

... 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 talem sectam seu legem sunt decepti et querunt uanitatem et mendacium et omnes sunt perditii. Et ideo quicumque talem legem seu sectam inchoauit ipse fuit deceptus 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 rhétorique, 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 troublé 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. Arsenal 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. Arsenal 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 commercer. C'est aux marchands catalans qu'il confiait ses oeuvres en vue de leur diffusion en chrétienté: en 1398, le Libre de bons amonestaments, adaptation catalane de la Dottrina dello schiavo di Bari (s. XIII), 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<sup>e</sup> s. le livre de lecture des enfants dans les écoles catalanes (135). En cette même année, il écrit le poème Cobles de la divisió del regne de Mallorca, rédigé à la demande de quelques marchands majorquins, dans lequel il ne se montre pas moins chrétien et catholique que dans l'ouvrage précédant (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, viceroy de Mallorca, livre un saufconduit 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 étalés 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 apologue 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<sup>e</sup> 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'opuscule 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) Edition critique, avec trad. espagnole, dans EPALZA, O. C., pp. 191-197.

pas été connu en chrétienté avant le XIX<sup>e</sup> siècle. Il est probable que Turmeda ait joué un double jeu, en faisant croire aux chrétiens qu'il aimerait revenir, d'une part, et en rassurant les musulmans sur la fermeté de sa conversion par son opuscle, d'autre part. Connue en chrétienté par les oeuvres 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'en 1403 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'oeuvre 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  
oultrecuyden, 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 dauan-  
tage ainsi qu'ay ouy dire: il dict et afferme,  
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 plusieurs aultres fantasies, et mocqueries, et presche contre nous sans donner aucunes preuues, 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 établir la supériorité de l'homme sur les animaux, ce thème revient souvent tout au long de l'ouvrage. Maître Ramon lui accorde une importance 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, ensuite il émerge à nouveau dans le titre 203. Si, dans Turmeda, la comparaison systématique de l'homme et des animaux tourne toujours au désavantage 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'élever vers la connaissance de Dieu:

Quoniam autem homo habet super animalia et alias res inferiores intellectum et uoluntatem, considerandum est quid et quantum potest homo plus per suum intellectum et suam uoluntatem, quam animalia nec alie res possunt, ut clarius differentia cognoscatur: unde homo potest intelligere uerba et sermones et sentencias et percipit significata dictionum et hoc non faciunt animalia... Ymo si homo uult clare uidere quod illa que habet sunt magna et magne dignitatis, comparet se ipsum ad inferiora et ad animalia que non acceperunt nec habent hoc. Et hic est totum secretum et clavis totius cognitionis hominis de se inso, et nisi homo faciat hoc, numquam cognoscet se ipsum nec contemp- tabitur de deo / et si hoc faciat et continue faciat magis cognoscet se ipsum et cognoscet per experientiam quam magna sunt ista que accipit ultra animalia et gaudebit et relinquet 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. FOUCHE-DELFOSCH, Revue Hispanique 24 (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 servitium, 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 parallèle 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 differentiam et separationem 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 apprehensibiles per intellectum. Et ideo sequitur quod honor laus gloria solum pertinent ad res intellectuales et spirituales. Et exinde etiam possumus concludere quod homo habet aliquid in se occultum et invisibile et alios oculos occultos et alias aures et alium visum supra animalia, quia cognoscit honorem et confusionem etc. et animalia non possunt (147).

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

---

(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 égocentriques 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 rationes probantes. Si Turmeda ironise, Sibiuda apostrophe Mahomet et, en le comparant avec Jésus-Christ, il essaye de le placer dans ses justes limites:

Unde machometus... dixit se esse prophetam. Nulla autem comparacio inter nomen prophete et nomen filli dei... Quare nullus alius 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. Arsenal 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 apologétiques 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 décélé ses sources.

#### A.- LA TRADITION APOLOGÉTIQUE DU MOYEN ÂGE 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 apologétique médiéval, il nous a semblé utile de mentionner ici les systèmes apologétiques les plus connus du Moyen Âge et de les mettre en rapport avec celui de maître Ramon. Dans ce travail, nous ne pourrions tenir compte que des orientations primordiales propres à chaque système, les questions de détail ne pouvant pas être retenues dans notre étude; cependant, nous croyons 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 oeuvres, 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, maximae theologiae, qui se développent par des propositions rigoureusement déductives (152).

Si ce n'est pas la méthode d'Alain que Sibiuda admettra, 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'oeuvre 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 quidam 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 Age; tr. espagnole, Madrid, Gredos 1972<sup>2</sup>, 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 credatur immortalis quam mortalis. Quia, ut ait Aristoteles in libro "De eligendis duobus propositis", 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 industrius commemorabuntur et planius cum ulterius prorsus fuerimus eveci. Monstrabimus 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 nebatis verra esse apud vos liquet, cum imminetia et nondum passa nullis possint rationibus refutari? Sed et in se quae pollicetur non probat. Ita est: nulla enim ut dixi futurorum potest existere comprobatio. Cum ergo haec sit conditio futurorum, ut teneri et comprehendi nullius possint anticipationis attractu, nonne prior ratio est (et) ex duobus incertis et in ambigua expectatione pendentibus id potius credere quod aliquas spes ferat quam omnino quod nullas? In illo enim periculi nihil est, quod dicitur imminere cassum (si) fiat et vacuum; in hoc damnum est maximum, id est salutis amissio, si cum tempus 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, albus 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 17-20.

(156) De fide catholica contra haereticos, lib. III, cap. II; PL 210, 401 D - 402 A.

Unde idem significatur dum dicitur legit lectionem, lectio legitur et legitur impersonaliter sumptum, sed tamen non eodem modo, et sic est idem significatum et tres modi; et ideo sunt tria verba distincta, et sic applica 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<sup>o</sup>, 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 prophetiae et evangelio acquiescere contemnent, humanis 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 catholicae fidei, une sorte de théologie more geometrico demonstrata, mais avec conscience claire de ses limites:

Haec 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 haeretici aut prorsus respuant, aut pervertant"; PL 210, 595 A.

(160) ID., ib.,

nostra, perfecta scientia comprehendere in patria quod nunc quasi in aenionate 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.- SAIN'T THOMAS

Le Liber Creaturarum est à mettre en rapport avec la Summa contra Gentes 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 Gentes. 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 Gentes:

Adhuc. Si ex aliquibus duobus invenitur 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 realiter natura corporalis et natura spiritalis 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 spiritalis 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 Iudaeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra haereticos per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est"; Id. c., I, pp. 92-93.



Cette confiance sebondienne 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 Gentes 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 (160) equalis in duracione et ipse non precederet mundum duracione: Jam notaretur aliqua equalitas in eternitate, iam notaretur quod ipse deus indieret 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 accepter 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 remarquable entre la pensée de Thomas et celle de Sibiuda, en ce qui concerne les rapports

(165) Summa contra Gentes, II, cap. 78.

(166) Ms. Arsenal 747, fol. 12 v°, lignes 7-11.

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 s'abstient pas de renchérissement 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 ascensus et descensus et unum esse manifestauit aliud esse, et adinuicem se manifestant et reuelant (168).

Recolligentes ergo in generali omnia que manifestata sunt et reuelata sunt nobis per scalam quattuor graduum nature, possumus uidere qualiter per comparacionem hominis... (169).

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

---

(167) Prol., éd. Stegmüller, p. 37+.

(168) Ms. Arsenal 747, fol. 11 r°, lignes 24-7.

(169) Ib., fol. 27 r°, lignes 18-20.

(170) Cfr G. 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 déroband de la pensée du docteur dominicain dans les questions fondamentales. C'est que la source la plus proche de l'apologétique 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'oeuvre 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 naturalium 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 Opera pars posterior, Lugduni 1600, pp. 332-333. Et le card. J. BOIN: "... Raimundi de Sabunde Theologia Naturalis valde ingeniosa, maxime continens Artis magistrae Raimundi Lulli..."; cfr Opera Omnia, Antwerpiae 1677, t. 1, p. 206. Notons aussi, quoique en passant, met ensemble Lulle et Sibiuda; cfr Relectiones hyemales de ratione et methodo legendi utrasque historias, dans Bibliographia politica, Cantabrigiae 1684, p. 257. Par contre, COMBAFFÉ distingue soigneusement l'oeuvre 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 philosophandi rationem"; cfr De Raymundo Sabundo ac de theologiae naturalis libro, Paris 1872, p. 10.

(172) BOVÉ, S., Assaig crítich sobre 'l filòsof de Ramon Sibiuda, Barcelona 1896, p. 142.

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 oeuvres. 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 espagnols" (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 être partie du courant lullien, de suivre littéralement le maître, ou de reproduire servilement tout ou des parties de l'oeuvre lullien. Selon eux,

---

(173) AVINYÓ, J., Història del Lullisme, t. 1912, pp. 102-103.

(174) PROBST, J., Le Lullisme de Ramon Sibiuda, 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'oeuvre de Lulle, à partir de sa mort. Ces trois directions sont: la direction polémico-rationaliste, la direction logico-encyclopédique 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 christianaee seu Liber Apostrophe de Lulle (179).

À 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 Tomas 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 doctrinales 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, Estudios 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<sup>e</sup> 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 kembandi 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 appetit 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 quidem scientiam possunt aliae scientiae perfacile 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, origo, fundamentum omnium scientiarum quae sunt homini necessariae ad salutem. Et ideo qui habet eam in se, habet radicem et fundamentum omnis veritatis... Ista est prima, et est homini necessaria (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-métaphysique. 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 homini cognoscere tam de homine quam de deo... et omnia quae sunt necessaria homini ut perveniat ad vitam aeternam;
- quidquid continetur in Sacra Scriptura;
- omnis quaestio quae debet sciri 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., éd. 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. 314 - 324.

(186) Cfr Beniamin Minor, cap. 62; PL 196, 44 D - 45 A.

(187) Cfr De Trinitate, lib. V, c. VI; éd. SPAILLER, 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 inséparables 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 retrouvons plusieurs endroits qui nous conduisent à des passages parallèles du Liber Creaturarum, ce qui ne

---

(188) Cfr Breviloquium II, 12, 4.

(189) CARRERAS I ARTAU, T. V I., o. c., pp. 149-150.

(190) ID., ib., p. 109.

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 doctrinales, 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'Éternité, 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'Être du Bien, de la Grandeur, de l'Éternité, de la Puissance et de la Vertu, et la convergence vers le néant de leurs contraires:

... cum solum summum Bonum et summum Esse conveniant (191); omnis res quanto magis accedit ad esse et participat plus entitatis tanto maior et melior est (192); omne ens quanto plus virtutis habet tanto magis se rorinquat ad Infinitatem et Summitatem virtutis (193).

---

(191) Liber Apostrophe, éd. Boquantina, vol. IV, prol., n. 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'Être de ce qui est positif et la convergence du négatif vers le néant:

Tendere ad unitatem et ad unum est tendere ad esse, ad bonum, ad fortitudinem et ad conservationem. Sed ire et tendere ad diversitatem 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, potestatis et nobilitatis est infinita Bonitas quam finita; sed finita bonitas est ratio finito bono, quod producat naturaliter et de se finitum bonum; ergo infinita Bonitas erit ratio infinito bono, quod producat naturaliter et ex se infinitum bonum (195).

Sibiuda:

... nobilior, altior et magis radicalis et conveniens homini in quantum homo est

---

(194) Tit. 4, p. 11.

(195) Liber Apostrophe, art. II, n. 1, p. 266.

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 creaturae, 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 summe

---

(196) Tit. 46, v. 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 inso 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 aequè 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 Aristototele, art. III, n. 6, pp. 537-58.

(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 (203).

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 (204).

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:

---

(203) Liber Apostrophe, art. IV, n. 11, p. 539.

(204) Tit. 52, p. 63.

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

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 creaturarum 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 Apostrophe, art. VI (1), n. 1, pp. 341-347.

(206) Tit. 224, p. 349.



legem naturae et contra totum ordinem creaturarum et contra hominem in quantum homo est, et contra Deum totaliter... et per consequens in sa 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 inceperit in primis parentibus, a quibus omnes homines processerunt (208).

... Igitur cum ista contrarietas et mutatio inveniatur in omnibus hominibus, convenit quod inceperit 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 mise-

---

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

(208) Liber Apostrophe, art. VI (1), n. 1, p. 541.

(209) Ib., art. VI (1), n. 2, p. 542.

(210) Ib., art. VI (1), n. 3, p. 541.

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 (211).

... Ergo secundum rectum ordinem... potsquam cornus est unitum scilicet cum tali anima ita digna, deberet ei obtemperare... et nullo modo dominari nec impedire, et anima deberet imperare, mandare et regere... et tamen totum est per oppositum (212).

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

Lulle:

Persona Filii est melius appropriata 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 debet in-

---

(211) Tit. 238, p. 384.

(212) Tit. 239, p. 371.

caruari humanam naturam debeat nasci... et Unitas 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 naturis, quoniam persona Filii habet multas convenientias cum homine, quod non habent alie personae. 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:

Conceptio Filii Dei non debuit fieri per virum, quia actus qui fuisset medium inter virum et matrem concipientem Deum non fuisset mundus, et sic ineptus et indecens ad unendum divinam et humanam naturam (216).

