

Dieu crée le monde par décision libre et à un moment donné, c'est enlever au Créateur sa perfection, du fait de la contingence qui pourrait l'atteindre. On est donc dans une impasse, dont il est impossible de sortir par les seules règles de la raison.

Sur le plan moral, la conviction d'Averroès est que le mal a été créé par Dieu, non pas en tant que mal, mais en tant qu'accident du réel. D'ailleurs, aux yeux du maître andalou, vouloir comprendre la véritable nature du mal est en dehors des capacités intellectuelles du philosophe.

On a accusé Averroès d'impiété, aussi bien dans le monde musulman que dans le monde chrétien. Il est un fait que le maître de Cordoue conteste parfois certaines idées religieuses, et que, par exemple, il ne croit pas à l'immortalité de l'âme individuelle, malgré l'assertion en sens contraire du Coran. À ses yeux, cependant, il ne s'agit pas là de déviations, mais d'explications, certains passages scripturaires devant être entendus dans le sens figuré. En réalité, ce que le grand penseur met en doute, ce n'est pas la foi coranique, à laquelle il donne son entière adhésion, ou la croyance monothéiste, mais c'est essentiellement la démarche théologique fondée sur une sorte de dialectique empreinte d'ambiguïté et d'obscurantisme. Pour Averroès, le véritable sage est celui qui prend conscience de l'importance de la Révélation, mais la dépasse dans une démarche philosophique rationnelle, loin de la mystique (tel le soufisme) et de la théologie. La logique à ce niveau joue un rôle décisif, car elle débarrasse la raison des fausses argumentations qui l'assaillent et lui apprend à se découvrir. Sur ce point, il n'est pas exagéré de dire que le Commentateur est un rationaliste.

Dans le même ordre d'idées, sa conception de Dieu est assez étroite, en ce sens qu'elle ne s'autorise ni du possible ni de l'impossible. L'Être suprême, du fait de sa toute-puissance, ne peut contenir aucune virtualité, ni exercer une volonté libre, car celle-ci laisserait place en dernier ressort à la contingence. Dès lors, dans sa globalité, tout le possible devient réel et le réel devient possible.

Un dernier point: l'activité philosophique d'Averroès ne fut pas seulement de commenter Aristote et de l'interpréter, mais également de combattre vigoureusement les approches platonisantes d'Avicenne, d'Avempace et parfois d'Al-Fârâbî.

La pénétration des œuvres du maître de Cordoue dans le monde latin commença très tôt après sa mort. Il est probable que, dès 1210-1215, on ait déjà pris connaissance de quelques-uns de ses textes. Vers 1220, à la cour de Frédéric II, Michel Scot entame la traduction de tout le corpus. Des auteurs comme Pierre d'Irlande, Guillaume d'Auvergne, Roger Bacon, Adam de Buckfield, Albert le Grand en tireront parti. Il semble bien que, dans un premier temps, la pensée du maître suscita moins la méfiance que l'admiration, même si les auteurs qui s'en inspiraient discernaient assez bien les implications philosophiques d'une telle démarche.

À l'heure actuelle, on ne possède pas encore une édition critique complète (loin de là) des versions latines des œuvres du maître de Cordoue. (Et que dire des versions arabes et hébraïques!) La plupart du temps, lorsqu'on effectue un renvoi à un de ses écrits, on se reporte à l'édition imprimée, très imparfaite, de la Renaissance.

Œuvres d'Averroès

1) en traduction française:

– le *Discours décisif*: in M. GEOFFROY (trad.), *Le livre du discours décisif*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996.

– le *Moyen Commentaire* sur le *De interpretatione*: in A. BENMAKHLOUF et S. DIEBLER (trad.), *Averroès: Commentaire moyen sur le De interpretatione. Introduction, traduction et notes*, Paris, Vrin, 2000.

– extraits du *Moyen Commentaire* (chapitre 3, livre III: *De la faculté rationnelle*): in A. ELAMRANI-JAMAL (trad.), «Averroès: la doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire moyen* au *De anima* d'Aristote. Présentation et traduction, suivie d'un lexique-index du chapitre 3, livre III: *De la faculté rationnelle*», in A. DE LIBERA, A. ELAMRANI-JAMAL et A. GALONNIER (dir.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, pp. 281-307.

– extraits du *Grand Commentaire* sur le *De anima*: in A. DE LIBERA (trad.), *L'intelligence et la pensée: Grand commentaire du De anima, Livre III (429 a 10 - 435 b 25). Traductions, introduction et notes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1998.

– extraits du *Grand Commentaire* sur la *Métaphysique* [livre II (B)]: in L. BAULOYE (trad.), *Grand Commentaire de la Métaphysique, Livre Bêta. Introduction, traduction et notes*, Paris, Vrin, 2003.

– extraits du *Grand Commentaire* sur la *Métaphysique* [livres XI et XII]: in M. AUBERT (trad.), *Métaphysique: Le grand commentaire*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

– la *Béatitude de l'âme*: in M. GEOFFROY et C. STEEL (trad.), *Averroès. La béatitude de l'âme. Éditions, traductions annotées, études doctrinales et historiques d'un traité*, Paris, Vrin, 2002.

– le *Commentaire* sur la *Rhétorique*: in M. AOUD (éd.), *Commentaires sur la Rhétorique d'Aristote. Introduction générale, édition critique, texte arabe, traduction française, commentaire et tables*, Paris, Vrin, 2003.

2) en traduction italienne:

– le *Discours décisif*: in M. CAMPANINI (trad.), *Averroè. Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, Milan, Ed. Rizzoli, 1994.

– l'*Incohérence de l'incohérence*: in M. CAMPANINI (trad.), *Averroè. L'incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi*, Turin, Unione Tipografica - Editrice Torinese, 1997.

3) en traduction espagnole:

– le *Compendium de Métaphysique*: in C. QUIRÓS RODRÍGUEZ (trad.), *Compendio de metafísica (Kitab 'ilm ma ba'd al-taba'a)*, Cordoue, Universidad de Córdoba, 1998.

– le *Commentaire* sur le *De generatione* (accompagné du texte arabe): in J. PUIG MONTADA (trad.), *Abú l-Walib Ibn Rushá, Averroes. Epítome del libro «Sobre la generación y la corrupción»*. Edición, traducción y comentario, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

– le *Commentaire* sur la *Physique*: in J. PUIG MONTADA (trad.), *Averroes. Epítome de Física: Filosofía de la naturaleza. Traducción y estudio*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.

Textes consacrés à Guillaume d'Auxerre

- J. RIBAILLIER, art. «Guillaume d'Auxerre», in M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1967, tome VI, col. 1192-1199.
- M. LAMBERT et J.-L. SOLÈRE, art. «Guillaume d'Auxerre», in C. GAUVARD, A. DE LIBERA et M. ZINK (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2002, pp. 626-629.
- J. ARNOLD, «*Perfecta communicatio*»: *Die Trinitätstheologie Wilhems von Auxerre. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Münster, Aschendorff, 1995.
- W. H. PRINCIPE, *William of Auxerre's Theology of the Hypostatic Union*, Toronto, Pontifical Institute, 1963.
- A. TIBERI, *Problemi di teodicea nella «Summa aurea» di Guglielmo d'Auxerre*, Milan, 1962.
- J. A. SAINT-PIERRE, «The theological thought of William of Auxerre. An introductory bibliography», in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXXIII (1966), pp. 147-155.

