



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

Le platonisme du XIIe siècle
di Tullio Gregory

«Revue des sciences philosophiques et théologiques», tome 71, 2, 1987, Paris,
Librairie philosophiques J. Vrin, pp. 243-259.

Parole chiave: filosofia medievale, teologia, filosofia della natura

LE PLATONISME DU XII^e SIÈCLE*

par Tullio GREGORY

Si l'on veut dégager les caractéristiques du platonisme du XII^e siècle — au-delà de la présence constante de motifs d'inspiration platonicienne médiatisés par la Patristique grecque et latine et surtout par Augustin —, on ne peut ignorer l'influence d'un groupe d'œuvres déjà connues dans le haut Moyen Âge mais qui, maintenant seulement, occupent le centre de nombreux débats et imposent une thématique nouvelle : parmi elles, au premier plan, le *Timée*, la grande genèse philosophique où Platon traçait le cadre cosmologique à l'intérieur duquel devait prendre place sa réforme morale et politique, proposant ainsi un nouveau rapport entre le sensible et l'intelligible à travers le mythe du Demiurge et la médiation de l'âme du monde. Le dialogue avait déjà constitué à l'époque hellénistique un point de référence privilégié non seulement pour les différentes écoles platoniciennes, mais pour tout le contexte beaucoup plus ample de la spéculation de l'antiquité tardive¹. Au Moyen Âge le *Timée* — dont on ne connaissait que la première partie consacrée au discours cosmologique — était accompagné, on le sait, du commentaire de Chalcidius qui orientait l'interprétation du dialogue dans le sens des suggestions herméneutiques du moyen- et du néo-platonisme, en particulier de Numenius et de Porphyre : Chalcidius n'accentuait pas seulement la signification et la valeur — à la fois religieuse et rationnelle — de la contemplation du cosmos, incarnation sensible de l'ordre intelligible ; il résolvait aussi le mythe cosmologique du *Timée* en un système plus organisé qui offrait une place et une interprétation à des figures dont le statut ontologique et les rapports réciproques étaient restés mal définis dans le tissu poétique du dialogue platonicien. Il suffit de penser que Chalcidius accueille la

* Ce texte est celui de la conférence que j'ai eu l'honneur de tenir au Collège de France le 19 février 1986 : j'y ai seulement ajouté quelques notes essentielles. Écrite en même temps que ma contribution (*The Platonic inheritance*) à l'*History of Twelfth-Century Western Philosophy* en préparation à la Cambridge University Press, elle en anticipe plusieurs pages : je remercie mon ami Peter Dronke d'avoir bien voulu me donner l'autorisation de les utiliser.

1. Sur l'influence et les interprétations du *Timée* à l'âge hellénistique, voir notamment A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris 1949-1954, en particulier vol. II, *Le Dieu cosmique*, Paris 1949^a.



distinction médio-platonicienne entre le *summus Deus* (*qui est summum bonum ultra omnem substantiam omnemque naturam*), la *mens Dei* (*secundus Deus*, lieu des idées et providence), et l'âme du monde (*secunda mens, fatum*)², en accreditant ainsi une interprétation de Platon qui restera fondamentale dans le néo-platonisme païen et chrétien. En outre, la large place que le commentaire accorde à des problèmes d'ordre cosmologique offrait d'amples fragments de science grecque (utilisant surtout Adraste) et mettait en évidence quelques aspects problématiques fondamentaux : la nature mathématique de l'ordre cosmique, le rapport entre temps et éternité, les éléments et la matière primordiale, l'âme et les âmes, la providence et le destin, et réunissait autour de chaque thème de très vastes doxographies qui devaient assurer au Moyen Âge la connaissance de thèmes centraux de la pensée hellénistique.

Le commentaire de Chalcidius constitue l'un des heureux témoignages de la spéculation de l'antiquité tardive où se sont amalgamés, sur un fond platonicien commun, des éléments de différentes traditions qui ont fini par former une synthèse originale appelée à avoir une profonde influence sur la culture médiévale même à travers d'autres auteurs liés à la renaissance des lettres grecques qui marque le iv^e et le v^e siècle de notre ère. Ainsi, pour le domaine qui nous intéresse, deux grands représentants du néo-platonisme latin, Macrobie et Boèce, toujours lus avec des références insistantes au *Timée*, revêtent, avec Augustin, une importance exceptionnelle. Dans le commentaire du *Somnium Scipionis* l'enseignement de Platon — *secundum ipsius veritatis arcanum* — est filtré à travers Plotin et surtout Porphyre, souvent cité et transcrit, et coïncide avec toute la tradition philosophique ancienne d'Homère à Pythagore, de Cicéron à Virgile (*nullius disciplinae expers*)³ autour d'une série de thèmes qui, par la suite, seront toujours repris : ainsi la procession *Deus, mens, anima*, la fonction médiatrice de l'âme du monde entre l'intelligible et le sensible, l'*aurea catena Homeri*, les spéculations arithmologiques sur la monade principe de multiplicité. Boèce exerçait son influence dans la même direction : lié à toute la culture néo-platonicienne, de Porphyre à Ammonius et surtout à Proclus, il propose un néo-platonisme mêlé de motifs aristotéliens et surtout néo-pythagoriciens, et son importance croît au fur et à mesure que croît sa réputation de martyr de la foi.

C'est encore la même tradition culturelle fondamentalement platonicienne, pleine d'éléments religieux, qui était transmise non seulement par les grands maîtres de la pensée chrétienne — d'Origène à Grégoire de Nysse, d'Ambroise à Augustin, de Marius Victorinus au Pseudo-Denys — mais aussi par des textes païens dont la fortune est constamment liée à celle du *Timée* : il suffit de rappeler Apulée, Martianus Capella et le mythique Hermès Trismégiste avec l'*Asclepius* ainsi que l'ensemble de textes pseudo-épigraphes qui lui sont attribués et qui sont connus au Moyen Âge à travers la médiation arabe.

2. *Timaeus a Calcidio translatus Commentarioque instructus*, edidit J. H. WASZINK (*Plato latinus*, vol. IV), Londinii-Leidae 1962, p. 204-205, 306, 324-325, 182, 206.

3. A. Th. MACROBII *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 6, 23 ; 44 ; éd. J. WILLIS, Lipsiae 1963, p. 22, 26.

Ces textes confèrent une connotation particulière au platonisme du XII^e siècle pour lequel il serait vain de vouloir distinguer les éléments dérivant directement du *Timée*, de ceux provenant d'autres auteurs directement ou indirectement liés à la tradition platonicienne que l'on vient d'évoquer : en fait, à travers les textes du néo-platonisme latin, le XII^e siècle récupérait de manière originale une expérience de pensée complexe qui avait mûri au cours de l'âge hellénistique et des premiers siècles de l'ère chrétienne pendant laquelle le *Timée* avait joué un rôle central et polyvalent : il proposait en effet une contemplation physique et religieuse du cosmos qui peu à peu s'était enrichie de motifs différents — aristotéliens, stoïciens et néo-pythagoriciens, médio- et néo-platoniciens, gnostiques et hermétiques, hébraïques et chrétiens — dans une singulière *koiné* culturelle. Il est inutile d'insister sur l'importance de ce milieu culturel de l'antiquité tardive ici, au Collège, où l'enseignement de maîtres comme Pierre Courcelle et aujourd'hui Pierre Hadot s'est toujours attaché à souligner les significations complexes et les diverses composantes de la culture philosophique de la fin du monde antique et son importance fondamentale pour la formation de la bibliothèque et de la culture médiévales⁴. Ce sont justement leurs études qui permettent de mieux comprendre comment, pour les platoniciens du XII^e siècle, Platon rappelle non seulement Chalcidius, mais aussi Cicéron et Macrobie, Boèce et Martianus Capella, Apulée et l'*Asclepius*, les poètes et les mythographes antiques alignés avec les *auctoritates* des Pères grecs et latins qui s'étaient référés à cette tradition pour démontrer la parenté entre l'enseignement des « platoniciens » et le christianisme jusqu'à soutenir l'origine divine et prophétique de la philosophie païenne.

