiam et primo generaliter: per habere	177
d) Comparatio per differentiam secundo specialiter: per cognoscere se habere	185
e) L'amour et les autres devoirs de l'homme	188

B.- La méthode sebondienne	192
1.- "Scientia de homine"	192
a) Objet	192
b) Caractéristiques	192
c) Sources	193
2.- "Certitudo, experientia"	194
3.- "Rationes probantes"	199
4.- "Regulae"	209
	213
 II.- Sources externes du "Liber Creaturarum"	218
A.- Crise de valeurs chrétiennes	218
B.- Polémique antimusulmane: l'affaire Turmeda . .	224
 III.- Sources internes du "Liber creaturarum"	232
A.- La tradition apologétique du Moyen Age et le "Liber creaturarum"	232
1.- Alain de Lille	233
2.- Nicolas d'Amiens	237
3.- Saint Thomas	239
4.- Ramon Lulle et le lullisme de Ramon Sibiuda	244
a) La question	244
b) Le lullisme sebondien d'après les Carreras i Artau	247

c)	Thomas le Myésier et Ramon Sibiuda . . .	262
d)	Sibiuda et Jaume Janer	264
e)	Conclusion	268
B.-	La tradition augustinienne dans le "Liber creaturarum"	270
1.-	Augustin	270
a)	Point de départ: la foi et la raison .	271
b)	La place de la connaissance de soi- même	276
c)	Idées métaphysiques	279
d)	Morale	283
e)	Conclusion	287
2.-	Saint Anselme	288
a)	Monologion	288
b)	Proslogion	291
c)	Cur Deus homo	297
d)	Conclusion	300
3.-	Saint Bernard	301
4.-	Hugues de Saint-Victor	307
a)	L'idée du monde comme un livre . . .	308
b)	La connaissance de soi-même	309
c)	Spéculation trinitaire dans un contex- te rationnel	312
d)	Les dons de Dieu à l'homme	316

d ¹) Toutes choses sont au service de l'homme	320
e) Evaluation de l'homme. Le libre arbitre	322
f) Immortalité de l'âme	326
g) La chute des anges et le péché de l'homme	327
h) Clercs et laïcs	330
i) Mariage chrétien	332
 5.- Richard de Saint-Victor	335
a) Le "De Trinitate" et le "Liber Creaturarum"	335
b) Les deux "Beniamin" et le "Liber Creaturarum"	352
 6.- Saint Bonaventure	358
 7.- Duns Scot	380
a) Les rapports de la philosophie et de la théologie	380
b) Idées scotistes dans le "Liber Creaturarum"	386
 8.- Conclusion	395

C.- Genèse de la pensée de Ramon Sibiuda	396
1.- Situation historique du "Liber Creaturarum"	397
a) Humanisme et crise de valeurs chrétiennes dans "Lo Somni" de Bernat Metge . . .	397
b) L'attaque de Gerson contre Raymond Lulle	411
c) Sibiuda et Gerson	423
2.- Ramon Sibiuda et la philosophie	427
a) Sens et limites du "socratisme chrétien de Ramon Sibiuda	428
b) Le "Liber Creaturarum" comme essai de philosophie de la religion chrétienne .	432
A PPENDICE	435
Documents d'archives qui donnent des références sur Ramon Sibiuda	436