GUILLAUME DE CHAMPEAUX**(GUILIEMUS DE CAMPELLIS) (GUILIEMUS CAMPELLENSIS)**

Il serait très aventureux de ne retenir de Guillaume que ce qu'a bien voulu en dire son disciple Abélard (dans son *Histoire de mes calamités* et dans sa *Logica*). Le portrait que nous en avons aujourd'hui est tout autre. Né vers 1070, dans le petit village de Champeaux (sud-est de Paris), Guillaume fréquente d'abord l'école de Notre-Dame de Paris, où il a pour maître l'Alsacien Manegold de Lautenbach, célèbre pour ses critiques corrosives du pouvoir; il fait, ensuite, la connaissance, à Compiègne, de Roscelin, au vocalisme duquel il s'oppose énergiquement; puis, il se rend à Laon rencontrer Anselme, dont il deviendra le disciple. Quelques années plus tard, on le retrouve comme archidiacre à Notre-Dame, où il devient écolâtre, c'est-à-dire responsable de l'enseignement. Il a pour étudiant Abélard à deux reprises (± 1100 et 1108), qui l'attaque vivement sur son réalisme philosophique. En 1108, il fonde, avec quelques compagnons, l'abbaye de Saint-Victor, et se met à enseigner de nouveau la théologie. À cette occasion, il rédige un premier livre des *Sentences*, c'est-à-dire de citations scripturaires dûment classées par thèmes, méthode qui sera reprise quelques décennies plus tard par Pierre Lombard. Il devient l'ami de saint Bernard, qui le tient en très haute estime. En 1113, il est nommé évêque de Châlons-sur-Marne, se faisant remarquer par son zèle apostolique et sa science des Écritures. Il meurt en 1121. – On le surnomma la *Colonne des Docteurs* (*Columna Doctorum*).

On lui doit un *Commentaire* sur l'*Isagoge* de Porphyre, un *Commentaire* sur les *Catégories* d'Aristote, un *Commentaire* sur le *Perihermenias*, ainsi qu'un *Commentaire* sur les *Topiques* de Boèce et un *Commentaire* sur le *De inventione rhetorica* (*Traité sur l'inventivité rhétorique*) de Cicéron. Tous ces textes étant depuis peu restitués à leur auteur.

La position initiale de maître Guillaume dans la querelle des universaux consistait à dire – du moins d'après Abélard – que l'universel est présent dans tous les individus, ceux-ci ne différant entre eux que par des accidents

(des *formes advenantes (formae advenientes)*) qui «s'ajoutent» à l'universel (c'est ce que l'on a appelé la théorie de l'*identitas* (l'*identité*)). Dès lors, l'universel joue en quelque sorte le rôle de matière et les accidents le rôle de forme. Les individus sont donc essentiellement les mêmes matériellement, mais différents formellement. Face à la réaction d'Abélard, qui récusait cette approche, l'accusant de prôner une forme de substantialisme dangereux et d'universalisme factice, le maître campélien aurait modifié ses conceptions, affirmant que l'universalité n'est qu'apparente, du fait que celle-ci est essentiellement une ressemblance, une non-différence. S'agit-il de la véritable position de Guillaume? Il est permis d'en douter.

Sur le plan anthropologique, notre auteur distingue entre l'âme, principe constitutif de l'être humain, et l'esprit, principe suprême de l'âme, qui dispose d'une sensualité et d'une raison (au sens d'intellect). Grâce à cette dernière, susceptible de plusieurs activités, nous sommes à même de contempler l'essence de Dieu et de parvenir aux plus hautes activités de la pensée.

On commence seulement à découvrir les orientations philosophiques de Guillaume et à exhumer ses textes. Ce faisant, on se rend compte que sa doctrine est bien plus nuancée et plus subtile que ne l'avaient soupçonné ses détracteurs. Ainsi, Guillaume et ses disciples établissent une différence fondamentale entre ce qu'ils appellent le *sens dialectique* et le *sens grammatical* d'une proposition, signifiant par là que les deux approches sont fonctionnellement distinctes dans la démarche philosophique, et donc que les termes eux-mêmes varient de signification suivant qu'on les utilise dans un sens ou dans un autre. De toute évidence, on a sous-estimé le rôle du maître de Champeaux, surtout en théologie, où il a, avec Anselme de Laon, préparé l'avènement de la théologie spéculative.

Œuvres de Guillaume de Champeaux

1) en traduction française: aucune.

2) en latin:

– les *Sententiae*: in O. LOTTIN (éd.), *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Gembloux, Duculot, 1959, tome 5, pp. 190-227.

– le *Commentaire* sur les *Topiques* de Boèce: in N. J. GREEN-PEDERSEN (éd.), «William of Champeaux on Boethius' Topics according to Orléans Bibl. munic. 266», in *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*, XIII (1974), pp. 13-30.

– les *Gloses sur Priscien majeur*: in K. M. FREEDBORG (éd.), «Tractatus Glosarum Prisciani in ms. Vat. Lat. 1486», in *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*, XXI (1977), pp. 27-44.

– fragments du *Commentaire* sur le *De inventione* de Cicéron et de la *Rhétorique ad Herennium*: in K. M. FREEDBORG (éd.), «The commentaries on Cicero's *De inventione* and *Rhetorica ad Herennium* by William of Champeaux», in *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*, XVII (1976), pp. 1-39.

– les *Introductiones dialecticae* et la *Discussion sur l'oratio*: in L. M. DE RIJK (éd.), *Logica modernorum. A Contribution to the History of Early Terministic Logic*, Assen, Van Gorcum, tome II, part. 1, 1967, pp. 131-145.

Textes consacrés à Nicéphore Choumnos

- I. ŠEVČENKO, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos. La vie intellectuelle et politique à Byzance sous les premiers Paléologues*, Bruxelles, Byzantion, 1962.
- J. VERPEAUX, *Nicéphore Choumnos. Homme d'État et humaniste byzantin (1250/1255-1327)*, Paris, Picard, 1959.
- A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993, pp. 40-41.
- N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983.
- L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale: figures illustres*, Paris, Grasset, 1998, pp. 1255-1261.

NICOLAS D'AUTRÉCOURT
(NICOLAUS DE ALTRICURIA)

Personnage fort controversé du XIV^e siècle, Nicolas naquit à Autrécourt, près de Verdun (Lorraine française), vers 1298. Il fait ses études à Paris, obtenant sa maîtrise ès arts vers 1320. On le retrouve ensuite à Orléans accomplissant un baccalauréat en droit civil. En 1326, il revient à Paris pour y poursuivre sa formation en théologie, pendant qu'il enseigne à la Faculté des arts (étant sociétaire du collège de Sorbonne en 1330). Il lit les *Sentences* vers 1335-1336 et reçoit la licence vers 1340 (et peut-être la maîtrise).