---

(213) Liber Apostrophe, art. VIII (?), n. 1, p. 249.

(214) Tit. 253, p. 425. Le même argument dans le Cur Deus Homo, lib. II, cap. IX.

(215) Tit. 253, p. 425. Le même argument est rapporté par HUGUES DE SAINT-VICTOR, Summa Sententiarum I, cap. XV; HL 170, 70 C.

(216) Liber Apostrophe, art. VIII (?), n. 4, p. 250.

Sibiuda:

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

Lulle:

Omnis vera nativitas hominis est foemina; foeminae enim est concupere, et conceptum fovere et nutrire, et nutritum parturire; hoc autem non est de natura viri... (218).

Sibiuda:

... et cum mulier est ordinata ad concupiendum 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 cornes, nous sommes amenés à établir encore un parallèle entre l'ouvrage de Lulle et celui de Sibiuda:

---

(217) Tit. 253, p. 493. 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. 493-494.

Lulle:

Si homines non resurgerent cum suis corporibus, nulla anima haberet perfectam beatitudinem, nec completam gloriam; nam cum anima naturaliter inclinatur 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 méthodologique, 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 doctrinales plus décisives, il ne faut pas oublier son point de vue propre: fundare omnia in homine, ce qui fait déjà du Liber Creaturarum un ouvrage d'un tout autre univers.

---

(220) Liber Apostrophe, art. XIV, (2) n. 5, p. 599.

(221) Tit. 155, pp. 207-208. Le même argument dans le Provi-  
logium 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<sup>e</sup> 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 Attrebatenses, a été le vulgarisateur des doctrines lulliennes, au XIV<sup>e</sup> s., en France, surtout grâce à son Electorium, vaste compilation d'écrits lulliens en entier, en extraite 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 oeuvre 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 aragonnais du XIV<sup>e</sup> 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 desquelles 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 Sibiuda expose dans le titre premier de son oeuvre. 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 ascendant-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<sup>e</sup> siècle. Il reste encore beaucoup à fouiller dans la masse des écrits de l'école lullienne, et le travail d'Hilgarth est une première approche de ce moment encore mal connu du lullisme du XIV<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> siècle pourrait nous éclaircir définitivement.

d) Sibiuda et Janer

En vue de compléter notre enquête sur le lullisme sebondien 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<sup>e</sup> 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 humanum per Spiritum Sanctum, ut esset ei et aliis fidelibus christianis generale medium conoscendi



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 talem modernum modum recuperat modum naturalem intelligendi Primorum Parentum, quem ante lapsum naturaliter possidebant a principiis naturalibus, et ipsam supra naturam gratis habuere, etsi non simpliciter, quia immersa est per naturam materiae infectae; tamen artificiose aliquantulum per Artem, quia ubi natura deficit, ars incipit (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 tuyau 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 foncièrement souillée, le corps, materia infecta. Cette référence 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, Valentiae 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 anoloxique ne manque pas dans Janer:

Raymundus divino lumine illuminatus, sicut Deus voluit et ordinavit, permissione divina suam Artem Generalem et Universalem constituit et ordinavit ut esset humano intellectui modus ad intelligendum et sciendum omnes Artes particulares et Scientias quae sub Arte generali integritate comprehenduntur; et ad corrigendos errores infidelium, sophistarum nominalium et Philosophorum tantum naturalium; et ad interpretandum Sacram Scripturam secundum quattuor sensus, expellendo haereses christianorum haeticorum, et ad agendum veram scientiam de his de quibus numquam notitiam habuerunt antiqui Doctores; quia ad hoc elarvita 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 Lulle, 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 payens 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 quidquid 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 fidei, 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 Nyésier, antérieur à lui, d'une part, et Jaume Maner, 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+ et 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<sup>e</sup> siècle le lullisme aragonnais 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-rationaliste 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 sebondien. Or, nous constatons que Sibiuda prend ses distances par rapport à Lulle. Il en continue l'effort apologétique, mais en lui donnant une tournure inédite, qui n'était pas soulignée dans l'opus lullien. Lulle est le constructeur génial d'une synthèse universel-

(235) "In Cathalonia sunt plures clerici 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 filsof en Ramon Sibiuda, pp. 31-32.)

(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 Lupescisae in suis quintis essentiis asserunt quod coelum est quinta essentia respectu quattuor inferiorum essentialium"; cfr ars metaphysicallis, 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 pesanteur 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<sup>e</sup> siècle, en mélangeant Lulle avec des doctrines eschatologiques; ensuite, 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'ampleur 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<sup>1</sup> augustiniennne", 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'oeuvre d'Augustin, il est indiscutable que toute une série de pensées chères à Sibiuda appartient et dépendent de la pensée augustiniennne 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, compiler 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 spéculation augustiniennne est très marqué dans le prologue de l'oeuvre 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 béatitude, 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 1969<sup>4</sup>, 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, 1260.

... 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 haberi per quas haec vita misera sic gubernetur ut ad illam quae vere beata est perveniatur aeternam".



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 quavis 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 aperto, 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'oeuvre de Sibiuda est une lecture dans le livre des créatures des thèmes fondamentaux de la foi chrétienne - y compris les mystères stricts - que l'Écriture, 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'oeuvre 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'oeuvre 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'Écriture. 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) Frol., éd. Stegmüller, p. 38+.

(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 potest esse, quia non sequitur quod si non possit comprehendere quod ita non sit (250).

Et quamvis non intelligat quomodo fieri potest, nec quomodo potest esse uerum, non est excusatus homo quin non teneatur affirmare et credere (251).

Il est peut-être surprenant de constater qu'un auteur du XV<sup>e</sup> siècle soutienne une telle position, après tant d'années d'effort critique de la part des théologiens du XIV<sup>e</sup> s. Il faut que nous rappelions ici l'intention apologétique qui traverse toute la sécularisation sebondienne. 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 r<sup>o</sup>, lignes 31-33.

(251) Ib., fol. 35 v<sup>o</sup>, 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 analogétique, et, en tout cas, certaines outrecuidances seabondiennes 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 augustinienes 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 analogétique, 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 in semet sibi, ideo quidquid probatur de homine propter in semet 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 intériorité:

Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiori homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede 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 habitet 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, 72; 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 retrécit 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 ipsemet homo 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 (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 hinc hinc introrsum ascendere cupientibus..."; Enarratio in Psalmum 145, 5; PL 37, 1887: "... 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 sous-jacent 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 ipse homo et est principaliter littera ipsius libri. Et sicut litterae et dictiones, factae ex litteris, important et includunt scientiam et diversas significationes et sententias mirabiles, ita conformiter ipsae creaturae simul coniunctae et ad invicem comparatae important et significant diversas significationes et sententias, et continent scientiam homini necessariam (258).

Et singulae creaturae quasi quaedam 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 21, 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 augustinienes 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). Sibiuda 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 28-29.



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 scalares gradus. C'est pourquoi l'univers sebondien 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 recinit 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 esse, 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 oeuvres de l'évêque d'Hipone, ou son augustinisme lui arrive par le moeyn 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 déffaut 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 augustinienes 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. Arsenal 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 voluntas 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 volon-

---

(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  
agustinienne de l'amour comme poids de l'esprit: pondus meum amor  
meus; eo feror quocumque feror (273):

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

Nous retrouvons également, dès le seuil de ses spé-  
culation sur l'amour, l'idée agustinienne que la vertu n'est pas au-  
tre chose que le bon amour (275):

---

(270) Ib., p. 171.

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

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

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

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

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

Quia etiam 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 uires amoris, ecce hec est fortitudo et proprietas amoris, quia habet uim unitiuam 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 suae'; nam ego sensi  
animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus,  
et ideo mihi horrore 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 rappellerons 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).

A 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 ciuitates faciunt duo amores; Jerusalem facit amor Dei, Babyloniam facit amor saeculi"; Enarratio in Psalmum 64, 2; PL 36, 773. "Fecerunt itaque ciuitates 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'oeuvre. 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. A 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.- SAINTE 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 assereret, id ita esse plano stylo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderetur (281).

---

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



Abandon de l'argument d'Écriture, 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 creaturas, quae ad eius investigationem assurgere valeat, ita nihil-hominis eadem 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'homme 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 lorsqu'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 humani, et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit continendum puto. Sufficere namque debere existimorē incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit, ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit; nec idcirco minus iis adhibendam fidei certitudinem, quae probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate, explicari non patiantur. Quid autem tam incomprehensibile, tam ineffabile, quam id quod super omnia est? Quapropter si ea quae de summa essentia hactenus disputata sunt, necessariis sunt rationibus asserta: 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 sebondienne. 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.

... 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. Aliter 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 nihil 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 Proslouion:

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 appliqué:

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) Prosl., 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 attribuire 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 sapientia, 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 etiam ostendi summa Trinitas in Deo, quia oportet quod in Deo sit tanta productio et talis quod non possit cogitari maior et tanta comunicacio 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 etiam desiderando per uirtutem sibi datam a Deo quod conditor suus ulterius habeat unum gradum, scilicet, quod ascendat ad infinitum existendo et istum gradum debet dare et attribuire 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 impossibile. 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 prises 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 défait 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 cogitacione et ex proprio intelligere potest probare omnia de Deo. Nec oportet quod querat alia extra se, nec aliud testimonium quam se ipsum (294).

Ecce ergo qualiter homo ex uirtute et magnitudine sue cogitacionis 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 creavit 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 cogitatione 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 en 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 anselmiennes 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 restorationis), 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 restorationis.

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, praef.: "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 aperta 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 nonnisi per Hominem Deum, atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere"; éd. B.A.C., Madrid 1952, p. 74<sup>o</sup>.

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 Creaturarum, 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'oeuvre accomplie 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 humaine.

---

(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 été instigués par le diable, auparavant corrompu à son tour (301). La notion de satisfaction et ses conditions est exposée dans les titres 252 à 260; la nécessité pour la nature humaine d'être réparée occupe les titres 249 à 251.

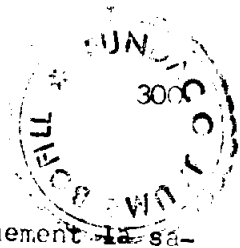
Sibiuda a adapté les textes du Cur Deus homo à son dessein. La plus grande partie des textes qu'il emprunte appartiennent au livre II et ils fournissent toute la matière aux titres 250 à 265. Ainsi, au titre 252, il y a des emprunts directs des chapitres 6 et 7 du livre II du Cur Deus homo; au titre 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 de genre adamique (chap. 8); que l'homme-Dieu doit être une seule personne (chap. 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.



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

... quoniam ipse est ille quem  
querebamus et investiçauimus et ideo loquebamur  
de ipso ac si non esset (30<sup>o</sup>).

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 relient Sibiuda à Anselme. La réduction anthropologique sebondienne 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.

---

(30<sup>o</sup>) Ms. Arsenal, fol. 199 r<sup>o</sup>, ligne 33-34.

3.- SAINTE 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 Age, Paris, Colin 1958, p. 58.

autem duabus libertatibus quamdam consignari 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 ymaginem 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 eleuauit. 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, 28; PL 181, 1016.

