

COMMENTARIES ON BOETHIUS
BY THIERRY OF CHARTRES
AND HIS SCHOOL

EDITED BY

NIKOLAUS M. HÄRING, S.A.C.

Pontifical Institute of Mediaeval Studies



PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
TORONTO, CANADA

1971

X

TRACTATUS DE SEX DIERUM OPERIBUS

List of Manuscripts and Sigla

- Paris, Bibliothèque nationale, Lat. 3584, f. 1v-10 (s. XII)
 Cambrai, Bibl. munic. 339, f. 74v-81v (s. XIII)
 Paris, Bibliothèque nationale, Lat. 647, f. 167-173 (s. XII)
 Paris, Bibliothèque nationale, Lat. 15601, f. 98-100 (s. XII)
 Paris, Bibliothèque nationale, Lat. 18096, f. 45-49 (s. XII)
 Paris, Bibliothèque nationale, Lat. 13418, f. 106-113 (s. XII)
 Tours, Bibl. munic. 85, f. 181-183v (s. XII)
 Vatican, Reg. Lat. 535, f. 2-12 (s. XIII)
 London, Brit. Mus., Cotton Claudius B. IX., f. 1-10v (s. XV)

1 De septem diebus et sex operum distinctionibus primam Geneseos partem secundum phisicam et ad litteram ego expositurus, inprimis de intentione auctoris et de libri utilitate pauca premittam. Postea uero ad sensum littere hystorialem exponendum ueniam ut et allegoricam et moralem lectionem que a sanctis doctoribus aperte execute sunt ex toto pretermittam. 5

Intentio igitur Moysi in hoc opere fuit ostendere rerum creationes et hominum generationem factam esse ab unusolo deo cui soli cultus et reuerentia debetur. Utilitas uero huius libri est cognitio dei ex facturis suis cui soli cultus religionis exhibendus est. 10

Titulus libri talis est : INCIPIT GENESIS i.e. liber de rerum generatione siue creatione a primordiis suis sic nominatus sicut euangelium Matthei a prima parte sua *Liber generationis Iesu Christi* nominatur.

2 IN PRINCIPIO CREAUIT DEUS CELUM ET TERRAM et cetera.

Causas ex quibus habeat mundus existere et temporum ordinem in 15 quibus idem mundus conditus et ornatus est rationabiliter ostendit. Prius igitur de causis deinde de ordine temporum dicamus.

Mundane igitur substantie cause sunt quatuor : efficiens ut deus formalis ut dei sapientia finalis ut eiusdem benignitas materialis quatuor elementa.

Necesse est enim quia mutabilia et caduca sunt mundana eadem habere 20 auctorem. Quia uero rationabiliter et quodam ordine pulcherrimo disposita sunt secundum sapientiam illa esse creata necesse est. Quoniam autem ipse creator iuxta ueram rationem nullo indiget sed in semet ipso summum bonum et sufficientiam habet oportet ut ea que creat ex sola benignitate

1 (De septem) Previous editions of this text are found in B. Hauréau, *Notices et extr.* 1 (Paris 1890) 52-68; a partial reprint in W. Jansen, *Der Kommentar* 106*-112*; a new edition by N. Häring in *AHDMA* 30 (1955) 184-200, and revised in W. Beierwaltes, *Platonismus* 231-249. A competent discussion of its historical significance is offered by H. Ley, *Studie* 190-202. The following titles are found: incipit liber de septem diebus *manus rec.* A. Expositio in Exameron *manus rec.* T. De operibus sex dierum breuis discursus *manus rec.* R. 2 litteram ego: litteram AC. 3 et de libri: et libri AC. premittam: pretermittam P. 4 allegoricam: allegoriam AC. 5 que a sanctis doctoribus aperte execute sunt: quas sancti expositores aperte executi sunt ACRT. 11 titulus: titulus uero T. titulus huius AC. 12 primordiis suis: primordiis P. nominatus: nominatur R. 14 celum et terram: celum R. *Gen.* 1: 1. 16 ornatus est: ornatus P. ordinatus est Q. ostendit: ostendere R. prius igitur: primus igitur RS. 18 substantie: subsistentie PT *ss* Q. efficiens ut: efficiens i.e. AC, formalis ut: formalis AC, formalis causa ut RST. 19 finalis ut: finalis AC. Cf. William of Conches, *Glosae super Plat.* 32; ed. Jeaneau 98. John of Salisbury, *Polygeneticus* VII, 5; ed. I.C.C. Web (Oxford 1909) 109. 20 enim quia: enim que AC. 22 creata necesse est: creata LV. quoniam autem: quoniam uero V.

et caritate creet ut scilicet habeat quibus beatitudinem suam more caritatis participet.

Quia uero omnis ordinatio inordinatis adhibetur oportuit aliquid inordinatum precedere ut eidem ordo secundum sapientiam adhiberetur ac, sic disponendo inordinata, sapientia creatoris uel parum scientibus appareret.

Si quis igitur subtiliter consideret mundi fabricam, efficientem ipsius causam deum esse cognoscat formalem uero dei sapientiam finalem eiusdem benignitatem materialem uero quatuor elementa que et ipse creator IN PRINCIPIO de nichilo CREAUIT.

3 Hanc distinctionem causarum Moyses in libro apertissime declarat. 55 Nam cum dicit IN PRINCIPIO CREAUIT DEUS CELUM ET TERRAM ostendit efficientem causam: scilicet deum.

Ostendit etiam materialem scilicet quatuor elementa que nomine celi et terre appellat. Et ipsa eadem a deo esse creata approbat cum dicit IN PRINCIPIO CREAUIT DEUS CELUM ET TERRAM et cetera.

Ubi cumque uero dicit DIXIT DEUS et cetera ibidem notat formalem causam que est dei sapientia quia ipsius auctoris dicere nichil est aliud quam in coeterna sibi sapientia future rei formam disponere.

Ubi cumque uero dicit UIDIT DEUS QUOD ESSET BONUM et cetera ibidem notat finalem causam que est ipsius creatoris benignitas. Nam per uisionem dilectio et benignitas aliquando designatur sicut in proverbio dicitur: ubi amor ibi est oculus. Nam eius conditoris uidere quod aliquid bonum creatum sit nichil est aliud quam id ipsum quod creauit ei placere in eadem benignitate ex qua creauit.

In materia igitur que est quatuor elementa operatur summa Trinitas ipsam materiam creando in hoc quod est efficiens causa: creatam informando et disponendo in eo quod est formalis causa: informatam et dispositam diligendo et gubernando in eo quod est finalis causa.

Nam Pater est efficiens causa Filius uero formalis Spiritus sanctus

27 (inordinatum) William of Conches, *Phil. mundi* I, 21; PL 72, 53CD rejects this argument. 32 uero dei: dei AC. uero dei causam RST. eiusdem: eius AC. 34 de nichilo: ex nichilo C. etiam: et A. 38 materialem: materialem causam RST. 39 approbat: comprobatur AC. 40 deus celum et terram: deus A. deus celum CT. 43 coeterna sibi: coeterna AC. 46 est oculus: oculus ACSR. William of Conches, *Dragmaticum* I; ed. Strasbourg (1567) 20; Sciunt ubi dolor, ibi manus: ubi amor ibi oculus. 47 conditoris: creatoris Q. s. conditoris Q. aliquid bonum: aliquid AC. 49 ex qua: in qua AC. 50 in materia: in materiam AGR. 51 creatam informando... formalis causa om. C. 54 nam Pater est efficiens causa om. RS. Filius uero: Filius AC.

finalis quatuor uero elementa materialis. Ex quibus quatuor causis uniuersa 55 corporea substantia habet subsistere.

4 Nunc de ordine temporum dicamus. Et primum uidendum est quid sit dies naturalis. Dies naturalis est spacium in quo una celi integra conuersio ab ortu ad ortum perficitur. Dies item dicitur aeris illuminatio facta per ipsum celum a tenebris que nox appellatur perfecte diuisa. His duobus 60 modis utitur hec sacra scriptura hoc uocabulo quod est DIES.

Queritur etiam quomodo inter se dicta sanctorum concordent: hoc scilicet qui uiuit in eternum creauit omnia simul et illud sex diebus operatus est dominus et cetera. Sed sciendum est quod prior auctoritas de primordiali materia intelligenda est: sequens autem de distinctione formarum de qua 63 deinceps secundum phisicam tractandum est.

5 IN PRINCIPIO igitur CREAUIT DEUS CELUM ET TERRAM i.e. materiam in primo momento temporum CREAUIT. Celum uero creato, quia summe leuitatis est et stare non potest et quia continet omnia, de loco ad locum in antea progredi non potuit: idcirco ab ipso primo momento sue creationis cepit 70 circulariter conuerti ita ut ipsa prima conuersio integre sue perfecta esset in spacio. Quod prima DIES appellatum est.

6 In ipsa uero prima conuersione celi superius elementum i.e. ignis illuminauit superiora inferioris elementi i.e. aeris. Nam hec natura est celestis ignis ut sua conuersione illuminet aera: mediante uero aere calefaciat aequa atque terrena.

Due etenim, ut aiunt philosophi, sunt uirtutes ignis: altera splendor altera uero calor. Splendorem in aere naturaliter ignis efficit. Calorem uero in aqueis atque terrenis exercet. Nam calor uirtus est ignis diuisiua soli-

55 quatuor uero: quatuor AC. quibus quatuor: quibus AC. 56 corporea: corpora A. corporum C. 56 habet subsistere: subsistit T. habet existere AC. 61 utitur hec: utitur hic RT. 62 hoc scilicet: hec scilicet ACQS. 63 qui uiuit: qui manet AC. *Eccii*. 18: 1. 64 dominus: deus AC. *Exodus* 20: 11. primordiali: primordiale T. 65 autem: autem est RST. distinctione: distinctionibus Q. de qua: de quo RS. 67 (in principio) Cf. Vincent of Beauvais, *Spec. nat.* II, 26; ed. Douai (1624) 95-96; excerpts from 5-10. Clarendal, *Tractatus* 36; ed. Häring 242. 67 igitur creauit deus: creauit deus C. igitur creauit R. 68 celo uero creato: celum uero creatum ACV. 71 ut ipsa: ut illa AC. in spacio: in spacium PQ. spacium AC. 72 appellatum: appellata V. 75 ut sua: et sua R. calefaciat: calefacit C. A. Nitschke, *Verhalten und Bewegung der Tiere nach frühen christlichen Lehren*, in: *Studium Generale* 20 (1967) 245. 76 aequa atque terrena: aequa atque terra PQT. aque terrena R. 77 due etenim ut: due enim ut P. due etenim AC. 78 splendorem: splendorem uero AC. naturaliter ignis: naturaliter A. calorem uero: calorem AC. 79 terrenis: in terreis AC. terreis T.

dorum. Si uero calor in aere sentitur hoc contingit ex eo quod est ipse 80
aer ex inferioribus elementis spissatus.

In prima igitur die CREAVIT DEUS materiam et lucem i.e. illuminationem
ex superioris elementi i.e. ignis prima conuersione in ipso aere innatam.
Et hoc fuit opus quod in prima die factum est.

7 Aere uero ex superioris elementi uirtute illuminato, consequbatur na- 85
turaliter ut, ipsius aeris illuminatione mediante, calefaceret ignis tertium
elementum i.e. aquam et calefaciendo suspenderet uaporaliter super aera.

Est enim natura caloris aquam in minutissimas guttas diuidere et eas
minutas uirtute sui motus super aera eleuare sicut in fumo caldarij apparet :
sicut etiam in nubibus celi manifestum est. Nubes enim siue fumus ni- 90
hil est aliud quam guttarum aque minutissimarum congeries per uirtutem
caloris in aera eleuata. Sed si uirtus caloris uehementior fuerit, tota illa
congeries in purum aera transit : si autem debilior tunc nimirum gutte ille
minutissime semet inuicem incurrentes grossiores guttas faciunt : et inde
pluuia. Quod si minute ille gutte uento constrictae fuerint inde nix : si uero 95
grosse inde grando.

8 Magnitudo igitur aquarum labilium que nimirum usque ad regionem
lune in principio ascendebat ita per calorem super summum etheris suspen-
sa est ut statim in secunda celi conuersione ita contingeret quod secundum
elementum i.e. aer esset medium inter aquam labilem et aquam uaporaliter 1
suspendam.

Et hoc est quod dicit auctor : et posuit FIRMAMENTUM IN MEDIO AQUARUM.
Et tunc aer aptus fuit ut FIRMAMENTUM appellaretur quasi firme sustinens
superiorem aquam et inferiorem continens : utramque ab altera intrans- 5
gressibiliter determinans.

Uel potius FIRMAMENTUM dicitur aer eo quod terram leuitate sua ex omni
parte firme coerceat et in hanc duriciam conglobet. Est enim ista reci-
procatio inter terre duriciam et aeris leuitatem ut durities terre ex circum-
strictione leuis aeris proueniat : leuitas uero aeris atque mobilitas ex eo 10
quod terre stabilitati innititur habet substantiam.

Sic igitur prima conuersio ignis illuminauit aera. Et spacium illius con-
uersionis fuit prima dies. Ita eiusdem ignis secunda conuersio mediante
aere calefecit aquam et posuit firmamentum inter aquam et aquam. Et
illius conuersionis spacium secunda dies appellatum est. 15

9 At uero, aqua super aerem uaporaliter suspensa, ordo naturalis exige-
bat ut, labili aqua diminuta, appareret terra : non continua sed secundum
quandam similitudinem insularum. Quod multis modis probari potest.

Nam ex caldario quanto maior fumus ascendit tanto aqua que in ipso
continetur minoratur. Similiter si super mensam aliquam superficies aque 20
continetur et postea ignis illi continue aque superponatur, statim contingit
ut per superpositum calorem superficies illa aque attenuetur et in ipsa super-
ficie quedam macule aride appareant, aqua in quibusdam locis contracta
et congregata.

Sic igitur aer inter utramque aquam positus ac per hoc maiori calore 25
agitatus terciam conuersionem integram fecit et in ipsa conuersione ter-
ram insulis quibusdam circumquaue distinxit.

10 In eadem etiam conuersione contingeat ut ex superioris aeris calore
inmixto humori terre ex aquis nuper discooperte — ut ex his inquam duobus
ipsa terra conciperet uim producenti herbas atque arbores. Que uis ex 30
calore celi naturaliter procedit in terram ex aquis nuper discoopertam.
Et huius quidem terciæ conuersionis spacium terciæ dies appellatum est.

Postquam uero, posito firmamento inter aquam et aquam et ex aquis
circumpositis tanto calore in ipso firmamento innato, ut per calorem firm-
amentum aquam labilem in se contraheret ac sic arida appareret — post- 35
quam inquam hoc fuit contingeat naturaliter ut ex multitudine illa aquarum
ad firmamentum per terciæ diei calorem contracta stellarum corpora
in firmamento crearentur.

11 Quod uero stellaria corpora ex aquis materialiter facta sint certo ar-
gumento probari potest. Nam duo superiora elementa — ignem et aera — 40

83 ex superioris: superioris AC. 85 (aere uero... determinans) MS Heiligenkreuz 153, f. 110v.
consequbatur: sequebatur AC. 86 calefaceret: calefacere R. 87 suspenderet: suspenderat
AC. William of Conches, *Phil. mundi* III, 7-8; PL 72, 77BD. 90 sicut etiam: sicut et AC. 92
fuerit: sit C. 94 (inde pluuia) Augustine, *De Gen. ad litt.* II, 47; PL 34, 266. Vincent of Beauvais,
Spec. nat. IV, 42; p. 295. 99 quod secundum: et ut secundum AC. 3 (auctor) *Gen.* 1: 6.
William of Conches, *Phil. mundi* II, 6; PL 72, 59C. E. Jeaneau, *Simplex notes* 175. 4 et tunc
aer: tunc aer A. non aer C. intransgressibiliter: intransibiliter R. 8 firme: firmiter AC.
9 duriciem: duriciam AC. circumstrictione: constrictione AC. 10 proueniat: proueniat S.

12 sic igitur: sicut igitur ACLSV. aera: aerem P. 18 quod multis: que multis C.
19 quanto maior: quanto magis AC. 20 aliquam: aliquando AC. 21 postea: postea magnus
AC. ignis illi: ignis illis PQ. 22 per superpositum calorem: superposito calore AC. 28 calore
inmixto: calore mixto AC. 31 naturaliter procedit: naturalis procedit S. naturaliter proue-
nit AC. 35 ac sic: ac si RST. Vincent of Beauvais, *Spec. nat.* II, 27; p. 96: excerpts from
10-13. 38 firmamento: firmamento celi ACRT. 39 (Quod uero... ex vaporibus) *De solis
affectibus* 49; PL 174, 114D-116A. facta: facta et creata AC. William of Conches, *Dragma-
ticon* III, p. 72: Quod stellarum corpora ex quatuor elementis sint facta, uerisimili ratione, si
illam habes ad manum, proba.

ex sua natura ita absque omni spissitudine esse manifestum est ut nichil horum ex se et ex sua natura nisi ex accidenti uisui peruium sit.

Nam hoc quod quidam rudes dicunt se uidere celum quando aer purus est, cum aliquid uiride se fingunt conspiciere, illud falsissimum est. Nam ubi uisus deficit ibi error sensus dat imaginationem uidendi quod non uidet 45 sicuti aliquis clausis oculis uidetur sibi tenebras uidere. Nam quamuis uisus ex luce oculorum sumit exordium nichil tamen ualet nisi ex obstaculo alicuius spissitudinis reperiatur.