Il se fait connaître par ses positions radicales en matière d'épistémologie et d'ontologie. Dans neuf *Lettres* (dont deux seulement ont survécu en leur intégralité – on possède de nombreux fragments de la lettre n° 5, ainsi que quelques fragments épars des autres lettres) adressées à Bernard d'Arezzo, son collègue de la Faculté de théologie, ainsi que dans un échange épistolaire avec Gilles du Foin, il soutient un certain nombre de thèses qui lui valent réprobation et suspicion de la part de la curie pontificale. Thèses que l'on retrouve également dans un ouvrage intitulé *L'ordre exige* (*Exigit ordo*) (intitulé parfois, erronément, *Tractatus universalis*), qui est une sorte de cahier de notes dans lequel l'auteur consigne ses réflexions (seuls les deux prologues et le premier chapitre étaient, semble-t-il, destinés à la publication). En novembre 1340, il est appelé à Avignon, pour venir s'expliquer. Il est soumis à une enquête doctrinale et est maintenu en résidence surveillée.

En 1346, il est condamné et accepte de se rétracter. Le 20 novembre 1347, il lit sa rétractation en public et voit ses œuvres brûlées symboliquement en présence des membres de l'Université de Paris. On lui retire sa licence en théologie. Sur ce, il quitte Paris et va résider à Metz. Il y est élu doyen du chapitre de la cathédrale en 1350. C'est là qu'il finit ses jours le 17 juin 1369. La condamnation de Nicolas, d'une certaine façon, est exemplaire, en ceci qu'elle manifeste une intolérance qui ira en s'accroissant au sein des Facultés de théologie, et dont les victimes ultimes seront Jean Hus, Jérôme de Prague et Jeanne d'Arc. Il semblerait, du reste, que la

façon dont le procès de Nicolas se déroula dans la Cité des Papes ne fut pas exempt de manigances et de jalousies.

Nicolas eut droit à la critique grinçante des historiens jusqu'il y a peu (certains l'ayant surnommé un peu vite le «Hume» du Moyen Âge). Zénon KALUZA (voir *infra*), Étienne GILSON (voir *infra*) et, récemment, Christophe GRELLARD (voir *infra*) ont pris avec raison sa défense, montrant que ses orientations doctrinales n'étaient ni incohérentes ni débridées, et qu'elles correspondaient moins à un scepticisme généralisé qu'à une interrogation essentielle sur l'exercice de la philosophie.

Certes, le philosophe lorrain ne manqua pas, à l'occasion, de désinvolture et d'irrespect à l'égard de certains de ses confrères (qu'il narguait) ou de ses contradicteurs. Il tint cependant un discours qui ne manquait ni de contenu ni de réflexion.

Sur le plan de la logique et de la sémantique, il poussa les thèses d'Ockham et de Wodeham jusqu'à leurs conséquences ultimes (mais sans nécessairement suivre ces deux auteurs), soutenant, entre autres choses, que deux phrases contraires sont équivalentes du point de vue du signifié, puisque la négation est un syncatégorème sans signification réelle. En fait, il soutint la théorie du *signifiable complexe* dans ses aspects les plus radicaux. En même temps, il fut un ardent défenseur du principe de non-contradiction (et par voie de conséquence du principe d'identité), allant jusqu'à affirmer son caractère absolu, auquel même Dieu est soumis. En réalité, c'est cette exigence d'un discours non contradictoire qui amena Nicolas à envisager la signification comme un lieu possible d'incertitude. À ses yeux, toute inférence fondée sur les règles logiques habituelles, où la non-contradiction n'est pas contraignante, peut tolérer un langage incertain. À cet effet, il distingue deux niveaux de rationalité: la connaissance appuyée sur le premier principe, c'est-à-dire le principe de non-contradiction, qui garantit tout savoir, et la croyance, c'est-à-dire la conjecture (celle-ci étant débarrassée de toute référence religieuse). Il est évident que, pour le philosophe lorrain, la plupart des connaissances linguistiques ou métaphysiques ressortissent à cette dernière approche (cf. C. GRELLARD, 2001, ci-dessous, pp. 42-70). À vrai dire, pour lui, la connaissance inductive n'a qu'une valeur de probabilité, dans la mesure où elle relève d'une expérience directe et répétée, les autres formes de connaissance n'étant que des fictions ou des éventualités. Cependant, affirmer (comme le fait Mauricio BEUCHOT, ci-dessous, p. 461) que, pour Nicolas, toute certitude ne peut être que tautologique est exagéré. Ce qui préoccupe le Lorrain, c'est moins la vérité que la façon d'y parvenir. Dans ce même ordre d'idées, il récuse la possibilité des universaux, ceux-ci n'existant, à la limite, que de manière privative, c'est-à-dire exprimant l'absence de singularité. Leur consistance tient à une formalisation qui n'est pas extramentale mais provient de la nature du langage. Par ailleurs, la connaissance ne résulte pas

(il parlait latin, grec (langue dont il rédigea une *Grammaire*), hébreu, et connaissait les auteurs arabes). S'il fut persécuté (à la fin de sa vie, il goûta même quelque temps aux joies de la prison), ce fut moins en raison de ses dénonciations, parfois savoureuses et roboratives, des lieux communs que de l'envergure de sa pensée qui, de toute évidence, dérangeait.

En anthropologie, il souligne l'importance d'un Intellect agent illuminateur, qui permet aux intellects humains d'exercer leurs activités. Il défend aussi la théorie des deux âmes dans l'homme, à savoir une âme intellectuelle immortelle, relativement passive par rapport aux intelligibles reçus grâce à l'action de Intellect agent supérieur, et une âme sensitivo-végétative, qui peut survivre un certain temps après la mort (doctrine qui sera reprise soixante-quinze ans plus tard par Nicolas Oresme).

Sur le plan épistémologique, il est un des tout premiers de l'histoire (bien avant Francis Bacon) à souligner la nécessité de recourir à la vérification expérimentale (*Opus maius*, VI), car, selon lui, la méthode déductive, bien que nécessaire, est insuffisante. Cette approche expérimentale est double: elle repose sur l'expérience intérieure (qui peut être mystique) et sur l'expérience sensorielle. Par ailleurs, la connaissance des mathématiques est indispensable (*Opus maius*, IV) en ce qu'elle clarifie l'esprit et le rend apte au vrai. Dans le processus cognitif lui-même, les espèces sensibles jouent un rôle de représentation des choses connues (*De multiplicatione specierum*). Toutefois, le sujet ne peut connaître que s'il est en présence de la chose elle-même et s'il bénéficie de l'illumination divine.

Au niveau éthique, Bacon va à l'encontre du courant franciscain et souligne l'intervention prioritaire de la raison dans l'acte volontaire. Pour lui, sans connaissance de l'objet sur lequel porte l'acte délibéré de l'âme, il n'y a pas de geste responsable.