Dans une page célèbre du *Policraticus*, Jean de Salisbury soulignait que [...] in libris Platonis inveniuntur multa dictis consona prophetarum. Nam in Thimeo, dum causas mundi subtilius investigat, manifeste videtur exprimere Trinitatem quae Deus est⁵.

Telle était la lecture du *Timée* proposée dans les milieux que Jean de Salisbury avait fréquentés lorsqu'il était étudiant : l'école de Chartres et surtout l'enseignement de Guillaume de Conches auquel nous devons le plus ample commentaire au dialogue platonicien écrit au Moyen Âge. Déjà dans l'*accessus* du Commentaire au *Timée* Guillaume indiquait très clairement d'une part le caractère 'encyclopédique' du dialogue — *ut habeamus perfectam philosophie cognitionem* — d'autre part l'issue théologico-religieuse de la contemplation du monde physique :

hac utilitate agit de tali materia ut, visa potentia divina et sapientia et bonitate in creatione rerum, timeamus tam potentem, veneremur tam sapientem, diligamus tam benignum⁶.

4. Qu'il soit permis de rappeler l'œuvre fondamentale de P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, Paris 1948² et la très riche analyse des problèmes dans la leçon inaugurale de P. Hadot pour la Chaire d'histoire de la pensée hellénistique et romaine au Collège de France (1983).

5. JOANNIS SARESBERIENSIS *Policraticus*, VII, 5, éd. Cl. C. I. WEBB, Oxonii 1909, t. II, p. 108-110 ; cf. PLATO, *Timaeus*, 27 c suiv.

6. GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, par Éd. JEAUNEAU, Paris 1965, p. 60.



Cette perspective herméneutique, qui reprend à son compte de nombreux thèmes de la tradition augustinienne et du platonisme des Pères et procède presque à leur vérification sur le texte de Platon, est dominante chez les platoniciens du XII^e siècle : elle suppose une lecture du *Timée* qui tienne compte de son genre littéraire particulier, « discours de vraisemblance » (*verisimilis ratio, imaginaria imaginis*), tissu de mythes, enveloppé de métaphores (*modum Platonis loquendi de philosophia per integumenta*) que le commentateur doit interpréter et résoudre en dégagant la signification philosophique cachée (*profundissimam philosophiam integumentis verborum tectam*)⁷.

L'importance de cette approche du texte platonicien, qui en permettait les interprétations les plus libres et les plus complexes, a été soulignée à plusieurs reprises⁸ ; par ailleurs elle répond à un canon herméneutique appliqué au XII^e siècle à la lecture de poètes et de philosophes anciens dont le langage mythique, fabuleux, est toujours perçu comme véhicule de significations cachées, de vérités d'ordre philosophique et religieux :

quantum etiam semper philosophia arcana sua nudis publicari verbis dedignata sit, et maxime de anima et de Diis per fabulosa quaedam involucra loqui consueverit, ille non mediocris philosophus et magni philosophi Ciceronis expositor Macrobius diligentissime docet⁹.

Ainsi Abélard, qui indique dans Macrobe la source d'une théorie remontant à l'âge hellénistique et qui justifie une exégèse visant à déchiffrer les enseignements enfermés sous le voile de la lettre. Il faut rappeler aussi le lien très tôt établi avec l'exégèse biblique qui depuis longtemps avait fixé les différents 'sens' de l'Écriture selon lesquels il était possible de saisir l'« océan de mystères » incorporé dans la lettre sacrée. Ainsi se dessinait un parallélisme significatif entre le style des poètes et des philosophes anciens qui avaient enveloppé leur discours du voile de la *narratio fabulosa* et des *mysteria figurarum*¹⁰, et celui des livres bibliques avec leur usage des paraboles, leurs locutions métaphoriques et figurées. Dans l'interprétation des textes platoniciens ce parallélisme trouve peut-être son application la plus vaste chez Abélard qui use du thème de l'*involu-*

7. GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, op. cit., p. 211.

8. Voir en particulier Éd. JEAUNEAU, « L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches », dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. Â.*, XXIV (1957), Paris 1958, p. 35-100 ; P. DRONKE, *Fabula. Explorations into the uses of myth in medieval Platonism*, Leiden-Köln 1974.

9. ABÉLARD, *Theologia christiana*, I, 102, éd. E. M. BUYTAERT (PETRI ABAELARDI *Opera theologica*, II, Turnholti 1965), p. 114 ; cf. *Theologia 'Scholarium'*, I, 19, P.L. 178, 1021 ; *Theologia 'Summi boni'*, I, 5, éd. H. OSTLENDER (dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. und Theol. des Mittelalters*, XXXV, 2-3, Münster i.W. 1939), p. 13-14. Cf. T. GREGORY, « Abélard et Platon », dans AA.VV., *Peter Abelard*, Leuven-The Hague 1974, p. 38-64 (= « Studi Medievali », 3^a serie, XIII, 1972, p. 539-563).

10. MACROBII *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 2, 9-21, op. cit., p. 5-8.

Il est intéressant de souligner que les mots *allegoria* (utilisé dans l'exégèse biblique) et *integumentum* ou *involucrum* (utilisés surtout en rapport à la mythologie païenne : « oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum, ut de Orpheo », texte cité par JEAUNEAU, « Note sur l'École de Chartres », dans *Studi medievali*, 3^a serie, V, 1964, p. 856) sont souvent interchangeables.

crum ou *integumentum* pour ramener à la foi chrétienne les textes les plus difficiles de Platon et d'Hermès Trismégiste, de Virgile et de Macrobe. Convaincu que la révélation a opéré non seulement à travers les prophètes, mais aussi à travers les hommes de l'antiquité païenne, Abélard propose une lecture de l'*involutrum* remplie de typologies significatives : le mythe, le langage métaphorique des textes païens deviennent chez lui préfiguration de vérités qui étaient appelées à se réaliser au cours des temps, dans l'histoire du salut ; ici l'*involutrum* ne cache pas seulement des vérités d'ordre intelligible, hors du temps, mais devient *typus*, prophétie de réalités chrétiennes¹¹.

Plus la *litterae superficies* s'éloigne de la vérité, plus elle demande une interprétation non littérale (*ipsa nos littera ad expositionem mysticam compellit*)¹² ; autrement dit, plus les textes de Platon et des platoniciens semblent présenter une doctrine contraire à la foi chrétienne, plus grand devra être l'effort de ramener les *verba philosophorum ad fidem nostram*, puisque c'est le Saint-Esprit lui-même qui a parlé à travers eux sans qu'ils en soient conscients, comme cela est arrivé pour d'autres prophéties dont l'histoire sainte est pleine. C'est dans cette perspective, qui met sur le même plan les *testimonia philosophorum* et les *testimonia prophetarum*, qu'Abélard retrouve dans les *involucra* des philosophes païens la révélation du mystère trinitaire (« Totius Trinitatis summam post prophetas patenter ediderunt »)¹³ : le *deus ingenitus* du *Timée* est le Père, le *nous* de Chalcidius, de Macrobe et de l'*Asclepius* le Fils, tandis que l'*anima mundi* est une *pulcherrima involucris figura*, le *typus* du Saint-Esprit¹⁴ ; la confiance d'Abélard dans l'inspiration divine donnée aux philosophes est telle qu'il n'hésite pas — entre autres — à lire dans la lettre grecque *chi* qui représente la structure de l'âme du monde la préfiguration de la croix et de la mort rédemptrice du Christ¹⁵. A la fin du XII^e siècle, suivant la même ligne exégétique, Humbertus de Balesma reprendra un topos de l'antiquité tardive en l'appliquant à Platon : on a trouvé — dit-il — dans le mausolée de Platon, longtemps après sa mort, au temps de Théodose, une tablette d'airain écrite en lettres d'or, où l'on pouvait lire : « Ego Plato credo in Christum venturum nasciturum ex virgine »¹⁶. L'exégèse abélardienne des textes platoniciens, insérée dans le contexte d'un discours théologique et qui présuppose une inspiration

11. ABÉLARD, *Theologia christiana*, I, 98, éd. cit., p. 112 ; cf. T. GREGORY, « Abélard et Platon », *op. cit.*, p. 542-544.