12 Si uero aer iste inferior qui est inter nos et parietem uel maceriam uel aliquid tale, non potest uisui ad sentiendum obstare: multo minus igitur 50 superior qui purior est. Unde proprie aer celum dicitur eo quod a uisibus nostris celetur.

Unde constat quod omne corpus uisibile alicuius densationis est que ex spissitudine aque uel terre contingit. Nam nubes ex uapore aquarum densate uisibiles apparent. Flamme uero que in nubiloso aere uel in aliqua 55 materia que comburitur fiunt ex uaporibus aquarum substantiam habent.

Radius quoque solis qui per fenestram decurrere uidetur non aliunde est uisibilis nisi ex atomis pulueris in radio decurrentibus et ad lumen solis relucens. Sic in ceteris rebus subtiliter intuenti apparebit nichil esse uisibile nisi ex obstaculo quod ex aqua uel ex terra contingit. 60

13 Omne igitur corpus quod apparet uisibile in firmamento celi, ex terra uel ex aque densitate uisibile esse necesse est. Sed terrea non possunt uel per calorem uel alio aliquo modo usque ad firmamentum eleuari. Hoc enim aque nature proprium est.

Omnia itaque illa que in celo uisibilia apparent ex aquis materiale 65 principium sortiuntur. Cuiusmodi sunt nubes fulgura comete. Similiter igitur stellaria corpora ex aquis materialiter consistere necesse est.

Amplius: omne nutritibile ex eodem nutriri ex quo materialiter constat

43 dicunt se: dicunt se uidelicet RST. quando aer purus est cum aliquid uiride em S. 44 illud falsissimum est: illud nichil est et falsum AC. 45 imaginationem: imaginem AC. 47 sumit: sumat AC. 50 minus igitur: minus aer AC. 51 aer celum: aer C. Isidore, *Etyrn.* XIII, 6, 6 (ed. Lindsay). Ambrose, *Hexaem.* II, 4; PL 14, 164D. 53 densationis est que: densitatis est quod AC. 55 flamme uero: flamme etiam RS. 57 decurrere uidetur: decurrit et apparet uisibilibus RST. decurrit et apparet uisibiliter AC. 58 uisibilis nisi: uisibilis quam AC. 59 subtiliter: similiter AC. 60 uel ex terra: uel terra AC. 62 sed terrea: sed terrena C. 63 alio aliquo: aliquo AC. enim aque: enim aquee PQ. 65 in celo: de celo AC. 66 principium sortiuntur: sortiuntur S. similiter: similis S. 67 materialiter consistere: naturaliter constare C. materialiter constare A. 68 amplius: amplius quod AC. (omne) omne nutritibile eo nutriri unde materialiter (naturaliter C) constat, physica testatur AC.

physica testatur. Sed corpora stellaria ex humore nutriri physici dicunt. Uidentur igitur ex aquis materialiter constare. 70

Spacium igitur quarte conuersionis in qua stellaria corpora ex aquis uaporaliter suspensis conglobata sunt — illud inquam spacium quarta 75 dies appellatum est.

14 Stellis autem creatis et motum in firmamento facientibus, ex earum motu calor adactus et ad uitalem usque calorem procedens aquis primo 75 incubuit: elemento uidelicet terra superiori. Et inde animalia aque et uolatilia creata sunt. Et spacium huius quinte conuersionis quinta dies appellatum est.

Mediante uero humore uitalis ille calor naturaliter usque ad terrena peruenit et inde animalia terre creata sunt. In quorum numero homo 80 AD IMAGINEM ET SIMILITUDINEM dei factus est. Et huius sexte conuersionis spacium sexta dies appellatum est.

15 Sic igitur leuissimi celi et ultimi et nullo modo stare ualentis prima conuersio illuminauit aera. Aer uero illuminatus calefaciens aquam ac super se suspendens factus est firmamentum. Firmamentum uero ex supe- 85 riori uapore uim caloris in se continens fecit aridam apparere et uim fecunditatis terre inseruit. Tunc uero ex multitudine aquarum ex calore in ipso firmamento suspensa stelle create sunt.

Ac sic ex motu et calore stellarum generatio animalium in aquis sump- 90 sit initium. Mediantibus uero aquis ad terram usque peruenit.

Et ultra hos modos creandi corporea siue illa sint in celo siue in terra nullus modus reliquis esse poterat.

16 Quicquid igitur post sextum diem uel natum uel creatum est non nouo modo creationis institutum est sed aliquo predictorum modorum substan- 95 tiam suam sortitur. Sic igitur DOMINUS IN SEPTIMA DIE REQUIEUIT i.e. a nouo creationis modo cessauit: elementorum singulis ornatu suo et ad se inuicem concordia perfecte attributa.

69 physici dicunt: philosophi dicunt RST. 70 uidentur: ibi dicuntur AC. Cf. Calcidius, *In Tim. Plat.* 119; p. 164. 71 conuersionis: conuersionis est C. ex aquis: ex aquis ita AGRS. 74 (Stellis) Vincent of Beauvais, *Spec. nat.* II, 28; pp. 96-97; excerpts from 14-16. 75 adactus: adactus T. 77 huius quinte: huius quinta A. huius C. 79 ad terrena: ad terram C. 80 et inde: et deinde T. in quorum: in eorum AC. 81 et huius: et homo S. conuersionis: conuersionis S. 83 sic igitur: sicut igitur S. Tullio Gregory, Platonismo 136. et nullo: nullo T. 85 est firmamentum: est R. 86 fecit: facit C. uim fecunditatis: inde fecunditatem AC. 90 initium: exordium C. 91 in celo: in aere AC. 92 reliquis: reliquus AC. 95 suam sortitur: sortitur AC. septima: septimo AC. 96 elementorum: eorum A. rerum marg A. rerum C.

Nam etsi postea quedam noua monstra creasset non tamen idcirco dicimus illum nouo modo creationis usum fuisse. Sed aliquo predictorum modorum et ex causis seminalibus quas in spacio illorum sex dierum elementis inseruit affirmamus eum quocumque postea creauit uel adhuc creat produxisse.

17 Nam ignis tantum agit. Terra uero tantum patitur. Duo uero elementa que sunt in medio et agunt et patiuntur. Et aer quidem ab igne patitur et est quasi amministrator et uehiculum ignee uirtutis ad cetera elementa. Aqua uero ab aere et igne patitur et est quasi amministratrix et uehiculum uirtutis superiorum ad reliquum elementum.

Ita igitur ignis est quasi artifex et efficiens causa: terra uero subiecta quasi materialis causa: duo uero elementa que sunt in medio quasi instrumentum uel aliquid coadunatum quo actus supremi amministrator ad infima. Nam et nimiam leuitatem ignis et grauitatem terre inmoderatam sua intercessione attemperant atque coniungunt.

Has uirtutes et alias quas seminales causas uoco deus creator omnium elementis inseruit et proportionaliter aptauit ut ex illis uirtutibus elementorum temporum ordo et temperies procederet et in temporibus competentibus per illas uirtutes sibi inuicem succedentibus corporee creature producerentur.

De causis et de ordine temporum satis dictum est. Nunc ad expositionem littere ueniamus.

18 IN PRINCIPIO CREAUIT DEUS CELUM ET TERRAM.

Quasi dicat: primo CREAUIT CELUM ET TERRAM. Nichil enim aliud uoluit intelligere per hoc quod dixit IN PRINCIPIO fecit illa nisi quod ante ea nichil creauerat deus et illa duo simul creasse intelligatur. Sed quid appellet CELUM ET TERRAM et quomodo secundum rationem phisicorum simul creata sunt demonstrare conabor.

Igitur ratio deprehendit omne corpulentum spissitudinis sue siue tarditatis substantiam habere ex leuium circumstringentium motu agili et perpetua agitatione: leuia uero sue agilitatis substantiam inde habere quod

99 dicimus illum: dicimus eum RST. 4 terra uero: terra AC. 5 in medio: in medio quasi instrumentum AC. quidem: quedam T. 7 et uehiculum uirtutis om. AC. 9 ignis est: ignis T. est S. subiecta: substantia C. 11 coadunatum: coadiutum T. actus supremi: actus AC. actus supremi S. 13 coniungunt: contingunt A. 16 procederet: procederent RST. et in: et AC. 22 quasi dicat: ac si diceret ACRST. 23 fecit illa: creauit illa C. 24 creauerat deus et: creauit deus ergo AC. 27 igitur: ergo AC. deprehendit: comprehendit S. 28 circumstringentium: constringentium AC. 29 agitatione: agnitione S.

eorum motus atque agitatio alicui corpulento siue solido ininitur. Reciproce enim et leuitas corpulentiam et corpulentia leuitatem exigit.

Quod probare non incongruum esse existimo. Duritiam enim terre esse ex leuibis circumstringentibus manifestum est. Nam durum est cuius partes non facile diuisioni cedunt. Quod uero terra talis est non contingit hoc ex natura particularum ex quibus ipsa constat quia tunc non possent transire in leuia i.e. in aera uel ignem. Quod tamen manifestum est. Particule enim elementorum in se inuicem transeunt.

19 Item quod terra et aqua corpulenta est hoc non contingit ex pondere superiorum elementorum. Non enim sunt alicuius ponderis. Restat igitur ut ex leuium agilitate circumstringente duo inferiora elementa, terra et aqua, usque ad corpulentiam concreta sint.

Leuium uero ut ignis uel aeris agilitas sine motu esse non potest. Motus autem huiusmodi circa aliquid corpulentum necesse est subsistat et ininitur.

20 Quod autem motus solidis ininitur per inductionem multorum probabile est. Cum homo transit de loco ad locum dum unum pedem transfert alium terre infigit et sic illa translatio alicui immobili ininitur. Cum uero digitus per se mouetur palme ininitur palma brachio brachium scapule.

Ita de motu ceterorum membrorum potest quilibet experiri. Cum lapis eicitur ex proicientis innixu circa aliquid solidum impetus proiecti contingit. Unde quanto firmiter se infigit tanto iactus proicientis est impetuosior.

Uolatus auium ex aliquo innixu sortitur initium. Circularem uero motum centro inniti non solum peritis sed disciplinarum expertibus manifestum est.

21 Motus autem ignis celestis siue aeris inferioris circularis est. Quod ex cursu stellarum satis patet. Nec etiam aliter esse potest. Cum enim ne-

30 agitatio: cogitatio R. reciproce enim: reciproce AC. 31 exigit: exigitur R. 32 duritiam: duriciam AC. 35 possent: post sed A. 36 in aera uel: aera uel in AC. quod tamen: quod inde AC. 37 transeunt: transferuntur AC. Nicholas of Cusa, *De docta ign.* II, 13; men: quod inde AC. 37 transeunt: transferuntur AC. Nicholas of Cusa, *De docta ign.* II, 13; p. 111: Gravitas enim leuitate constringente sustinetur... leuitas autem gravitati ininitur. 37 item: id autem A. id est C. terra et aqua: terra scilicet et aqua T. terra R. corpulenta est: corpulenta sunt AC. 39 circumstringente: constringente terra AC. terra et aqua: terra A. terra scilicet et aqua T. 40 concreta sint: contracta uel concreta sint A. 47 translatio: transitio AC. 49 (cum lapis) Calcidius, *In Tim. Plat.* 123; ed. Waszink 167: Omnis quippe motus post stationem sumit exordium. S. Pinés, *Saint Augustin et l'impetus*, in *AHDIMA* 36 (1969) 10. M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages* (Madison 1959) 515. 53 auium ex: auium ACR. sortitur initium: foriter ininitur AC. 54 sed: sed etiam A. sed et C. disciplinarum: disciplinarium T. 57 patet: potest intelligi AC.

cessario moueantur aut in anteriora semper necesse erat ea moueri aut reuertí. Sed in anteriora impossibile fuit eo quod huiusmodi motus finem habet. ⁶⁰
Necesse est igitur ea habere circularem motum.

Sed omnem circularem motum necesse est habere aliquid immobile circa quod innitatur. Motus igitur ignis et aeris non potest esse sine medio centro cui innitatur. At illud medium solidum est et a motu circumstrictum. Non potest igitur eorum motus esse nisi solido innitatur. ⁶⁵

At agilitas eorum et leuitas ut diximus ex motu est quia per singulas partes mouentur et non tenaciter sibi partes adherent. Idcirco et liquida sunt et sine sensu tangentis tactui cedunt. Nec igitur resistere nisi ex motu accidentali nec aggravare aliquid possunt. Inde ergo leuia sunt.

Cum igitur ignis et aeris substantia sit ex leuitate, leuitas porro ut sit exigit corpulentiam. Corpulentia uero ut sit leuitatem circumstringentem ⁷⁰ exigit. Substantia autem terre et aque fit ex corpulentia — cum inquam ita res sint merito diuinus philosophus dicit quatuor elementa fuisse condita. Sed nomine terre omnia corpulenta quasi a digniori parte corpulentie designauit. Nomine uero celi leuia et inuisibilia elementa uocauit eo quod a nostris uisibus ex sua natura subtracta sint et celentur. ⁷⁵

22 Elementorum uero creatione ostensa postea subsequenter qualia ipsa sint in prima creatione sua declarat cum dicit TERRA AUTEM ERAT INANIS ET UACUA et cetera.

Qualis terra tunc fuerit plane ostendit dicendo eam tunc fuisse inanem i.e. carentem forma quam postea suscepit ex aliorum elementorum ad ipsam ⁸⁰ concordia. Uacuam uero ab illis que postea in ipsa creata sunt: herbis scilicet et arboribus et animalibus.

Quale uero tunc fuerit secundum elementum i.e. aqua designat ubi dicit ET TENEBRE ERANT SUPER FACIEM ABYSSI. Quod est dicere abyssus i.e. aqua erat tenebrosa. ⁸⁵

Postea secundum quosdam de tercio elemento i.e. aere subiungit dicens ET SPIRITUS DOMINI FEREBATUR SUPER AQUAS i.e. aer qui propter subtilitatem suam ad diuini spiritus tenuitatem aliquo modo accedit FEREBATUR SUPER AQUAS i.e. inordinate mouebatur super aquas.

58 ea moueri: eas moueri ACRS. 59 motus finem: finem PQRS. 63 at illud... innitatur om AC. 66 et non: tamen A. inde C. sibi partes: sibi AC. liquida sunt: liquida fiunt PQ. 68 inde ergo: inde igitur AC. 70 circumstringentem: contringentium AC. 71 aque fit: aqua fit S. 73 corpulenta: corpulentia PS. 75 subtracta sint: subtracta sunt Q. subtracta sunt P. 81 in ipsa: cum ipsa AC. 82 scilicet et: scilicet atque ACRST. 83 designat ubi: designauit ubi P. 86 elemento i.e.: elemento QT. 87 (et spiritus) Basil, *In Hexaem. hom. II, 6*; PG 29, 43A. Ambrose, *In Hexaem. I, 8, 29*; PL 14, 150A. Augustine, *De Gen. ad litt. I, 6, 2*; PL 34, 25. John Scottus, *De diu. nat. II, 19*; PL 122, 552C.

23 Sed mihi uidetur quod Moyses dicendo terram esse inanem et uacuam ⁹⁰ sub appellatione terre duum elementorum i.e. terre et aque informitatem designauit.

Inanitas uero eorum tunc in eo erat quod ita erant confusa ut terra non ita esset solida ut perfecte recederet a liquido nec aqua ita liquida ut perfecte secerneretur a terrena tarditate. Sed eorum ita erat confusio ut pene unum ⁹⁵ aut uix duo essent. Uacuitas uero eorum in eo erat quod tunc carebant illis que postea ex eis creata sunt.

Dicendo autem tenebras tunc fuisse SUPER FACIEM ABYSSI tercio elementi i.e. aeris informitatem describit. Sicut enim a luce aer informatur ita informitas eius tenebre esse dicuntur. Tenebrositas uero ista talis tunc erat ¹ ut aer ad aque tarditatem fere accederet et esset tunc nebulis densissimis spissior ut uix ab aque corpulentia recederet sed licet minimum tamen aeris uestigium preferret.

Huiusmodi uero aeris densitas inde tunc contingebat quod nondum ⁵ eius tenebre tunc discutiebantur ab igne uirtutem quam nunc habet nondum habente sed ad aeris densitudinem fere sine ullo discretionis motu accedente. Ac sic per tenebras aeris primordiale quartielementi qualitatem sub oculis posuit.

24 Istam quatuor elementorum informitatem seu potius pene uniformi- ¹⁰ tatem antiqui philosophi tunc ylen tunc chaon appellauerunt. Moyses uero nomine celi et terre eandem confusionem designat. Informitas autem illorum elementorum in eo tunc consistebat quod unumquodque eorum fere erat huiusmodi quale alterum. Et quia minimum erat uel fere nichil quod ¹⁵ intererat idcirco illa differentia per nichilo a philosophis reputabatur et illa elementa sic confusa una informis materia dicebantur.