Dans le domaine du langage, il met l'accent sur l'importance de l'interprétation du signe par le locuteur et l'interlocuteur. Soulignant le rôle de la langue dans l'articulation logique et la façon dont elle est parlée, il élabore une sémantique très neuve qui fait dépendre la signification non seulement du signe lui-même mais encore de celui qui en fait usage et de l'intention posée. Remaniant la distinction *signe naturel* – *signe construit*, il opte pour une logique fondée sur le sujet et sur la non-extensivité de l'énoncé. Selon lui, un discours n'est pas donné une fois pour toutes ni son sens reçu sans conditions. Sur ce point, il s'oppose à Robert Kilwardy, dont il a pourtant subi, dans une certaine mesure, l'influence. Par ailleurs, il insiste beaucoup sur la dimension «affective» des syncatégorèmes, affirmant qu'ils peuvent être utilisés tantôt sous le mode du concept tantôt sous le mode de l'*affectus*, avec pour résultat un élargissement de l'analyse propositionnelle.

Sa métaphysique est un mélange étonnant de réalisme très accentué et de subjectivisme. Pour Bacon, tous les êtres créés sont composés de matière et de forme (influence de l'hylémorphisme universel d'Avicébron); cette

matière et cette forme sont elles-même accompagnées de plusieurs autres matières et formes. Ainsi, la matière première est complétée par d'autres matières correspondant à d'autres formes constituant les individus. Par ailleurs, elle n'est pas seulement passive, mais aussi active (*Opus tertium*, p. 126), en ceci qu'elle désire des formes informantes. Dans cette optique réaliste, l'interprétation du maître anglais souligne que l'universel est dans les choses, les essences étant stratifiées à l'intérieur du devenir de l'individu existant. Cet universel nous est communiqué lorsque le sujet connaissant prend l'initiative de se tourner vers l'objet singulier.

Quant à sa fréquentation de l'astrologie et de l'alchimie, le moins qu'on puisse dire est qu'elle a posé un certain nombre de problèmes à ses supérieurs. Influencé par le *Liber introductorii maioris* d'Abû Ma 'shar et le *Commentaire sur le Centiloquium* du Pseudo-Ptolémée d'Ahmed Ibn Yûsuf, Roger ne voit rien de répréhensible à ce genre de préoccupations, car, à ses yeux, l'étude prédictive des astres ou des formules opératoires, voire des talismans, ne fait que recenser et observer des phénomènes naturels, qu'il serait vain de prendre pour des tours de magie ou des procédés diaboliques. Au demeurant, le maître anglais rejette énergiquement tout ce qui pourrait paraître mirifique, déterministe ou supercherie. L'astrologie, selon lui, permet de prédire certaines choses dans un cadre limité et n'enlève rien à la liberté de l'homme. Sur ce point, on comprendra que très peu de confrères ou de successeurs du grand penseur lui aient emboîté le pas!

Sur le plan scientifique, signalons qu'il écrivit un *Traité de la perspective* (*Perspectiva*), inspiré d'Alhazen, qui fut fort lu au siècle suivant, et aussi qu'il fut un des premiers à avoir formulé une théorisation expérimentale de l'arc-en-ciel (dont s'inspirera Thierry de Freiberg). – On veillera à ne pas le confondre avec son oncle Robert Bacon, qui fut le premier dominicain à enseigner à Oxford (vers 1234) (où il avait déjà enseigné auparavant, vers 1215). Robert, qui fut un confrère et ami de Robert Grosseteste, a laissé un long *Commentaire sur les psaumes*. Il vécut de ±1180 à ±1250.

Avec Robert Grosseteste (qu'il révérait), Roger Bacon est une des très grandes gloires du Moyen Âge anglais. Il fut surnommé à juste titre le *Docteur Admirable* [ou *Étonnant*] (*Doctor Mirabilis*). On s'étonne qu'il ne soit pas davantage lu ni traduit.

Œuvres de Roger Bacon

1) en traduction française:

– le *Traité des signes* (*De signis*): in I. ROSIER, J. BIARD et L. CESALLI (trad.), *Roger Bacon et le «De signis»*, Paris, Vrin, à paraître; extraits: in I. ROSIER (trad.) (1994), ci-dessous, pp. 320-342 (+ des extraits de la *Summa grammatica* et du chap. XXVI de l'*Opus tertium*).

– différents extraits (*Opus maius*, *De radiis*): in B. GRÉVIN (trad.), ci-dessous.

– la *Lettre à Clément IV*: in R. IMBACH et M.-H. MELEARD (dir.), *Philosophes médiévaux des XIII^e et XIV^e siècles*, Paris, 10/18, 1986, pp. 131-148.

2) en traduction anglaise:

– le *De multiplicatione specierum*: in D. C. LINDBERG (trad.) (1983), ci-dessous.

Étudiant avec une égale curiosité l'astronomie, la musique, les mathématiques, la littérature, il devint rapidement un professeur renommé et un érudit de grande classe, consulté et admiré par les princes de son temps. Il est un des phares du XI^e siècle. Auteur d'un *Traité de la mesure de l'astrolabe* (*De mensura astrolabii*) inspiré des Arabes, ainsi que d'un ouvrage intitulé *De quelle façon les multiplications s'effectuent sur l'abaque* (*Qualiter multiplicationes fiunt in abaco*), il est également un remarquable historien, soucieux d'objectivité et d'acribie (dans sa *Chronique*). Par ailleurs, il ne se prive pas pour écrire des poèmes (*Les huit vices principaux* (*De octo vitiis principalibus*)), voire des compositions musicales. Il mourut vers 1054.

Œuvres de Hermann de Reichenau

1) en traduction française: aucune.

2) en latin:

– la *Chronique*: in R. BUCHNER (éd.), *Ausgewahlte Quellen zur deutsche Geschichte des Mittelalters*, XV (1978), pp. 628-707.

– le *De mensura astrolabii*: in I. DRECKER (éd.), «Hermannus Contractus über das Astrolab», in *Isis*, XVI (1931), pp. 203-212.

Textes consacrés à Hermann de Reichenau

– J.-C. DIDIER, art. «Hermann Contract», in G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui et demain*, Paris, 1957, pp. 663-664.

– J. MILLÁS-VALLICROSA, «La introducción del cuadrante con cursor en Europa», in *Isis*, XVII (1932), pp. 218-258.

– C. KREN, art. «Hermann (Hermannus) the Lame», in C. C. GILLISPIE (dir.), *Dictionary of Scientific Biography*, New York, C. Scribner & Sons, 1972, vol. VI, pp. 301-303.

HUNAYN IBN ISHÂQ → TRADUCTEURS

HYPATHIE D'ALEXANDRIE

(HYPATHIA ALEXANDRIÆ)

Née en ±370, mathématicienne, astronome et philosophe néoplatonicienne (dont on ne possède plus les œuvres philosophiques), Hypathie est la fille de Théon d'Alexandrie. Élevée par son père dans le culte du savoir et de la sagesse, elle s'illustra par ses *Commentaires de Diophante*, par ses calculs astronomiques (dans son *Canon astronomique* et ses *Commentaires de l'Almageste*) et ses *Commentaires sur les Coniques d'Apollonius*. Sa renommée lui acquit de nombreux disciples, dont Synesius ne fut pas le moindre. Elle perdit la vie d'une façon tragique dans des émeutes à Alexandrie (lesquelles avaient été fomentées d'une façon bien peu chrétienne par (saint) Cyrille), en 415. Un certain nombre de ses œuvres ont été rédigées en collaboration avec son père. De ses propres œuvres, on ne possède que quelques fragments.