12. ABÉLARD, *Theologia christiana*, I, 117, éd. cit., p. 122 ; *Theologia 'Scholarium'*, I, 20, P.L. 178, 1028.

13. ABÉLARD, *Theologia christiana*, I, 68, éd. cit., p. 100 ; *Theologia 'Scholarium'*, I, 17, P.L. 178, 1012.

14. ABÉLARD, *Theologia christiana*, I, 106-117, éd. cit., p. 116-122 ; cf. *Theologia 'Scholarium'*, I, 20, P.L. 178, 1023-1028 ; *Theologia 'Summi boni'*, I, 5, éd. cit., p. 15 ; même interprétation dans les *Sententie magistri Petri Abelardi (Sententie Hermanni)*, éd. S. BUZZETTI, Firenze 1983, p. 63, 82-84.

15. ABÉLARD, *Theologia christiana*, II, 16, éd. cit., p. 140 ; on retrouve le même thème dans la littérature chrétienne antique : cf. T. GREGORY, « Abélard et Platon » *op. cit.*, p. 61.

16. M.-Th. d'ALVERNY, « Humbertus de Balesma », dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. Â.*, LI (1984), Paris 1985, p. 161.



prophétique des philosophes anciens, ne peut être prise que comme un aspect extrême de l'utilisation du *Timée* et de la tradition philosophique qui lui est liée.

Guillaume de Conches propose un commentaire plus proche du texte du *Timée*, toujours lu à travers la notion de *integumentum* ; une fois établi que le texte est substantiellement conforme à la doctrine chrétienne, ce sont les intérêts cosmologiques qui dominent¹⁷. Les problèmes plus strictement théologiques restent marginaux et à l'intérieur des limites traditionnelles, avec une accentuation des opérations *ad extra* des personnes divines : en interprétant dans le sens de la création le discours du *Timée* sur l'*exornatio mundi*, il devient facile pour Guillaume d'identifier l'*opifex* avec le Créateur¹⁸, le monde archétype avec le Verbe, tandis que l'*anima mundi* — qui peut être interprétée, rappelle-t-il, comme *integumentum* du Saint-Esprit — est plutôt vue comme principe universel d'harmonie, de mouvement et de vie¹⁹. En revanche, le développement des thèmes cosmologiques est très ample : la création, la matière primordiale et les éléments, le temps et l'éternité, l'âme et les âmes, les cieux et leurs influx, la structure du corps humain. En outre le lien entre le grand discours cosmogonique du *Timée* et le programme de réforme éthique et politique qui le sous-tend n'échappe pas à Guillaume. La *République* — traité de *positiva iustitia* — trouve son complément dans le *Timée*, traité de *naturali iustitia* écrit « ut perfectum haberemus tractatum de omni iustitia »²⁰.

A la suite de Chalcidius et de Guillaume, le thème revient constamment dans les nombreuses gloses sur le *Timée* du XII^e siècle : l'on y souligne le rapport entre microcosme et macrocosme, entre ordre politique et constitution du monde dont la structure hiérarchique se trouve reflétée dans les trois ordres de la cité platonicienne et dans l'organisation de la société médiévale : à la hiérarchie cosmique *deus, spiritus ministratorii* (comme *media*) et *spiritus in nostro aere versantes* (comme *infima*), correspond la structure hiérarchique selon les trois ordres : *senatores, milites agentes, mechanicarum artium professores*²¹.

17. Cf. *Glosae super Platonem*, p. 210-211 ; *Dragmaticon*, éd. GRATAROLUS, Argentorati 1567, p. 13 : « Si gentilis adducenda est opinio, malo Platonis quam alterius inducatur : plus namque cum nostra fide concordat ».

18. GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, *op. cit.*, p. 113, 126 ; cf. p. 192 « in divina sapientia sunt animalia secundum illud : ' Quod factum est in ipso vita erat ', quia vivit sapientia que omnia comprehendit » ; l'on peut souligner le rapport entre l'expression du *Timée* et *Joh.*, I, 3-4.

19. GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, p. 144 suiv.

20. GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, selon la version du ms. Venezia, Marciana 1870 (fonds ancien 225), éd. Ed. JEAUNEAU, p. 294-295 ; cf. T. GREGORY, *Platonismo medievale — Studi e ricerche*, Roma 1958, p. 59 suiv.

21. Glose du ms. Digby 23 f. 5 r éditée par P. E. DUTTON, « Illustre civitatis et populi exemplum : Plato's Timaeus and the transmission from Calcidius to the end of the twelfth century of a tripartite scheme of society », *Mediaeval Studies*, XLV (1983), p. 79-119 (le texte cité est à la p. 98, notes 69-70) ; cf. T. GREGORY, *Platonismo medievale*, *op. cit.*, p. 61, n. 3. On trouve la même comparaison dans *Tractatus de philosophia* (anonyme ; II^e moitié du XII^e siècle) : « Respublica est aggregatio rerum, inter quas sunt quedam imperantes, quedam agentes, quedam obtemperantes. Dicitur autem fuisse inventa ad exemplar et imaginem sensilis mundi et microcosmi, id est minoris

Ainsi la contemplation du cosmos constitue — comme l'indiquait Platon — le présupposé de l'ordre moral et politique ; si les médiévaux ne connaissaient pas la célèbre page finale du *Timée* (90 CD) qui exhortait à uniformiser les mouvements de l'âme et les mouvements des cieux, Guillaume de Conches saisit le sens nouveau que prenait dans le dialogue la contemplation du cosmos : non seulement il souligne le lien entre ordre politique et *divina dispositio*, mais il indique dans le sens de la vue — dont la primauté était célébrée dans le *Timée* en liaison avec la nouvelle théorie de la contemplation — la voie privilégiée pour découvrir la sagesse divine qui régit le cosmos, prémisse d'une réforme morale qui assujettirait « les mouvements égarants de la chair » « au mouvement rationnel de l'esprit »²².

Il est impossible de rappeler ici les traits particuliers des différentes cosmologies du XII^e siècle s'inspirant du *Timée* et des textes du néoplatonisme latin : du commentaire *secundum physicam* de Thierry de Chartres sur la *Genèse*, à la *Cosmographie* de Bernard Silvestre, du *De essentiis* d'Hermann de Carinthie au *De processione mundi* de Dominicus Gundissalinus et aux œuvres poétiques d'Alain de Lille ; mais il convient de souligner que le dialogue platonicien, avec le commentaire de Chalcidius qui transmettait des pages essentielles de la science hellénistique, n'offrait pas seulement des matériaux pour une cosmologie, mais indiquait comme tâche première de la quête philosophique la découverte de la *legitima causa et ratio* de l'ordre intelligible du cosmos, entendu comme un tout organique (*animal intelligens, unum perfectum*), œuvre d'un artisan divin qui — bon par nature (*optimus erat*) — suit un modèle éternel pour réaliser le meilleur des mondes et en garantit l'ordre en en confiant la conservation à l'âme du monde qui assure le lien entre l'intelligible et le sensible.

Tels sont les différents motifs qui reviennent dans les cosmologies du XII^e siècle où se retrouvent, avec la physique du *Timée*, des suggestions stoïciennes et hermétiques et des doctrines de la science arabe, qui amènent à la définition — « découverte » a-t-on dit²³ — d'une idée de nature comme ensemble de causes doué d'une consistance ontologique

mundi, scilicet hominis, a Moyse primitus constituta, consequenter a Socrate, Platonis preceptore, adumbrata, ad ultimum ab ipso Platone confirmata. Attendamus igitur mundi utriusque dispositionem, ut quemadmodum sit disponenda nostra res publica intelligere valeamus » (éd. G. Duhan, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. Â.*, XLIX, 1982, Paris 1983, p. 190) ; cf. GUILLAUME DE CONCHES, *In Timeum*, p. 75.

22. GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, éd. cit., p. 252 ; p. 254 : « Dedit ergo Deus oculos homini ut, cum perciperet homo duos esse motus in celestibus et similes in se, quemadmodum divina ratio facit erraticum motum sequi rationabilem motum firmamenti, ita erraticos motus carnis subderet rationabili motui spiritus ».

23. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie du XII^e siècle*, Paris 1957, p. 21 suiv. ; T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze 1955, p. 175-246 ; « L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele », dans *La filosofia della natura nel Medioevo* (Atti del III Congresso Int. di filosofia medievale, Passo della Mendola — Trento 31 ag.-5 sett. 1964), Milano 1964, notamment p. 38 suiv. ; « La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XII^e siècle », dans *The cultural context of medieval learning*, ed. by J. E. MURDOCH-E. D. SYLLA, Dordrecht-Boston 1975, notamment p. 193-212.



propre : on est donc loin de la mentalité symbolique du haut Moyen Âge qui tendait à ramener les phénomènes à une manifestation directe de la volonté de Dieu, à *sacramentum salutaris allegoriae*. *Vis genitiva, causarum series, ignis artifex*, la nature apparaît comme coopératrice du Créateur pour en compléter l'œuvre : dans la *Cosmographie* de Bernard Silvestre et dans les poèmes d'Alain de Lille, *natura* se présente comme la grande médiatrice entre Dieu et le monde²⁴ ; techniquement, dans les traités de physique, elle s'articule en une succession d'intermédiaires, en une série de causes descendantes et connexes, tandis que l'œuvre de Dieu est limitée à un premier acte créateur. L'axiome « *motus autem superiorum in his inferioribus nihil operari potest, nisi adminiculo naturae* »²⁵ devient fondamental pour la nouvelle physique.

Cette idée de nature médiatrice avait trouvé une suggestion primaire dans le *Timée*, et particulièrement dans le mythe qui voulait que soit confiée aux « dieux fils de dieux » — les astres et les divinités inférieures — la tâche de compléter l'œuvre du Demiurge en formant les différents êtres vivants et le corps humain²⁶. Guillaume de Conches n'hésite pas à lire dans le discours de Dieu tel qu'il est présenté par Platon l'*integumentum* d'une vérité fondamentale pour toute la physique ; la distinction entre ce qui est créé directement par Dieu et par sa volonté incorruptible, et ce qui au contraire — parce que corruptible — est créé par des agents intermédiaires, les étoiles et les esprits, à savoir « *omnia celestia* » qui « *dominantur quatuor elementis* »²⁷ : c'est à eux qu'est confié l'achèvement de la création jusqu'à la formation du corps de l'homme qu'ils rendent capable de recevoir l'âme créée directement par Dieu. Cette théorie de la création par des intermédiaires — dans laquelle plus tard, à la fin du siècle, s'insérera l'enseignement néo-platonicien plus précis du *Liber de causis* et d'Avicenne — circule largement et conditionne aussi l'exégèse de la *Genèse*. Guillaume de Conches explique la formation du monde élémentaire, des vivants et

24. BERNARDI SILVESTRIS *Cosmographia*, edited with introduction and notes by Peter DRONKE, Leiden 1978, I, II, p. 98-99 ; ALAIN DE LILLE, *De planctu naturae*, P.L. 210, 447.

25. GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, éd. G. BÜLOW, dans *Beiträge zur Gesch. des Philos. des Mittelalters*, XXIV, 3, Münster i.W. 1925, p. 52.

26. PLATO, *Timaeus*, 41 a suiv.

27. GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, p. 203-204 : « *His igitur. Finito tractatu de creatione celestis animalis tam visibilis quam invisibilis, transit ad creationem ceterorum animalium, more suo ad integumentum se transferens quod tale est quod, creatis stellis et spiritibus, convocavit eos Deus in uno conventu habitaque oratione iniunxit eis officium formandi corpora ceterorum animalium, et maxime hominis, coniungendique animam corpori et conservandi eam cum corpore, dandi cibi incrementa et dissolvendi. Huius rei est veritas quod stelle et spiritus a Deo vocantur cum ab ipso ad aliquid agendum aptantur : ad ipsos loquitur cum providet que per ipsos fiant : iniungit predicta officia quia per effectum stellarum et ministerium spirituum illa implentur [...]* *Dii deorum*. Hec est oratio patris ad filios, id est creatoris ad stellas et spiritus [...] *O dii deorum*. Stelle et spiritus dii deorum sunt quia dominantur quatuor elementis [...] » ; cf. p. 221-223, 233 ; BERNARDI SILVESTRIS *Cosmographia*, II, 7, éd. DRONKE, p. 134-135 ; ALAIN DE LILLE, *Theologicae regulae*, VI, P.L. 210, 626 (éd. HÄRING dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. Â.*, XLVIII, 1981, Paris 1982, p. 130) ; *Distinctiones*, P.L. 210, 871.

même du corps humain à travers l'action de la chaleur qui descend des cieux, et propose une interprétation allégorique du récit biblique de la création d'Adam et Ève : « non enim ad litteram credendum est »²⁸ ; de la même façon, Thierry de Chartres, commentant la *Genèse secundum physicam*, limite l'acte créateur à la création de la matière primordiale, tandis que la *distinctio formarum* se déroule dans le temps sous le contrôle des cieux : l'*ornatus* est produit par ce mouvement, à travers l'action progressive de la chaleur (« ignis est quasi artifex et efficiens causa ») suivant un *ordo naturalis* qui, à partir de la formation des corps célestes, se poursuit jusqu'aux *animalia terrae* « in quorum numero homo ad imaginem et similitudinem Dei factus est »²⁹.

Dans cette nouvelle cosmologie dérivée du *Timée*, les « dieux fils de dieux », les astres, les créatures célestes, deviennent non seulement les messagers de la volonté divine, mais aussi des *ministri creatoris* ; ce n'est pas un hasard si l'auteur de la préface de l'*Experimentarius*, pour défendre son manuel astrologique et géomantique, peut écrire :

Nos [...] non stellas vel planetas Deos esse credimus vel adoramus, sed eorum creatorem omnipotentem Deum credimus et adoramus. Credimus tamen omnipotentem planetis eam potestatem donasse, quam ab ipsis stellis antiqui procedere credebant³⁰.

La physique du *Timée* enrichie de références stoïciennes — l'*igneus vigor*, la *natura artifex*, la chaleur qui descend du soleil *princeps omnis geniture* — offre aussi un schéma d'interprétation pour le devenir dans lequel pouvaient facilement prendre place les suggestions de la culture arabe, de la doctrine de la création à travers une gradation d'agents intermédiaires aux doctrines astrologiques plus précises³¹. Pensons au *De processione mundi* de Dominicus Gundissalinus (qui déjà dans son titre

28. GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophia*, I, XIII, 43, éd. G. MAURACH, Pretoria 1980, p. 38 (P.L. 172, 56) ; *Glosae super Platonem*, p. 122.

29. THIERRY DE CHARTRES, *De sex dierum operibus*, 14-17, p. 561-562 ; cf. CLAREMBALDI *Tractatulus super librum Genesim*, 40-44, éd. N. M. HÄRING, *Life and works of Clarembald of Arras*, Toronto 1965, p. 243-247. En recopiant Firmicus Maternus, le *De VI principiis* écrivait : « ad omnifariam mundi imitationem hominem artifex natura composuit ut, quicquid substantiam mundi aut format aut solvit, hoc eciam hominem et reformet et dissolvat », éd. SILVERSTEIN, dans *Arch. d'hist. doctr. litt. du Moyen Âge*, XXII (1955), Paris 1956, p. 289 ; cf. I. FIRMICI MATERNI *Matheseos libri VIII*, II, 1, 16, éd. W. KROLL-F. SKUTSCH, I, Stutgardiae 1968, p. 96.

30. GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, p. 223 ; *Experimentarius*, éd. M. BRINI SAVORELLI (« Un manuale di geomanzia presentato da Bernardo Silvestre da Tours [XII secolo] : l'*Experimentarius* »), dans *Rivista critica di storia della filosofia*, XIV (1959), p. 313 : en ce qui concerne la structure et l'attribution de l'*Experimentarius*, cf. Ch. S. F. BURNETT, « What is the *Experimentarius* of Bernardus Silvestris ? A preliminary survey of the material », dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. Â.*, XLIV (1977), Paris 1978, p. 79-125 (le texte cité se trouve à la p. 116).