(305) Ms. Arsenal 747, fol. 56 r°, 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 uoluntas et proprium consilium. Lepra utraque nimis pessima, eoque perniciosior, quo magis interior. Voluntatem dico propriam, quae non est communis cum Deo et hominibus, sed nostra tantum: quando quod uolumus, 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 Deo est. Haec enim aduersus Deum inimicitias exercens est et ueram crudelissimam. Quid enim odit aut munit Deus praeter propriam uoluntatem? Cesset uoluntas propria et infernus non erit. In quem enim ignis ille desaeuiet, nisi in propriam uoluntatem? Etiam nunc

---

(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 communis est; sed infirmitas quaedam et velut pruritus voluntatis adhuc de proprio est, et in illo omnes poenas sustinemus, donec penitus consummatur. Nam voluntas illa proprie dicitur, cui assentimur, et cui se liberum inclinatur arbitrium. Haec autem desideria et concupiscentiae, quae invitos tenent, non voluntas, sed corruptio voluntatis est. Porro voluntas propria quo furore Dominum maiestatis impugnet, audiant et timeant servi propriae voluntatis. Primo namque seipsam et subrahit et subducit eius dominatui, cui tamquam auctori servire iure debuerat, dum efficitur sua. Sed numquid contenta 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 pecuniam modicam, similiter mundum lucrari conaretur universum, si non deesset possibilitas, si suppeteret voluntati facultas? Dico fiducialiter: nemini, qui sit in propria voluntate, nos sit universus mundus sufficere. Sed utinam rebus istis esset contenta, nec in insum, horrible dictu, desaeviret auctorem! Nunc autem et insum, quantum in ipsa est, Deum perimit voluntas propria. Omnino enim vellet Deum peccata sua aut vindicare non posse, aut nolle, aut ea nescire. Vult ergo eum non esse Deum, quae, quantum in ipsa est, vult eum aut impotentem aut iniustum esse, aut insipientem. Crudelis plane et omnino execranda malitia, quae Dei potentiam, iustitiam, sapientiam perire desiderat. Haec est crudelis bestia, fera pessima, rapacissima lupa et leaena saevissima. Haec est immundissima lepra animi, propter quam in Jordane mergi oporteat, et imitari eum qui non venit facere voluntatem suam; unde in passione: Non mea, inquit, voluntas, sed tua riat (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 ipsi, 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 aufert 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 inimicitia, 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 puenat contra eum; et quia amor conuertit mutat et transformat uoluntatem seu amantem in rem amatam. Ideo tunc ipsa uoluntas seu homo mutat conuertitur et transformatur in se ipsum, seu ipsa uoluntas totaliter mutatur et conuertitur in se ipsam et facit in se ipsa suum fundamentum 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 diligit nisi se. Et quia ipsa uoluntas 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 aufert 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 auferret ei suam coronam, ita homo inhonorat et iniuriat Deum qui aufert ei priuilegium proprie uoluntatis, habendo quod ille solus deberet habere, et sic, quia ex amore sui ipsius sequitur propria uoluntas, ideo sequitur maxima inimicitia 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 redevable 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 oeuvres 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 reminiscence 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'Huques dans l'oeuvre 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'oeuvre d'Huques 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 christianae 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'Huques, 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'Écriture comme une suggestion de la théorie de la double  
vérité de l'averroïsme latin, que Sibiuda voudrait démolir, en mon-  
trant l'identité foncière de leur contenu (311). Les textes démon-  
trent qu'il n'y a pas, à proprement parler, cette confrontation dans  
l'ouvrage de Sibiuda, et l'interprétation des deux illustres histo-  
riens 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 con-  
dita, quoniam quaelibet creatura non est nisi  
quaedam littera digito Dei scripta (312) ...  
Propter hoc totum istum mundum visibilem crea-  
vit homini et dedit tamquam librum proprium,  
naturalem, infalsificabilem, Dei digito scrip-  
tum. Et singulae creaturae quasi quaedam litte-  
rae sunt non humano arbitrio sed divino inven-  
tae ad demonstrandum homini sapientiam et doc-  
trinam 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. 109, 114.

(312) Prol., éd. Stegmüller, p. 35+.

(313) Ib., p. 38+.

qito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae 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 aisé 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 habitet intra se. Aliter 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 christianae 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, abiectionem se non amet. Nam et ea quae per se considerata pulchra sunt, pulchrioribus comparata vilescunt (318).

Des textes du De Vanitate mundi exposent la même idée que Sibiuda se fait de la connaissance de l'homme en tant que démarche essentielle pour s'élever 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 interiorius intrans et intrinsecus penetrens transcendit, 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 penetra-  
vimus, ut iam Creatorem rerum omnium sine principio, sine fine, sine mutabilitate esse non dubitemus, et hoc quidem non extra nos, sed in nobismetipsis 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,



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, in deo quantum possumus laborare debemus ut naturam 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 productio mundi que erat nobis occulta, scilicet productio mundi de nichillo facta ab illo esse eterno et immutabili quod est Deus. Postquam ergo ista productio est cognita nunc ulterius laborandum est forcius si per ipsam productionem nobis iam Dei gracia manifestatam poterimus ascendere ad uidendum et cognoscendum aliam productionem excelsiorem et nobiliorem et altiorem 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. Arsenal 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, connaisseur 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 valet 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 περί του αγαθου, id est Patrem, et περί υιου, 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 interior, scilicet, per naturalem rationem quam notat Apostolus secundum quosdam 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 exterior, 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 apparere, ut infidelitas non haberet excusationem" (Quaestiones in epistolas 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 adiutorio  
 gratiae, ita nec tunc quod mysterium absconditum  
 est in Deo, qui fecit omnia, ut dicit Apostolus,  
 quasi nil serviret creaturis, ex quo hoc cognos-  
 ci posset. Solutio. Ratio ante peccatum facilius  
 et perfectius comprehendit quam modo cum magna  
 difficultate, et minus perfecta, et a longe spe-  
 culatur; multa etiam novisset tunc quae modo non  
 cognoscit. Objicitur iis qui dicunt quod ratio na-  
 turalis aliquid posset per se: Nonne oculus exte-  
 rior nil videre potest sine illustratione ludis  
 pervenientis sibi, vel radii solis, vel alterius?  
 Oculus interior nil potest per se sine illustra-  
 tione lucis quae illuminat omnem hominem venien-  
 tem in hunc mundum. Ratio ergo naturalis sine gra-  
 tia quid potest cum talis lux sit ex gratia? Ad  
 quod respondent quidam sic: In prima creatione  
 est exposita et proposita interiori oculo illus-  
 tratio summae lucis quo ad usque et ad quem finem  
 propter se ex tali expositione sine aliqua gratia su-  
 perveniente pervenire valeret; quae illustratio  
 non fuit de substantia rationis, nec de eius na-  
 tura, sed de dono eius gratuito. Tamen potest di-  
 ci quod naturaliter videt; quia cum natura data  
 est aptitudo et idoneitas videndi exposita illa  
 luce: de qua sermo praecessit. Itaque sine omni-  
 moda gratia nil potest videre oculus mentis: po-  
 test tamen bene sine gratia superveniente alia  
 ab illa quae collata est cum natura, quae super-  
 veniens gratia maxima solet dici gratia (325).

D'autre part, il y a chez Hugues une thématique de  
 la Trinité qui annonce de loin l'audacieuse théorie lullienne des dig-  
 nités 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 communione unitatis, aequalitatem immensitatis, coaeuitatem aeternitatis. Et communionem quidem unitatis sine divisione; aequalitatem immensitatis sine diminutione; coaeuitatem 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 décéler 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 démasse 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 pensons que la suite va confirmer notre hypothèse.

Il y a dans le Soliloquium de arrha animae une division des dons fati 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 accepisti: alia enim communiter, alia specialiter, alia singulariter data sunt. Communia data sunt quae omnibus propter te tecum serviunt. 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<sup>e</sup>, Sibiuda fait état de ce que l'homme a en commun avec les créatures et de ce qui l'en distingue:

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

---

(328) Soliloquium de arrha animae, Pl. 176, 956 D - 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 alius 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 perfectiones 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 quamuis 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 accepisse plus et maiorem dignitatem quam alie creature et in quo gradu sunt et quantum ualet illud quod acceperunt. Et cognoscit homo quod alie creature non habent nec acceperunt hanc excellenciam, quod possint cognoscere se accepisse 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 experienciam opera que Deus operatur 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 concessa, sicut est fides, sapientia, disciplina. Singularia autem, ut ea quae unicuique propria impertita sunt, sicut Petro principatus in apostolis, Paulo apostolatus in gentibus, Joanni 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 arha 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 affluentiam inefficentem succurrit. Hoc celum hoc terra hoc aer hoc mare cum omnibus que in eis sunt complere non cessant, hoc eciam terremotus temporum per quatuor 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, accipe beneficium, redde debitum. Celum dicit: ministro tibi lucem in die ut uigiles, tenebras in nocte ut penses. Ego ad tuam delectacionem facio gratas renouaciones et mutaciones temporum, scilicet temperamentum ueris, feruorem estatis, plenitudinem autumni 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: potum tibi prebeo, sordes tuas ouργο; rigo sicca et arenia 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. Mundus totus dicit: Uide homo quomodo amauit te qui propter



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, redde debitum (332).

Hugues:

Respice universum mundum istum et considera si aliquid in eo sit quod tibi non seruiat. Omnis natura ad hunc finem cursum suum dirigit ut obsequiis tuis famuletur et utilitati desseruiat tuisque oblectamentis pariter et necessitatibus secundum affluentiam inefficentem occurat. Hoc coelum, hoc terra, hoc aer, hoc maria cum iis quae in eis sunt universis explere non cessant; in hoc circuitus temporum annuis innovationibus et redivivis partibus antiqua innovans, dilapsa reformans, consumpta restaurans, pastu perpetuo subministrat. Quis ergo putas hoc instituit? Quid istud naturae praecepit ut sic uno consensu tibi seruiat? Beneficium accipis et auctorem eius non agnoscis. Donum in manifesto est, largitor occultus. Et tamen iosa 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 cominantis. Vox famulantis est. Coelum dicit: Ministro tibi lucem in die ut vigiles, tenebras in nocte ut pauses. Ego ad oblectationem tuam gratas temporum vicissitudines pario, tempore veris et aestatis fervorem, autumnus plenitudinem et algorem hiemis. Ego alternantibus incrementis dierum et noctium spatia similiter dissimiliter extendo, ut et varietas tollat

---

(332) Ms. Arsenal 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, arenia vegeto, et diversorum genera piscium ad tuum esum ministro. Terra dicit: ego te porto, te nutrio, pane 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 oeuvres 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 archa animae:

Primum coqita, anima mea, quod aliquando 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 accepisti 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 A-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 prae-cellamus et iis quae non sunt per essentiam, et iis quae inordinata aut incomposita sunt per formam, et quae inanimata 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 diligat te... ..  
Post esse et post pulchrum esse, post vivere, datum est et sentire, datum est et discernere et per eandem 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 ac talis voluit, nisi quia idem ipse, qui te induit, sponsam suo thalamo praeparavit... (335).

Sibiuda:

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

et nichil habebat. Et quamuis alie creature acceperunt 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 preciosius est esse hominis quam esse omnium aliarum creaturarum; unde esse omnium rerum respicit ad esse hominis et ad iusum tendit tamquam ad principalius et maius et preciosius esse propter quod est omne esse creaturarum. Ecce igitur quantum ponderat esse insius hominis quod accepit, quantum ualet et quanti precii est. Multum ergo obligatur homo Deo pro esse quod accepit et quamuis nichil plus accepisset; plus enim ualet esse hominis quam esse omnium creaturarum. Item non solum 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 esse nec formosum sicut homo habet, et si aliquibus sit datum pulchrum esse, nec formosum esse, attamen 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 esse 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 dare et eleuare hominem et in alciiori gradum ipsum exaltare; unde datum est ei uiuere et uita. Unde maius bonum sine comparacione est uiuere quam esse 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 hominem. Item eciam nobilius est sentire hominis quam omnium aliorum; et non solum datum est homini sentire uno modo, ymo multis modis, quia datum est homini audire, uidere, odorare, saporare et tangere. O quanta eleuatio est ista, o quantus ornatus est iste. O quantum accepit homo, et ante nichil habuit. O quanti ponderis est in natura istud sentire et quante nobilitatis. Unde quantum 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 arcam 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 arcam quamdam, 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. Uide igitur qualiter liberum arbitrium immediate et sine medio coniungitur cum creatore summo, tangit ipsum sine medio et portat et non potest magis appropinquari 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 operationes 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, insimul 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'Huques 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 originel 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 Huques. 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 meminisset; quoniam non semper est, quia se nescire non potest cum est. Cum ergo per se et in se coepisset et initium habuisset videat, nec hoc ignorare potest. Quoniam cum non fuit, sibi ipsi ut esset initium et subsistentiam dare omnino non potuit".

(340) Ms. Arsenal 747, fol. 133 v°, lignes 18-26.

Et quia in creatorem suum in tantum superbivit, deiectus est in istud caliginosum 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 executio iusticie et punitionis 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 executio iusticie definitiva (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. 16<sup>o</sup> r<sup>o</sup>, lignes 10-16.

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



... ideo quia uidit hominem esse creatum prout regnum Dei ut ascenderet ad locum quem ipse perdiderat, statim habuit inuidiam contra hominem, et uoluit turbare toto cogamine 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 29-33.

(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 rationi sine aliqua rebellionem, omnia mouebant ad imperium rationis. Sed modo uidemus per experienciam quod unum membrum tam in uiro quam in muliere est totaliter rebelle et inobediens imperio et dominio liberi arbitrii, scilicet membrum per quod fit generacio, quoniam nullo modo obedit rationi, ymo semper contra racionem mouetur et contra uoluntatem. Cetera autem membra obediunt uoluntati. Quid ergo significat hoc quod alia obediunt nisi quod sicut omnes generantur et eximus per membrum inobediencie, ita enim omnes sumus filii inobediencie. Unde postquam mouetur in homine aliquod membrum contra imperium rationis, signum est quod homo fecit aliquid contra imperium sui creatoris. Et quia solum membrum generacionis mouet contra imperium rationis et nullum aliud, signum est quod omnes sumus filii parentum inobediencium; ita quod omnia mala euenerunt nobis propter inobedienciam, quia in porta generacionis est uera inobediencia et rebellio; ergo prima culpa fuit inobediencia. Sed inobediencia non potuit esse sine aliquo mandato, ergo aliquando fuit mandatum a Deo, cui fuerunt inobedientes (346).

#### h) Clerics et laïcs

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. Arsenal 747, fol. 154 v°, ligne 34-fol. 155 r°, ligne 16.