Œuvres d'Hypathie d'Alexandrie

1) en traduction française:

– le *Commentaire sur l'Almageste*: in A. ROME, «Le troisième livre des commentaires sur l'Almageste par Théon et Hypatie», in *Annales de la société scientifique de Bruxelles*, XLVI (1926), pp. 1-14.

– commentaire des *Tables* de Ptolémée: in J. MOGENET et A. TIHON (trad.), *Le Grand commentaire de Théon d'Alexandrie aux Tables faciles de Ptolémée*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1985.

2) en grec:

– le *Commentaire* sur les L. III et IV de l'*Almageste*: in A. ROMÉ (éd.), *Commentaires de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almageste*, Cité du Vatican, 1936-1943, tome III (1943), pp. 807-1085.

– commentaire des *Tables* de Ptolémée: in J. MOGENET et A. TIHON (éd.), ci-dessus.

Textes consacrés à Hypathie d'Alexandrie

– M. DZIELSKA, *Hypatia of Alexandria*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1995.

– M. DEAKIN, «Hypatia and her mathematics», in *The American Mathematical Monthly*, CI (1994), n° 3, pp. 234-243.

– A. W. RICHESON, «Hypatia of Alexandria», in *National Mathematics Magazine*, XV (1940), pp. 74-82.

– D. ROQUES, *Études sur la correspondance de Synésios de Cyrène*, Bruxelles, Latomus, 1989.

– N. NIETUPSKI, «Hypatia of Alexandria: mathematician, astronomer, and philosopher», in D. FIDELER (dir.), *Alexandria 2: Cosmology, Philosophy, Myth, and Culture*, Grand Rapids (MI), Phanes Press, 1997 (cet ouvrage contient de nombreux renseignements sur Hypathie).

– A. CAMERON, «Isidore of Miletus and Hypatia: On the editing of mathematical texts», in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XXXI (printemps 1990), n° 1, pp. 103-127.

– W. KNORR, «On Hypatia of Alexandria», in *Textual Studies in Ancient and Medieval Geometry*, Boston, Birkhauser, 1989, chapitre 11.

– L. M. OSEN, *Women in Mathematics*, Cambridge (MA), MIT Press, 1974, pp. 370-415.

– A. MAEGER, *Hypatia, die Dreigestaltige. Philosophin, Kirchenvater, Heilige*, 2^e édition, Reuter & Klöckner, 1999.

– IDEM, *Hypatia II. Philosophie: Kriterien zur Wahrheitsfindung*, 2^e édition, Reuter & Klöckner, 2000.

– cf. C. LACOMBRADÉ, *Synésios de Cyrène*, Paris, Les Belles Lettres, 1951.

– IDEM, *Synésios de Cyrène*, tome 1: *Hymnes*, Paris, Les Belles Lettres, 1978.

– Voir le site Internet (renseignements d'inégale valeur): <<http://www.polyamory.org/~howard/Hypatia/books.html>>.

IBN AL-HAYTHAM

(ALHAZEN) (ABÛ'ALÍ AL-HASAN IBN AL-HASAN IBN AL-HAYTHAM)

Ibn Al-Haytham, appelé Alhazen par Risner en 1572 (appellation qui s'est imposée par la suite) et Alhacen par les manuscrits médiévaux, fut un de ces génies comme il en fleurit si rarement dans l'histoire de l'humanité. Tour à tour mathématicien, géomètre, astronome, philosophe, psychologue, il se distingua par sa finesse d'analyse et son sens aigu de la démonstration.

De sa vie, on ne connaît que peu de choses. Il est né probablement en 965 à Bassora en Irak, où il se fait remarquer par ses talents de mathématicien. C'est là qu'après avoir pris connaissance de la multiplicité des opinions religieuses, souvent contradictoires (chiïtes, sunnites, ismaéliennes), de son entourage, il décide de lire Aristote et de se réfugier dans les sciences; il se rend ensuite au Caire à la cour du calife fatimide Al-Hakim (995?), qui

se fera rapidement connaître par ses extravagances et sa brutalité. Après quelques démêlés avec le souverain et ayant dû simuler la folie pour lui échapper, il part, semble-t-il, pour la Syrie, puis pour Bagdad. Il n'est pas impossible qu'il se soit rendu également en Espagne. À la mort du calife, il revient au Caire. C'est là qu'il meurt en 1039, après avoir rédigé au moins une soixantaine d'œuvres consacrées à l'optique, à l'astronomie et aux mathématiques.

Alhazen est célèbre au Moyen Âge pour son monumental *De aspectibus* (erronément appelé *Perpectiva*, et traduit le plus souvent par *Traité de la perspective* (*Kitâb al-Manâzir*)), où il met au point la question de la réflexion des rayons lumineux (catoptrique). (Cet ouvrage fut traduit par deux auteurs. Il n'est pas sûr que Gérard de Crémone ait été l'un d'eux. En revanche, c'est bien Gérard qui a traduit le *De crepusculis*, ouvrage apocryphe rattaché tardivement au *De aspectibus*.) Dans un autre ouvrage, l'*Épître sur les miroirs ardents* (*Liber de speculis comburentibus* (traduit par Gérard de Crémone) (*Risâla fi l-marâyâ al-muhriqa bi l-qutû*)), le maître irakien poursuit son étude des phénomènes visuels, s'attaquant cette fois à la réfraction lumineuse (dioptrique) et privilégiant la démonstration mathématico-géométrique ainsi que le recours à l'expérimentation. On lui doit également d'autres découvertes. Ainsi, il est le plus ancien utilisateur connu de la *camera obscura*; il mit au point aussi les principes de la vision binoculaire et élabora une théorie des miroirs paraboliques très en avance sur son temps. Insistant sur le caractère formel de la lumière, il mit en évidence le rôle joué par celle-ci dans la perception des objets, laquelle se réalise suivant différents modes temporels, les uns plus longs, les autres plus brefs. Aux yeux du maître irakien, si celle-ci joue un rôle, c'est comme complètement de l'œil. Ce dernier, en effet, reçoit la lumière mais ne la transmet pas (théorie intronissive), contrairement à ce que prétendaient les anciens physiciens (Euclide, Ptolémée, Al-Kindî) (adeptes de la théorie extramissive). De toute évidence, cette théorie révolutionne l'approche scientifique de la vision tout en insistant sur les conditions externes dans lesquelles celle-ci s'exerce.

En physique, l'auteur persan insiste sur le caractère évolutif de la nature, et s'intéresse de près aux phénomènes du mouvement et de la réfraction atmosphérique, soulignant dans son *Épître sur l'arc-en-ciel et le halo* (*Maqâla fiqaws quzah wa l-hâla*), son *Épître sur la visibilité des astres* (*Maqâla fi ru'yat al-kawâkib*) et son *Épître sur la formation des ombres* (*Maqâla fi kayfiyyat al-azlâl*), le rôle joué par le milieu physique dans l'élaboration de la perception phénoménale.