Sed tamen Plato illud minimum quod intererat perpendens et differentiam illam quamuis minimam eorum confusio adesse cognoscens ideo materiam i.e. elementorum confusionem ipsis quatuor elementis subesse

⁹⁰ uidetur: uidebatur P. 93 inanitas: unitas RS. eorum tunc: tunc AC. 94 ita esset: ita esse PQT. nec aqua: nec T. 95 pene unum: uix unum AC. 98 elementum i.e. aeris: elementi AC. 99 luce aer: luce T. informitas eius: informitas elementum AC. 2 densissimis: densissimus C. 3 spissior: spissior P. aque corpulentia: aqua corpulenta AC. 4 uestigium: motum AC. 6 tunc discutiebantur: discutiebantur AC. tunc discutiebantur S. 7 densitudinem: densitatem ACQ. desitudinem S. 8 ac sic: ac si T. 10 informitatem: infirmitatem C. T. Gregory, Platonismo 107-108. uniformitatem: informitatem AC. 11 philosophi: phisici Q. 12 philosophi Q. Calcidius, *In Tim. Plat. 123*; ed. Wasstater AC. 13 illorum: eorum AC. eorum fere: zink 167. Ambrose, *Hexaem. I, 7, 25*; PL 14, 147B. 15 pro nichilo: uelut nichil AC. philosophis: phisicis S. prophetis R. 18 ideo materiam: idcirco materiam ACS. ideo materiam T.

confirmavit : non quod creatione uel tempore illa confusio quatuor elementa 20
precederet sed quoniam naturaliter confusio discretionem sicut sonus uocem
uel genus speciem precedit.

25 ET SPIRITUS DOMINI FEREBATUR SUPER AQUAS.

Designata materia subsequenter uirtutem artificis quam spiritum domi-
ni appellat dicit preesse materie atque dominari ut eam informet atque or-
dinet.

Preclare post materiam subiungit de uirtute artificis operatrice. Nam
illa uirtute in materiam operante, omnia que sunt uel uidentur in celo uel
in terra habent consistere. Cum enim ipsa materia ex se sit informis non
potest ullo modo formam adipisci nisi ex uirtute artificis operante atque ip-
sam ordinante. Hanc uirtutem philosophi diuersis nominibus appellauerunt.

26 Et Mercurius in eo libro qui inscribitur *Trismegistus* hanc uirtutem
spiritum uocat his uerbis : Fuit deus et yle quem Grece credimus mundum.
Et mundo comitabatur spiritus uel mundo inerat spiritus.

Et paulo post : Intelligibilis summus qui dicitur deus rector gubernat-
torque est sensibilis dei eius qui in se circumplectitur omnem locum omnem
rerum substantiam totamque gignentium creatantiumque materiam et omne
quicquid est quantumcumque est. Spiritu uero agitantur siue gubernantur
omnes in mundo species unaqueque secundum naturam suam a deo distri-
butam sibi. Yle autem uel mundus omnium est receptaculum omniumque
agitatio atque frequentatio. Quorum deus gubernator est dispensans om-
nibus quantum unicuique necessarium est. Spiritus uero implet omnia
prout cuiusque qualitas nature est.

27 Plato uero in *Timeo* eundem spiritum mundi animam uocat. Uirgilius
uero de illo spiritu ita dicit :

45

20 non quod: non igitur AC. tempore illa: tempore illo R. 21 precederet: procederet
R. discretionem: discretionem T. 23 (et spiritus) Augustine, *De Gen. ad litt.* I, 15, 25; PL
34, 257. H. Flatten, *Die Philosophie des W. von Conches* 126-134. T. Gregory, *Anima mundi* 134.
L. Ott, *Die platonische Weltseele* 307-331. 27 preclare: et quidem preclare AC. subiun-
git: subiunxit ACRST. 31 philosophi: phisici Q. 32 Trismegistus: Trimegistus PQRST.
Trismegistus AC. Nock-Festugièr, *Corpus herm.* 2, 313 and 315. 33 quem Grece: quam
Grece Q. 34 mundo: mundum AC. 35 paulo post: paulo AC. rector gubernatorque:
rector gubernator et P. 36 sensibilis: sensilis T. circumplectitur: complectitur AC. 37
creantiumque: causam et AC. 40 omniumque agitatio: agitatioque omnium AC. 42 uni-
cuique: cuique AC. Spiritus uero... nature est om R. 44 Timeo: Thimoteo P. Plato,
Timaeus 34BD. W. of Conches, *Glosae super Platonem* 71; ed. Jeaneau 144. uocat: appellat
ST. (Uirgilius) *Am.* VI, 724. Abelard, *Theol. schol.* I; PL 178, 1027B. John Scottus, *De diu.*
nat. I, 31; PL 122, 476CD.

Principio maria ac terras celumque profundum
Lucentemque globum lune tytaniaque astra
Spiritus intus alit.

Hebrei uero ita de spiritu operatore locuntur. Moyses quidem ita : *Et spiritus
domini ferebatur super aquas.* Daudid uero sic : *Uerbo domini celi firmati sunt et* 30
cetera. Salomon quoque de spiritu sic dicit : *Spiritus domini repleuit orbem
terrarum.* Christiani uero illud idem Spiritum sanctum appellant.

28 Quoniam ergo materia informis non per se suscipit formas sed per uir-
tutem artificis mouentem et operantem informatur idcirco prudentissimus
philosophorum Moyses post informatam materie designatam de uirtute 55
creatoris operatoria qua forma materie adhibetur subiunxit dicens : ET
SPIRITUS DOMINI FEREBATUR SUPER AQUAS.

Bene autem in hoc loco nomine aque totam materiam designauit tum
quia ut diximus unumquodque elementorum fere erat huiusmodi quale
illud et idcirco nomine unius poterant cuncta appellari : tum potius quia 60
illa confusio magis ad similitudinem aque accedebat quam ad aliud : tum
etiam quod in priscis philosophis habetur quod humor creandis rebus ma-
xima et principalis materia existit.

Nam humor naturalis per calorem de terra exiens in herbas uel arbores
indurescit. Animalia uero ex humido et liquido semine procreari et inde 65
corporis sui machinam sumere apud phisicos indubitabile constat. Lapides
uero et metalla ex humore fuisse concreta resolutio eorum in eundem humo-
rem ostendit.

Stellas quoque ex aquis esse creatas in superioribus probatum est.
Unde uisum est quibusdam philosophis aquam fuisse materiam omnium 70
rerum. Secundum quam doctrinam poeta uocauit oceanum patrem rerum.

29 ET DIXIT DEUS FIAT LUX

Ostensis duobus primordiis creature, materia scilicet et uirtute opera-

47 lucentemque: lucentem P. lucemque S. tytaniaque: tythaniaque Q. Tytanaque S.
49 et spiritus: spiritus AC. 50 (Daudid) *Pr.* 32: 6. 51 (Salomon) *Sap.* 1: 7. 52 uero
illud: uero dicunt illud R. 54 idcirco: ideo PQR. 55 informatem: infirmitatem AC.
55 designatam... quale illud: quale erat illud AC. quale aliud S. 58 bene autem: bonum
autem S. 59 quale illud: quale erat illud AC. 60 idcirco: ideo QRT.
61 accedebat: accedebant P. 62 in priscis philosophis: in phisicis AC. in prophetis RS.
Ambrose, *Hexaem.* I, 2, 6; PL 14, 135A: quod ex aqua constarent omnia ut Thales dicit. Cal-
cidius, *In Tim. Plat.* 332; ed. Waszink 326. Cf. *In Tim. Plat.* 24; p. 75: natura corporis fluida
est. habetur: dicitur AC. habuerunt S. 64 humor naturalis: humor naturis S.
67 humore: humore constat P. fuisse concreta: fuisse concreta S. 70 philosophis: pro-
phetis uel philosophis S. fuisse: esse AC. 71 (poeta) Virgil, *Georg.* IV, 380. 72 fiat
lux: fiat lux et facta est lux AC.

trice, competenti ordine uult demonstrare quo modo et quo ordine SPIRITUS DOMINI in materiam operetur secundum modum in sapientia creatoris ab eterno dictum atque prefinitum.

Sed in hoc loco iuxta modum expositionis de diuinitate pauca dicenda sunt ut appareat quid sit dicere dei et cur prius fecerit mentionem Spiritus quam Uerbi. Quicquid autem de hac re dicemus ex uera et sancta theologia sumptum esse nemo dubitet.

30 Adsint igitur quatuor genera rationum que ducunt hominem ad cognitionem creatoris: scilicet arithmetice probationes et musice et geometricae et astronomice. Quibus instrumentis in hac theologia breuiter utendum est ut et artificium creatoris in rebus appareat et quod proposuimus rationaliter ostendatur.

Omnem alteritatem unitas precedit quoniam unitas precedit binarium qui est principium omnis alteritatis. Alterum enim semper de duobus dicitur. Omnem igitur mutabilitatem precedit unitas siquidem omnis mutabilitas substantiam ex binario sortitur. Nichil enim aptum est mutari siue moueri nisi etiam aptum sit ut prius se habeat uno modo deindea. Hanc igitur modorum alteritatem unitas precedit: quare et mutabilitatem.

31 Sed mutabilitati omnis creatura subiecta est. Et quicquid est, uel eternum est uel creatura. Cum igitur unitas omnem creaturam precedat, eternam esse necesse est. At eternum nichil est aliud quam diuinitas. Unitas igitur ipsa diuinitas.

At diuinitas singulis rebus forma essendi est. Nam sicut aliquid ex luce lucidum est uel ex calore calidum ita singule res esse suum ex diuini-

75 operetur: operatur P. 76 dictum atque: dictum et AC. 78 prius fecerit: prius fecit AC. 80 esse nemo: est et de eo nemo dubitet AC. 80 dubitet: dubitat P. 81 adsint: cum sint AC. Calcidius, *In Tim.* Plat. 355; ed. Waszink 346. M. H. Vicaire, *Les porrétaïns* 456. N. of Cusa, *De docta igne* II, 13; p. 111. 82 arithmetice probationes: arithmetice AC. geometricae et astronomice: geometrie et astrologie AC. 86 (omnem) V. of Beauvais, *Spec. nat.* I, 6; ed. Douai (1624) 22. quoniam unitas precedit: precedit R. 87 de duobus dicitur: de duobus AC. dicitur S. T. Gregory, *Anima mundi* 60. Abelard, *Theol. schol.* III, 2; PL 178, 1088D: de cuius (dei) unitate superest disputare ut magis uidelicet unum conditorem mundo praesse conueniat quam plures. Cf. R. W. Hunt, *Studies on Priscian II*; in: *Med. and Ren. Studies* 2 (1950) 41: Nomina que copulant numeros sunt unus duo tres. Illa uero que numeros supponunt sunt unitas binarius et cetera que quamuis sint declinabilia non tamen mobilia. William of Conches, *Glosae in Plat.* 12; ed. Jeuneau 71: Partes autem senarii sunt unitas binarius ternarius. Gundissalinus, *De unitate*; ed. P. Correns 3. Idem, *De proc. mundi*; ed. Bülow 41. Alan of Lille, *Reg. theol. and Dist. theol.*; PL 211, 624B and 987B. 90 nisi etiam: nisi AC. nisi et T. 92 subiecta est: substantia est C. 93 precedat: precedit AC. 94 nichil est aliud: nichil aliud Q. ipsa diuinitas: ipsa diuinitas est Ad. 97 lucidum est uel: lucidum uel AC.

tate sortiuntur. Unde deus totus et essentialiter ubique esse uere perhibetur. Unitas igitur singulis rebus forma essendi est. Unde uere dicitur: Omne quod est ideo est quia unum est.

32 Sed cum dicimus diuinitatem singulis esse rebus formam essendi non hoc dicimus quod diuinitas sit aliqua forma que in materia habeat consistere cuiusmodi est triangulatio uel quadrangulatio uel aliquid consimile. Sed hoc idcirco dicimus quoniam presentia diuinitatis singulis creaturis totum et unicum esse consistit ut etiam ipsa materia ex presentia diuinitatis habeat existere: non ipsa diuinitas aut ex ipsa aut in ipsa.

Similiter igitur cum dicimus unitatem singulis rebus esse formam essendi eodem modo intelligendum est. Item cum dicitur deus simpliciter et sine ulla determinatione, ad ipsam diuinitatem tunc uocabulum refertur. Cum autem addita determinatione uel secundum pluralem numerum dicitur deus ut aliquis deus uel aliqui dii, tunc ad eos qui participant diuinitate ipsum uocabulum diuinitatis refertur.

33 Ita igitur de uocabulo unitatis dicendum est. Quod cum dicitur simpliciter et sine ulla determinatione, ad ipsam diuinitatem refertur. Cum autem addita determinatione uel secundum pluralem numerum dicitur ut aliqua unitas uel due unitates uel tres uel bis unitas uel ter uel aliquid consimile, tunc ipsum uocabulum unitatis ad ea que unitate participant sine dubio refertur.

Unde etiam philosophi cum partes unitati assignant, non essentia unitatis sed participantibus unitate partes adscribunt. Nam secundum arithmetice rationem unitas est indiuisibilis. Similiter unitatis ad numerorum procreationem multiplicatio participantium est. Que uera unitate participantia inde habent existere et multiplicari.

34 Non est ergo nisi una substantia unitatis et unica essentia que est ipsa diuinitas et summa bonitas. Unitas uero que multiplicata componit

98 et essentialiter ubique: ubique T. 1 (unum est) Boethius, *In Porphy.* I; PL 64, 838 or CSEL 48, 162. *Commentum* II, 37. Isaac of Stella, *Sermo* 21; PL 194, 1760B: Singula enim sunt quia unum numero sunt. Helinand, *Sermo* 2; PL 212, 490A: Quidquid est idcirco uere est quia unum est. 3 habeat: habet R. 4 consimile: simile AC. 6 consistit: existit ACRS. T. Gregory, *Anima mundi* 94. 7 non ipsa: nam ipsa AC. aut ex ipsa: aut ipsa AC. 10 cum dicitur: cum dicimus AC. 11 cum autem: cum PQR. 12 aliquis deus uel aliquid: aliquid deus uel aliquid S. 15 uocabulo: uocabulo diuinitatis uel AC. 22 unitate partes: uirtute partes C. 25 inde habent: inde etiam habent ACR. inde et habent S. 27 unitas uero: unitas T.

numeros, uel unitates ex quibus numeri constant, nichil aliud sunt quam uere unitatis participationes que creaturarum existentie sunt. Quamdiu enim res unitate participat ipsa permanet. Quam cito uero diuiditur eadem 30 interitum incurrit.

Unitas enim essendi conseruatio et forma est: diuisio uero causa interitus. At ex uera unitate que deus est omnis pluralitas creatur. Nulla igitur in deitate pluralitas: quare nec numerus.

35 Cum autem ex numero sint et pondus et mensura et locus et figura et 35 tempus et motus et cum omnia quecumque secundum quantitatem uel qualitatem uel ad aliquid uel aliquod aliorum habent existere — cum ex numero inquam omnia predicta consistant necesse est ipsam unitatem que est summa diuinitas omnia predicta eminentia sue nature transgredi.

Non est igitur pondere uel mensura uel loco uel figura uel tempore 40 terminabilis nec est alicuius motus aut quantitatis aut qualitatis aut alicuius relationis ad aliquid sed est unitas i.e. eternitas et interminabilis rerum permanentia que cunctorum est fons et origo.

36 Quoniam autem unitas omnem numerum creat — numerus autem infinitus est — necesse est unitatem non habere finem sue potentie. Unitas 45 igitur est omnipotens in creatione numerorum. Sed creatio numerorum rerum est creatio.

Unitas igitur omnipotens est in rerum creatione. At quod est omnipotens in rerum creatione illud unice et simpliciter omnipotens est. Unitas igitur omnipotens. Unitatem igitur deitatem esse necesse est. Hactenus 50 de unitate.

37 Nunc quomodo equalitas generetur ab unitate dicendum est. Generatio igitur numerorum ex aliis numeris secundum arimeticam multiplex et uaria est. Alios enim ex se et ex sua substantia generant: ut binarius per se multiplicatus generat quaternarium ternarius nouenarium et ita de 55 ceteris. Quosdam autem generant per alios multiplicati: ut binarius ternario multiplicatus generat senarium et sic de ceteris.

31 interitum incurrit: interit AC. Boethius, *Se cons. phil.* III, 11, 29; ed. Stewart-Rand 278.
34 igitur in: igitur ex C. 35 sint et: sit AC. sint T. 36 tempus et motus: tempus T. omnia quecumque: omnia Q. 37 qualitatem uel: qualitatem RS. qualitatem uel ad aliquid: om AC. uel aliquid: uel ad aliquid Q. uel aliquid T. 39 est summa: est ipsa summa AC. 40 uel loco: loco C. 41 alicuius relationis: alius relationis C. alicuius religionis P. 46 in creatione: AC. Cf. F. Brunner, *Creatio* 719-725. T. Gregory, *Anima mundi* 93. 48 unitas igitur omnipotens: om AC. 49 simpliciter: simplicitas R. 52 generatio igitur: generatio igitur eorum T. 53 ex aliis: ab aliis AC. 54 alios enim: alios PQRS. generant: generat ACS. 55 ternarius: ternarius uero AC. et ita: et cetera P.

Prior igitur generatio numerorum facit tantummodo tetragonos uel cubos uel circulos uel speras que equalitatem dimensionum custodiunt. Posterior uero numerorum generatio facit parte altera longiores uel ante- 60 longiores uel ceteras figuras que ad inequalitatem laterum pertinent.

38 Prior igitur generatio rerum est eiusdem nature. Posterior uero rerum diuerse nature esse perhibetur. Item in priore quidem generatione binarius ex se duplum generat ternarius uero triplum quaternarius quadruplum et ita de ceteris. In posteriore uero generatione ordo iste seruari 65 non potest.