31. Voir notamment R. LEMAY, *Abu Ma'shar and latin aristotelianism in the twelfth century*, Beirut 1962. Pour la renaissance de l'astrologie au XII^e siècle, qu'il soit permis de renvoyer à T. GREGORY, « L'idea di natura prima dell'ingresso della fisica di Aristotele », *op. cit.*, p. 51-61 : « La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XII^e siècle », *op. cit.*, p. 202 suiv.



évoque un thème typique du néo-platonisme arabe), au *De essentiis* de Hermann de Carinthie, à l'hermétique *De VI principiis*, à la *Philosophia* de Daniel de Morley, à Robert de Marseille qui identifie l'*anima mundi* avec le Saint-Esprit et en fait le principe qui gouverne — à travers les cieux — le cours du temps.

Si l'influence du *Timée* est prédominante dans les cosmogonies du XII^e siècle, on ne peut cependant négliger la présence dans la réflexion philosophique et théologique de thèmes plus strictement néo-platoniciens qui apparaissent comme particulièrement significatifs : ces thèmes étaient liés à des suggestions dionysiennes et érigéniennes, ainsi qu'à la fortune des *opuscula* de Boèce, riches en motifs néo-pythagoriciens qui, à l'époque hellénistique, avaient conflué dans le même creuset d'expériences culturelles transmises par Macrobe et Chalcidius. Il suffit de penser, dans le Commentaire du *Somnium Scipionis*, à la scansion arithmologique du processus *monas, mens, anima mundi* et au lien précis — qui reflète une tradition doxographique bien définie — établi par Chalcidius entre Pythagore et Platon justement à propos de la doctrine du rapport entre Dieu et matière résolu dans celui d'unité-multiplicité³².

L'indication de Chalcidius, reçue en même temps que les spéculations pythagorisantes de Boèce, ouvre la voie à une idée de création comme procession et génération des nombres à partir de l'unité : « creatio numerorum est rerum creatio »³³. Dans cette perspective se présente à nouveau une thématique qui, amorcée par le *Parménide* de Platon, avait constitué

32. MACROBII *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 6, éd. cit., p. 18-36 ; CALCIDIUS *Commentarius*, XXVI-LIV, éd. cit., p. 76, 103 ; cf. CCXCV, p. 297 : « Numenius ex Pythagorae magisterio Stoicorum hoc de initiis dogma refellens Pythagorae dogmate, cui concinere dicit dogma Platonicum, ait Pythagoram deum quidem singularitatis nomine nominasse, silvam vero dicitatis [...] ». Cf. THIERRY DE CHARTRES, *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, II, 28, éd. HÄRING, p. 77 : « Sunt igitur secundum Platonem duo rerum principia : actus scilicet sine possibilitate i.e. Deus vel necessitas et — quasi ex adverso posita — materia i.e. possibilitas [...] Nemo tamen existimet quod Plato materiam Deo coeternam esse voluerit licet Deum et materiam rerum principia constituerit. Immo a Deo descendere voluit materiam. Ubique enim magistrum suum sequitur Pythagoram qui unitatem et binarium duo rerum principia constituit : unitatem Deum appellans, per binarium materiam designans » ; CLAREMBALDUS d'Arras relie l'un de Pythagore et la *necessitas absoluta* de Platon, la *absoluta possibilitas* et le *binarium* : « Pitagoras quoque diu admiratus quare numerus in denario terminaretur [...] tandem huius admirationis hoc modo exitum invenit ut in unitate Deum i.e. necessitatem absolutam, in binario materiam i.e. absolutam possibilitatem ratione alteritatis constitueret » (CLAREMBALDI *Tractatulus super librum Genesis*, 24, éd. HÄRING, *Life and works of Clarembald of Arras*, Toronto 1965, p. 236). Pour l'attribution à Thierry de Chartres de la *Glosa*, du *Commentum super Boethium de Trinitate* et des *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, cf. l'introduction de N. M. HÄRING à l'édition des *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto 1971 ; l'attribution n'est pas très certaine, mais on peut y reconnaître l'esprit chartrain. BERNARD SILVESTRE, *Cosmographia*, II, 13, éd. DRONKE, p. 146 : « Erant igitur duo rerum principia : unitas et diversum [...] Unitas deus, diversum non aliud quam yle, eaque indigens forma ». Cf. GUILLAUME DE CONCHES : « [...] dividuam substantiam dicamus illam primordiale materiam, scilicet ilen, individuam archetipum mundum [...] » (éd. JEAUNEAU, p. 153).

33. THIERRY DE CHARTRES, *De sex dierum operibus*, 36, éd. HÄRING, p. 570.

un noyau essentiel du moyen- et néo-platonisme. Le rapport entre Dieu et le monde suit la dialectique unité-multiplicité : l'unité — qui à proprement parler n'est pas nombre, n'est pas être, n'est pas intelligible puisqu'elle se pose au-delà de toute distinction catégorielle — est le fondement radical qui en soi « implique » le multiple, expression ou « explication » de la surabondance de l'un³⁴. Dans un contexte chrétien, la création — libérée de toute représentation empirique et spatiale — est ramenée à un rapport ontologique plus profond, et développe ici aussi une suggestion plotinienne (πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνί ἐστιν ὄντα) transmise par le Pseudo-Denys (« essendo unum omnia sunt entia » traduisait Jean Scot)³⁵ et par Boèce dans un axiome sans cesse répété : « omne quod est idcirco est quia unum est »³⁶. L'un ayant été ainsi identifié avec l'être (*unitas quasi onitas*)³⁷, puis avec l'*actus* et la *forma essendi*, son rapport avec le multiple se définit en termes de participation et d'immanence (« Deus ubique totus est et essentialiter est »), dépassant l'exemplarisme dominant dans la tradition augustinienne et le mythe de l'artisan qui modèle le cosmos en contemplant un modèle éternel ; la distinction entre les deux termes extrêmes semble d'autant plus s'estomper que s'accroît la présence de l'un dans le multiple, résolvant dans l'unique forme toutes les formes :

*unitas igitur ipsa divinitas. At divinitas singulis rebus forma essendi est. Nam sicut aliquid ex luce lucidum vel ex calore calidum, ita singule res esse suum ex divinitate sortiuntur. Unde Deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur*³⁸.

34. Cf. *Lectiones in Boethii librum De Trinitate*, II, 4, éd. HÄRING, p. 155 : « Deus est enim unitas in se complicans universitatem rerum in simplicitate. Sicut enim unitas complicatio est omnis pluralitatis et non est tamen pluralitas sed unitas nisi vi, unitas enim vi et potestate pluralitas. Et pluralitas vero explicatio est unitatis et unitas est principium et origo pluralitatis ».

35. PLOTIN, *Enn.*, VI, 9, 1 ; Ps. DENYS, *De divinis nominibus*, XIII, 2 ; P. G 3, 977 : τῷ εἶναι τὸ ἐν πάντα ἐστὶ τὰ ὄντα (trad. lat. P.L. 122, 1169).

36. BOETHIUS, *In Porphyrium*, P.L. 64, 83 ; cf. *Liber de persona et duabus naturis*, 4, P.L. 64, 1346 : « Esse enim atque unum convertitur, et quodcumque est, unum est » ; ALAIN DE LILLE indique comme première « règle théologique » : « monas est qua quelibet res est una », et dans le commentaire : « Unitas autem a nullo descendit. Omnis pluralitas ab unitate defluit » (P.L. 210, 623 ; éd. HÄRING, p. 124-125). GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, éd. BÜLOW, p. 29 : « [...] quia esse et unum inseparabilia sunt, quoniam, quicquid est, ideo est, quia unum est [...] » ; *De unitate*, éd. CORRENS, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters*, I, 1, Münster i.W. 1891, p. 3.