Duae quippe 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. Propterea 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 utrimque capite distributi, et quasi ab uno principio deducti et ad unum relati. Terrena potestas caput habet regem. Spiritualis potestas habet summum pontificem. Ad potestatem regis pertinent 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 praecedat (347).

Sibiuda, abrégéant:

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 nutritur et uegetatur ut possit subsistere et permanere. 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 administrandum bona spiritualia, scilicet, in sa sacramenta in quibus consistit uita spiritualis, ita est necessaria potestas terrena et secularis ad administrandum bona terrena. Et sicut fuit necessaria iuridicio seu potestas iuridicionis spiritualis, ita est necessaria potestas iuridicionis temporalis seu terrena. Et sicut spiritualis potestas habet multos gradus et multos ordines potestatum et cum omnes sunt sub uno capite, ita potestas terrena habet suos gradus et omnes habent unum caput, scilicet potestatem regiam et imperialem. Quantum autem uita spiritualis est dignior quam terrena et quanto anima est dignior quam corpus, tantum potestas 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'union 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'Hugues, dans le De Sacramentis:

---

(318) Ms. Arsenal 747, fol. 248 r°, ligne 28—fol. 248 v°, ligne 10.

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 ipsa caro 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 t tam uir quam mulier et tota societas seu congregatio 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 uiuorum 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 duobus 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 uniuert 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 B.

mulieris seu uxoris, et Christus habet modum uiri, quia tota Ecclesia est quasi una persona et Christus 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 augustinien 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 vindicteur 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'écriture 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 oeuvres 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'oeuvre sebondienne 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 Hugues. 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 triplici distinguitur ratione. Erit enim esse cuique 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 talem 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'élever jusqu'à Dieu, l'être a se et éternel:

---

(351) RICHARD DE SAINT-VICTOR, De Trinitate, éd. RIBAILLIER, 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 semetipsis non habent nec habere valent. Convincitur itaque aliquid 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 humanis divina. Invisibilia enim Dei, a creatura mundi, per ea que facta sunt, intellecta conspiciuntur (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 concludit 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 alius 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 inuisibiles, ita similiter Deus ordinauit homini lapsu quamdam scalam in restauratione sua ut per corporales et uisibiles homo cognosceret res soirituales et inuisibiles, et non solum hoc, ymo suscitando tales res corporales et uisibiles uisibiliter reciperet ipsas res spirituales et inuisibiles inuisibiliter; et ideo ista scala ultima est scala cognoscendi et recipiendi ipsas res inuisibiles in homine, et non tantum cognoscendi (355).

Richard:

Quotiens igitur per uisibilium speculationem ad inuisibilium contemplationem assurgimus, quid aliud quam quamdam uelut scalam erigimus, per quam ad ea quae supra nos sunt, mente ascendamus? Inde est quod in hoc tractatu omnis ratiocinationis nostre processus initium sumit ex his que per experientiam novimus. Quod igitur in hoc onere de eternis dicitur, est ex intentione; quod uero de temporalibus, ex occasione (356).

Il faut remarquer ensuite que Sibiuda a accumulé beaucoup d'idées richardiennes 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 le 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; unde 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 aveuglement 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 rationes que probant productionem 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 interroget, 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. Necesse 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 diligis multum diligere 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 dulcius, 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 dilectio, 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 diligitur in summum. Quod si non potest, per suam impotenciam privatur infinita jocunditate quam non potest habere, quia non potest producere de sua natura aliquem sibi conformem et tunc est defectuosissimus in sua natura, quia non potest illud quod est sibi melius, dulcius et amabilius, 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 richardiennes:

Certe, ut dictum est, nil caritate dulcius, nil caritate jocundius. Caritatis deliciis rationalis vita nil dulcius experitur; 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 defectus, si plenitudinis sue abundantiam mallet sibi soli avare retinere, quam posset, si vellet, cum tanto gaudiorum cumulo, cum tanto deliciarum incremento, alteri communicare. Si sic esset, merito angelorum, merito

---

(362) Ms. Arsenal 747, fol. 22 v°, lignes 19-31.

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

Sibiuda:

... Et quia maior est dacio actualis quam potencialis, et intrinseca quam extrinseca, 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- cio 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 quan- do dans communicat alteri totam substantiam et natu- ram. 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 es- se 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 to- tam 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 uelle habere quin sit alteri com- municatum, et sic probata est eterna productio 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 décélé 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 substantia infinita, indiuisa possit esse in tribus personis realiter distinctis, quamuis 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 increata et infinita ascendit supra naturam creatam et finitam sine mensura, unitas nature infinite et increate ascendit supra unitatem nature infinite et create et hoc sine mensura. Ergo postquam natura creata eadem specie inuenitur realiter 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. 112; 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 experienciam que tamen non potest comprehendere per racionem quomodo est. Ut uidet homo per experienciam quod anima et corpus, que sunt diverse ita nature, faciunt unam personam et tamen quomodo potest fieri ratio 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 non nisi una persona (370).

Explica michi, si potes, quod negare non audes, quomodo in te inso corpus et anima, tam diverse utique nature, sint una eademque persona; et tunc a me queras quomodo in summe simplici et communi 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 experienciam cognoscit esse, quanto magis 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.

periciam 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 uera 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 diuina? (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 lul-

---

(372) Ms. Arsenal 747, fol. 25 r<sup>o</sup>, ligne 36-fol. 25 v<sup>o</sup>, 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, n. 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 dicitur, legit leccionem, 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 détache 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'élever 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 spéculation 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 alicuius notitiam quam unus apprehendit alterum ad plenum docuerit. Si itaque nomen doctrine tam passive quam active accipiatur, ut doctrina dicatur tam eius qui docet, quam eius qui docetur, 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 utrique nostrum substantia sua quod scientia sua, posset utrique substantia una sicut et scientia una. Et si utrique 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 gignere dicatur, ubi sapientia idem quod substantia omnino esse convincitur? Sicut in humana natura scientia docens et scientia edocta est una eademque scientia, verumtamen alia et alia doctrina, sic in divina natura sapientia gignens 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 accepta, alterius inaccepta, 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, demptis 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 eandem 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 actiua

---

(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 reperitur significatio et modus proprius significandi et in uerbo passiuo similiter reperitur idem significatum et proprius modus, ita quod unum et idem significatum reperitur 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 possumus comparare uerbum impersonale passive uocis in si spiritui sancto, quia uerbum actiuum et passiuum producut ipsum impersonale et ab eis prodidit et sumit omnia que habent et est tantum uerbum productum ab eis. Unde capit uocem 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 eandem rem significat quam significant actiuum et passiuum, ut idem significatur cum dicitur, legit leccionem, 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 ipsum (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 diligentius 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, velut dici potest de hic vocibus adiectivis: albus, alba, album; qui profert enim unam, 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 (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 est inutile de chercher ici des traces de la doctrine des corrélatifs lulliens.

---

(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'insistence 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 fronte praesumis apprehendere ea quae sunt supra te? (381).

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

Sibiuda:

Et quia nullum opus Dei est magis propinquum ipsi homini quam ipsemet homo sibi ipsi et quia homo est opus Dei, ideo notitia generata de Deo in homine per cognitionem sui ipsius 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<sup>o</sup>, 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 teipsum 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 semetipsum. 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 ipsum et elongatus et distans a se ipso per maximam distantiam, nec umquam habitavit in domo propria, scilicet, in se ipso, imo semper mansit extra domum suam et extra se, ex eo quod ignorat se ipsum, nescit 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 consequens quia numquam habitavit in se ipso, nec intravit in se, nec vidit se, sed ignorat se, 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 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 nativitate et nescit domum suam, in qua debet habitare, 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 ipsum (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 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. Et tot passus

---

(388) Tit. 1, éd. Stegmüller, p. 44+.

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

facit et tot gradus ascendit 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 prêtes au Liber Creaturarum, telles que ascendere et descendere, scala, ars:

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

Primum ergo est in hac consideratione ut redeas ad te ipsum, intres ad cor tuum, discas 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 possis per gratiam. Disce ergo ex tuo spiritu cognoscere quid debeas de aliis spiritibus aestimare. Haec porta, haec scala, hic introitus, iste ascensus... haec ars absque dubio per quam cordis munditiam recuperatur, recuperata servetur (392).

Artem nobis ad aliquid veraciter comparamus, quando quomodo aliquid agendum sit veraci traditione seu etiam sagaci investigatione addiscimus. Exercitatio est quando id quidem quod arte percipimus in usum deducimus (393).

---

(390) Ib., pp. 45+ - 46+.

(391) Beniamin Maior, lib. II, cap. XII; PL 196, 109 D-100 A.

(392) Ib., lib. III, cap. III; PL 196, 112 A-B.

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

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 sacra 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 réperer entre la raison et la révélation:

Vides, obsecro, quomodo natura interrogata vel scriptura consulta unum eundemque sensum pari loquantur 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. Reste cependant que le monde spécu-

(394) Ms. Arsenal 747, fol. 11 r°, lignes 24-7.

(395) Ib., fol. 201 v°, lignes 5-7.

(396) Beniamin Maior, lib. V, cap. VII; PL 196, 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 oeuvres de Richard, certains parallélismes de vocabulaire nous montrent que Sibiuda connaissait assez bien le maître contemplateur. L'étude de saint Bernard, d'Huques et de Richard de Saint-Victor nous obligent à conclure que Sibiuda, au seuil du XV<sup>e</sup> siècle, à l'aube de l'humanisme, relance l'idée chère à ces moines de prendre l'homme chrétiennement 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<sup>e</sup> siècle, Sibiuda en élabore une refonte. Certes, il ne s'est pas limité à puiser dans ces auteurs de la première heure scolastique, 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.- SAINTE 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 bonaventurien-nes 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 sebondien n'en est pas moins fondé sur le presupposé 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'oeuvre 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'oeuvre 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 nunquam 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 oeuvre, 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'Écriture, développée dans les titres 214-217. Nous lisons dans le beau livre de Bonaventure:

In tanta igitur multiformitate sapientiae, quae continetur in insius Sacrae Scripturae latitudine, longitudine, altitudine et profundo, unus est communis modus procedendi authenticus, videlicet, intra quem continetur modus narrativus, praeceptorius, prohibitivus, exhortativus, praedicativus, comminatorius, promissivus, deprecatorius et laudativus. Et omnes hi modi sub uno modo authentico reponuntur, et hoc quidem satis recte. Quia haec quidem doctrina est, ut boni fiamus et salvemur; et hoc 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, prol., 5, 1, 2; éd. 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'Écriture, 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 saciata tota anima est saciata, quando illa crescit tota anima crescit, quando illa nutritur tota anima nutritur, quando illa defficit tota anima defficit, quia ipsa est cor anime. Et ideo quia uerba Dei respiciunt animam et dirigitur principaliter ad uoluntatem et respiciunt principaliter 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 preceptiuum modum, aliquando habent prohibitiuum, aliquando exhortatiuum et aliquando promissiuum; aliquando comminatiuum, aliquando narratiuum exemplatiuum, aliquando deprecatorium, aliquando laudatorium, quia omnes isti modi conuenienter uoluntati et affectui et inclinant et mouent, excitant et nutriunt ipsam uoluntatem ad timorem, ad amorem, ad spem, ad gaudium, ad consolacionem (400).

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

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

---

(400) Ms. Arsenal 747, fol. 131 v°, lignes 10-33.



ne Scriptura ista tamquam dubia vacillaret, ac per hoc minus moveret, loco certitudinis rationis providit Deus huic Scripturae 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 Scriptura sacra modo sibi debito esset perfecte authentica, non per humanam investigationem est tradita, sed per revelationem divinam (401).

Cette authenticité fondée sur l'infailibilité divine est considérée par Sibiuda comme le trait propre de l'Écriture. À 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 diuinae auctoritatis, quae est tam magna quae excedit omnes rationes, omnes probationes hominum et omne ingenium humanum, ut iam dictum est (402).

---

(401) Breviloquium, prol., 5, 3; ib., pp. 173-174.

(402) Ms. Arsenal 747, fol. 101 v<sup>o</sup>, 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 tanquam inutile, nihil respuendum tanquam falsum, nihil repudiandum tanquam iniquum, pro eo quod Spiritus Sanctus, eius auctor perfectissimus, nihil poterit dicere falsum, nihil superfluum, nihil diminutum (403).

Nous lisons dans Sibiuda:

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

Ces textes nous démontrent que Sibiuda attache une importance certaine au Breviloquium. Nous allons franchir une nouvelle étape, en suggérant que c'est cette oeuvre 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'autres circonstances historiques que nous analyserons plus loin. En effet, nous lisons dans le Breviloquium:

Et quia haec doctrina tam in Scriptis sanctorum quam etiam doctorum sic diffuse tradita est, ut ab accedentibus ad doctrinam sacram

---

(403) Breviloquium, prol., 5, 4; ib., 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 tanquam incertam et inordinatam et tanquam silvam quandam opacam - rogatus a sociis, ut de paupercula scientiola nostra aliquid breve in summa dicerem de veritate theologiae, eorumque precibus devictus, assensi brevilogium quoddam facere, in quo summam 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 intelligit 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 tanquam 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 correspon-

---

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

(406) Prol., éd. Stegmüller, pp. 190 - 191.

dance profonde entre l'idée que l'un et l'autre ont sur la place de l'Écriture 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 Scripturae ut principium reparativum... quod est Christus 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 spéculé 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. 225.