Hec igitur duplex generatio circa unitatem potest reperiri. Et quidem per alios numeros multiplicata omnes numeros generat. Ex se autem et ex sua substantia nichil aliud generare potest nisi equalitatem cum alii numeri ex se multiplicati inequalitates producant. Unitas enim semel ni- 70 chil aliud est quam unitas.

39 Est igitur gignentis et geniti una et eadem substantia quoniam utraque uera unitas. Unitas enim per se nichil aliud gignere potest nisi eiusdem unitatis equalitatem. Nam cum equalitas inequalitatem precedat necesse est generationem equalitatis precedere. 75

Cum igitur unitas gignat utrumque et per quemlibet numerum multiplicata non possit gignere nisi inequalitatem necesse est ut gignat equalitatem per illud quod naturaliter omnes numeros precedit. At illud est unitas. Unitas igitur ex se et ex sua substantia nichil aliud gignere potest nisi equalitatem. 80

40 Manifestum est ergo ex his que dicta sunt quod omnem numerum naturaliter precedit equalitas quam unitas ex se et ex sua substantia generat. Nam cum generatio huius equalitatis unitati sit substantialis, unitas autem

58 prior igitur: prior autem AC. tetragonos: tetragranos P. 59 speras que: speras quod PQ. speras qui S. Cf. *De Arithmetica* II, 25; PL 63, 1132D. 61 laterum: naturaliter AC. *De Arith.* II, 26-27; PL 63, 1134C and 1135A. 62 uero rerum: uero generatio rerum AC. 63 item in: item et in AC. 64 quaternarius: quaternarius uero AC. 67 hec igitur: nec igitur PQS. quidem: hec quidem AC. quod PQS. 71 (quam unitas) Helinand, *Sermo* 2; PL 212, 490C: Nam semel unum nichil aliud quam unum. 74 (eum equalitas) Helinand, *Sermo* 2; PL 212, 490C: Unitas quippe ex se ipsa et ex sua substantia nil aliud generat quam equalitatem: inequalitatem uero per alios numeros. Nicholas of Cusa, *De dicta ign.* I, 7; p. 82: Equalitas enim unitatis est equalitas essendi. 75 (precedere) N. of Cusa, *De dicta ign.* I, 7; p. 15: Aequalitas ergo naturaliter praecedit inaequalitatem. 77 necesse est ut gignat equalitatem om T. 78 at illud: at aliud T. 81 dicta sunt: predicta sunt AC. quod omnem: quod omnium T. 83 unitati sit: unitatis sit R.

omnem numerum precedat, generationem quoque equalitatis omnem numerum precedere necesse est. Equalitas igitur et eius generatio omnem numerum naturaliter precedunt.

At id quod precedit omnem numerum — ut supra diximus — eternum est. Equalitas igitur unitatis et eius ab unitate generatio eterna est. At duo eterna uel plura esse non possunt. Unitas igitur et equalitas unitatis unum sunt.

41 Quamuis autem unitas et eius equalitas sint una penitus substantia tamen quoniam nichil se ipsum gignere potest et alia proprietas est genitorem esse que proprietas est unitatis: alia uero proprietas est genitum esse que proprietas est equalitatis idcirco ad designandum has proprietates que sunt unitatis et equalitatis eterna identitate diuini philosophi uocabulum eius persone apposuerunt ita ut ipsa eterna substantia dicatur personae genitoris secundum hoc quod ipsa est unitas: persona uero geniti secundum hoc quod ipsa est equalitas.

Cum autem unitas rerum omnium primum et unicum esse sit, hec autem equalitas unitatis equalitas existit, necesse est igitur hanc equalitatem existentie rerum esse equalitatem i.e. modum quandam siue diffinitionem siue determinationem eternam rerum omnium citra quam uel ultra quam nichil esse possibile est.

Est igitur ipsa unitatis equalitas eiusdem unitatis quasi quedam figura et splendor. Figura quidem quia est modus secundum quem ipsa unitas operatur in rebus. Splendor uero quia est id per quod omnia discernuntur a se inuicem. Fine enim modoque proprio cuncta inuicem a se discretata sunt.

42 Istum autem modum siue unitatis equalitatem antiqui philosophi tum mentem diuinitatis tum prouidentiam tum creatoris sapientiam appellauerunt. Preclare. Nam cum ipsa diuinitas sit ipsa unitas, ipsa igitur unitas

84 quoque equalitatis: quoque unitatis C. 89 unitas igitur et equalitas unitatis unum sunt om T. 93 que proprietas est unitatis: quam proprietas est unitatis P. que est unitas AC. esse que: esse quam P. 95 identitate: in deitate AC. (diuini) Ernard of Bonneval, *Libellus de donis* 2; PL 189, 1593B: unde et diuini quia diuina docent. 96 apposuerunt: appellauerunt C. attribuerunt PQ. 97 secundum hoc: per hoc AC. secundum hoc est T. 99 hec autem: huius autem AC. 1 igitur hanc: hanc AC. 3 citra quam uel ultra quam: citra quem uel ultra quem AC. Cf. Horace, *Serm.* I, 1, 106-107. Helinand, *Sermo* 2; PL 212, 489D: Igitur veritas est aequalitas existentiae rerum i.e. modus infra uel ultra quem nihil omnino potest subsistere. Nicholas of Cusa, *De docta ign.* I, 81 p. 17: Aequalitas uero essendi est quod in re neque plus neque minus est, nihil ultra nihil infra. 5 (figura) Heb. 1: 3. 6 modus: unitatis tetragonus uel modus AC. quem ipsa: que ipsa T. 11 ipsa igitur: ipsa AC. T. Gregory, *Anima mundi* 75.

rerum omnium esse unicum est. Quare unitatis equalitas modus quidam est ultra quem citraue nequit aliquid consistere.

At iste modus nichil aliud esse potest nisi prima et eterna sapientia. Illa enim sola est secundum quam esse uniuscuiusque rei determinatum est et ultra quam citraue nequit consistere rectum. Inde forme omnium rerum et mensurae habent existere.

Ibi rerum notiones continentur. Semper enim rei notitia in ipsius equalitate continetur. Si autem excesserit uel infra substerit non est notitia sed falsa imaginatio dicenda. Ut enim dictum est equalitatem unitatis equalitatem existentie rerum esse necesse est. Omnem igitur notionem rerum in ipsa equalitate contineri uerum est.

Si autem non ipsa equalitate contineatur nec rei notio dicenda est. Inde enim notio alicuius rei dicitur eo quod sit ipsius rei propria descriptio qua a ceteris rebus discernitur uel nec intra permaneat nec ultra euagetur.

43 Sicut autem unaqueque res ab unitate habet existere ita ab eius unitatis equalitate forma modus mensura uniuscuiusque rei procedit. Homo enim uel aliquid tale ideo est quia unum est. Si autem diuidatur interitum incurrit.

Similiter ab eiusdem unitatis qua homo subsistit equalitate forma hominis procedit. Si autem ipsi unitati qua homo subsistit aliquid apponatur uel inde diminuatur non est humanitas dicenda. Nisi enim equalitas existentie hominis uel lapidis uel alicuius alterius creature in aliqua materia existat ipsa res nullo modo potest existere.

Sicut igitur ipsa equalitas unitatis rerum notiones et intra se continet et ex se generat ita etiam illa eadem formas omnium rerum et intra se continet et ex se producit. Et sicut ipsa unitas omnes numeros ex se procreat ita ipsa unitatis equalitas omnes proportionem et inequalitates omnium rerum ex se producit. Et in ipsam eadem omnia resoluuntur.

44 Inde etiam rerum mensurae et pondera et quicquid omnino est habet existere. Mensura enim omnis uel ab equalitate uel ab inequalitate habet

13 citraue: citraque PS. 14 iste modus: ille modus AC. 16 citraue: citraque AC. 18 enim rei: enim rerum C. 19 substerit: subsisterit PQ. 20 imaginatio: imago est C. 21 existentie: existentium Q. notionem: notitiam C. 23 non ipsa: in ipsa ACS. nec rei: hec rei AC. 24 eo quod: quod A. que C. propria descriptio: descriptio AC. 26 sicut autem: sicut enim AC. 28 aliquid tale: aliud tale AC. aliquod tale T. 30 ab eiusdem: ab eius AC. 35 sicut igitur: sicut enim AC. equalitas: qualitas T. et intra se: intra se AC. 36 formas: formas uel naturas AC. 37 numeros ex se: numeros C. 38 ita ipsa: ipsa ACS. 39 et sicut ipsa... producit om A. in ipsam: in ipsa AC. 40 est habet existere: est AC. est existit RT.

existere. Utrum autem horum fuerit ab equalitate esse necesse est quoniam ipsa inequalitas ab equalitate existit.

Amplius: modus omnis medium est inter maius et minus. Si enim maius est excedit modum: si autem minus infra modum est. At omne id quod inter maius est et minus equalitas est. Modus igitur omnium rerum equalitas est. At mensura rei omnis ex modo est. Igitur ex equalitate. Idem de ponderibus ratiocinandum est.

Et quid per singula? Immo uniuersaliter affirmandum est ipsam unitatis equalitatem esse singulis rebus essendi formam. Quam rem satis assequitur si quis fugas subtilium rerum uelocitate ingenii potest comprehendere.

45 Si enim equalitas unitatis est equalitas existentie et equalitas existentie rei facit ipsam rem existere et ipsum esse rei circumscribit ac terminat quasi quedam lex et existendi eterna regula, non est dubium quin ipsa unitatis equalitas sit rebus omnibus forma essendi eterna ac formalis causa secundum quam artifex eternus modum existendi omnibus rebus constituit. Cum autem unitatis equalitas sit existentie equalitas — ut predictum est — manifestum est eandem equalitatem esse ipsam rei ueritatem. Nichil enim aliud rei ueritas quam ipsius rei existentie equalitas ita ut animus ipsam comprehendens nec citra permaneat nec ultra euagetur.

46 Si autem ultra uel infra animi comprehensio extiterit inde falsitas oritur cuius nulla est substantia cum ueritas rebus omnibus sit primum esse et prima substantia. Semper enim qui dicit ueritatem id quod est in re dicit. Qui autem falsitatem, extra rem euagatur.

Quando igitur ueritatis equalitas est huiusmodi qualem superior tractatus expressit inde manifestissime colligitur eandem ipsam equalitatem esse Uerbum deitatis. Nichil enim aliud est esse Uerbum deitatis quam eterna creatoris de omnibus rebus prefinio: quid quale quantum sit unaqueque earum uel quomodo se habeat in sua dignitate uel tempore uel loco. At huius-

43 equalitate existit: equalitate descendit et existit AC. equalitate consistit R. 44 medium est: medius est AC. si enim: si autem AC. 45 omne id quod: omne id T. 49 uniuersaliter: uisibiliter C. 50 equalitatem esse: equalitates esse R. rem satis: res satis PQRST. 53 enim equalitas: enim qualitas T. existentie et equalitas existentie: existentie ACPQ. 56 omnibus rebus: rebus RT. 60 rei ueritas: rei ueritas est ACQ. Helinand, *Sermo* 2; PL 212, 489D: Nam ueritas cuiuslibet rei nichil aliud est quam equalitas essentie eius. ut animus: ut animalius R. animus ipsam comprehendens: animus AC. animus ipsam comprehendis T. 61 nec citra: nec infra ipsam AC. 62 uel infra: uel et infra AC. extiterit: existit G. 63 cum ueritas rebus omnibus sit primum esse et prima substantia om R. 64 (id quod in re est dicit) id dicit quod interest. Amen. Explicit liber primus A. id dicit quod interest C. End of AC. 69 sit unaqueque: sit unumquodque RS.

modi prefinio equalitas existentie rerum est intra quam uel ultra quam nequit aliquid consistere.

47 At huiusmodi equalitas unitatis equalitas est. Ueritas est modus rerum eternus et cetera que superior tractatus assignauit equalitati unitatis. Uerbum igitur deitatis unitatis equalitas est. At unitas deitas. Et ipsa unitas equalitatem unitatis gignit. Deitas igitur Uerbum.

De qua generatione quidam magnus philosophus ita dicit *semel locutus est deus*. Ecce iste unitatis et Uerbi mentionem breuiter et aperte fecit.

Hactenus de equalitate unitatis. Nunc quomodo conexio equalitatis et unitatis ab utraque earum procedat explicandum est secundum disciplinas propositas.

72 consistere: existere QR. 77 (magnus philosophus) *Ps.* 61: 11. 78 ecce iste: ecce iste philosophus RST. 80 ab utraque: ab utroque PQS.



I CLASSICI DEL PENSIERO

Vittorio Mathieu, direttore
Emanuele Samek Lodovici, coordinatore

SEZIONE II
MEDIOEVO E RINASCIMENTO

Giovanni Santinello, direttore

384

TEODORICO DI CHARTRES
GUGLIELMO DI CONCHES
BERNARDO SILVESTRE

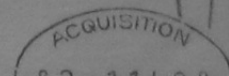
IL DIVINO E IL MEGACOSMO

TESTI FILOSOFICI E SCIENTIFICI
DELLA SCUOLA DI CHARTRES

A cura di Enzo Maccagnolo

80 R.
86786
(2)

RUSCONI



...si deve ...effetto: rendo così il latino *illi gloria et honor erit a quo in opus effectus venit*, fondandomi sul passo corrispondente di *Lectiones*, VI,12: « *Inde grates referendae sunt de huius rei effectori* » (perciò si deve ringraziare Dio come autore di questa impresa).
¹⁴⁸ Cfr. *supra*, VI,10.

TRATTATO DEI SEI GIORNI DELLA CREAZIONE

[*Intento dell'opera - Promessa di una spiegazione secondo la fisica - Le cause che hanno dato esistenza al mondo e l'ordine dei tempi - L'opera dei sei giorni*]

1. [555] Io, accingendomi a spiegare¹ secondo la "fisica" e secondo l'ordine espositivo la prima parte della Genesi, che riguarda i sette giorni e la distinzione delle sei opere, dirò prima di tutto qualche cosa circa l'intenzione dell'autore e circa l'utilità del libro. Passerò, poi, a spiegare il senso letterale², trascurando, però, l'interpretazione allegorica e morale che è già stata data con chiarezza dai santi interpreti³.

Mosè con questo scritto ha inteso mostrare che la creazione delle singole cose e la generazione dell'uomo sono state fatte dal solo unico Dio, al quale soltanto si deve adorazione e reverenza. E l'utilità di questo libro consiste nel conseguire dalle cose create la conoscenza di Dio, al quale è riservata l'adorazione religiosa.

Il titolo del libro è: « *Inizia la Genesi* », cioè, il libro che tratta della generazione delle cose o della creazione, così chiamato per la sua parte iniziale, allo stesso modo in cui il vangelo di Matteo è chiamato *Libro della generazione di Gesù Cristo* per la sua prima parte.

2. « *In principio Dio creò il cielo e la terra* », etc. Mosè espone in modo razionale le cause da cui ha avu-

¹ Cfr. *Appendice A (infra)*, pp. 572-573).

² Cfr. *Ivi*.

³ I *santi interpreti* sono i Padri della Chiesa.

to esistenza il mondo, e l'ordine dei tempi in cui il mondo è stato istituito e si sono formati gli esseri che lo adorano. Dapprima, pertanto, parleremo delle cause e, poi, dell'ordine dei tempi.

Le cause, dunque, della realtà del mondo sono quattro: causa efficiente, cioè Dio; causa formale, cioè la sapienza di Dio; causa finale, cioè la sua bontà; causa materiale, cioè i quattro elementi.

Poiché le cose che compongono il mondo sono mutevoli e caduche, è necessario, infatti, che abbiano un autore. E, poiché sono razionalmente disposte secondo un ordine bellissimo, è necessario che siano state create secondo sapienza. Poiché, inoltre, il creatore, se ben se ne comprende la natura, non ha bisogno di nulla, ma in se stesso è bene sommo e autosufficienza, è necessario che crei tutto ciò che crea [556] solo per bontà e per carità, così da avere chi far partecipe della sua beatitudine, secondo il modo della carità.

E, poiché qualsiasi ordinamento viene imposto a ciò che ordinato non è, fu necessario che precedesse qualcosa di inordinato perché gli fosse imposto, secondo sapienza, ordine, e, così, ponendo ordine a ciò che era inordinato, la sapienza del creatore si rendesse visibile anche a chi ha poche cognizioni.

Se, dunque, l'uomo approfondisce la considerazione della struttura del mondo, vedrà che Dio ne è la causa efficiente, che la sua sapienza ne è la causa formale, che la sua bontà ne è la causa finale e che la causa materiale sono i quattro elementi che Dio stesso «*ha creato*» dal nulla «*in principio*».

3. Mosè, nel suo libro, dà a conoscere con molta chiarezza questo distinguersi delle cause. Quando dice, infatti, «*in principio Dio ha creato il cielo e la terra*», indica la causa efficiente, vale a dire Dio. Ma indica anche la causa materiale, cioè i quattro elementi che chiama con il nome di «*cielo*» e di «*terra*». E, con le parole «*in*

principio Dio ha creato il cielo e la terra», fa vedere nello stesso tempo che anche quegli stessi elementi sono stati creati da Dio. E dovunque scrive «*Dio disse*», etc., denota la causa formale, che è la sapienza di Dio, poiché il dire del creatore stesso altro non è che il disporre nella sua coeterna sapienza la forma che sta per essere. E ogni volta che scrive «*Dio vide che ciò era buono*», etc., denota la causa finale che è la bontà stessa del creatore; infatti con la parola «*vedere*» si designa la predilezione e la bontà, come nel proverbio «*dove c'è amore, lì c'è l'occhio*». Infatti, il «*vedere*» da parte del creatore che è stata creata una realtà buona, altro non è che il suo compiacimento, verso ciò che ha creato, nella bontà stessa secondo cui ha creato. La somma trinità, pertanto, nei confronti della materia, e cioè i quattro elementi, è attiva: creando, in quanto è causa efficiente: dando alla materia creata forma e ordinamento in quanto è causa formale: amando e reggendo la materia informata e ordinata, in quanto è causa finale. Infatti, il Padre è causa efficiente, il Figlio causa formale, lo Spirito Santo causa finale, e i quattro elementi causa materiale: [557] da queste quattro cause la totalità della realtà corporea ha la sua esistenza.