37. THIERRY DE CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate*, II, 22, éd. HÄRING, p. 75 : « actus [...] sine possibilitate necessitas est. Hec autem a Platone eternitas, ab aliis unitas quasi onitas ab on greco i.e. entitas, ab omnibus autem usitato vocabulo appellatur Deus ». Sur la présence du même thème en dehors de l'ambiance de Chartres, cf. M.-D. CHENU, « Platon à Cîteaux », in *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. Â.*, XXI (1954), Paris 1955, p. 99-106 ; un témoignage significatif est le texte d'ARNAUD DE BONNEVAL, *Comm. in Ps. 132*, hom. I, 5, P.L. 189, 1572 : « Et nota quod haec ipsa unitas, de qua hic agitur, longe ab illa unitate quae pars est numeri separatur [...]. Trahit autem etymologiam de graeco, et dicitur unitas quasi onitas, idest entitas sive essentialitas ; unde et apud Graecos ὄν, idest substantialis, videlicet in se et per se solum immutabiliter semper subsistens, Deus vocatur ».

38. THIERRY DE CHARTRES, *De sex dierum operibus*, 31, éd. HÄRING, p. 568-596 ; les derniers mots sont une citation de Boèce (cf. n. 36).



La dialectique de la participation assume une densité exceptionnelle, la présence de Dieu est affirmée avec des accents qui rappellent les expressions les plus hardies de Jean Scot : « unitas rerum omnium primum et unicum esse », écrit Thierry « cum ipsa divinitas sit ipsa unitas, ipsa igitur unitas rerum omnium esse unicum est »³⁹.

Toute une thématique néo-platonicienne est rappelée par une certaine symbolique : l'émanation, le flux, le reflet de la forme une dans différents miroirs comme des plans différents de réalité dans lesquels se multiplie en s'épuisant l'unité originelle⁴⁰, « ad similitudinem aquae exitus emanantis a sua origine et effluxio eius », ajoutera Gundissalinus⁴¹ reprenant Avicenne. Le concept même de création tend à se résoudre dans l'émanation dynamique du multiple à partir du principe originel, tandis que le rapport de participation qui unit la forme divine (ou les formes qui dans le Verbe constituent une unité) et les formes multiples, fait redécouvrir la signification de la position parméniennienne selon le témoignage de Chalcidius :

inde est quod Plato in Parmenide ait quod omnes forme in eo quod sunt forma et sine discretione sunt forma formarum. Nec sunt plures forme sed una forma que quia mutabilitati adiuncta non est inmateriari non potest⁴².

C'est peut-être justement pour éviter les risques d'un rapport de participation directe entre les formes dans le Verbe divin et les formes immatérielles, que Bernard de Chartres — « perfectissimus inter platonicos seculi nostri » — non seulement soutenait que les *rationes aeternae* dans leur multiplicité sont inférieures au Créateur, reprenant un thème propre de Jean Scot et acceptant la doctrine de Macrobie sur le *nous* inférieur à l'un (si certaines gloses du *Timée* sont de lui)⁴³, mais plaçait entre elles et la réalité concrète, matérielle, les *forme native* « scilicet imagines exemplarium quas natura rebus singulis concreavit »⁴⁴.

39. THIERRY DE CHARTRES, *De sex dierum operibus*, 41-42, éd. HÄRING, p. 572-573.

40. Cf. *Commentum super Boethii librum De Trinitate*, 64, 48, éd. HÄRING, p. 88, 83 ; CLAREMBALDI *Tractatus super librum Boethii De Trinitate*, II, 21, 60, éd. HÄRING, *Life and works of Clarembald of Arras*, cit., p. 115, 130 ; GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, éd. BÜLOW, p. 40-41.

41. GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, éd. Bülow, p. 40.

42. *Glosa super Boethii librum De Trinitate*, II, 35, éd. HÄRING, p. 276 ; cf. *Lectiones in Boethii librum De Trinitate*, II, 66, éd. HÄRING, p. 176 : « Secundum quod Plato dicit in *Parmenide* Calcidio testante quod unum est exemplar omnium rerum et plura exemplaria in quo nulla diversitas, nulla ex diversitate contrarietas sicut in Platone dicitur » (cf. CALCIDII *Commentarius*, 277, éd. WASZINK, p. 276-277 ; T. GREGORY, *Platonismo medievale*, op. cit., p. 117 suiv.) ; *Commentum super Boethii librum De Trinitate*, II, 66, éd. HÄRING, p. 88 : « omnes rerum omnium forme in mente divina considerate una quodam modo forma sunt in forme divine simplicitatem inexplicabili quodam modo relapse ».

43. Cf. P. E. DUTTON, « The uncovering of the *Glosae super Platonem* of Bernard of Chartres », dans *Medieval Studies*, XLVI (1984), p. 192-221 ; p. 215 : « Nota archetipum nec principium nec finem habere et tamen secundum philosophos diversum esse a deo et inferiorem : diversum quia colligit in se omnium rerum ideas [...]. Inferior est, cum Macrobius dicat ideas esse in mente dei, quae inferior est Deo » ; cf. MACROBE, *Commentarii*, 1, 2, 14 ; 1, 6, 8 ; 1, 14, 3, 6 ; éd. WILLIS, p. 6, 19-20, 55-56.

44. Le témoignage sur la doctrine de Bernard de Chartres se trouve dans JEAN DE SALISBURY (*Metalogicon*, V, 17, P.L. 199, 875-876, éd. WEBB, Oxonii 1929, pp. 94-95)

Si cette perspective — qui sera reprise avec des développements plus complexes par Gilbert de la Porrée⁴⁵ — permettait de récupérer l'exemplarisme platonicien, le néo-platonisme plus accentué de Thierry de Chartres et de son école n'ignore pas le risque d'une dialectique de la participation et de la symbolique qui lui est liée : ce n'est pas un hasard si d'un côté est accentuée la présence de l'unité dans la multiplicité, de la forme unique dans les formes, et si de l'autre est constamment soulignée la distinction abyssale entre l'un et le multiple, entre la forme divine et les formes immatériées qui sont au sens propre des images, des copies :

sed cum dicimus divinitatem singulis esse rebus forma essendi non hoc dicimus quod divinitas sit aliqua forma que in materia habeat consistere ; divinitas namque immateriari non potest, écrit Thierry⁴⁶.

Il faut toutefois souligner l'insistance sur le grand thème *Deus est omnia*, placé sous l'autorité de Jean l'Évangéliste et d'Hermès Trismégiste avec un rapprochement d'*auctoritates* qui puisent à un même substrat culturel⁴⁷. Ainsi, le platonisme du XII^e siècle semble répéter les aboutissants complexes du platonisme de l'antiquité tardive tendant d'une part à souligner l'immanence de l'unité dans la multiplicité jusqu'à une identification des

qui renvoie à Platon comme source de la doctrine de Bernard sur les *forme native* (*Metalogicon*, IV, 35, P.L. 191, 938, éd. WEBB, p. 205) ; pour le texte de CALCIDIUS, *Commentarius*, 344, éd. WASZINK, p. 336 ; cf. T. GREGORY, *Platonismo medievale*, op. cit., p. 112-115. Pour le texte cité des *Glosae super Platonem* attribuées à Bernard de Chartres, cf. P. E. Dutton, art. cit., p. 216-217 ; le syntagme *forme native* est aussi dans les gloses au *Timée* du ms. Wien, Lat. 2376, 2 ; München Clm. 540 B (cf. DRONKE, *Fabula*, op. cit., p. 89, n. 1).

La thèse selon laquelle les formes dans la matière sont des *imagines* et non des vraies *formae*, est toujours répétée en rapport à un texte du *De Trinitate* de Boèce (2, P.L. 64, 1250), cité par Jean de Salisbury dans le passage relatif à Bernard de Chartres (*Met.*, IV, 35, P.L. 199, 938 ; éd. WEBB, p. 205) : cf. *Glosa super Boethii librum De Trinitate*, II, 49, éd. HÄRING, p. 279 ; *Lectioes in Boethii librum De Trinitate*, II, 19, II, 41, II, 47 (« imago enim a philosophis vocatur forma inmateriata »), éd. HÄRING, p. 161, 168, 170. Cf. aussi E. GARIN, *Studi sul platonismo medievale*, Firenze 1958, pp. 50-53.