(408) Epistola de Incarnatione Verbi, I; éd. B.A.C., vol. I, 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 lapsum naturaliter possidebant a principiis naturalibus... etsi non simpliciter... tamen artificiose aliquantulum per Artem (410). Placé dans la perspective humaine d'avant la chute, pour Sibiuda l'enseignement de l'Écriture 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'Écriture 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 bible sacre et ibi continentur et eadem illa que continentur in libro bible sunt in libro creaturarum, tamen aliter et aliter, quia in scientia libri creaturarum sunt omnia per modum probationis quia ibi probatur per ipsas creaturas quod ita debet facere homo, et probatur obligatio et debitum hominis erga Deum. Sed in libro bible omnia illa eadem continentur per alium modum, scilicet per modum precepti, per modum mandati, per modum monitionis et exortacionis promittendo et comminando (sic) (412).

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 Jean Sibiuda utilise. Mais jamais citer personne, notre auteur incorpore des autorités de choix dans le

---

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

(411) Sp. de Incarn. Verbi, comm.; ib., p. 24.

(412) Ms. Arsenal 747, fol. 1<sup>o</sup> v<sup>o</sup>, li nes 24-31.

Liber Creaturarum, mais ces emprunts ne correspondent pas à des engagements précis, de la part de Sibiuda, du point de vue doctrinal. Nous devons 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 oeuvre 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 relevons des similitudes d'expression dans la façon de présenter la liberté humaine, qui constitue pour les deux auteurs le sommet et le chef-d'oeuvre 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 fateri se vis positionis astrorum (413).

En voilà l'écho dans le Liber Creaturarum:

Uterius autem in sum liberum arbitrium nichil portat creatum, nichil sedet in eo, quia nichil creatum est supra ipsum, sed in sum 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, quia est super liberum arbitrium, sedet supra in sum. Ecce liberum arbitrium est sedes Dei, portat Deum et est equus Dei, in quo Deus portatur et equitatur; unde inquitur qualiter liberum arbitrium immediate et sine

---

(413) Breviloquium, II, 4, 4; ib., n. 113.

medio coniungitur cum creatore summo, tangit in-  
sum sine medio et portat et non potest magis ap-  
propinquare (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 naturam corpoream producere debuit, verum etiam propinquam; 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 distantes 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. 10 r<sup>o</sup>, lignes 8-10.

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

(416) Ms. Arsenal 747, fol. 104 v<sup>o</sup>, lignes 30-35.

Primus inter angelos lucifer, praesumens de privato bono, privatam appetiit 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 altior. 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. Un-  
de in hoc constituit se ipsum sibi primum princi-  
pium et primum bonum. Et ideo statim fuit inimicus  
dei et contrarius deo per propriam uoluntatem. Et  
quia habuit uelle inordinatum statim cupiuit pro-  
prium honorem et propriam et priuatam excellentiam  
inordinate et uoluit omnibus allis dominari (418).

Bonaventure:

... lucifer, suae pulchritudinis et  
altitudinis consideratione excitatus ad se diligen-  
dum et suum priuatum donum, praesumit de altitudi-  
ne habita et ambivit excellentiam propriam non ta-  
men obtentam; ac per hoc praesumendo 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. Arsenal 747, fol. 159 v<sup>o</sup>, lines 24-26.

(419) Breviloquium, II, 7, 2; ib., p. 131-133.



Sibiuda:

Ideo exa(1)tatus consideracione sue pulchritudinis et altitudinis, primo uoluit et dilexit se insum et suum priuatum bonum ... Unde in hoc constituit se ipsum sibi primum principium et primum bonum (400).

Bonaventure:

Et quoniam immutabilitatem habet post electionem, ideo statim obstinatus est in malo, et per hoc excaecatus a vero et deordina- tus 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 (401).

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 (402).

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 deceptiones, ad cautelas, ad per-

---

(400) Ms. Arsenal 747, fol. 159 v<sup>o</sup>, lignes 16-18.

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

(402) Ms. Arsenal 747, fol. 160 r<sup>o</sup>, lignes 21-24.

suassiones falsas, ad temptaciones, ad nocendum (423).

Le Breviloquium a pu aussi fournir à Ramon Llibreda 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 (424). En effet, la distinction esse, bene esse, se trouve dans l'opuscule 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 de qui relève du bene esse:

---

(423) Ib., fol. 161 r<sup>o</sup>, lignes 22-26.

(424) Cfr Liber Creaturarum, tit. 274, p. 469 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. 281, p. 487 s.: "... unde quia bene esse quod homo debet recipere a Christo est invisibile et inesa gratia, que est bene esse, est invisibilis, quia est res spiritualis sicut anima...". Tit. 117, p. 159 : "... homo non solum indiget esse et durare in esse, imo etiam indiget bene esse et optime esse". Tit. 275, p. 472 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, imo unum potest esse sine alio, possumus hoc declarare ad oculus 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 (425).

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 doctrinales, 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'oeuvre 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 similitudi-

---

(425) Breviloquium, II, 9, 4; ib., p. 289.

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 ipsum exercebat 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'Écriture 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 culpam, recuperat autem per orationem et fidem et Scripturarum intelligentiam, quibus mens humana purgatur, illuminatur et perficitur ad coelestia contemplanda; ad quae laesus 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, 11, 1; ib., p. 248.

(427) Breviloquium II, 12, 4; ib., pp. 249-250.

(428) Breviloquium II, 15, 5; ib., p. 250.

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 Scripturae 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 haeticus. 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 alius est liber Scripturae sacrae. Primus liber fuit datus a principio... et singulae creaturae quasi quaedam litterae sunt non humano arbitrio sed divino inventae 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 insam 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 venerunt homini et in quo statu est homo et in quo primo fuit". Id. 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 concupiscence 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 insam non potest trahere tanquam rebellem, necesse est ut ab insa trahatur et incurrat mortuum concupiscentiae (431).

Sibiuda:

... oportet postquam anima est unita carni quod trahat insam vel quod trahatur ab ipsa, et anima non potest trahere carnem tanquam rebellem, infirmam et languidam in suis concupiscentiis ratione mortalitatis. Ideo necesse est quod trahatur a carne et incurrat suam infectionem et corruptionem (432).

Bonaventure:

... rursus, quia culpa originalis in anima transfundi 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 peccati transfusio est a peccato primi hominis, non a Deo, non a natura condita, sed a vitio perimetrato. Et sic verum est quod dicit Augustinus, quod "peccatum originale non transmittit ad posterum propagatio, sed libido" (433).

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

(432) Ms. Arsenal 747, fol. 165 v<sup>o</sup>, lignes 18-20.

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

Sibiuda:

... quia culpa, corruptio originalis in animam non posset transiundi nisi processisset in carne pena mortalitatis et rebellionis et pena talis non esset nisi culpa processisset, et ipsa culpa et corruptio voluntatis processit a uoluntate hominis inordinata et non a uoluntate Dei. Et ideo tota corruptio 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 corruptione uoluntatis primi hominis. Et ideo ipsa propagatio seu generatio in se non transmittit in posterum corruptionem qua corrumpitur 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 châtement de l'homme déréglé dans l'au-delà:

Bonaventure:

Rursus quoniam deordinationis libidinosae poena debet esse afflictiva, quia delectatio punitur per tristitiam contrariam; et spiritus rationalis in peccando convertit se ad bonum proprium et ut nunc et partiale libidinosae amandum et ex hoc contemnit divinum imperium et dominium, hinc est quod ad hoc, quod illa delectatio impropria perfecte puniatur, in qua simul est delectatio cum contemptu, necesse est quod ad punitionem illius contemptus et delectationis peccator, sive homo sit, sive spiritus, praecipitetur in locum intimum et

(434) s. Arsenal 747, fol. 166 v<sup>o</sup> ligne 33-167 r<sup>o</sup>, ligne 1.

maxime a statu gloriae longinquum, hoc est in profundissimum infernum. Necesse est etiam, quod ibi exponatur afflicendus 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 praenonitur corpori et in corpus habet influere et insum movere, dignitatem naturae per culpam pervertit et se subiicit quodam modo vilitati et nihilitati 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 inseparabiliter alligatus: necesse est quod acriter tormentetur. Et quia ille ignis non agit nisi per dispositionem 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 fit nova adeptio, sed adeptae pacis continuatio; ut sic in eadem poena nec acerbitas aeternitatem, nec aeternitas tollat acerbitatem (435).

Sibiuda:

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

---

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



ma eternaliter collocetur et puniatur et per quod instrumentum fiat uindicta punitionis eterne. Et quia causa et origo punitionis per uindictam iusticie est ipse contemptus dei et gaudium seu delectacio 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 insa anima summe contempnatur (sic), et quia contempsit creatorem omnium creaturarum, necesse erit quod insa creatura ab omnibus contempnatur. 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 contempnatur necesse erit quod feces omnium rerum corporalium ibidem proiciantur in quibus insa anima totaliter deicatur; ut insa que est spiritualis in insis fecibus rerum corporalium immergatur contra suam uoluntatem et appetitum naturalem et sic ab infima natura paciatur... Sicut enim anima, quamuis 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 insa diuina iusticia poterit facere talem ignem et perpetuum in quo ipsa anima eternaliter puniatur. Unde sicut anima potuit alligari corpori per dei uoluntatem et ordinationem 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 insam alligari igni corporali et dare sibi inclinacionem et appetitum contra illud et immictere timorem et (t)errorem et ut sit alligata cum eo contra suam uoluntatem et ut sentiat 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 ignis; conuenientissimum erit quod anima puniatur eternali -

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

Bonaventure:

Rursus 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 in vicem 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 ordo sustinet quod restituatur corpus spiritui beato nisi per omnia illi conforme et subiectum, quantum potest corpus spiritui conformari. Quoniam ergo spiritus est visione lucis aeternae clarificatus, ideo debet in eius corpore claritas lucis permaxime resultare. Quia vero dilectione illius summi Spiritus est summe spiritualis effectus, ideo in corpore habere debet correspondentem subtilitatem et spiritualitatem. Quia tentione aeternitatis 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 glorioso debet summa acilitas reperiri (437).

Sibiuda:

... quia deus copulavit animam cum corpore et corpus cum anima et alligavit corpus

(436) Ms. Arsenal 747, fol. 9<sup>r</sup>, lines 19-23; line 23 fol. 9<sup>v</sup>, line 17.

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

cum anima et alligavit corpus anime et fecit quoddam naturale matrimonium inter ipsa, 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 vult recuperare corpus suum et vult bonum sui corporis; et eciam quia anima non est homo sed pars hominis principalis, nec corpus est homo, sed simul anima et corpus constituunt hominem; et ideo est ad perfectionem anime quia ipsa recuperet suum corpus, quia melius et perfectius et amabilius est totum quam pars, et esse hominem quam animam tantum. Et ideo ipsa anima, quia amat suam perfectionem, amat suum corpus et reunionem ipsius cum ea. Et per consequens vult, appetit quod suum corpus ei restituatur, nec potest velle 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 ipsi anime et magis conforme magis proporcionatum et magis conveniens secundum statum ipsius anime, et in quo poterit ipsa anima magis gaudere, et per consequens necesse erit, ut sit plenum gaudium, ut restituatur ei corpus in maxima pulchritudine et summo decore et impassibile, 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 opuscle bonaventurien, Sibiuda a eu soin d'écarter du Liber Creatorum 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.

---

(438) Ms. Arsenal 747, fol. 84 r°, ligne 31-fol. 85 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'oeuvre 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. A côté des influences détectables, ce trait explique aussi silences, des questions qui ne sont même pas posées.

### 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 thomistes pour lesquels

"ubi natura defficit, ars incipit" (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 infallibiliter omnes errores antiquorum philosophorum paganorum (440).

La raison en est donnée:

... quia erant excecati 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 baptême:

Quam quidem sapientiam nullus potest videre nec legere per se in dicto libro semper aperto, nisi sit a Deo illuminatus et a baptismo originali mundatus (442).

---

(439) JANER, J., Ars metaphysicis, cap. I, §. 1. n.

(440) Prol., éd. Stegmüller, p. 28+.

(441) Ib., p. 38+.

(442) Ib., ib.

Il semble, donc, évident que ces textes réclament une conception 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 la 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 erronée aux yeux du chrétien, qui a reçu l'"illumination" par laquelle il connaît désormais

omnes corruptiones 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 iuit et quantum elongatur  
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. 32+.

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 raison 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 péché. C'est dans cette perspective seulement que se justifie une science de l'homme telle que Sibiuda l'entend:

Ista scientia docet hominem con-  
noscere se ipsum, propter 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 aliae scientiae? Omnes sunt vanitates homini et omnibus utitur male et ad suum 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'ambiguïté du terme. Mais si nous admettons une influence, fût-elle lointaine, du scotisme sur Sibiuda, nous parvenons 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. 223.