4. Passiamo, ora a parlare dell'ordine dei tempi. E, in primo luogo, dobbiamo definire il giorno naturale. Il giorno naturale è lo spazio di tempo in cui il cielo compie una rotazione completa da una levata all'altra del sole. Si dice «*giorno*» anche l'illuminazione dell'aria che si fa nel cielo stesso, nettamente distinta dalle tenebre che si dicono «*notte*». Questo testo scritturale usa il medesimo termine «*giorno*» in tutte e due le accezioni.

Si pone inoltre il problema su come possano concordarsi i due passi degli scrittori sacri, vale a dire quello secondo cui «*colui che vive in eterno ha creato tutte le cose in una volta*», e quello secondo cui «*in sei giorni*

il Signore ha fatto il cielo e la terra»⁴. Bisogna, invero, rendersi conto che il primo testo si riferisce alla materia primordiale, mentre il secondo si riferisce alla distinzione delle forme, di cui dovremo trattare in seguito secondo la fisica.

5. «*In principio*», dunque, «*Dio ha creato il cielo e la terra*», vale a dire che, nel primo istante dei tempi, «*ha creato*» la materia. Il cielo, una volta creato, poiché è di estrema leggerezza, non può rimanere immobile, e, poiché contiene tutte le cose, non avrebbe potuto muoversi in avanti da un punto a un altro: perciò, dal primo momento stesso della sua creazione, cominciò a ruotare circolarmente, così che si poté perfettamente compiere la prima rotazione in uno spazio di tempo. E ciò è stato chiamato il primo «*giorno*».

6. Ma, in questa stessa prima rotazione, l'elemento del cielo che sta più in alto, cioè il fuoco, ha illuminato la parte più alta dell'elemento che gli sta sotto, cioè l'aria: la natura del fuoco celeste, infatti, è tale da illuminare l'aria con la sua rotazione, e, mediante l'aria, da riscaldare ciò che è acqueo e terroso.

Due, infatti, come dicono i filosofi⁵, sono le potenze del fuoco: una è lo splendore, l'altra è il calore. Il fuoco, per sua natura, infatti, produce la luminosità nell'aria e avvisa il calore in ciò che è acqueo e terroso. Il calore, infatti, è potenza del fuoco di separare ciò che è solido, [558] e, se si sente calore nell'aria, ciò si verifica in conseguenza del fatto che l'aria è ispessita per la presenza di elementi inferiori.

Nel primo giorno, dunque, «*Dio ha creato*» la materia e la luce, vale a dire l'illuminazione generata nell'aria

mediante la prima rotazione dell'elemento superiore, cioè il fuoco. E questa è l'opera compiuta nel primo giorno.

7. Illuminata l'aria per la potenza dell'elemento che sta più in alto, ne seguiva che, per natura, il fuoco, proprio mediante l'illuminazione dell'aria, riscaldasse il terzo elemento, cioè l'acqua, e che, riscaldandola, la sollevasse al di sopra dell'aria. La natura del calore, infatti, consiste nel dividere l'acqua in gocce minutissime, e nell'innalzare, grazie al suo moto, quelle stesse gocce al di sopra dell'aria, come si vede nell'esalazione di vapore da un calderone, e come è visibile nelle nubi del cielo. Le nubi, infatti, e il vapore altro non sono che un cumulo di minutissime gocce d'acqua sollevate nell'aria per la potenza del calore. Ma, se la potenza del calore è troppo forte, tutto quel cumulo si trasforma in pura aria; se, invece, è troppo debole, certamente quelle gocce minutissime, riversandosi l'una sull'altra, formano gocce più grosse: e, quindi, la pioggia. Ma, se quelle piccole gocce si congelano per l'azione del vento, ne segue la neve, mentre, se sono grosse, ne viene la grandine.

8. La grande quantità, dunque, delle acque che tendono a precipitare, quantità che certamente all'inizio saliva fino alla regione della Luna, viene sollevata, ad opera del calore, al di sopra della sommità dell'aria, così che, subito, nella seconda rotazione del cielo, accadde che il secondo elemento, cioè l'aria, stesse come medio tra l'acqua che tende a precipitare e l'acqua innalzata in forma di vapore. E ciò corrisponde alle parole del testo sacro: e pose «*un firmamento*⁶ che divida le acque». E allora l'aria fu resa idonea ad essere chiamata «*firmamento*», come a dire che sostiene stabilmente l'acqua superiore e circonda quella inferiore, delimitandole in modo che l'una non possa passare nell'altra. O, meglio, si dice

⁴ Cfr., rispettivamente, Eccli. 18,1; Es. 20,11.
⁵ PLATONE, *Timeo*, 45b, trad. di Calcidio: «*Duae sunt, opinor, virtutes ignis, altera edax et peremptoria, altera mulcebris innoxio lumine*» (due sono, a mio avviso, le potenze del fuoco: una che consuma e distrugge, l'altra gradevole per la sua luce che non fa male).

⁶ Il termine *firmamento* va inteso nel suo significato etimologico, come denotante ciò che sta fermo e sostiene stabilmente.

«firmamento» l'aria, per il fatto che, leggera per sua natura, circonda e stringe la terra da ogni parte e saldamente raccogliendola in forma sferica e conferendole la durezza che constatiamo: c'è, infatti, tra la durezza della terra e la leggerezza dell'aria una reciprocità di azione, per cui la durezza della terra proviene dalla azione circostante dell'aria leggera, mentre la leggerezza e la mobilità dell'aria assumono la loro natura dal fatto che si spingono e si appoggiano sulla solidità della terra.

[559] Così, dunque, la prima rotazione del fuoco ha illuminato l'aria, e la durata di tale illuminazione fu il primo giorno. Allo stesso modo, la seconda rotazione del medesimo fuoco, per mezzo dell'aria, ha riscaldato l'acqua e ha posto un firmamento tra acqua e acqua: la durata di questa rotazione fu chiamata secondo «giorno».

9. Ma, dopo che l'acqua si è innalzata in forma di vapore al di sopra dell'aria, la successione naturale degli eventi esige che, essendo diminuita l'acqua che scorre, apparisse la terra, non tuttavia nella sua ininterrotta continuità, ma, per così dire, a guisa di isole. E ciò si può accertare mediante alcune esperienze.

Quanto più vapore, infatti, si eleva da un calderone, tanto più diminuisce l'acqua che vi è contenuta. Allo stesso modo, se uno strato di acqua si estende senza interruzione sopra una tavola, e se si sovrappone del fuoco sopra la continuità dell'acqua, immediatamente accade che, per il sovrapporsi del calore, lo strato di acqua si attenua e vi appaiono alcune zone asciutte, perché l'acqua diminuisce e si raccoglie in alcuni punti.

Così, dunque, l'aria posta tra le due acque, sospinta ad opera di quel maggior calore, fece la terza rotazione completa, e, compiendo tale rotazione, divise la superficie della terra in alcune isole.

10. Ma nella stessa rotazione — mescolandosi il calore dell'aria che sta in alto con l'umidità della terra appena lasciata scoperta dalle acque — accadeva che, per il

comporsi di questi due fattori, la terra accogliesse in sé la potenza di produrre erbe e alberi: questa potenza si trasmette, in modo naturale, dal calore del cielo alla terra appena lasciata scoperta dalle acque: la durata di questa terza rotazione è stata chiamata terzo «giorno».

Ma, dopo che fu posto un firmamento tra acqua e acqua, e dopo che, nello stesso firmamento, si generò, da quelle acque che stavano intorno, un calore tanto grande che, proprio per quel calore, il firmamento contrasse in sé l'acqua che scorre, e così apparve la terra asciutta: dopo tutto questo, ripeto, in modo naturale, accadeva che, da quella quantità di acqua contratta nel firmamento mediante il calore del terzo giorno, si formassero, nel firmamento stesso, i corpi stellari.

11. E che i corpi stellari siano composti, quanto alla materia, di acqua, può essere provato in modo certo. È palese, infatti, che i due elementi che stanno più in alto — il fuoco e l'aria — per loro natura [560] non sono massicci, e non possono essere visti per loro natura, ma solo per mezzo di un accidente accessibile alla vista. E se alcuni inesperti dicono di vedere il cielo quando l'aria è pulita, ciò è assolutamente falso, giacché si immaginano di vedere l'azzurro. Quando, infatti, vien meno la vista, l'errore del senso dà l'impressione di vedere ciò che di fatto non vede, come quando, chiusi gli occhi, sembra di vedere il buio: il raggio visivo, infatti, nonostante abbia origine dalla luce degli occhi, è del tutto inefficace se non è riflesso da un ostacolo di una certa compattezza.

12. Ma, se questa aria che sta in basso tra noi e la parete o il muretto o qualcosa della stessa sorta non può costituire ostacolo alla vista così che possa esserci sensazione, a maggior ragione non lo può costituire l'aria che sta più in alto e che è più pura. Per questo, propriamente, l'aria viene chiamata "cielo", perché resta "celata" ai nostri sguardi.

Da ciò risulta che ogni corpo visibile deve avere una

certa densità che gli deriva dalla compattezza dell'acqua o della terra: le nubi, infatti, ispessite dal vapore delle acque, risultano visibili; e anche le fiamme che si formano nelle nubi dell'atmosfera, o in qualche materia combustibile, hanno la loro sostanza dai vapori delle acque.

E anche il raggio di sole che sembra discendere attraverso la finestra, diventa visibile solo per la presenza di atomi di polvere che si muovono nel raggio e che risplendono alla luce del sole. Così, a chi sa guardare con precisione, in tutte le cose apparirà che nulla è visibile se non conseguentemente a un ostacolo che risulti costituito di acqua o di terra.

13. Ogni corpo, dunque, che appare visibile nel firmamento del cielo deve necessariamente la sua visibilità alla compattezza della terra o dell'acqua. Ma ciò che è terroso non può mediante il calore o per qualche altro mezzo elevarsi fino al firmamento, giacché questo è il proprio della natura dell'acqua.

Tutte le cose, dunque, che appaiono visibili in cielo traggono il loro principio materiale dalle acque: di tal fatta sono le nubi, i lampi e le comete. Analogamente, dunque, è necessario che i corpi stellari, quanto alla materia, risultino composti di acqua. E ancora: la fisica attesta che tutto ciò che si nutre, si nutre di ciò stesso di cui [561] materialmente consta; ma i fisici dicono che i corpi stellari si nutrono di umidità. Sembra, dunque, possibile che, quanto alla materia, constino di acqua.

La durata, dunque, della quarta rotazione, nella quale i corpi stellari hanno assunto forma sferica dalle acque sospese in forma di vapore, quella durata, dico, è stata chiamata quarto « giorno ».

14. Ma, dopo che si furono formate le stelle, e poiché compivano il loro moto nel firmamento, da quel moto si accrebbe il calore, e, poiché progrediva fino al calore vitale, si sparse sulle acque, cioè sull'elemento che sta sopra la terra. E si formarono gli animali dell'acqua e i vo-

latili. E la durata di questa rotazione fu chiamata quinto « giorno ».

Con la mediazione dell'umidità, quel calore vitale raggiunse, per sua natura, le cose composte di terra e, di qui, sono stati formati gli animali della terra, e nel numero di questi l'uomo fu fatto a « immagine e somiglianza » di Dio. E la durata di questa sesta rotazione fu chiamata sesto « giorno ».

15. Così, dunque, la prima rotazione del cielo più leggero e più lontano e assolutamente incapace di mantenersi fermo, illuminò l'aria. L'aria illuminata, scaldando l'acqua e sollevandola al di sopra di sé, divenne firmamento. Il firmamento, contenendo in sé la potenza del calore derivantegli dal vapore sovrastante, fece apparire la terra asciutta e vi inoculò la potenza della fecondità. Allora, dalla quantità di acqua sospesa nel firmamento in forza del calore si formarono le stelle.

E, così, dal moto e dal calore delle stelle ebbe inizio nelle acque la generazione degli animali, che per la mediazione delle acque si estese fino alla terra⁷.

E, oltre questi modi di creare le cose corporee, siano esse del cielo o della terra, non poteva essercene alcun altro.

16. Tutto ciò, dunque, che è nato o che è stato fatto dopo il sesto giorno, non è stato istituito secondo un nuo-

⁷ Sembra, qui, che Teodorico riconosca un'azione degli astri sulla vita della terra: è un accenno sommesso che può assumere qualche consistenza accostandolo alle ultime righe del par. 17, dove si legge che dalle potenze degli elementi procede l'equilibrato ordine dei tempi così che nei tempi opportuni e nell'ordinato loro succedersi, le cose corporee potessero essere prodotte. È vero che si parla di cause seminali, ma è anche vero che si afferma tali cause essere state da Dio poste negli elementi, dei quali uno, l'acqua, è materia delle stelle. A mio avviso, tuttavia, Teodorico, ancorché possa essere stato sensibile a ciò che dicevano alcuni suoi contemporanei (cfr. T. GREGORY, *L'idea di natura prima dell'ingresso della Fisica di Aristotele*, pp. 52 ss.), si mantiene fedele al suo proposito di procedere *secundum physicam*, riconoscendo Dio come principio che dispone le cose in modo che possano comportarsi senza ulteriori interventi di Dio stesso. In questa prospettiva si comprenderà la teoria teodoriana circa la formazione dei corpi che inizia subito dopo.

vo modo di creazione, ma ha avuto la sua natura da uno dei modi predetti. Così, dunque, il « *Signore nel settimo giorno si riposò* », vale a dire rinunciò a nuovi modi di creazione, dopo aver dato la perfezione (*ornatus*) che compete ai singoli elementi e dopo aver loro conferito una reciproca e perfetta armonia.

[562] Infatti, anche se in seguito ha creato cose nuove e meravigliose, non diciamo tuttavia che si sia valso di un nuovo modo di creare, ma affermiamo che Dio ha prodotto tutto ciò che ha creato e che tuttora crea secondo uno dei modi predetti e per mezzo di cause seminali, che ha inserite negli elementi durante i sei giorni.

17. Infatti, soltanto il fuoco ha energia propria, mentre la terra è soltanto passiva, e i due elementi che stanno in mezzo sono ad un tempo attivi e passivi. L'aria, invero, è passiva rispetto al fuoco e, per così dire, somministra la potenza del fuoco e la trasferisce agli altri elementi. L'acqua, invece, è passiva sia rispetto al fuoco sia rispetto all'aria, e somministra la potenza dei due elementi superiori e la trasferisce all'ultimo elemento.

In tal modo, dunque, il fuoco è, per così dire, artefice e causa efficiente, mentre la terra, che sta in basso, è come una sorta di causa materiale. I due elementi che stanno nel mezzo sono uno strumento con una certa qual capacità di unificare, mediante cui l'atto dell'elemento superiore viene somministrato a quello più basso: infatti, essi moderano e compongono la leggerezza eccessiva del fuoco e l'eccessiva pesantezza della terra con il loro stare in mezzo.

Queste potenze e quelle che chiamo cause seminali, Dio, creatore di tutte le cose, ha poste negli elementi e le ha proporzionate in giusta misura, in modo che da quelle potenze degli elementi potesse procedere l'equilibrato ordine dei tempi, e che, nei tempi opportuni e nell'ordinato loro succedersi, le cose corporee potessero essere prodotte.

Circa le cause e l'ordine dei tempi è stato trattato in modo sufficiente e, quindi, passiamo alla spiegazione del testo.

[L'interpretazione di due versetti biblici che generano problema - Origine della corposità - Agilitas come "capacità di sospingere" e l'azione circostringente degli elementi leggeri - Il moto esige un punto di appoggio: esempi - Reciprocità di leggerezza e corposità - Indeterminatezza e quasi uniformità degli elementi - Anteriorità della materia: come debba essere intesa]

18. « *In principio Dio ha creato il cielo e la terra* ». Ed è come se dicesse: per prima cosa « *ha creato il cielo e la terra* ». Infatti, dicendo « *in principio* » ha fatto quelle cose », volle semplicemente indicare che, prima di esse, Dio non aveva creato nulla, e che si deve intendere che Dio ha creato simultaneamente quelle due realtà. Ora, però, tenterò di mostrare cosa denota con le parole "*cielo e terra*", e, seguendo il metodo dei fisici, in quale modo siano stati creati insieme il cielo e la terra.