Il se rendit également célèbre par ses conceptions cosmologiques. Ainsi, dans ses *Doutes sur Ptolémée* (*Dubitationes in Ptolemaecum*) (*Al-Shukûk 'alâ Batlamyûs*), que ne connut pas le monde latin médiéval, il fut le premier astronome à repenser dans sa totalité le système ptoléméen et à en relever

2) en grec:

– le *Commentaire sur le premier Alcibiade*: in L. G. WESTERINK (éd.), *Commentary on the First Alcibiades of Plato. Critical Text and Indices*, Amsterdam, North-Holland Publishers, 1954.

– G. R. MORROW (éd.), *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, Princeton (NJ), Princeton University, 1992.

– la *Théologie platonicienne*: in H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK (éd.), ci-dessus.

3) en version latine:

– trois opuscules: in H. BOESE (éd.), *Tria opuscula (De providentia, libertate, malo) latine Guilelmo de Moerbeka vertente [...]*, Berlin, de Gruyter, 1960.

– l'*Elementatio theologica*: in H. BOESE (éd.), *Proclus: Elementatio theologica translata a Guilelmo de Morbecca*, Louvain, Peeters, 1987.

Textes consacrés à Proclus

– J. TROUILLARD, *La mystagogie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

– IDEM, *L'un et l'âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

– A.-P. SEGONDS et C. STEEL (dir.), *Proclus et la Théologie platonicienne. Actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, Louvain, University Press, 2000 [articles, entre autres, de Dominic O'MEARA, Luc BRISSON, Cristina D'ANCONA, Carlos STEEL, FRANCESCO ROMANO].

– A. CHARLES-SAGET, *L'architecture du divin: mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

– M. LEBIEZ, *Éloge d'un philosophe resté païen. Proclus (412-485)*, Paris, L'Harmattan (coll. «Ouverture philosophique»), 1998.

– E. A. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

– P. BASTID, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris, Vrin, 1969.

– P. BRETON, *Philosophie et mathématique chez Proclus*, Paris, Beauchesne, 1969.

– A. LERNOULD, «L'interprétation par Proclus du *Timée* de Platon: physique et dialectique», in *Philosophie*, XXVI (1990), n° 1, pp. 19-40.

– IDEM, «La dialectique comme science première chez Proclus», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXXI (1987), pp. 509-536.

– E. P. BOS et P. A. MEIJER (dir.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden, Brill, 1992.

– G. BOS et G. SEEL (dir.), *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel (juin 1985)*, Zurich, Éd. du Grand Midi, 1985.

– J. PEPIN et H. D. SAFFREY (dir.), *Proclus, lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque international du CNRS, Paris (2-4 octobre 1985)*, Paris, Éd. du CNRS, 1987.

– H. D. SAFFREY, «Allusions antichrétiennes chez Proclus le diadoque platonicien», in *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, LIX (1975), pp. 553-563.

– A. CHARLES, «L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus», in *Néoplatonisme. Actes du colloque de Royaumont (9-13 juin 1969)*, Paris, Éd. Du CNRS, 1969, pp. 241-251.

– H. BOESE, *Die Mittelalterliche Übersetzung der *Στοιχείωσις φυσική* des Proclus; Procli Diadochi Elementatio physica*, Berlin, de Gruyter, 1958.

– M. DI PASQUALE BARBANTI, *Proclo tra filosofia e teurgia*, Catane, Bonanno, 1983.

QUINTILIEN

(MARCUS FABIVS QUINTILIANUS)

Né vers 35, en Espagne, Quintilien devint rapidement un orateur réputé à Rome. Il fut l'ami de l'empereur Domitien. Il meurt en 100.

Quintilien est l'auteur d'un ouvrage célèbre, l'*Institution oratoire* (*Institutiones oratoriae*), dans lequel il traite de toutes les modalités du discours et de l'éloquence. S'appuyant sur des sources littéraires et historiques grecques ou latines, il manifeste une finesse d'analyse et un style qui lui valurent une grande estime au Moyen Âge. D'autres écrits lui ont été attribués, entre autres les *Déclamations majeures* (*Declamationes maiores*), mais il semble bien que celles-ci ne soient pas de lui.

Œuvres de Quintilien

1) en traduction française:

– l'*Institution oratoire*: in J. COUSIN (trad.), *Quintilien: Institution oratoire. Texte établi et traduit*, Paris, Les Belles Lettres, 1975-1978, 7 volumes.

– œuvres complètes: in M. C. V. QUIZILLE (trad.), *Quintilien: Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1863.

2) en traduction anglaise:

– l'*Institution oratoire*: in E. BUTLER (trad.), *The Institutio Oratoria of Quintilian with an English Translation*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1953-1958, 4 volumes.

3) en latin:

– l'*Institutio oratoria*: in J. COUSIN (éd.), ci-dessus.

Textes consacrés à Quintilien

– J. COUSIN, *Études sur Quintilien*, Amsterdam, Scippers, 1967, 2 volumes.

– G. KENNEDY, *Quintilian*, New York, Twayne Publishers, 1969.

– E. BOLAFFI, *La critica filosofia e letteraria in Quintiliano*, Bruxelles, Latomus, 1958.

– M. WINTERBOTTOM, *Problems in Quintilian*, Londres, Université de Londres, 1970.

SÉNÈQUE (LE JEUNE)

(LUCIUS ANNÆUS SENECA)

Sénèque naquit à Cordoue vers l'an 4 avant Jésus-Christ. Il est le fils de Sénèque l'Ancien (55 av. J.-C.-36 apr.), orateur, homme politique. Dans sa jeunesse, il reçoit une éducation classique, fréquentant les meilleurs maîtres et multipliant les voyages. C'est ainsi qu'il se rend à Alexandrie, en Égypte, où il prend contact avec les religions orientales et les philosophes platoniciens et stoïciens.

Sa carrière fut essentiellement celle d'un personnage proche du pouvoir et d'un homme de lettres. Tout d'abord avocat, il conquiert rapidement Rome et devient questeur (magistrat, assistant du consul). Cependant au bout de quelques années, il est exilé par l'empereur Claude, dont la femme, Messaline, désapprouve sa conduite et combat son influence. En 41, il se retire en Corse, où il s'adonne à l'écriture et à la recherche. Huit ans plus tard, il est rappelé dans la Ville Éternelle par Agrippine, la nouvelle femme de l'empereur, qui lui confie l'éducation de Néron. Le résultat, comme on le sait, sera désastreux (Néron faisant assassiner sa mère et empoisonner son demi-frère Britannicus). En 62, il sent le tapis de la gloire se dérober sous ses pieds. Il se retire alors de la vie publique, se plongeant à nouveau dans la philosophie et l'écriture. Peu à peu, il s'attire l'inimitié de son ancien