45. Cf. JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, II, 17, P.L. 199, 875-876 ; éd. WEBB, p. 94-95 : « universalitatem formis nativis attribuit et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa originalis exemplum, et que non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inheret ».

46. Cf. THIERRY DE CHARTRES, *De sex dierum operibus*, 32, éd. HÄRING, p. 569 ; *Commentum super Boethii librum De Trinitate*, II, 46-47, 54, IV, 8, éd. HÄRING, p. 82-83, 85, 97.

47. *Commentum super Boethii librum De Trinitate*, IV, 8, éd. HÄRING, p. 97 : « Quod autem deus sit omnia testatur Iohannes Apostolus dicens omnia inquit in ipso vita erant, i.e. sapientia [...]. Quod quidem in Trismegistro Mercurius asserit ubi omnia unum esse confirmat et astruit » (cf. *Joh.* 1, 4 ; *Asclepius*, 1, éd. A. D. Nock - A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, vol. II, Paris 1945, p. 296).

Sur la *Clavis physicae* d'Honorius Augustodunensis qui a assuré une large fortune à Jean Scot au XII^e siècle, cf. P. LUCENTINI, *Platonismo medievale. Contributi per la storia del platonismo*, Firenze 1979, en particulier p. 45 suiv., 57 suiv. et l'éd. partielle de la *Clavis physicae* (HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Clavis physicae*, a cura di P. LUCENTINI, Roma 1974).



deux termes — comme cela adviendra dans les développements radicaux attribués à Amaury de Bène⁴⁸ (« Deus est omnia in omnibus [...] Deus est lapis in lapide, Godinus in Godino ») et attesté dans les *Quaternuli* de David de Dinant (« manifestum est unam solam substantiam esse et eam nichil aliud esse quam ipsum deum »)⁴⁹ —, de l'autre à exalter la transcendance absolue de l'un ineffable :

unitas non inceperat : simplex, intacta, solitaria, ex se in se permanens, infinibilis et eterna. Unitas Deus [...] ⁵⁰.

C'est dans les textes mêmes où l'immanence de l'un est la plus accentuée et où domine le thème de Dieu *forma essendi*, ou *forma formarum*, qu'on exalte en même temps sa transcendance absolue et son caractère ineffable : le Dieu qui est *esse omnium* manifeste sa non appartenance radicale au multiple, devient le principe ineffable qui *non est ens*. Dans les *lectiones* sur le *De Trinitate* de Boèce attribuées à Thierry, le Dieu, *ipsa essentia vel entitas omnium rerum*, se définit négativement comme « nec substantia, nec accidens », *non ens* parce que « supra omnem substantiam et supra omne accidens »⁵¹. Le thème — qui revient dans toutes les œuvres de l'école de Thierry — s'inspire de Denys et de Jean Scot comme l'atteste une terminologie tout à fait typique ; mais ce que nous tenons à souligner ici c'est l'effort constant qui est fait pour ramener ce thème à un ascendant platonicien, en rapprochant de l'*auctoritas* de Denys et d'Augustin, le *Timée* et l'*Asclepius*, comme les termes extrêmes d'une tradition identique, points de référence et de rencontre entre platonisme et christianisme.

Ainsi l'auteur des *Gloses sur le De Trinitate* de l'école de Thierry, dans un texte tissu de références à Denys, développe-t-il tout le discours sur le caractère ineffable du divin, partant d'un passage de Chalcidius (« Deus [...] neque genus est neque ulli subiacet generi ») : ce passage — qui rappelle une page de la *République*⁵² capitale pour le développement du néo-platonisme — lui permet de relier Denys à Platon et enfin à l'*Asclepius* dont il cite un texte célèbre sur les noms de Dieu, traçant de manière emblématique l'histoire d'une idée à partir de Platon jusqu'aux développe-

48. Cf. G. C. CAPELLE, *Autour du décret de 1210 : III. — Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel*, Paris 1932, p. 92 ; à souligner la citation de *Joh. 1, 4* : « Quicquid in Deo est, Deus est ; sed in Deo sunt omnia, quia ' quod factum est in ipso vita erat ' ; ergo Deus est omnia » (*Contra Amaurianos*) ; dans la condamnation de 1210 on peut lire : « Omnia unum, quia quicquid est, est Deus » (*ivi*, p. 89).

49. DAVIDIS DE DINANTO *Quaternulorum fragmenta*, primum edidit M. KURDZIALĘK, dans *Studia Mediewistyczne*, 3 (1963), p. 70-71.

50. BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia*, II, 13, éd. DRONKE, p. 146.

51. *Lectioes in Boethii librum De Trinitate*, II, 56 ; IV, 27 ; II, 66 ; IV, 27 ; éd. HÄRING, p. 173, 195, 176, 189, 195 ; cf. CLAREMBALDI *Expositio super librum Boethii De hebdomadibus*, II, 19, p. 200-201.

52. CALCIDII *Commentarius*, 319, éd. WASZINK, p. 315 ; cf. *Respublica*, IV, 509 b (et cf. *Parmenides*, 142 a) passage cité par Proclus avec le *Timée* dans son commentaire au *Parménide* (traduit au XIII^e siècle par GUILLAUME DE MOERBEKE : cf. *Parmenides* [...] *nec non Procli Commentarium in Parmenidem*, éd. R. KLIBANSKY, Londinii 1953, p. 21, 28. Cf. JEAN SCOT — lisant le Pseudo-Denys — dans un texte transcrit par la *Clavis physicae*, éd. LUCENTINI, p. 78 : « [...] neque genus neque forma neque species neque numerus neque usia [...] » (cf. *P. L.* 122, 589 A).

ments les plus tardifs du néo-platonisme hellénistique et chrétien : « Unde Trismegister dicit quod nullum nomen Deus habebit aut, si nomen habuerit, illud erit omne nomen »⁵³.

L'insistance avec laquelle le platonisme du XII^e siècle revient au *Timée* pour y retrouver la source de toute la spéculation théologique successive rappelle un itinéraire analogue de la religiosité hellénistique qui voyait en Platon le maître divinement inspiré : au-delà des rapprochements continus entre la genèse du *Timée* et la genèse de Moïse, la reprise de quelques passages du dialogue platonicien comme points de référence pour la discussion sur les noms divins, sur le caractère ineffable de l'un, sur la docte ignorance, apparaît encore plus significative⁵⁴.

Il faut aussi souligner la place centrale occupée par Hermès Trismégiste au XII^e siècle, période à laquelle remontent les manuscrits les plus anciens de l'*Asclepius* : en effet on ne peut pas séparer la fortune du *Timée* de celle de l'*Asclepius* où les maîtres du XII^e siècle voyaient la somme de la spéculation platonicienne en parfaite syntonie avec la tradition chrétienne : autour du thème de Dieu *non ens* et de l'ineffable, l'auteur de la *Glosa* sur Boèce de l'école de Thierry, rapproche Augustin et Denys, Marius Victorinus et Hilaire, Chalcidius et Isidore de Séville, trouvant enfin dans le Trismégiste la confirmation du discours de Paul à l'Aréopage :

Et hoc totum testatur Mercurius in eo libro qui inscribitur *Trismegistrus*. Hinc est etiam quod gentiles phylosophi aram constituerant *ignoto Deo* hunc attendentes de quo quis sit sciri non posset⁵⁵.

Toute l'histoire de la théologie négative semble se placer sous l'autorité d'Hermès « le trois fois grand ».

C'est encore au Trismégiste qu'on attribuera un texte anonyme de la fin du XII^e siècle, le *Liber XXIV philosophorum* où quelques thèmes du

53. *Lectioes in Boethii librum De Trinitate*, IV, 9-11, éd. HÄRING, p. 189-190 ; Chalcidius est cité par la *Glosa super Boethii librum De Trinitate*, IV, 14, éd. HÄRING, p. 287, et par le *Fragmentum Londinense*, éd. HÄRING, 243, avec le renvoi au Trismégiste (*Asclepius*, 20, éd. cit., p. 321). Il n'est pas sans intérêt de souligner la même liaison d'*auctoritates* dans d'autres textes de l'école de Thierry (p. e. l'*Abbreviatio Monacensis*, 10-11, éd. HÄRING, p. 367) et aussi dans la *Summa 'Quoniam homines'* d'ALAIN DE LILLE (éd. P. GLORIEUX, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. Â.*, XX, 1953, Paris 1954, p. 139-140 ; cf. p. 123, 135).