Orbene, la ragione si rende ben conto che tutto ciò che è corposo ha la sua natura compatta e pesante dal moto agile⁸ e dall'incessante spingersi innanzi degli elementi leggeri che, stando tutt'attorno, serrano gli altri elementi. Ma gli elementi leggeri hanno la loro capacità di spingere dal fatto che il loro moto e il loro spingersi innanzi si appoggiano su qualcosa di corposo e solido. [563] Reciprocamente, pertanto, gli elementi leggeri esigono la corposità, e la corposità gli elementi leggeri. E ritengo essere cosa opportuna il dimostrarlo. Che la durezza derivi dall'azione circostringente degli elementi leggeri è facile a vedersi, dal momento che "duro" è ciò le

⁸ Cfr.: *Introduzione* (*supra*, p. 39).

cui parti non cedono facilmente all'azione divisiva. Ora, che la terra sia tale non è conseguente alla natura delle particelle di cui consta, perché, allora, queste non potrebbero passare negli elementi leggeri, cioè nell'aria e nel fuoco: il che è, peraltro, manifesto, giacché le particelle degli elementi si mischiano reciprocamente tra loro⁹.

19. E ancora: che la terra e l'acqua siano corpose non deriva dal peso degli elementi che stanno in alto, giacché essi non hanno alcun peso. Si deve, dunque, concludere che i due elementi inferiori, terra e acqua, si consolidano fino alla corposità grazie all'azione circostringente degli elementi leggeri. Infatti, la capacità di spingere degli elementi leggeri non può essere senza moto: ma un moto di tal genere è necessario che sussista appoggiandosi a qualcosa di corposo.

20. Che il moto si appoggi a qualcosa di solido si può provare portando molti esempi. Quando un uomo passa da un luogo a un altro, mentre porta innanzi un piede, tiene l'altro fisso a terra e, in tal modo, quel passare si sostiene su qualcosa di immobile. E, quando si muove solo un dito, si muove perché è sostenuto dal palmo, il palmo dal braccio e il braccio dalla spalla. Chiunque può, procedendo in modo simile, ripetere l'esperienza a proposito del moto delle altre membra. Quando viene scagliato un sasso, il tendere in avanti del proietto ha luogo grazie all'appoggiarsi da parte di chi scaglia a qualcosa di solido: perciò, quanto più saldamente si tiene fisso il lanciatore, tanto più tenderà in avanti il suo lancio.

Da qualcosa su cui poggiarsi ha origine il volo degli uccelli. E che il moto circolare abbia il suo punto di ap-

⁹ Teodorico intende dire che se le particelle degli elementi pesanti coerissero tra loro per natura, non potrebbero separarsi: ma che si separino e passino negli elementi leggeri è attestato, per esempio, nel caso delle minutissime gocce che si innalzano, o degli atomi di polvere che si vedono nel raggio di sole (cfr. parr. 7, 12, 13).

poggio in un centro, è chiaro non solo ai competenti, ma anche a chi non ha conoscenza delle discipline¹⁰.

21. Ma il moto del fuoco celeste o dell'aria inferiore è circolare, come appare in modo sufficientemente palese dal corso delle stelle: né potrebbe essere altrimenti. [564] Infatti, poiché le stelle si muovono necessariamente, non c'è altra alternativa se non che, o si muovano sempre in avanti, o che ritornino alla posizione primitiva con moto inverso. Ma non sarebbe stato possibile un moto in avanti, perché un siffatto moto prevede un arresto¹¹. È, dunque, necessario che abbiano un moto circolare. Ma ogni moto circolare deve necessariamente avere qualcosa di immobile intorno a cui appoggiarsi. Il moto del fuoco e dell'aria non può, dunque, esserci se manca un centro, in mezzo, che lo sostenga. Ma quel centro è solido e stretto attorno dal moto: il loro moto, dunque, non può darsi se non ha sostegno in qualcosa di solido.

La loro capacità di spingere e la loro leggerezza derivano dal moto, per il fatto che [l'aria e il fuoco] si muovono per ogni parte, e che le parti [che compongono aria e fuoco] non aderiscono tenacemente tra loro stesse,

¹⁰ Alla comprensione medievale di *disciplina* valgono queste definizioni di Ugo di San Vittore: « *Ars* dici potest quando aliquid verisimile atque opinabile tractatur. *Disciplina*, quando de iis quae aliter se habere non possunt, veris disputationibus aliquid disseritur » (possiamo chiamare *arte* il trattare qualcosa di verisimile e opinabile, e *disciplina* il dissertare di un argomento, con procedimenti razionali secondo verità, relativamente a ciò che non può essere diversamente da come è). E ancora: « *Ars* dici potest, quae fit in subiecta materia et explicatur per operationem, ut architectura. *Disciplina*, vero, quae in speculatione consistit et per solam explicatur rationalitatem, ut logica » (possiamo chiamare *arte* quella attività che si compie esigendo una materia su cui intervenire, come nel caso delle tecniche costruttive o artistiche, e che si sviluppa mediante un lavoro manuale. La *disciplina*, invece, consiste nello speculare e si sviluppa solo mediante ragionamento): cfr. *Eruditio didascalica*, II,1 (PL 176, 751).

¹¹ ...prevede un arresto: l'esperienza ci manifesta che il corso delle stelle è circolare, giacché ne vediamo la levata e il tramonto in due posizioni opposte. Ora, se il loro fosse un moto in avanti, sarebbe necessario un arresto (*finem habet*): ma un tale arresto contraddice la necessità del moto delle stelle. Non resta, dunque, che l'alternativa del moto circolare.

e, per questo, [fuoco e acqua] sono fluidi al punto che cedono al tatto senza che chi li tocca ne senta la resistenza. E neppure possono opporre resistenza né aggravare qualcosa, se non in forza di un moto accidentale: è, dunque, in conseguenza di ciò che sono leggeri.

Ma, poiché la natura del fuoco e dell'aria consiste nella leggerezza, la leggerezza, a sua volta, perché esista, esige la corposità. E, perché ci sia corposità, d'altro canto, si esige la leggerezza che stringe tutt'attorno. Ma la sostanza della terra e dell'acqua è fatta di corposità: e, poiché le cose stanno così, a ragione il divino filosofo dichiara che i quattro elementi sono stati creati insieme. E, con il nome "terra", in quanto denotante la parte più significativa della corposità, ha designato tutto ciò che è corposo, mentre con "cielo" ha denominato gli elementi leggeri e invisibili, poiché, per loro natura, sono sottratti e si "celano" al nostro sguardo.

22. Subito dopo aver presentato la creazione degli elementi, fa seguire la descrizione di come fossero gli elementi stessi nel primo momento della loro creazione, là dove dice che la « terra era informe e vuota », eccetera.

Come fosse la terra allora, espone con chiarezza quando dice che, in quel tempo, era informe e vuota: informe, perché non aveva ancora quella forma che assunse in seguito, grazie all'azione concorde degli altri elementi sulla terra stessa; vuota, perché ancor priva di tutte quelle cose, erbe, alberi e animali, che sono state create in essa solo dopo.

Dello stato in cui si trovava il secondo elemento, cioè l'acqua, parla là dove dice: « E le tenebre erano sopra la superficie dell'abisso ». E ciò equivale a dire che l'abisso, cioè l'acqua, era tenebroso.

Di seguito, secondo alcuni¹², aggiunge la trattazione

¹² Cfr. BASILIO, *In Hexaemer.*, II,6 (PG 29, 43 A); AMBROGIO, *In Hexaemeron*, I,8,29 (PL 14, 150 A); AGOSTINO, *De Genesi ad litt.*,

del terzo elemento, cioè l'aria, quando dice che « sopra le acque aleggiava lo spirito del Signore », cioè l'aria che, in ragione della sua sottigliezza, e, in qualche modo, simile alla tenuità dello spirito divino, « aleggiava sopra le acque », si moveva, cioè, sopra le acque senza un ordine preciso.

23. [565] A me, però, sembra che Mosè, dicendo la terra essere informe e vuota, abbia designato, con il nome "terra", l'informità di due elementi, cioè della terra e dell'acqua.

La loro informità, infatti, consisteva in quel momento nel fatto che i due elementi erano così poco determinati che la terra non era tanto solida da discostarsi completamente dallo stato liquido, né l'acqua era tanto liquida da differenziarsi completamente dalla pesantezza della terra, bensì la loro indeterminatezza era tale da farle quasi essere una sola cosa, in cui a malapena si potevano distinguere. E il loro essere vuote consisteva nel fatto che, in quel momento, mancavano di quelle cose che, successivamente, sono state prodotte da quegli elementi.

Dicendo, inoltre, le tenebre essere, allora, « sopra la superficie dell'abisso », Mosè descrive l'informità del terzo elemento, cioè dell'aria: siccome, infatti, l'aria è informata dalla luce, così "tenebra" viene chiamata la sua informità. Ma questa tenebrosità, in quel momento, era tale che l'aria era quasi simile alla pesantezza dell'acqua, ed era ispessita da vapori densissimi, così da essere a malapena dissimili dalla corposità dell'acqua, ma presentava tuttavia, ancorché in misura ridottissima, qualche segno distintivo dell'aria.

Una siffatta densità dell'aria, in quel momento, era conseguente al fatto che, allora, le sue tenebre non erano ancora squarciate dal fuoco, che ancora non aveva la po-

I,6,2 (PL 34, 25); GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *De Divisione Naturae*, II,19 (PL 122, 552 C).

tenza che ora ha, e che era simile alla densità dell'aria, privo qual era di ogni attività discretiva. E così, mediante le tenebre dell'aria, Mosè ci fa conoscere lo stato primordiale del quarto elemento.

24. Questa informità dei quattro elementi, o, meglio, questa quasi uniformità, i filosofi antichi hanno chiamata ora *hyle*, ora *chaos*: Mosè, invece, designa quella stessa indeterminatezza con le parole "cielo e terra". L'informità di quegli elementi, in quel momento, consisteva in ciò: che ciascun elemento si trovava in uno stato quasi simile a quello di un altro. E, poiché il loro differire era qualcosa di minimo o, addirittura, quasi nulla, una tal differenza era considerata nulla dai filosofi e, pertanto, quegli elementi non precisamente determinati, proprio per questo, venivano descritti come una sola materia informe.

Ma Platone, tuttavia, considerando con attenzione quel minimo differire, ed essendo consapevole che quella differenza, nonostante la sua esiguità, è sempre presente nella indeterminatezza degli elementi, affermò che la materia, cioè l'indeterminatezza degli elementi, [566] è anteriore agli stessi quattro elementi, non nel senso che quella indeterminatezza li preceda per creazione o nell'ordine temporale, ma perché quello stato di indeterminatezza precede per natura la distinzione, come il suono precede la voce, e il genere la specie.

[La potenza dell'artefice che opera sulla materia, e i diversi modi in cui viene indicata dai filosofi]

25. «E lo spirito del Signore aleggiava sopra le acque». Dopo aver spiegato cosa si intende per materia, Mosè dice che la potenza dell'artefice – che egli chiama spirito del Signore – precede la materia e la signoreggia, così da darle forma e ordinamento a un fine.

Successivamente alla trattazione riguardante la ma-

teria, con molta lucidità parla della potenza operatrice dell'artefice. Infatti, proprio perché quella potenza agisce sulla materia, tutto ciò che esiste e che si vede in cielo e in terra possiede una natura costante. E, poiché la materia per se stessa è informe, essa non può in alcun modo conseguire la forma, se non ad opera della potenza dell'artefice, potenza che opera e ordina a un fine. Questa potenza i filosofi hanno chiamata con nomi diversi.

26. Mercurio, in quel libro che si intitola *Trismegisto*, chiama "spirito" questa potenza, e queste sono le sue parole: «Sempre ci fu Dio e la *hyle* che, alla maniera dei Greci, crediamo essere il mondo. E al mondo si accompagnava lo spirito, oppure lo spirito era nel mondo». E, poco più avanti: «Il sommo intelligibile, che è chiamato Dio, regge e governa quel dio sensibile che in sé cinge ogni luogo, ogni sostanza delle cose e tutta la materia di ciò che genera e produce, tutto, insomma, qualunque cosa sia, di qualunque dimensione sia. E dallo spirito sono sollecitate o governate tutte le specie esistenti nel mondo, ciascuna secondo la propria natura, quale Dio ha loro assegnata. La *hyle*, invece, o mondo, è ricettacolo di tutte le cose, e principio di mutamento e di molteplicità di tutte le cose. Dio è colui che regge e provvede a ogni cosa dando a ciascuna quanto le è necessario. Ma lo spirito riempie ogni cosa in quanto è qualità di ciascuna natura»¹³.

27. E Platone, nel *Timeo*¹⁴, questo stesso spirito chiama "anima del mondo". E, ancora, Virgilio, a proposito di quello spirito, si esprime così: [567] «Uno spirito, fin dal principio, fa vivere, dall'interno, i mari e le terre, il cielo altissimo e la lucente sfera della luna, e il sole»¹⁵. Allo stesso modo, gli Ebrei parlano di questo

¹³ NOCK-FESTUGIÈRE, *Corpus hermeticum*, 2, 313, e 315.

¹⁴ PLATONE, *Timeo*, 34bd.

¹⁵ VIRGILIO, *Eneide*, VI, vv. 724 ss.: «Principio caelum ac terras, camposque liquentis / lucentem globum Lunae, Titaniaque astra / spi-

spirito operante: Mosè dice: « Lo spirito del Signore aleggiava sopra le acque »; Davide si esprime così: « I cieli sono sorretti dalla Parola del Signore »¹⁶; Salomone, a sua volta, parla dello spirito dicendo: « Lo spirito del Signore riempie i cieli »¹⁷. E i cristiani quello stesso principio chiamano Spirito Santo.

28. E, proprio perché la materia informe non assume da sé le forme, ma le assume per mezzo della potenza movente e operante dell'artefice, Mosè, il più saggio dei filosofi, dopo aver accennato all'infermità della materia, aggiunge qualcosa della potenza operatrice del Creatore con queste parole: « Lo spirito del Signore aleggiava sopra le acque ».

E, in questo passo, ha opportunamente indicato con la parola "acqua" tutta la materia, sia perché — come si è detto — ciascuno degli elementi era in uno stato simile a quello di ciascun altro, e, pertanto, tutti si potevano indicare con un solo nome; sia perché quella indeterminata tendeva ad assomigliare più all'acqua che ad altro; sia, infine, perché gli antichi filosofi ritengono che l'umido è la materia assolutamente primordiale delle cose che devono essere create.

Infatti, l'umore naturale, uscendo dalla terra ad opera del calore, si indurisce fino ad essere erbe o alberi. Secondo i fisici, inoltre, è indubitabile che gli animali si procreano dall'umido e da un seme liquido, dal quale assumono la loro struttura corporea. Il fondersi in umore delle pietre e dei metalli manifesta che si sono consolidati dopo essere stati allo stato umido.

È stato, inoltre, dimostrato più sopra che le stelle sono state formate dalle acque. Per tutto ciò, ad alcuni filosofi parve corretto affermare l'acqua essere stata la ma-

ritus intus alit». Il primo esametro è riprodotto da Teodorico così:
Principio maria ac terras caelumque profundum.

¹⁶ Sal. 32,6.

¹⁷ Sap. 1,7.

teria di tutte le cose, e, conformemente a questa dottrina, il poeta disse l'oceano padre di tutte le cose¹⁸.

[La teologia razionale e sua conformità alla "vera e santa teologia" - L'uso del quadrivio - L'aritmetica - L'unità che crea ogni numero e l'Unità che crea le cose - Unità ed egualità dell'Unità - La Sapienza contiene le idee delle cose e le genera - L'egualità dell'Unità come egualità dell'esistenza - Essa determina le cose, sì che siano né più né meno di quello che devono essere - Il Verbo di Dio, o il "dire di Dio", è l'eterna predefinizione delle cose]

29. «E Dio disse: Sia fatta la luce». Dopo aver fatto vedere i due primi principi della creazione, cioè la materia e la potenza operatrice, [568] [Mosè] intende mostrare nel modo conveniente in quale maniera e in quale successione lo « spirito del Signore » agisca sulla materia, coerentemente con il disegno predefinito e proferito *ab aeterno* nella sapienza del creatore.

Ma, a questo punto, si debbono dire, in forma di spiegazione, alcune poche cose a proposito della divinità, perché venga chiarito cos'è il dire di Dio, e la ragione per cui [Mosè] parla dello spirito prima che del Verbo. E nessuno dubiti che tutto ciò che diremo a questo proposito è preso in conformità con la vera e santa teologia.

30. Ci sono quattro specie di ragionamenti che portano l'uomo alla conoscenza del creatore: e precisamente le dimostrazioni dell'aritmetica, della musica, della geometria e dell'astronomia. In questa teologia¹⁹ si deve fare

¹⁸ VIRGILIO, *Georgiche*, IV,382.

¹⁹ Con l'espressione *questa teologia*, Teodorico intende denotare la teologia razionale la quale, anziché assumere come strumento dimostrativo il testo sacro, fa appello, appunto, alla ragione: così infatti risulta dalla dichiarazione di usare le arti del quadrivio e dal proposito di rendere *razionalmente* manifesto quanto sta per esporre. Cfr. il mio *Rerum Universitas...*, p. 202.

uso di questi strumenti, in forma breve, perché si veda nelle cose la destrezza operativa del creatore, e perché si renda razionalmente manifesto ciò che ci siamo proposti.

L'unità precede ogni alterità, perché l'unità precede il due, che è principio di ogni alterità: "altro", infatti, si dice quando ci siano due cose. L'unità, dunque, precede ogni mutabilità, dal momento che questa deriva la sua natura dal due: nulla, infatti, è in grado di mutarsi o di muoversi se non è anche in grado di essere prima in un modo e, successivamente, in un altro. L'unità, dunque, precede questa diversità di modi, e pertanto anche la mutabilità.

31. Ma ogni cosa creata è soggetta alla mutabilità; e tutto ciò che esiste, o è eterno o è creato; e l'unità, poiché precede il creato, non può non essere eterna. Ma l'eterno non è altro che la divinità; e perciò l'unità è la divinità stessa.