ÉTIENNE LANGTON**(STEPHANUS LANGTON ou STEPHANUS DE LINGUA TONANTE)**

Théologien, penseur, poète, homme politique, prélat, Étienne Langton fut un personnage hors du commun dans l'histoire de l'Angleterre. Né vers 1150, il fait ses études à Paris, où, devenu maître en théologie, il enseigne, puis devient chanoine de Notre-Dame. Durant son séjour parisien (1180-1205), il se fait remarquer comme un prédicateur exceptionnel; il lie connaissance avec des personnages prestigieux, tels que Lothaire de Segni, qui deviendra le pape Innocent III, Robert de Courçon, futur légat pontifical, Alexandre Nequam, Richard Poore, futur évêque de Salisbury, Pierre le Chantre, qui sera son maître, et bien d'autres. Il rédige de nombreux écrits théologiques (dont un *Commentaire sur les Sentences* et une *Somme* abrégée), ainsi que des commentaires exégétiques (il a commenté à peu près toute la Bible) ou religieux (il est l'auteur d'un *Psautier marial*), qui lui valent une réputation enviable. En 1206, il est nommé cardinal. L'année suivante, il est désigné comme archevêque de Canterbury; mais Jean sans Terre ne le reconnaît pas et lui refuse l'accès à son siège épiscopal. Il vit en exil durant six ans à l'abbaye de Pontigny (comme son prédécesseur Thomas Becket, qu'il admirait beaucoup). En 1213, le roi d'Angleterre, censuré et frappé d'interdit par Innocent III, finit par se résigner et accepte la nomination d'Étienne. Ce dernier, cependant, s'allie avec les barons et les nobles anglais pour arracher, deux ans plus tard (le 15 juin 1215), au souverain la *Magna Carta*, qui reconnaît l'autonomie des féodaux et promulgue la loi de l'*habeas corpus*. La même année, Étienne se rend à Rome assister au IV^e concile du Latran. Peu avant de s'embarquer, il apprend qu'il a été suspendu par le pape pour ne pas avoir respecté l'interdit sur le royaume et avoir collaboré avec les barons excommuniés. Il rencontre, en 1216, le Souverain Pontife nouvellement élu, Honorius III, avec lequel il se lie d'amitié. Il peut dès lors regagner l'Angleterre, et, en 1218, réintégrer définitivement sa charge. Avec l'avènement du nouveau roi Henri III s'ouvre une période de paix qui permet à l'archevêque d'entreprendre les réformes ecclésiastiques nécessaires dans son diocèse. En 1220-1221, il se rend de nouveau à Rome; puis, en 1222, il participe au concile d'Oxford, dont il est une des chevilles ouvrières. Il meurt à la tâche le 6 juillet 1228.

En plus des écrits que nous avons évoqués, dont certains sont remarquables (tout particulièrement sa *Postilla super Bibliothecam* (*Postille sur la [Sainte] Bibliothèque*), consacrée à une grande partie de l'Ancien Testament et du Nouveau, sa *Postilla super Apostolum*, qui est une glose savante sur le *Commentaire des épîtres pauliniennes* de Pierre le Chantre), Étienne est l'auteur d'un grand nombre de *Sermons* (plus de 500, donnés en France ou en Angleterre), dont très peu jusqu'à présent ont été édités, ainsi que de *Quaestiones theologicae*, qui exercèrent une énorme influence sur l'enseignement de la théologie à l'Université de Paris. À cet effet, il faut faire

remarquer que Langton joua un rôle non négligeable dans l'instauration du sacrement de pénitence tel que nous le connaissons aujourd'hui et sur la théorisation de son efficacité spirituelle.

Mais Étienne s'est valu encore deux autres titres de gloire, qui ne sont pas minces: en premier lieu, il est l'auteur du *Veni, Sancte Spiritus*, hymne superbe, où est chantée en vers mélodieux et denses la gloire de l'Esprit-Saint; en second lieu, il est l'auteur de la division moderne de la Bible en chapitres et en versets, ainsi que du regroupement des livres bibliques tels que nous le connaissons aujourd'hui. Pour résumer, il est, de tous les grands maîtres médiévaux, un des plus prestigieux et un des moins connus.

Œuvres d'Étienne Langton

1) en traduction française: aucune.

2) en latin:

– le *Commentaire sur les Sentences*: in A. M. LANDGRAF (éd.), *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton*, Münster, Aschendorff, 1952.

– les *Sermons*: in P. ROBERTS (éd.), *Selected Sermons of Stephen Langton*, Toronto, Pontifical Institute, 1980.

– le *Psautier marial*: in G. M. DREWES (éd.), *Psalteria rythmica: gereimte Psalterien des Mittelalters*, Leipzig, Reiland, 1900, pp. 153-171.

Textes consacrés à Étienne Langton

– A. D'ESNEVAL, *Étienne Langton, maître parisien de théologie et archevêque de Canterbury*, mémoire, Université de Lille, 1960.

– IDEM, *L'inspiration biblique d'Étienne Langton à travers le commentaire sur le livre de Ruth et les «Interpretationes nominum hebraicorum»*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Caen, 1976.

– G. DAHAN, «Exégèse et polémique dans les commentaires de la Genèse d'Étienne Langton», in IDEM (dir.), *Les juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernard Blumenkranz*, Paris, Picard, 1985, pp. 129-148.

– P. BARZILLAY-ROBERTS, *Stephanus de Lingua Tonante. Studies on the Sermons of Stephen Langton*, Toronto, Pontifical Institute, 1968.

– K. MAJOR, *Acta Stephani Langton Cantuariensis Archiepiscopi A.D. 1207-1228*, Oxford, Oxford University Press, 1950.

– G. LACOMBE et B. SMALLEY, «Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, V (1930), pp. 5-266.

– H. THURSTON, «Notes on familiar prayers. The *Veni Sancte Spiritus* of Cardinal Stephen Langton», in *The Month*, CXXI (1913), pp. 602-616.

EUSÈBE DE CÉSARÉE

(EUSEBIUS CÆSARENSIS)

Né vers 260 en Palestine, Eusèbe de Césarée est surtout connu pour ses œuvres historiques, tout particulièrement sa *Chronique* et son *Histoire ecclésiastique*. Il fut tout d'abord condamné en raison de son penchant apparent pour l'arianisme, puis réhabilité au concile de Nicée en 325. On lui doit des commentaires bibliques (*La Préparation évangélique*) et des textes apologétiques; il est également l'auteur d'une *Vie de Constantin*. Il mourut

Ultime remarque: le calendrier julien-dionysien fut réformé en 1582 par le pape Grégoire XIII sur les conseils des érudits italiens Aloisio et Antonio Lillio, Ignacio Dantes, du jésuite allemand Christophe Clavius et du mathématicien espagnol Pedro Chacón. Par une Bulle, intitulée *Inter gravissimas*, le souverain pontife décida que le lendemain du jeudi 4 octobre 1582 (julien) serait le vendredi 15 octobre 1582 (grégorien), afin de rattraper le retard dû aux mauvais calculs des siècles précédents. L'ensemble de la chrétienté adopta ce calendrier; la France n'en prit l'initiative que le 9 décembre 1582, auquel succéda le 20 décembre. Les Anglo-Saxons, toujours en retard d'une révolution, adoptèrent le calendrier papiste en 1752 (où on passa sans coup férir du 2 septembre 1752 au 14 septembre); de leur côté, les luthériens optèrent pour le calendrier grégorien en 1699, mais avec quelques modifications (qui furent supprimées par Frédéric le Grand en 1778). Quant aux orthodoxes, toujours animés d'une grande méfiance à l'égard de tout ce qui est... romain, ils ont continué à célébrer la fête de Noël avec 15 jours de retard sur l'ensemble du monde. Aujourd'hui, on en est toujours là. Aux... dernières nouvelles, ils envisageraient d'adopter peut-être le calendrier grégorien. Qui vivra, verra! – Rappelons que, du 24 octobre 1793 au 1^{er} janvier 1806, la république française issue de la Révolution du même nom adopta un «calendrier républicain», où l'année était divisée en 12 mois de 30 jours auxquels on ajoutait 5 jours de «célébrations sans-culottides». Les mois furent rebaptisés. Ce qui donna dans l'ordre: fructidor (septembre), vendémiaire (octobre), brumaire (novembre), frimaire (décembre), nivôse (janvier), pluviôse (février), ventôse (mars), germinal (avril), floréal (mai), prairial (juin), messidor (juillet), thermidor (août) [les mois entre parenthèses ne correspondent qu'approximativement à ceux que nous connaissons aujourd'hui: ainsi prairial correspond à la dernière partie du mois de mai et à la première partie du mois de juin]. Ce fut une courte et (heureusement) infructueuse tentative!