54. Voir par exemple le commentaire de GUILLAUME DE CONCHES sur une phrase du *Timée* (28 c : « igitur opificem genitorem universitatis tam invenire difficile quam inventum digne profari ») : « Probato aliquem autorem mundi esse, subiungit quis sit scilicet ille qui nec digne potest inveniri nec digne demonstrari. Et hec est bona Creatoris diffinitio » (éd. JEAUNEAU, p. 109) ; le texte cité du *Timée* a une très large fortune : voir notamment HERMANN DE CARINTHIE, *De essentiis*, éd. Ch. BURNETT, Leiden-Köln 1982, p. 80 ; JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, VII, 5, éd. WEBB, II, p. 109 ; PETRUS CELLENSIS, *Ep.*, I, 66, P.L. 202, 508 ; ALAIN DE LILLE, *Summa 'Quoniam homines'*, éd. GLORIEUX, p. 139. L'auteur du *Compendium philosophie* utilise lui aussi Platon dans une optique de théologie négative : « [...] maxima namque cognitio de ipso est scire quid non sit : unde Plato solummodo solem simillimum deo repperit » (éd. OTTAVIANO, p. 38).

55. *Glosa*, cit., IV, 11, éd. HÄRING, p. 286 ; *Asclepius*, 20, éd. cit., p. 321 ; *Acta Ap.*, 17, 23.



néo-platonisme médiéval sont fixés dans des formules appelées à avoir une très grande fortune : la définition de Dieu comme monade qui s'explique dans le rapport trinitaire (« Deus est monas monadem gignens in se suum reflectens ardorem »), comme « sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part » qui crée « per exuberantiam suae bonitatis » ; Dieu-monade qui en soi est *super ens* parce que — comme le répétera Eckhart — « omne [...] esse dicit clausionem finitatis alicuius », et donc impossible à atteindre si ce n'est par la voie de la négation, de l'ignorance, dans les ténèbres : « Deus est qui sola ignorantia nempe cognoscitur » ; « Et hoc est vere ignorare scilicet scire quod non est, nesciendo quid est »⁵⁶.

Ainsi au XII^e siècle, la thématique de la théologie négative — avec toutes les inspirations procliennes transmises par le Pseudo-Denys — trouvait son terrain le plus favorable dans le platonisme nourri par la lecture du *Timée* et de Boèce, sans oublier l'influence d'Érigène dont un témoignage de la fortune est donné par la *Clavis physicae* ; cette thématique connaîtra des développements plus complexes après les traductions — dans la seconde moitié du XIII^e siècle — des écrits de Proclus précédés déjà à la fin du XII^e siècle par le *Liber de causis*. C'est justement avec ce texte, comme avec les traductions des auteurs arabes et en particulier d'Avicenne, qu'il est possible de déceler la formation d'un néo-platonisme chrétien dans lequel la hiérarchie dionysienne est absorbée dans une procession d'intermédiaires beaucoup plus complexe que celle du platonisme de Chartres, de Gundissalinus et des textes pseudo-hermétiques. Au début du XIII^e siècle le *Liber de causis primis et secundis* sera emblématique : ici, autour de thèmes de Denys, d'Érigène, de Boèce, avec un rapprochement de textes qui souvent étaient transcrits littéralement d'Augustin et de Jean Scot, d'Avicenne et du *Liber de causis*, se dessine une génération du multiple à partir de l'un suivant des degrés successifs, de la cause primordiale « supra omnem rationem et intellectum » — à l'intelligence première (« prima igitur creaturarum est intellectualis, et est intelligentia ») dont procède la multiplicité suivant des actes intellectuels successifs à travers lesquels se constituent les intelligences, les âmes, les cieux jusqu'à l'intellect agent, lumière de l'intellect humain⁵⁷.

56. Le *Liber XXIV philosophorum* a été édité par Cl. BAEUMKER (1913) et réédité dans le vol. XXV, 1-2 des *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster i.W. 1927, p. 194-214 ; les textes cités sont aux p. 208, 210-211, 213-214. Pour la diffusion des manuscrits, M.-Th. D'ALVERNY, *Liber XXIV philosophorum*, I, *Hermetica philosophica*, Washington 1960, p. 151-154 ; voir le *Sermo de sphaera intelligibili* d'Alain de Lille, éd. M.-Th. D'ALVERNY, *Alain de Lille, textes inédits*, Paris 1965, p. 163-180 ; 297-306.

57. *Liber de causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas*, éd. R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e-XIII^e siècles*, Paris 1934, p. 88-140 ; les textes cités sont aux p. 88, 92, 88-89, 98, 100, 102, 130. Cf. Ét. GILSON, « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. Â.*, IV (1929), p. 5-149, en particulier p. 92-102, 142-149 ; M.-Th. D'ALVERNY, « Une rencontre symbolique de Jean Scot et d'Avicenne. Notes sur le *De causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas* », dans *The mind of Eriugena. Papers of a Colloquium*. Dublin 14-18 July 1970, ed. by J. J. O'MEARA and L. BIELER, Dublin 1973, p. 170-179.

La présence de nouvelles *auctoritates* à côté des anciennes, la prédominance de thèmes tirés du néo-platonisme arabe et en particulier d'Avicenne indiquent un moment de crise et de transition ; bientôt l'entrée massive des œuvres d'Aristote et de ses commentateurs dans les milieux universitaires ouvrira des horizons nouveaux à la pensée du Moyen Âge latin.

Università di Roma
La Sapienza
Istituto di filosofia
Via Nomentana 118
I — 00161 Roma

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE. — Le platonisme du XII^e siècle. Par Tullio GREGORY.

Dans la culture du XII^e siècle, le platonisme constitue une des structures non seulement de la réflexion cosmologique (contemplation du monde physique pour saisir la legitima causa et ratio des phénomènes, idée de nature comme causarum series, nexus et vis genitiva, centralité de l'anima mundi, rôle des cieux dans la formation du monde sublunaire, etc.), mais aussi de la spéculation théologique (au-delà de l'exemplarisme augustinien, Dieu comme forma essendi, entitas omnium rerum et en même temps non ens). Il s'agit d'un platonisme dans lequel le Timée, comme déjà dans la culture de l'antiquité tardive, occupe une place centrale ; mais dans son exégèse apparaissent des thèmes stoïciens, néo-platoniciens, hermétiques et néo-pythagoriciens : le texte du Timée est lu à travers Chalcidius, Macrobe, Boèce et l'Asclepius dont la fortune au XII^e siècle mérite d'être soulignée parce qu'il constitue aussi le point de jonction entre le néo-platonisme-hermétique et le néo-platonisme du Pseudo-Denys.

SUMMARY OF ARTICLE. — Platonism in the 12th century. By Tullio GREGORY.

In 12th century culture, Platonism constituted one of the springboards not only of cosmological reflection (contemplation of the physical world in order to grasp the legitima causa et ratio of phenomena and an idea of nature consisting of causarum series, nexus and vis genitiva, the centrality of the anima mundi, the part played by the heavens in the formation of the temporal world, etc.), but also of theological speculation (which went beyond Augustinian exemplarism — God as a forma essendi, entitas omnium rerum and at the same time non ens). It amounted to a Platonism in which the Timaeus took a central place, as it did already in the stolid cultures of antiquity ; but its examination reveals traces of Stoical, Neoplatonic, Hermetic and Neopythagorean themes : the text of the Timaeus is seen from the perspective of Chalcidius, Macrobe, Boëthius and the Asclepius, and its success in the 12th century deserves to be stressed since it also establishes a point of contact between Hermetic Neoplatonism and the Neoplatonism of the Pseudo-Denys.