Ma la divinità è causa dell'essere (*forma essendi*) a tutte le cose. Infatti, come qualcosa è luminoso grazie alla luce, o caldo grazie al calore, così le singole cose hanno il loro essere dalla divinità, [569] e per questo si dice, secondo verità, che Dio è totalmente ed essenzialmente dovunque. L'unità, dunque, è forma dell'essere a tutte le cose: e, pertanto, risponde a verità il dire: tutto ciò che è, è perché è uno²⁰.

32. Ma quando diciamo che la divinità è forma dell'essere a tutte le cose, non intendiamo dire che la divinità è una forma che deve esistere nella materia, allo stesso modo della triangularità o della quadrangolarità o qualcosa di tal genere, bensì ci esprimiamo in questo modo, perché la presenza della divinità²¹, sta come es-

²⁰ BOEZIO, *In Porphyrium*, I (PL 64, 83 B).

²¹ Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Monologion*, 13: «Sicut nihil factum est nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil vigeat nisi per eiusdem servatricem praesentiam» (così come nulla è stato fatto se non grazie al presente essere creatore, così nulla può sopravvivere se non grazie alla sua presenza conservatrice).

sere totale e unico per tutte le creature, così che la materia stessa ha la sua esistenza dalla presenza della divinità, e non è la divinità che deriva dalla materia, né è in essa²².

Analogamente, quando diciamo che l'unità è causa dell'essere per le singole cose, si deve intendere l'espressione nello stesso modo. E, ancora, quando si dice "Dio" in senso assoluto, senza determinarlo in alcun modo, il vocabolo è riferito alla divinità stessa; ma se viene aggiunta una determinazione, o se il termine "dio" è preso al plurale, come quando si dice "un dio" o "alcuni dèi", allora il vocabolo "divinità" viene riferito a enti che partecipano della divinità.

33. Lo stesso deve dirsi del vocabolo "unità": infatti, quando è detto in senso assoluto e senza alcuna determinazione, si riferisce alla divinità stessa. Ma, se gli viene aggiunta una determinazione, o se è preso al plurale, come quando si dice "una unità", o "due unità", "tre unità", o "l'unità moltiplicata per due, o per tre", o qualcosa di simile, allora il vocabolo "unità" certamente si riferisce a quelle cose che partecipano dell'unità.

Perciò, anche i filosofi, quando determinano le parti dell'unità, non le ascrivono all'essere dell'uno, ma a tutte le cose che partecipano dell'unità. Secondo i principi dell'aritmetica, infatti, l'unità è indivisibile. Allo stesso modo, la moltiplicazione dell'unità per generare numeri riguarda ciò che partecipa dell'unità: ma ciò che partecipa della vera unità, da essa ha l'esistenza e il moltiplicarsi.

34. C'è, dunque, una sola realtà che è unità, e un unico essere che è la divinità stessa e il sommo bene. E l'unità che, moltiplicata, compone i numeri, [570] o le unità di cui constano i numeri, altro non sono che partecipazioni della vera unità, vale a dire sono le singole esi-

²² ...non è ... in essa: il testo latino recita: ...non ipsa divinitas aut ex ipsa aut in ipsa.

stENZE delle cose create: una cosa, infatti, permane nella sua identità fin che partecipa dell'unità, ma, quando si divide, si dissolve nel nulla.

L'unità, infatti, è mantenimento e forma dell'essere, mentre la divisione è causa di annientamento: dalla vera unità che è Dio, allora, è creata ogni pluralità. Nella divinità, dunque, non c'è alcuna pluralità e, perciò, neppure numero.

35. Poiché, dunque, peso, misura, luogo e figura, tempo e moto conseguono al numero, e poiché ogni e qualsiasi cosa ha di esistere secondo quantità o qualità, o in relazione ad altro, o secondo uno degli altri accidenti; poiché – ripeto – tutte queste cose hanno la loro consistenza dal numero, è necessario che la vera unità, che è somma divinità, per l'eminenza della sua natura, superi tutte le cose predette. Essa, pertanto, non è delimitata dal peso, né dalla misura, né dal luogo, né dalla figura, né dal tempo, né le conviene il moto, né la quantità o la qualità, né una relazione ad altro, ma è unità, cioè eternità e quell'interminabile permanere delle cose che è fonte e origine di tutto.

36. Ma poiché l'unità crea ogni numero – e la serie dei numeri è infinita –, è necessario che l'unità non abbia alcun limite alla sua potenza. L'unità, dunque, è onnipotente nella creazione dei numeri: ma la creazione dei numeri è la creazione delle cose²³.

L'unità, quindi, è onnipotente nella creazione delle cose. Ma ciò che è onnipotente nella creazione delle cose, è anche straordinariamente e assolutamente onnipotente: necessariamente, quindi, l'unità è la divinità. Qui si conclude la trattazione dell'unità.

37. Adesso si deve dire in che modo dall'unità si generi l'equalità. La generazione dei numeri da altri nu-

²³ Cfr. F. BRUNNER, *Creatio numerorum, rerum est creatio*, in *Mélanges offerts à René Crozet*, 2, Poitiers 1966, pp. 719-725.

meri, secondo l'aritmetica, è molteplice e varia. I numeri, infatti, generano da sé e dalla loro essenza altri numeri: il due, per esempio, moltiplicato per se stesso, genera il quattro, il tre genera il nove, e allo stesso modo gli altri. Ma i numeri generano anche certi altri numeri quando siano moltiplicati per numeri diversi da sé, come, ad esempio, il due moltiplicato per tre genera il sei, e altrettanto può dirsi degli altri.

[571] Il primo modo di generazione dei numeri dà luogo solamente a quadrati, o cubi, o cerchi, o sfere che mantengono l'equalità delle loro rispettive dimensioni, mentre il secondo modo di generazione dei numeri dà luogo a figure con una parte più lunga dell'altra, o parallelogrammi²⁴, oppure ad altre figure che si estendono secondo inequalità di lati.

38. La prima, dunque, è generazione di cose di stessa natura, mentre la seconda si dice essere generazione di cose di diversa natura. In altre parole, mentre nella prima generazione il due genera il doppio, il tre genera il triplo, il quattro il quadruplo e così di seguito, nella seconda non può essere rispettata una progressione di quella sorta.

Per quanto concerne l'unità, si possono trovare entrambi questi modi di generazione: moltiplicata per numeri diversi dà certamente luogo a tutti i numeri, ma secondo se stessa e secondo la sua natura non può che generare l'equalità, anche se gli altri numeri, se siano moltiplicati per se stessi, formano delle inequalità. L'unità, infatti, presa una volta sola²⁵ non è niente altro che unità.

39. La sostanza di chi genera, dunque, e la sostanza di chi è generato è una e identica, dal momento che l'una

²⁴ ...parallelogrammi: nel testo si legge *antelongiores*. Cfr.: *Papia vocabulista*, Mediolanum 1476, ed. anast. Torino 1966; p. 23; *Mittelaltersches Wörterbuch bis zu ausgehende 13. Jahrhundert*, Berlino 1962, I Band, Lieferung 5.

²⁵ ...presa una volta sola: cioè, moltiplicata per se stessa.

e l'altra sono vera unità, e l'unità, per sé, non può generare altro che l'equalità dell'unità stessa. Infatti, poiché l'equalità precede l'inequalità, è necessario che la generazione dell'equalità sia precedente. Poiché, dunque, l'unità genera entrambe, e poiché, moltiplicata per qualsivoglia numero, non può generare altro che inequalità, è necessario che generi l'equalità quando sia moltiplicata per ciò che, per sua natura, precede tutti i numeri: ma ciò è l'unità. Dunque, l'unità, da se stessa e secondo la sua natura, non può che generare l'equalità.

40. Dalle cose dette, dunque, resta dimostrato che l'equalità per sua natura precede ogni numero: equalità che l'unità genera da sé e secondo la sua sostanza. Infatti, poiché la generazione di tale equalità è sostanziale alla natura dell'unità, e poiché l'unità [572] precede ogni numero, è necessario che anche la generazione dell'equalità preceda ogni numero: dunque, l'equalità e la sua generazione precedono, per natura, ogni numero.

Ma ciò che precede ogni numero – come abbiamo detto più sopra – è eterno; dunque, l'equalità dell'unità, e la sua generazione dall'unità, è eterna. Ma non possono esserci due, o più, eterni: quindi, l'unità e l'equalità dell'unità sono "uno".

41. Ma, nonostante l'unità e l'equalità dell'unità siano assolutamente una sola sostanza, tuttavia, poiché nulla può generare se stesso, e, poiché l'essere generante è una proprietà, ed è una proprietà che conviene all'unità, e l'essere generato è un'altra proprietà, che, invece, conviene all'equalità, per questo i divini filosofi, per designare, secondo eterna identità, le proprietà che sono dell'unità e dell'equalità, hanno apposto il vocabolo "persona", così che l'eterna sostanza stessa è detta "persona del generatore", in quanto è l'unità, e "persona del generato", in quanto è equalità.

Ma, poiché l'unità è il primo e unitario essere delle cose, e questa equalità si presenta come equalità dell'uni-

tà, è necessario dunque, che questa equalità sia equalità dell'esistenza di tutte le cose: vale a dire una sorta di misura, o delimitazione, o estrema linea eterna delle cose al di qua e al di là della quale è impossibile che qualcosa esista.

Questa stessa equalità dell'unità è, dunque, per così dire una sorta di *configurazione* e di *irradiazione* di quella medesima unità²⁶: configurazione, perché è misura conformemente alla quale l'unità stessa opera nelle cose; irradiazione, perché è ciò mediante cui tutte le cose si distinguono l'una dall'altra: tutte le cose, infatti, sono distinte a vicenda dal loro limite e dalla loro propria misura.

42. Questa misura o equalità dell'unità gli antichi filosofi chiamarono, ora "mente della divinità", ora "providenza", ora "sapienza del creatore": ed egregiamente, giacché la divinità stessa essendo, appunto, l'unità stessa, ne segue che quella stessa unità [573] è l'essere unico di tutte le cose, e, perciò, l'equalità dell'unità è una misura al di là e al di qua della quale non può esserci alcuna cosa.

Ma una tale misura non può essere altro che la prima ed eterna sapienza: essa, infatti, è la sola secondo cui l'essere di ciascuna cosa è determinato, e al di là o al di qua della quale nessuna cosa può esistere secondo la sua perfezione. Da essa hanno esistenza le forme e le dimensioni di tutte le cose.

In essa sono contenute le idee delle cose. Infatti, la conoscenza di una cosa coincide con l'equalità della cosa stessa, giacché, se la eccedesse o le rimanesse inferiore, non potrebbe essere detta conoscenza, ma falsa immaginazione. Infatti, come si è detto, l'equalità dell'unità è necessario che sia equalità dell'esistenza delle cose. È vero, dunque, che ogni idea delle cose è contenuta nell'equalità stessa.

²⁶ Ebr. 1,3.

Se, infatti, non fosse contenuta dall'equalità stessa, neanche potrebbe essere detta nozione della cosa. Ne segue, pertanto, che si dice "idea di una cosa" proprio perché è il modello (*descriptio*) specifico della cosa stessa, grazie al quale essa si distingue da tutte le altre, così che non ne rimanga al disotto, né se ne estenda oltre.

43. E, come ciascuna cosa ha l'esistenza dall'unità, così dall'equalità di quell'unità procedono la forma, la misura e le dimensioni di ciascuna cosa. L'uomo, infatti, o una qualunque altra cosa, è tale perché è uno: ma, se si divide, si dissolve nel nulla. Similmente, dall'equalità della medesima unità, in virtù della quale esiste l'uomo, procede la forma dell'uomo²⁷. Ma, se a quella stessa unità, in virtù della quale ha la sua consistenza l'uomo, si aggiunge o si toglie qualcosa, non la si può dire "umanità". E così, se nella materia non c'è l'equalità dell'esistenza dell'uomo, o della pietra, o di un'altra cosa creata, non può in alcun modo esistere la cosa stessa²⁸.

Come, dunque, la stessa equalità dell'unità contiene entro di sé le idee delle cose, e da sé le genera, così, anche, essa stessa contiene dentro di sé le forme di tutte le cose e da sé le produce. E, come la stessa unità fa nascere da sé tutti i numeri, così la stessa equalità dell'unità da sé produce tutti i rapporti (*proportiones*) e tutte le diversità (*inequalitates*) di tutte le cose; e tutte le cose si risolvono in essa.

44. Da essa, anche, hanno esistenza, le dimensioni e i pesi delle cose, e, in generale, tutto ciò che esiste. Ogni dimensione, infatti, ha l'esistenza o dall'equalità o dall'inequalità. [574] Ma qualunque delle due alternative sia stata data, è necessario che derivi dall'equalità, poiché l'inequalità stessa proviene dall'equalità.

²⁷ Teodorico vuol dire che dall'unità viene l'esistenza, e dall'equalità dell'unità viene l'essenza della singola cosa.

²⁸ Cfr. il par. 24, dove si afferma che la creazione della materia non precede secondo il tempo.

E ancora: ogni misura è medio tra il più e il meno: se è di più eccede la misura, se è di meno né è al disotto. Ma tutto ciò che è tra il più e il meno è equalità. La misura, dunque, di ciascuna cosa è l'equalità. Ma la dimensione di ogni cosa deriva dalla misura e, pertanto, dall'equalità. Allo stesso modo si può argomentare per i pesi.

E perché vedere tutti i casi uno per uno? Senza dubbio, si può affermare universalmente che la stessa equalità dell'unità è causa dell'essere delle singole cose. La qual cosa si consegue in misura sufficiente, se per vivacità di ingegno si è capaci di comprendere che particelle piccolissime si allontanano dalle cose²⁹.

45. Se, infatti, l'equalità dell'unità è equalità dell'esistenza, e l'equalità dell'esistenza di una cosa fa esistere quella cosa stessa e ne circoscrive e delimita l'essere stesso della cosa come se fosse una sorta di legge o di regola eterna dell'esistere, non c'è dubbio che la stessa equalità dell'unità è causa dell'essere di tutte le cose, eterna causa formale, conformemente alla quale l'eterno artefice conferisce a ciascuna cosa la misura del suo esistere.

Ma, poiché l'equalità dell'unità è equalità di esistenza – come si è detto –, è chiaro che quella medesima equalità è la verità stessa della cosa. La verità di una cosa, infatti, altro non è se non l'equalità di esistenza della cosa stessa, così che il pensiero, comprendendola, né le rimane al disotto, né se ne estende oltre.

46. Se, però, la comprensione del pensiero si sarà collocata al di là o al disotto, ne nasce la falsità, cui non corrisponde alcuna realtà, poiché la verità è il primo essere e la prima sostanza per ciascuna cosa: infatti, chi

²⁹ Teodorico intende dire che una realtà, grazie all'equalità che ne stabilisce la misura e la determinatezza o essenza, rimane sempre uguale a se stessa, nonostante la sua mutabilità derivante dal moto di allontanamento delle particelle che la costituiscono e che, non percepibili dal senso, possono essere colte dalla prontezza del pensiero.

dice la verità, dice sempre ciò che realmente esiste, mentre chi dice la falsità si disperde fuori della realtà.

Quando, dunque, l'equalità della verità corrisponde a ciò che è stato esposto nella parte che precede di questo *Trattato*, si conclude in modo quanto mai chiaro che quella stessa e medesima equalità è il Verbo della divinità, giacché il Verbo della divinità altro non è che l'eterna predefnizione, da parte del creatore, di tutte le cose, vale a dire la sostanza, la qualità, la quantità di ciascuna cosa, o il modo in cui si trova nel suo valore o nel tempo o nel luogo. Ma una siffatta predefnizione è l'equalità [575] di esistenza al disotto o al di là della quale nessuna cosa può avere la sua consistenza.

47. Ma una tale equalità è l'equalità dell'unità. La verità è la misura eterna delle cose, ed è tutte le altre cose che la parte precedente del *Trattato* ha attribuite all'equalità dell'unità. Dunque, il Verbo della divinità è l'equalità dell'unità; ma l'unità è la divinità, e questa stessa unità genera l'equalità dell'unità; il Verbo, dunque, è divinità.

A proposito di questa generazione, un grande filosofo si esprime con queste parole: « Dio ha parlato una volta sola »³⁰, e in tal modo si riferisce, brevemente ma con chiarezza, a questa unità e al Verbo.

Qui si conclude la trattazione riguardante l'equalità dell'unità. In qual modo la connessione dell'equalità e dell'unità proceda da queste due, deve, ora, essere esposto valendosi delle discipline di cui si è fatta menzione più addietro³¹.

GUGLIELMO DI CONCHES

LA FILOSOFIA DEL MONDO

LIBRO I

DIALOGO DI FILOSOFIA

³⁰ Sal. 61,11.

³¹ Qui l'opera si interrompe.

MÉLANGES

offerts à

RENÉ CROZET

Professeur à l'Université de Poitiers,
Directeur du Centre d'Études Supérieures
de Civilisation Médiévale

à l'occasion de son

SOIXANTE-DIXIÈME ANNIVERSAIRE

par ses amis, ses collègues, ses élèves
et les membres du C.É.S.C.M.