(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 sebondien 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 defectus 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 qu'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 prélève 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'oeuvre 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'oeuvre 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. 153.

(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 ravisés et arramment 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 spéculation qui suit de près l'auteur de l'Opus Oxoniense. La présence de Scot dans l'oeuvre 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, sentire, intelligere) in se noma habet simul et coniunctim (451).

L'unité de l'ordre universel exige un ordonnateur. Et 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 plus parfaite que le genre et à l'individu comme plus parfait et plus réel que l'essence (452). Sibiuda reprend cette thèse entièrement:

---

(451) Ms. Arsenal 247, fol. 4 r., lignes 24-25.

(452) GILSON, E., Jean Duns Scot. Introduction à ses notions fondamentales, Paris, Vrin 195, p. 304.

Sicut humana natura est solum una et eadem specie, ergo illa que 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 colligate 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 corrélative 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 non esse quod sunt res que remouentur ab eo, quia homo non est asinus ideo habet non esse asini. Et quia homo non est lapis ideo habet non esse lapidis. Et ideo esse hominis non fuerat totaliter non esse, sed solum fuerat unum non esse, scilicet non esse hominis (455).

---

(453) Ms. Arsenal 747, fol. 6 v°, lignes 11-12. Cf. DUBIENSKI, Reportata Parisiensia Lib. I, d. 26, q. 4, n. 15: "Intentio nature in specie sistit, tamquam in perfectiore 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. 144.

(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 in se, sicut per contrarium dicimus quod homo non habet esse terre, nec esse aque, nec ignis, nec arboris, 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 lapis, ideo habet non esse lapidis. Et ideo esse hominis non fugat totaliter non esse, sed solum fugat unum non esse, scilicet esse hominis. Sed esse Dei fugat totaliter in se non esse, ideo fugat a se omne non esse, ideo habet necessario omne non esse. Et per consequens sequitur quod esse Dei habet in se esse terre, esse aque, aeris et ignis et esse omnium quattuor graduum, et omnium que continentur in his gradibus 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 infini-limité, illimité-limité, simple-composé:

---

(456) Ms. Arsenal 747, fol. 50v, lignes 6-11.

... 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 ipsemet Deus 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, complecteretur et comprehenderet omnes gradus et modos quantitatis.

... sicut esse Dei fugat omne non esse totaliter, et in infinitum elonatur a non esse, eo quia non est accentum de non esse (nullam habet pluralitatem et est primum), nec de aliquo, ita nullum aliud esse fugat totaliter non esse, nec in infinitum elonatur a non esse (457).

Et exinde possumus 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 elonatur 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 crée parce qu'il est l'être infini, non l'acte pur d'exister (457). Le raisonnement sebondien infère l'idée de la contingence du monde à partir d'une essence divine qui, étant infinie, est seule par soi:

---

(457) Ms. Arsenal 747, fol. 8 v°, lignes 15-16; fol. 10 v°, lignes 29-31.

(458) Ib., fol. 11 r°, lignes 27-30.

(459) GILSON, o. c., p. 20.

ostendam ergo sunt duo esse realia: uera et indubitabilia et unum est primum, non acceptum ab aliquo, simplicissimum, per se existens, eternum et immutabilissimum, 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 esse quod reperitur aliud ab esse primo quod a nullo est acceptum, oriatur ab illo et primum esse non potest diuidi, scindi, diminui nec mutari. Ideo impossibile est quod aliud esse possit recipi de illo esse; ergo necessario oportet quod oriatur de non esse totaliter; ergo sequitur necessario quod omne esse aliud sit productum a primo esse de non esse de nichillo. Ergo omnes quattuor gradus qui faciunt aliud esse a primo sunt producti de non esse in esse, de nichillo 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, qui de nichillo uenit (462).

... semper esse mundi est in potencia ad non esse de se, et semper possit (sic) non esse de natura sua (463).

---

(460) Ms. Arsenal 747, fol. 13 r<sup>o</sup>, lignes 31-34.

(461) Ib., fol. 10 v<sup>o</sup>, lignes 31-34.

(462) Ib., fol. 10 r<sup>o</sup>, lignes 31-34.

(463) Ib., fol. 13 v<sup>o</sup>, ligne 10-fol. 14 r<sup>o</sup>, ligne 1.

Par là, Sibiuda rejoint un langage bien connu de Scot (464). La production des créatures est vue aussi par maître Ramon sous le même angle de Duns Scot. Il s'agit d'une production volontaire et non nécessaire, dans laquelle se manifeste la littéralité divine, c'est-à-dire, "celle de l'agent mu par la seule efficacité de sa propre perfection" et qui n'attend de son activité productrice aucun avantage pour soi:(465):

... Si Deus qui est suum esse produxit mundum absque omni indigencia de non esse voluntarie et non naturaliter, sequitur ex omnibus istis quod totaliter debuit (producere) esse mandatum ut manifestaretur omnis inequalitas et taliter quod per esse mundi appareret nulla indigencia in se Deo... Que quidem indigencia destrueret totale esse Dei et suam perfectionem. Sed potius ut cognosceretur summa liberalitas et bonitas ipsius... Et ideo si mundus esset productus ab eterno et non de nouo, sed esset ei equale in duracione et ipse non precederet mundum duracione, iam notaretur aliqua equalitas in eternitate, iam notaretur quod ipse Deus indigeret mundo et quod non potuit esse sine mundo, et etiam quod naturaliter et ex necessitate produxerit mundum et non ex mera liberalitate, et omnia ista sunt absurdissima... Si autem mundus sit productus de nouo et ipse mundum precessit duracione, totum oppositum significatur et denotatur (466).

L'insistence sur la nouveauté du monde dans Ramon ainsi que l'idée de création volontaire et libérale par opposition à une création nécessaire, nous semble assez révélatrice. Ce sont des thèses que Scot a rabatu contre les "errores philosophorum". Mais il y a plus:

---

(464) GILSON, o. c., p. 141.

(465) Id., ib., p. 267, note 1.

(466) Ms. Arsenal 747, fol. 107r, ligne 40-fol. 107v, liane 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'Écriture 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 infini 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 naturae 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. Par là Sibiuda rejoint le naturalisme humaniste du Golden Age, un humanisme théologique, certes, mais que la raison est invitée à souligner et à approfondir sans cesse, d'autant plus que, éclairée par la foi, elle est consciente, en s'y exerçant, de pouvoir parvenir à démasquer le sens dernier de cette nature, inscrit en elle par la création et renouvelé encore plus intensément par l'œuvre du salut. Ces données pourraient être le point

---

déjà signalé l'influence du De Trinitate de Richard de Saint-Victor sur la théologie trinitaire de Sibiuda (titres 40-41).



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 naturaliter et necessitate naturali (467), Ramon Sibiuda ose la création du contingent par la volonté divine à la production du Verbe par le Père - naturelle -, en se fondant sur ce caractère de nature que l'intellect a d'après Scot:

Et quia in omni natura intellectuali est intellectus et uoluntas, et intellectus est naturalis et operatur naturaliter et de necessitate, et uoluntas est liberalis et non necessaria et operatur libere et uoluntarie, et ideo necesse est quod omnis productio que est in diuina natura sit per modum intellectus uel uoluntatis, naturalis uel uoluntaria, quia productio uel est naturalis uel necessaria, uel uoluntaria 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 révérencielles dans le Liber Creatorarum qui pourraient être mises en rapport avec Scot ou son école. Seulement, elles s'y trouvent à un niveau moins évident, si non côtoyant 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. 2, n. 14; cité par GILSON, Op. Ci., p. 270, note 2.

(468) Ms. Arsenal 747, fol. 107<sup>v</sup>, 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 prise de contact avec le monde intellectuel de l'obscur professeur du Stadion toulousain.

8.- CONCLUSION

La source principale de la pensée sibiudienne 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 abelsmien, un épiqone 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 docteurs 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 de XV<sup>e</sup> siècle allie dans son oeuvre des autorités si diverses de telle sorte que l'auteur le plus "moderne" à la pensée duquel il doit quelques vues soit Scot, mort en 1308, ou, si l'on veut, Lulle, 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 la genèse de sa pensée et le sens de son oeuvre. C'est à quoi nous nous exercerons dans le prochain et dernier chapitre de ce travail.

---

(470) Prol., éd. Stegmüller, n. 354.

### C.- GEMÈSE DE LA PENSÉE DE RAMON SIBIUDA

Oeuvre apoloétique, 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 (rationes 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 le 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, pourquoi 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 essayés, 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'oeuvre de Sibiuda. Apoloétique? Théologie? Philosophie? Ou le tout ensemble et dans quelles conditions? Il faut bien déjouer le problème et signaler une place précise à la spéculation 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 CREATURARUM"

Nous avons vu auparavant que le milieu culturel de Ramon Sibiuda était travaillé par une crise complexe, à plusieurs composantes: le désarroi du Grand Schisme, le problème des apostates de la foi - affaire Turmeda -, le courant de scepticisme laïc en combinaison 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<sup>e</sup> siècle, représenté par Bernat Metge, à fin de dégager, autant qu'il soit possible, la cause historique qui a poussé Sibiuda à rédiger son oeuvre 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 Martí de Sicuer, que l'intention dernière de son auteur était une apologie personnelle, soigneusement menée, en vue d'être réadmis à la cour par le nouveau souverain, Martí I, dit l'Humain. Elément essentiel de cette apologie est le changement d'opinion de Bernat Metge sur la question de l'imortalité de l'âme, qu'il

---

(471) RIXNER, MARTÍ DE, Historia de la Literatura Catalana, vol. II, p. 406.

niait auparavant, mais que feu le roi Joan I lui démontre, 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'oeuvre nous le voyons à côté de l'artí I dans son ancien poste de secrétaire royal.

Qu'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, flattement sceptique: "Ço 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 hétérodoxe 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'oeuvre 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, Barcelona 1930, p. 166.

(473) Cfr RUBIO I LLUCH, ..., Joan I Humanista i el primer període de l'humanisme català, dans H.I.C. X(1917-1918) 1-117.

transmet un détail révélateur de cette liberté. Bernat l'etge 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 ac mi mentre vivia e jamai no et pogué induir a creure-no fermament, ans difugies ab evasions colorades, e a vegades atorgaves ésser possible, a vegades ho nosaves 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 l'inyaries d'aqueixa vana opinió, jo per zel de justícia te n'haquera 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 dérobat avec des "évasions colorées" que le roi lui commanda l'étude du commentaire de Macrobie sur le "Somnium Scipionis" :

... l'exposició del qual, si et recorda, feta per Macrobi, te prestí en Mallorca, e la't feu diligentment estudiar, per tal que jo e tu ne poguéssim a vegades contentir (475).

---

(474) "Tu sais combien de fois nous en avons parlé et discuté âprement, lorsque j'étais encore vivant; et je n'ai pas pu t'obliger à le croire fermement, car tu te dérobaies avec des raisons colorées, parfois en concédant cette possibilité, parfois en la mettant en doute; et finalement je devinais que dans ton coeur de dure pierre il était gravé à pointe de diamant tout le contraire. Et si je n'avais pas eu égard à mon amour pour toi et aux agréables services que tu m'avais rendus, et parce que j'espérais raisonnablement que tu t'éloierais de cette vaine opinion, je t'en aurais châtié par zèle de justice"; *ib.*, p. 106.

(475) "... exposition duquel par Macrobie, 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 brêta à l'usage un exemplaire du Coran, traduit déjà en catalan à l'époque du roi Jean III:

... si us recorda, vos me prestàs  
algunes veçades 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:

Als totstemps he cregut que ço que  
hom diu esprit e ànima no los als sinó la sang o  
la calor natural que és en lo cors, que per la dis-  
crepància de les sues quatre humors se mor, així  
com fa lo foc per lo vent qui el dita de son lloc  
o quan és corromput lo subjecte en què és, qui s'a-  
paga e d'aquí avant no el veu hom (477).

Ce trait nous conduit directement à un autre thème qui ne peut qu'intéresser vivement l'historien de Sibüda; c'est la question de

---

diligence, pour que nous en discutâmes de tems en tems"; *ib.*, p. 181.

(476) "... si vous vous en souvenez, vous m'avez prêté quel-  
ques 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  
en mourir, comme il en est du feu que l'air éloi ne <sup>de</sup> son lieu ou lors-  
que le sujet dans lequel il est devient corrompu, et il s'éteint et de-  
puis personne ne le voit plus"; *ib.*, p. 187.



rationalisme dans Lo Somni. Bernat metge 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, sènyer, per molt que hajats dit, no m'havets probat, a mon juí, per raons necessàries, sinó ab persuassions mesclades ab fe que l'esperit de l'home sia immortal; ne veig coses evidents perquè ho deja 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 cadascun hom qui és estat son pare, ell nomenaria aquell qui es pensa que ho sia, però no ho sabria certament, sinó per sola creença (479).