Il est à signaler que le cycle de 365 jours pour une année fut conçu par le calendrier égyptien, «le seul calendrier vraiment intelligent de toute l'histoire de l'humanité» (O. Neugebauer).

Dernier point à noter: en 1740, l'astronome Jacques Cassini proposa un calendrier comportant une année 0 et des années négatives, pour faciliter le calcul des événements astronomiques.

Comme nous l'avons vu dans l'occurrence consacrée à Denys le Petit, la naissance de Jésus eut lieu durant la nuit du 5 au 6 janvier. Pendant les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, on fêta, la plupart du temps, la naissance de Jésus en même temps que l'épiphanie, c'est-à-dire le 6 janvier. Vers le milieu du III^e siècle, il semble bien que l'Église d'Occident ait décidé de fêter Noël le 25 décembre, tandis que l'Église d'Orient continuait à opter pour le 6 janvier. En fait, le premier document officiel sur lequel figure la date du 25 décembre est un document du pape Libère

simple, par laquelle est désigné le concept qui exprime l'objet de connaissance.

SYNCATÉGORÈME

Voir CATÉGORÈME

SYNDÉRÈSE

La syndérèse (du grec *suneidêsis* (συνείδησις: connaissance intime), terme qui s'est étonnamment transformé dans les manuscrits en *suntêrêsis* (συντήρησις: observation), *syntêrêse*, pour donner *syndérèse*), est la conscience que le sujet a de lui-même, qui se distingue de la conscience morale ou de l'état de conscience au sens psychologique du terme.

SYRIAQUE

Langue parlée dans la liturgie orientale et qui est fort proche de l'araméen, voire de l'hébreu. Fut répandue pendant de nombreux siècles au Moyen Orient. Elle fut finalement supplantée par l'arabe et le persan. Aux VIII^e, IX^e et X^e siècles, les chrétiens nestoriens, dont Hunayn ibn Ishâq et Ishâq ibn Hunayn, procédèrent à de nombreuses traductions des œuvres philosophiques et médicales du grec au syriaque.

TERMINISME

Approche doctrinale, que l'on retrouve au XIII^e siècle et, dans une moindre mesure, au XIV^e siècle, qui manifeste une tendance à l'explication sémantique des termes au détriment relatif des propositions. On a appliqué le mot *terminisme* aux recherches effectuées par les grammairiens spéculatifs du XIII^e siècle, pour qui la grammaire des termes servait de point de départ à l'analyse logique des propositions.

On oppose aujourd'hui le terminisme au nominalisme et au conceptualisme pour souligner les approches épistémologiques et logiques fort différentes des penseurs du XIII^e et du XIV^e siècles.

Pour le nominaliste, le concept et la proposition ont une fonction restitutive du réel; pour le conceptualiste, elles ont une fonction relativement représentative; pour le réaliste (ou le semi-réaliste) terministe, une fonction carrément référentielle.

THÉURGIE

Tentative de rejoindre le divin par des opérations réflexives ou magiques. On a souvent réservé ce terme pour désigner des activités occultistes évoquant les forces divines. La définition de Pierre RIFFARD, qui est plus précise, est la suivante: «La théurgie est une forme de magie, celle qui permet de se mettre en rapport avec les puissances célestes bénéfiques pour les voir ou pour agir sur elles (par exemple en les contraignant à animer une statue, à habiter un être humain, à révéler des mystères)» (*Dictionnaire de l'ésotérisme*, Paris, Payot, 1993).

THÉOLOGIE ARABE

Il est exact de dire, comme le fait Jean JOLIVET (*La théologie et les arabes*, Paris, Cerf, 2002), que la théologie chrétienne du XIII^e siècle a emprunté un certain nombre de thèmes, ou à tout le moins de concepts, aux *mutakallimûn* (théologiens musulmans). Mais il est exagéré de prétendre que leur influence fut marquante. Il ne faudrait quand même pas oublier les six siècles qui précédèrent l'apparition du monde islamique, où la pensée tant occidentale qu'orientale s'est exercée à de nombreuses controverses. Par ailleurs, il ne serait pas inutile de souligner l'influence exercée par les théologiens et auteurs spirituels chrétiens sur l'islam, sans parler du rôle déterminant des traducteurs nestoriens, jacobites (monophysites) et juifs sur la pensée arabophone.

THOMISME

Doctrine reprise à saint Thomas et systématisée. On utilise aujourd'hui le mot *thomasien* pour désigner la pensée propre à saint Thomas, alors que le mot *thomiste* est réservé au courant de pensée qui s'en inspire.

TRADUCTIONS

Contrairement à ce qui s'est dit et écrit pendant des années, les croisades n'ont eu aucun effet direct sur l'arrivée des traductions des textes grecs en Occident. Les relations entre l'empire byzantin et les royaumes d'Occident, de toute façon, n'avaient jamais été totalement interrompues, même après le grand schisme de 1054 divisant l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Certaines villes italiennes, comme Venise (avec ses nombreux comptoirs commerciaux), Gênes, Naples, entretenaient d'excellentes relations avec Byzance. Burgundio de Pise et Jacques de Venise (vers 1150), par exemple, visitèrent à plusieurs reprises la capitale grecque, d'où ils rapportèrent des manuscrits accompagnés de leur traduction latine. En Sicile, à la cour des rois normands puis des princes germaniques, spécialement sous Frédéric II (1200) et Manfred (1260), de nombreuses traductions furent réalisées à partir de l'arabe ou du grec.

La ville de Tolède, de son côté, jouit d'un immense prestige à partir de sa reconquête en 1085, étant un creuset de plusieurs cultures (arabes, juives, françaises, castillanes). C'est là que furent effectuées pendant près d'un siècle les traductions latines d'innombrables textes grecs (via leur version arabe). Sans oublier d'autres villes d'Espagne, elles aussi, fort actives.

S'il y eut influence des croisades, ce ne fut que durant la quatrième expédition, lors de la création de l'empire latin d'Orient qui vit l'occupation brutale de la Grèce par les Occidentaux. On peut facilement conjecturer que Guillaume de Moerbeke, par sa position d'évêque de Corinthe, eut accès plus facilement aux manuscrits d'Aristote et des autres auteurs grecs. Mais, à cette époque, le mouvement était déjà lancé.