Sènyer, no us cal treballar; bé em recorda... tot ço que m'havets dit, que les ànimes sien immortals. És així ho cresec fermament e ab aquesta opinió vull morir.- Com opinió?, dix ell; ans és ciència certa. Car opinió no és als sinó rumor o fama o vent popular, et totstemps 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 restes dels sants, en les vides e col.lacions dels llibres, en los llibres que han fets los quatre doctors de l'Esqleia de Déu e altres sants hòmens, qui no solament per raons evidents et autoritats ho han cregut, mas per revelació divinal, e alguns per experiència ho han sabut, segons que dessus 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 fait 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 sens, 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. 186-188.

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 Metge 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 enganador Mahomet així volia que ho cregues en los seus serçacos. 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 corporal. 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 mens que tan hagués durat, sinó per tal com és feta en favor de les fembres, lo costum de les quals és tirar los hòmens, especialment ereminats, a aquell angle que desiden; e per nostres pecats encara, e gran fredor que havem en lo cor de mantenir veritat e morir per la religió cristiana (48<sup>o</sup>).

---

(48<sup>o</sup>) "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 route de gens qu'il s'attira, s'il avait espéré de vivre après la mort du corps. Sa doctrine est favorable et bien disposée à la luxure et à d'autres plaisirs charnels; 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'angle qu'ils désirent; et aussi à cause de nos péchés, et de la grande froideur de nos coeurs peu disposés à maintenir la vérité et à mourir pour la religion 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 impugnatores fidei et aussi à fin qu'ils soient prêts à mourir pour la foi:

... est summe necessaria omni christiano ista scientia infallibilis, ut quilibet sit munitus et certus et solidatus in fide catholica contra impugnatores fidei, ut nullus decipiat 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 compassió de la tua ànima, la qual era disposta a perdició eternal (per tal com no solament dubtaves, ans seguint l'opinió d'Epicuri, havies per clar l'ànima morir qualque jorn ab lo cors, lo contrari de la qual cosa dessus t'he fet atorgar), ha ordenat que jo venqués a tu per mostrar-te clarament per experiència ço que per escripturas e inducció mia no havies volgut saber ne creure... E vull que sàpies que per nos que tos enemics o persecuidors t'hacen imposat, tu no n'est pres ne n'hauràs mal, car net e sens culpa est de tot. Mas solament est en aquesta presó per tal com Nostre Senyor Déu vol que vexació te do enteniment, ab lo qual coneques lo defalliment que has; et per consellent, nerverenquit a coneixença de veritat, nusquet induir los cacocs de la tua damnada opinió, ne aquella vullen

---

(483) Prol., éd. Stegmüller, p. 91.

desraïgar de llurs coratges, per ço que no es perden e après la mort aconsequesques paradís (484).

Una cosa solament vull de tu; que res que a present heges vist o oït no tengues 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 hòmens e siamentent ignorants, dels quals és gran multitud en lo món (485).

---

(474) "Notre Seigneur Dieu, ayant eu grande compassion de ton âme, qui risquait la condamnation éternelle (car non seulement tu doutais, mais, suivant l'opinion d'Epicure, 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 tout te montrer clairement par expérience ce que par l'écriture et par induction de ma part tu n'aurais jamais voulu savoir ni croire... Et je veux que tu saches cela, 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'apporte entendement, moyennant lequel tu puisses connaître l'erreur où tu es; et, par conséquent, parvenu à connaissance de vérité, tu pourras convaincre ceux qui te suivent dans ta dernière 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. 105-106.

(485) "Je ne te demande qu'une chose: ne cache rien de ce que tu viens de voir ou d'entendre à mes amis et serviteurs. Car, outre le plaisir qu'ils auront de connaître ma situation présente, ils en tireront grand profit et particulièrement parce qu'ils sauront certainement beaucoup de choses à propos desquelles non seulement certaines d'entre eux avaient des doutes, mais encore le plus part des hommes, surtout les ignorants, dont une grande multitude remplit le monde"; ib., p. 106.

Nous venons, donc, de situer un arcane de scientifiques 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 Metge, 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 Metge sans doute grâce à Cicéron (486). L'épicurisme de Metge est la philosophie du "carne 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. Metge, en effet, ne croyait pas que l'âme fût quelque chose de divers que le corps:

No em par - diquí jo - que l'espirit sia res après la mort, car moltes vegades he vist morir hòmens e bèsties e ocells, e no veia que es - pirit ne altra cosa los isqués del cos, per la qual jo noqués conèixer que carn e espirit 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 Metge connaît les écrivains latins et surtout Cicéron; en fait, les notes de Lo Songi sont bourrées de références et de textes cicéroniens; cfr NICOLAU D'OLIVER, El., Apunts sobre la influència italiana en la prosa catalana (Bernat Metge - E. Alegre), dans E.L.C., II (1908) 166-179.306-310, et l'article cité plus avant, note 497.

(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 bê -

... totes les coses animades he vist morir en una forma, e Jamés no viu lo contrari; e per conseqüent als no crec (488).

Aplicant en toute logique les conséquences de son matérialisme, Letge n' imagine pas aucune forme de survivance après la mort:

Éiques - resós ell -, abans que vinquesses en lo món, què eres? - Ço que seré après de la mort, díquí jo. - E què seràs? - Jo res. - Dones, no res eres abans que fosses engendrat? - Així ho crec, díquí 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'exécute aucun doute puisqu'il per experiència 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 même façon et je n'ai jamais vu le contraire; par conséquent, je ne 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 absolument chaque jour"; ib., p. 167.

Maintenant, comment ne pas penser que le Liber Creaturarum, avec sa recherche de rationes probantes, de certitudo et d'experientia n'est pas le contrepied chrétien et engagé 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 Age - (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'ailleurs, 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, fût-elle divine, on cherche au contraire des raisons positives, nécessaires, évidentes. Ce sera justement le programme que se donne Sibrida:

Haec scientia arguit per argumenta infallibilia, 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 ipsummet hominem omnia probat et per illa certitudinaliter homo cognoscit de se ipso per experientiam. Nulla autem certior cognitio quam per experientiam, et maxime per experientiam cuiuslibet

---

(491) RUBIC I LLUCH, o. c., p. 75.

(492) Pour les sources de Lo Somni, notamment pour le livre premier, cfr NICOLAU D'OLWER, II., Deſ classicisme a Catalunya: Notes al primer diàlech d'en Bernat Metge, dans E. L. E. III (1960) 40-404.



intra se ipsum. Et ideo ista scientia non quaerit alios testes quam insumet hominem (493).

Haec scientia nihil allegat, nec Scripturam sacram nec aliquem doctorem (494).

Mort en 1413 (495), Perrat Metge demeura en honneur parmi tous les écrivains catalans pendant tout le XV<sup>e</sup> 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 Somni et aussi le milieu dans lequel 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 oeuvre destinée à l'humanisme naissant et à nourrir 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 Somni, comme expression d'une rupture intellectuelle assez consciente avec la tradition du Moyen Age. Aussi, une oeuvre comme le Liber Creaturarum n'est pas l'affaire de tous les jours dans la littérature de son temps; nous croyons 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) Prolog., éd. Stegmüller, p. 32+.

(494) Ib., p. 35+.

(495) RIQUER, o. c., vol. I<sup>er</sup>, 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 oeuvre 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 séculations typiques du moyen âge rejoignent l'humanisme naissant, et tel nous semble être le sens du travail et aussi le mérite de ce modeste ouvrier 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 cognoscere se ipsum", prol., p. 314; "(homo) ignorat se ipsum, nescit se ipsum... ignorat se ipsum a nativitate", tit. 1, pp. 411 - 414.

b) L'attaque de Gerson contre Raymond Lulle

Nous avons remarqué auparavant qu'un autre religieux contemporain de Netge et de Sibiuda, le dominicain Antoni Canals († 1419), 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 memoratiua de Ramon Lul écrite par Antoni Canals, ce qui nous empêche de pouvoir mesurer l'intérêt qui l'a 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 Barcelona (mars 1419), il faut que nous nous demandions pourquoi Sibiuda, qui connaissait pourtant Lulle, n'a pas entrepris de renouveler l'apologétique 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 névél-

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'École 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'opuscule de Gerson Contra 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 lullisme (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 lullisme dans l'Université de Paris à une date à si -

(497) Étudié et édité par F. VANSTEEBROUCKE, Le traité inconnu de Gerson "Sur la doctrine de Raymond Lulle", dans Revue des Sciences Religieuses XVI (1936) 441-473.

(498) De examinatione doctrinarum. Il pars, 1. consideratio; éd. Du Pin, t. I, cols. 10-13. Cité par VANSTEEBROUCKE, o. c., pp. 444-6.

(499) Secunda lectio contra vanam curiositatem, 2. consideratio; éd. Du Pin, t. I, cols. 100-103; Epistola ad fratrem Bartholomeum carthusiensem, éd. Du Pin, t. I, col. 82. Cité par VANSTEEBROUCKE, o. c., p. 445.

tuer entre le 13 avril 1395, date à laquelle Benoît XIII réserva à Gerson la chancellerie, et le 9 novembre 1400, 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'opuscle 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 alléguées par Lulle en faveur de la foi, 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'Église et même renfermant en soi le danger de confusion et de troubles:

Dixit quidem et scripsit iste lay - mundus multa verba; sed modus applicationis sue fuit extraneus a modis tam philosophorum quam theologorum, proprius quoque sibi et sue ymaginacioni; cui se conformando necesse foret traditionibus patrum veterum deserere, quas ecclesia suscipit et in eis se suosque hactenus exercuit. Certe amicus obsecro ne fiat in doctrinis ecclesiasticis quedam babylonica confusio ydiomatum uel linguarum 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 grands maî-

---

(500) Cfr VANSTENBERGHE, o. c., pp. 451-452.

(501) Id., Ib., p. 452.

(502) Edition de VALETTE-BENOÎTE, 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 uana, plus reddere nata studiosos in ea phantasticos, turbatos et obscuros 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:

Recidiantur... tamquam ad consolationes et illustrationes fidelium, non ut conuincentes animos infidelium rebelles lumini, sed eos nocius in tenebrosiora mergentes. Hoc uidit qui dixit: Nisi credideritis non intelligetis. Non transgrediamur ergo terminos quos posuerunt patres nostri, prophanas quoque uocum nouitates deuitemus, neque doctrinis uariis et peregrinis uolumus obduci et inepte phantasiando tentari, nulla tamen salubrium facta trepidacione (504).

Trait remarquable, en parlant ainsi, Gerson vise le liber de articulis sacrosanctae et salutiferae legis christiane sive Liber nostronhe, 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 Anselme et Richard de Saint-Victor:

(503) Ib., ib.

(504) Ib., p. 457.

(505) Ib., p. 468.

videantur in speciali dicta per doctores, et specialiter de uenerabili et uere memorando Richardo de Sancto Victore, dum in suo De Trinitate dicit ad fidem nostram non deesse necessarias rationes (506).

Recipiantur ad extremum tales huius Raymundi sicut et Anselmi et Richardi et similibus rationes ad fidem nostram tamquam ad consolaciones et illustraciones fidelium (507).

C'est-à-dire, Gerson admettrait les raisons Iulienne, si elles ne se présentaient pas comme un effort dialectique trop ambitieux, 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 oeuvres de Dieu ad extra, car elle réugne à sa liberté:

Necessitas absoluta et indefectibilis nullatenus est attribuenda operibus Dei ad extra, quia repugnaret sue libertati et toti suae necessitati suae. Cuius inquit argumentatio est uult

---

(506) Ib., p. 467.

(507) Ib., ib.

(508) VAN STEENBERGHE, o. c., p. 466.

(509) Ib., p. 460.

concludere necessitatem in Deo cuiuscumque facti uel faciendi circa creaturam suam peccat in materia, quia Deus non necessitatur agere quicquam ad extra. Et oppositum credere est heresis et blasphemia gentium contra Deum qui nihil debet creature, ut sibi dici possit: Cur ita facis? etiam si destruxerit omnia aut in unum coartauerit (510).

En revanche, on peut parler, pour les oeuvres divines ad extra, de nécessité ordonnée ou conditionnelle, une fois connue la volonté de Dieu et sa loi:

Coniicitur secundo quod necessitas ordinata seu condicionalis et legalis refertur in Deo ad extra. Sic enim dicimus quod, presupposita uoluntate Dei et sua lege, que sic preordinauit uel sic fieri conueniens est, iustum decens et rationale quod fiat. Resoluitur enim talis necessitas ad necessitatem communem et non conuenientis; et sic fit perspicuum omnem argumentacionem peccare in forma uel potere principium quod ex tali necessitate condicionali necessitatem absolutam inferre conatur (511).

On peut, enfin, parler d'une nécessité nuancée et rationnelle des oeuvres divines ad extra par comparaison avec le langage humain. Mais ce mode de nécessité présuppose toujours la connaissance préalable de la volonté de Dieu:

Coniicitur tercio quod necessitas comparata et rationalis attribuitur in operibus dei per comparacionem ad humanam uel siem. Sed non efficaciter, non presupposita semper lege dei cum sua uoluntate (512).

(510) Ed. VAN STEENBRUCKE, o. c., n. 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 distinctio pro precedentis intellectu super ordine seu comparatione creaturarum ad Deum. Comparat itaque noster intellectus creaturam, primo ut eternaliter a Deo cognitam, secundo ut temporaliter a Deo producendam sed nondum productam, tercio 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 metaphysicis esse cognitum uel obiectale uel speculativum; secundum esse vocatur ab antiquis metaphysicis esse cognitum uel obiectale uel speculativum uel productum uel ydeale uel practicum; tertium esse vocatur reale uel causatum uel in existencia constitutum... Dicamus preterea quod primum esse creature non est realiter nisi creatrix essentia, sed ita concipimus eam cum respectu ad creaturam ut ad extra producibilem. Porro tertium esse creature est tantummodo ipsa creatura iam existens quam concipimus a Deo iam in esse productam necum et cognoscibilem 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:

Primum insuper quod primum esse creature necessarium est tam ratione subtracti, scilicet diuine essencie, 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 essencia, sed ratione modi significandi seu significati, quia dependet a futuro; et sic omnis creatura contingens conseruatur a Deo. Tertium esse creature similiter est contingens tam ratione subtracti quod est ipsa essencia creature, quam ratione consignificati quod est ipsa diuina essencia, non in se sed comparata ad creaturas, que dependet a solo beneplacito creatoris (515).

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 theologo cum philosophis in necessitate primi esse creature, quia Deus non potest omnia non cognoscere quecumque potuit aut uoluit producere, et hoc cognoscit non compositiue aut diuisiue, non putatiue aut discursiue, sed uno et eodem intuitu simplicissimo qui est Deus ipse summe unus, quamuis ad insum diuersi respectus ab intellectu formentur (516).

Mais 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 agit nécessairement:

Discordant uero theologie a philosophis circa secundum et tertium esse creature. Conunt itaque philosophi talem necessitatem habere deum ad extra qualem habeat ad intra respectu sue conicio - nis uel aptitudinis ad producendum; theologi nequa - quam, sed habent pro principio quod Deus omnia sola quecumque uoluit fecit. Philosophi dicunt: omnia quecumque potuit fecit et non alia (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 distinguunt acertissime 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 interendum est propter gloriam immense potencie diuine et libertatis sue, non remanet in eis ulterius quod opponant contra fidem nostram, neque de prima creaturarum, neque de cottidiana animarum nostrarum creatione, neque de resurrectione mortuorum, neque de toto benedictæ et gratuite incarnationis mysterio, neque de miraculis omnibus simul noue et antique legis, pro quanto philosophi predicto innituntur principio; quod primum necesse esse uult necessario, quod ab eodem non procedit nisi idem, quod ab eterna uoluntate non procedit nouus effectus, quod omnia lico comparata sunt necessaria. Sic de similibus multis et rationibus quas fides et parisienses 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 conuersiue philosophalis deduccio proceditur ab effectibus ad Deum benedictum, cuius magnitudinem et libertatem mensurare et coartare sub uinculo necessitatis uoluerit, qui stabilis manens dat cuncta moueri non plane quantum potest sed quantum uult, non quod diuersitas sit nulla inter potenciam Dei et uoluntatem realiter uel formaliter, sed in modo significacionis et exemplificacionis negociatur intellectus diuersimode, non fictè neque mendaciter, quoniam abstractiuncium non esse mendacium dicit Philosophus (119).

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 theologus credit et inquit, non est exemplificacio uel resoluco facilior quam per loycam, siue sit materia predestinacionis et reprobacionis, siue de priuacionibus et negacionibus, siue de reuocacionibus extrinsecis. Sic de uniuersali reali et ra-

---

(119) Ib., ib.

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 distincione formali et materiali. 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 raison -  
 nement ne peut pas établir une nécessité absolue des articles de la  
 foi qui s'y réfèrent, mais seulement une nécessité conditionnelle:

Conclusiue dicamus ex premissis  
 quod argumentacio 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 argumentacio concludens ne -  
 cessitatem articulorum fidei, si persistat in  
 eis que Deo conueniunt per regulam creaturarum  
 ad extra, ualet 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 modes -  
 tie, 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 réfuter les calomnies des infidèles au sujet des plus grands mystères et pour éclairer aussi la foi :

Sequitur ad extremum quod ratiocinatio super articulis fidei modeste facienda et aliquando non facienda apud infidelibus canis comparatis qui lacerant, nec non apud sordidos et obstinatos in viciis fideles solo nomine, non incerto nominis assimilabitur (assimilatos?)... Valet autem ratiocinatio si modeste fiat, ad ea que sunt fidei : primo ad ostendendum quod Deus ita voluit fieri sicut fides tradit, et hoc per scripturas prophetarum et aliorum, signis et prodigiis innumerabilibus cum attestacionibus omne exemptione maioribus confirmatas. Valet iterum circa que consonat rationi naturali tam de Deo quam creaturis, ad consolandum fideles et infideles commoendendum. Valet amplius ad ea que sunt supra naturam nobis tradita, sicut de Trinitate et Incarnacione et Eucharistie sacramento, ad reuelandum calumpnias infidelium dum ostenditur quod Deus, quem negare non possunt infinitum habere vigor, talia fecere potuerit preter, non contra naturam, cum ipse sit auctor nature... Valet postremo pro fide... Qui paruuli sunt fideles cantantes omnem intellectum in obsequium Christi, et credentes ut intelligant, et intelligentes ut diligant, et diligentes ut laudent, et laudantes ut cum implecione preceptorum tandem salui fiant (502).

Pour conclure l'analyse de l'opuscule de Gerson, nous remarquerons, avec Vansteenberghé (503), que le chancelier a abordé la position doctrinale de Lulle non point "en historien des doctrines qui procède par voie d'exegèse et de confrontation de textes", mais "en théo-

---

(502) Ib., pp. 472-473.

(503) 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. Impécable 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 Anastrophe 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 aiguë.

Or, nous nous demandons si l'opuscule 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 apôlogètes 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. Écrit 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 remplir.

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 bourré? 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'on nuancerait et, éventuellement, corrigerait. 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 Eamon 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 Lullii 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 sebondien 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, 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'oeuvres théologiques pour l'histoire de la philosophie" (525). Pour ce qui en est du Liber Creaturarum, ouvrage où sont abordés 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 anthronologique 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), 63<sup>e</sup> année, n° 1, janvier - mars 1974, Paris, Armand Collin 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 comprenant 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 1969<sup>2</sup>, 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, subordonnée à une doctrine du salut, qui rend 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 ipsemet 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 pervenit ad ultimum gradum certitudinis" (531).

Nous avons déjà analysé le sens de certitudo dans le Liber Creaturarum et son rapport avec le concept d'experientia 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 salutem 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 déploiment 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 sebondienne, 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 décèler 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 cartésianiser 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 cartésianisme n'est pas aussi l'aboutissement 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 dicitur et continetur" (534).

Cette mesure de prudence nous invite à voir dans l'oeuvre 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 degré. La mise en oeuvre 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 RAMUND SEBIENDE

§

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 collegiatorum 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 siligine, et alie due partes de frumento.

"Item, debet facere ministrari pro et in quolibet die cedem et octo tersones vini, quolibet tersone valente medium peparium 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 lignorum.

"Item, debet pati ac etiam permittere quod collegiati recipiant de solo Sancti Saturnini paleas pro toto anno eisdem ac collegio necessarias.

"Item, debet etiam pati ac permittere quod dicti collegiati recipiant pro festo Sancti Kaymandi, Corporis Christi, et etiam pro bacchalaureis fiendis in dicto collegio ramatas necessarias de boria Montis Isalguerii.

"Item debet etiam pati ac permittere quod dicti collegiati recipiant, dictus dominus abbas, eidem collegio, ultra predicta, 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 litigium in curia domini senescalli Tolose, et post in curia parlamenti per modum principatis retentum, et demum, post magnas persecutiones, fuit per curiam parlamenti apunctatum, et per arrestum declaratum, quod dictus dominus abbas traderet per modum provisionis dictis collegiatis, 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 arrestum super his per dictam curiam parlamenti latum (quod habemus) in caxa thesaurarie.

"Item, quod quolibet anno oirebatur dissentio inter dictum dominum abbatem et collegiatos, super dicta mixtura qualis debebat esse, fuit facta transactio inter abbatem predictum et collegiatos, 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<sup>e</sup> s., fol. 19 v<sup>o</sup>. Cité par FOURNIER, Statuts et privilèges..., vol. I, p. 774 a-b.

2.- Toulouse, 21 juillet 1434. Conseil universitaire

"Anno a natiuitate Domini M<sup>o</sup> CCCC<sup>o</sup> XXXIIII<sup>o</sup> et die mercuri in vespere beate marie magdalene, que fuit XXI julii, 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 Si-  
bioude; 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 Brolheti legens.

"Dictus dominus prepositus ibidem dixit et exposuit qualiter super prepositione facta per ipsum de consensu et voluntate domini Rectoris et universitatis in curia domini seneschalli tholose die lune quinta preterita, quod eiusdem et status et honoris persone sue locuti fuerant, et cum ut expressum est, hoc fecit de mandato domini Rectoris et Universitatis. Requirebat quatenus aduocarent et causam quod qualitercumque obloquentes et ipsum vexare volentes recusent ac directe expensis universitatis requirendo infra per nos Malhaferri et Assolenti promittendo 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 syndicum ho. et licentiatum universitatis; tangeretur et tandem auditorum dicta de quibus supra de et super omnibus. Remanserunt in hunc appunctamentum.

"Primo quod dictus dominus syndicus 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 indirecte dominum prepositum proponentur inquietare vel molestare, promittens causam dictam expensis universitatis cont. litteras qualitercumque syndicus de assumendo, et concesserunt litteras sub sigillo comittendas (?) 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 syndicus et Robertus Assolenti bedellus ciuites ibi.

Archives de la Haute-Garonne, Fonds Notaires (E), Reg. Assolenti J 379, fol. 7<sup>r</sup> - v<sup>o</sup>;

3.- Toulouse, 6 novembre 1434. Conseil universitaire

"In anno quo supra et die VI mensis novembris conuocato consilio de mandato Domini B. Andree rectoris hora vesperorum infra ecclesiam sancti marcialis, ubi erant ipse dominus rector, magister Johannes magdale Regens sancti Bernardi, Guillelmus Galilerii predicatorum, Ramundus Sebioude sacre pagine magister, B. de clusello, H. Amelli Doctorum Doctores, A. de Bosco magister in medicina, Dominicus de Ial-so magister in artibus, Johannes Janerius magister in artibus et dominus H. Brolheti syndicus, 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 expressoerant bonum quod vocarentur omnes et cum cancellario ordinarent (ordinaretur?) diem deputationi 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<sup>a</sup> 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 Vniuersitati 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 Cothannes 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<sup>o</sup>.

5.- Toulouse, 24 janvier 1435. "Magister Johannes  
JUNERIUS

"Item anno quo supra et XXIIII Januarii magister (espa -  
ce en blanc) promisit et iuravit magistro Iohanni Junerius in manibus  
domini R. Sebioude Rectoris directe nomine omnium scholarum infra et  
solemniter promisit stabilitum pro omnibus, hoc excepto quod supra de-  
ducitur respectu, et dedit licenciam Requirendo hanc ad pasca preteri-  
ta petro malhaferri et magistro petro bunelli in medicina".

Archives de la Haute-Garonne, Fonds  
Notaires (E), Reg. Assolenti J 379,  
fol. 74 r<sup>o</sup>.

6.- Toulouse, 8 mars 1435. Conseil universitaire

"Anno quo supra et die octava mensis marci existentibus  
infrascriptis infra capellam patrum augustinorum ecclesie tholosane in-  
ter terciam et quartam horam post meridiem, mandati sive rogati per be-  
dellum, videlicet, Robbertum Assolenti, consenserunt quod dispensaren -  
tur supra fie. (espace en blanc) (...) (...) ordinis carmelitarum et  
ibidem fuit dispensatum supra statuto et illico fuerunt reducti ad sta-  
tum (statuta?). Item infrascripti dederunt licenciam domino vicegerenti

dispensandi de qualiter per n. IIII nominandi et more quod tum dispen-  
sabantur, 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 RECUR

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 oeuvre . . . . .	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 Iean 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 <sup>e</sup> siècle . . . . .	159

DEUXIEME PARTIE: LES SOURCES DE LA PENSEE PHILOSOPHIQUE  
DE RAMON SIBIUDA . . . . .

I.-	Description du "Scientia libri creaturarum" . . . . .	162
A.-	Distribution de la matière . . . . .	162
1.-	Division générale . . . . .	162
2.-	Articulations de la 1 <sup>e</sup> 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 habe- re . . . . .	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 . . . . .	193
	c) Sources . . . . .	194
2.-	"Certitudo, experientia" . . . . .	199
3.-	"Rationes probantes" . . . . .	209
4.-	"Regulae" . . . . .	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') 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 Creatura- rum" . . . . .	397
a)	Humanisme et crise de valeurs chréti- ennes 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

APPENDICE . . . . .	435
Documents d'archives qui donnent des références sur Ramon Sibiuda . . . . .	436