édités par

Pierre GALLAIS et Yves-Jean RIOU

Tome II



POITIERS

Société d'Études Médiévales, 24, rue de la Chaîne

1966

Creatio numerorum, rerum est creatio

On observe aujourd'hui un regain d'intérêt pour les penseurs du XII^e siècle. Mais il arrive encore qu'on les juge non pas pour eux-mêmes, mais d'après les critères du siècle suivant ou du nôtre. On parle d'eux quelquefois avec l'admiration condescendante qu'on peut avoir pour les auteurs archaïques et l'on ajoute que les progrès de l'esprit et la distinction des disciplines ont apporté plus tard des précisions qu'on ne pouvait exiger du XII^e siècle. Les chartrains et les victorins apparaissent de la sorte comme des écoliers qui n'ont pas encore fait tout leur programme.

Parler ainsi, c'est exprimer son attachement à une vérité postérieure, ce qui est parfaitement honorable. Mais c'est aussi rencontrer l'antinomie propre à l'histoire des idées : quand l'historien s'attache à la vérité qu'il professe, il conteste la plénitude de la vérité des autres ; et quand il garde les yeux fixés sur la vérité d'autrui, il oublie la sienne propre et se renie lui-même.

D'ailleurs, une vérité postérieure n'est pas nécessairement une vérité supérieure. Pourquoi affecterions-nous la distinction des disciplines d'un coefficient de faveur, si le progrès des distinctions signifie aussi bien la perte de l'unité ? La fusion n'est pas toujours la confusion, et les lumières qu'apportent les distinctions s'éteignent devant les problèmes que les distinctions soulèvent. La pluralité introduite, il faut toujours remonter à l'unité qui la fonde. Il est évident que les distinctions opérées après le XII^e siècle entre la théologie et la philosophie et entre la philosophie et la science soulèvent autant de questions qu'elles en résolvent.

Il convient donc de ne pas déprécier l'archaïsme du XII^e siècle. La formule qui fait l'objet de cet article et qui est due à la plume de Thierry de Chartres¹ est un exemple de ces doctrines anciennes qu'il ne faut pas interpréter à la lumière de l'aristotélisme postérieur, car ce serait s'en interdire l'intelligence et peindre en vain le diable sur la muraille. Penser ces mots de Thierry en aristotélicien et en thomiste, c'est en effet évoquer une théorie du nombre qui se limite au domaine étroit des mathématiques, qui laisse en dehors d'elle toute la physique et toute la théologie, et qui serait même en contradiction grave avec la physique et la théologie si elle prétendait être autre chose qu'une théorie arithmétique.

En effet, pour un aristotélicien, le nombre ou la quantité continue est abstrait de la substance corporelle. Comme la grandeur géométrique ou la quantité continue, le nombre *r é s i d e* dans les corps, mais il est *c o n s i d é r é* indépendamment des corps. Il n'est donc pas l'objet du physicien qui considère les corps, ni *a fortiori* celui du métaphysicien qui traite de

1. *Tractatus*, éd. N. HARING, dans « Arch. d'hist. doctr. et littér. du moy. âge », t. XXII, 1956, p. 196. Cette formule est citée par É. JEAUNEAU dans un travail conduit avec une méthode parfaite et intitulé : *Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres*, dans *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, 1963, p. 289-295.

l'être en tant qu'être ; mais il se rapporte à la substance corporelle dont il est abstrait et dont il se prédique². « L'un qui est le principe du nombre... écrit saint Thomas d'Aquin, et de même le nombre dont il est le principe, se trouvent dans les choses qui possèdent la dimension ; car un tel nombre est causé par la division du continu ; et ce nombre qui est causé par la division du continu est le sujet de l'arithmétique... Or nulle condition propre à la chose corporelle ne peut se dire de Dieu ou d'une substance spirituelle. Dans ces conditions, l'un et le nombre qui sont contenus dans le genre de la quantité, ne se disent pas de Dieu ni des autres substances incorporelles³. »

La quantité numérique implique la mesure. Or, « la mesure, écrit Aristote, est toujours du même genre que l'objet mesuré ; les grandeurs se mesurent par la grandeur, et, en particulier, la longueur se mesure par la longueur, la largeur, par la largeur, les sons, par le son, la pesanteur, par la pesanteur. »⁴ Donc l'unité numérique, elle aussi, est homogène au nombre qu'elle mesure. Cependant, ce serait une erreur de penser que la mesure du nombre est un nombre, car, pour le Stagirite, comme pour les anciens et les médiévaux en général, l'unité n'est pas un nombre. Le nombre étant une pluralité d'unités, il faut dire que la mesure des unités est l'unité. Aristote reprend ailleurs les mêmes exemples : le demi-ton est la mesure de l'accord musical, le doigt, les mesures de la grandeur, etc. « Ce qui implique, ajoute-t-il, que l'un n'est pas une réalité et une substance par soi. Et cela est rationnel, car l'un n'a d'autre caractère que d'être mesure de quelque multiplicité, et le nombre, d'être une multiplicité mesurée⁵. »

Or le nombre issu de la division du continu et impliquant l'idée de mesure n'est pas la seule espèce de quantité. Thierry de Chartres ne s'en aperçoit pas et son erreur est pendable. Outre la quantité prédicamentale ou catégorie de la quantité, il y a en effet la quantité transcendante. La première a l'unité numérique pour principe, et la seconde, l'unité qu'on pourrait appeler ontologique. Cette unité-ci est la même chose que l'être⁶, auquel elle n'ajoute que la négation de la division. Moins un être est divisé, plus il est parfait : de l'unité d'un tas de pierres à celle d'une substance individuelle, on monte dans l'échelle de l'être autant que dans celle de l'unité. L'unité transcendante est donc convertible avec l'être. Elle est, selon saint Thomas, « quelque chose de métaphysique dont l'existence ne dépend pas de la matière ». Elle peut donc s'appliquer à Dieu, aux anges et à toutes les sortes d'êtres. Elle est le principe de la simple pluralité extrinsèque (quantité transcendante) et non de la pluralité relative à la dimension et à la mesure (quantité prédicamentale).

Aux yeux des aristotéliens, Thierry de Chartres confond, après Pythagore et Platon, les deux sortes de quantité⁷. En mêlant l'ordre du nombre et l'ordre de l'être, le prédicamental et le transcendantal, il abaisse toute pluralité au rang de la pluralité numérique et matérielle. Il ne voit pas que seuls font nombre les êtres qui renferment de la matière, que tout fini n'est pas soumis au nombre, ni que le principe matériel du nombre n'est pas le principe général de la limitation de l'être. Il bloque en une seule potentialité la puissance en général et la puissance matérielle⁸. Thierry professe donc une sorte de matérialisme. Pis que cela.

2. ARISTOTE, *Cat.*, 6 ; *Met.*, Δ 13, E 1, M 2 et 3, etc.

3. *Quodlib.* X, q. I, a. 1, ad Resp.

4. *Met.*, I 1, 1053 a 24.

5. *Ibid.*, N 1, 1087 b 34.

6. Cf. ARISTOTE, *Met.*, Γ 2, 1003 b 25 ; I 2, 1054 a 9 ; F.M. SLADCEK, *Die spekulative Auffassung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie (mit besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung)*, dans « Scholastik », t. XXV, 1950, p. 361 et ss.

7. *Sum. theol.*, I, q. 11, a. 3, ad 2^m. Cf. *De pot.*, III, 16, ad 3^m ; IX, 7, ad Resp. ; *De nat. gen.*, II ; *Logie. summ.*, III, 1, etc. ; R. LE MASSON, *Philosophie des nombres*, Paris, 1932.

8. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, q. 11, a. 1, ad 1^m.

9. Cf. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier I, Bruxelles/Paris, 1944, p. 163-164 (à propos de Duns Scot) ; cahier II, p. 18 (à propos de Nicolas de Cuse).

En déclarant que Dieu est à la créature comme l'unité est au nombre, il professe un panthéisme criant : comme le nombre est fait d'unités, le monde serait fait de Dieu. Dieu, comme l'unité-mesure immanente au nombre, entrerait dans la composition des choses et leur serait homogène. *Horribile dictu !*

Il faut reconnaître pourtant que cette conclusion désastreuse ne s'impose pas. Chacun le sait, puisque Thierry affirme hautement son transcendantalisme. Il nous dit, dans le texte même où figure la formule incriminée, que Dieu créa *de nihilo* les quatre éléments qui sont la cause matérielle du monde¹⁰. Il commente la doctrine de Boèce selon laquelle la forme divine est sans matière et se distingue des formes venues dans la matière¹¹. Thierry proclame que Dieu n'est pas une forme qui existe dans la matière, comme les formes du triangle, du carré ou d'autres choses semblables¹². Quand il écrit que Dieu est l'être lui-même, il veut faire entendre que Dieu est la cause et l'origine de l'être de toutes choses : *Ipsum esse est, causa scilicet et origo essendi omnium rerum*¹³.

On concède peut-être que Thierry est orthodoxe d'intention et qu'il s'est exprimé parfois assez clairement sur la transcendance de Dieu. Mais on ajoute qu'il s'est embarrassé souvent de formules malheureuses qui donnent le change sur sa pensée. Sans songer à mal, Thierry utiliserait un mauvais langage. Bref, notre chartrain serait victime de son archaïsme et de sa naïveté.

Il est possible cependant de porter un autre jugement sur le philosophe : on ne dira plus que Thierry est ingénu, mais que son point de vue n'est pas celui d'Aristote. Le symbolisme numérique qu'il utilise ne trahit en effet aucun matérialisme et, chez lui, le rapport du multiple à l'un, loin de menacer la transcendance divine, l'exprime au contraire fort bien.

Car l'unité numérique et le nombre, pour les platoniciens, ne sont pas des abstractions qui n'ont d'existence que dans les corps. Ils sont eux-mêmes des existences dans leur sphère intelligible propre. L'unité aristotélienne est de plain-pied avec l'unité constitutive du nombre, parce qu'elle est une abstraction immanente à l'abstraction qu'elle mesure et fait connaître. Elle est un principe en ce sens qu'elle est la mesure première et que par elle nous connaissons le nombre¹⁴. Mais le réalisme pythagoricien et platonicien, qui érige en êtres l'unité et les nombres, fait de l'unité une réalité à part, qui est la source et l'origine des nombres. L'unité, cette fois, est principe en ce sens qu'elle contient le nombre dans sa simplicité et qu'elle l'engendre¹⁵.

La doctrine du nombre va de pair avec celle du concept. Le nombre, comme le concept, est, en aristotélisme, le résultat de l'élaboration des données empiriques, et l'unité numérique, constitutive du nombre, comme l'unité spécifique, n'existe que dans les corps. Au contraire, en platonisme, le nombre, comme le concept, est une réalité immatérielle qui transcende les corps ; et il y a, entre l'unité et les nombres, une dénivellation ontologique analogue à celle qu'on observe entre le Bien et les Idées ou entre les Idées et les choses. L'unité est de la sorte un principe antérieur à la multiplicité qui procède d'elle.

10. « Arch. d'hist. doctr. et littér. du moy. âge », t. XXII, p. 185.

11. *Glossa super librum Boethii de S. Trinitate*, « ibid. », t. XXIII, 1957, p. 267, 288-291 ; *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, « ibid. », t. XXV, 1959, p. 164 et ss. ; *Commentum super Boethium de Trinitate*, « ibid. », t. XXVII, 1961, p. 107. Tous ces textes sont édités par N. HARING.

12. *Tractatus*, « ibid. », t. XXII, p. 195.

13. *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, « ibid. », t. XXV, p. 165 = J.M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres. Études et textes*, Paris/Ottawa, 1938, p. 196.

14. *Met.*, Δ 6, 1016 b 18 ; I 1, 1052 b 20.

15. Cf. J.E. HOFMANN, *Vom Einfluss der antiken Mathematik auf das mittelalterliche Denken*, dans *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlin, 1962, p. 97. Sur le pythagorisme antique : W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962 ; E. ZELLER et R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, t. I-II, 2^e éd., Florence, 1950.

Plotin a exprimé parfaitement le rapport entre l'un numérique et le nombre, tel qu'il se présente dans une perspective non aristotélicienne : « Le nombre quantitatif dans son rapport à l'un qui est son principe, écrit-il, imite les Nombres idéaux dans leur rapport à l'Un véritable, car il ne détruit pas l'unité et ne la fragmente pas non plus pour arriver à l'existence ; quand le nombre deux est engendré, l'unité antérieure au nombre deux existe toujours, et elle ne se réduit pas aux unités qui composent le nombre deux, ni à l'une des deux¹⁶. » De même ailleurs : « Dans le nombre deux, il y a une unité, plus une autre ; mais il n'est pas possible que l'un soit cette unité qui est liée avec une autre¹⁷. » Donc l'un, dans cette perspective, n'est pas une mesure immanente et homogène au nombre. Il transcende le nombre et demeure en lui-même à l'extérieur du nombre, comme la cause reste extérieure à son effet, alors même que l'effet tient d'elle tout ce qu'il a.

Entre l'un primitif et les unités immanentes au nombre, il y a à la fois altérité et identité. Altérité, sinon l'un primitif se confondrait avec ses effets et ne pourrait être leur cause ; il serait les unités elles-mêmes qu'il s'agit justement d'expliquer. Identité aussi, et même en un double sens : présence de l'un primitif dans les unités constitutives des nombres et présence des unités dans l'un primitif. En effet, l'un primitif s'étend en quelque sorte jusqu'aux unités, sinon comment celles-ci auraient-elles leur nature d'unité ? D'autre part, les unités sont dans leur cause comme dans leur racine, sinon elles flotteraient dans l'être d'une manière inintelligible. Il faut donc que l'un primitif ne soit pas les unités pour être leur principe, et il faut aussi bien que les unités portent sa marque et qu'il les contienne.

Cette distinction entre l'un primitif et les unités immanentes au nombre est capitale. Comment l'un, appelé si communément principe, racine, source, serait-il identique aux unités dérivées qui viennent à p r è s le principe, qui constituent la plante a u - d e l à des racines et le flux e n d e h o r s de la source ? L'un est appelé semence aussi, parce que la semence, loin d'être un état de l'animal, n'est pas l'animal, mais son principe¹⁸.

La supériorité de l'un primitif se marque encore au fait qu'il produit non seulement les unités qui sont en dehors et au-dessous de lui, mais aussi l'unité de ces unités, c'est-à-dire la collection qui fait d'elles un nombre. Car le nombre est à la fois une pluralité d'unités et l'unité d'une pluralité¹⁹. Dans la théorie platonicienne des nombres idéaux, l'Un assume cette fonction d'unification et de détermination de la pluralité, tandis que la Dyade indéfinie substantiale la fonction féminine de multiplication.

Dans la tradition pythagoricienne et platonicienne, l'unité arithmétique se distingue de l'unité métaphysique ou théologique, mais elle est, dans sa transcendance par rapport aux nombres, le symbole fidèle de l'unité théologique. Le passage de l'une à l'autre est donc facile, immédiat, nécessaire²⁰. Chez Macrobe, par exemple, l'unité, qui est la source et l'origine des nombres, est en même temps le commencement et la fin de toutes choses, elle-même sans commencement ni fin, n'étant rien d'autre que Dieu ou son intelligence qui

créé et contient les espèces innombrables des êtres²¹. C'est ce même passage de l'unité arithmétique à l'unité théologique qu'on observe chez Denys, dit l'Aréopagite. Les nombres, écrit-il, participent de l'unité, puisqu'ils sont toujours u n nombre. De même, poursuit-il, ce être, n'est pas lui-même l'unité d'une multiplicité. Il transcende la distinction de l'un et du multiple, telle qu'on peut la faire en chaque être. Il est l'Unité radicale qui précède toute multiplicité et qui se suffit à elle-même²².

Or Thierry de Chartres ne parle pas autrement que Macrobe et Denys. L'unité considérée absolument, enseigne-t-il, désigne la divinité. Dès qu'on parle d'une certaine unité, de deux ou de trois unités, etc., il s'agit alors de ce qui participe de l'unité. Et s'il est question de parties de l'unité, celle-ci n'est pas l'essence de l'unité, mais une unité participante. Car en arithmétique l'unité est indivisible. De même, la multiplication de l'unité dans la génération des nombres appartient aux participants²³.

La suite du texte insiste sur cette identification symbolique de l'unité arithmétique et de l'unité théologique : « Il n'y a donc qu'une seule substance et qu'une seule essence de l'unité, écrit Thierry, à savoir la divinité elle-même et la souveraine bonté. Mais l'unité qui, multipliée, compose les nombres, ou les unités dont les nombres se composent, ne sont rien d'autre que des participations de l'unité véritable, participations qui sont les existences des créatures²⁴. » Il suit de là que les nombres sont les créatures et que l'unité qui est le principe des nombres est en même temps le principe des créatures : elle est l'unité véritable, Dieu lui-même²⁵.

Un peu plus loin, le philosophe continue, avec une cohérence parfaite : « Or, puisque l'unité crée tout nombre et que le nombre est infini, il est nécessaire que la puissance de l'unité n'ait pas de fin. Donc l'unité est toute-puissante dans la création des nombres. Or la création des nombres est la création des choses. Et ce qui est tout-puissant dans la création des choses est tout-puissant d'une manière unique et absolue. Donc l'unité est tout-puissante. Donc il est nécessaire que l'unité soit la déité²⁶. »

Il est curieux de relever que saint Thomas s'est trouvé parfois bien près d'adopter ce langage. Il évoque en effet la présence en puissance de l'infini des nombres dans l'unité, pour

21. « Haec monas initium finisque omnium, neque ipsa principii aut finis sciens, ad summum refertur Deum. » (Comm. in somnium Scip., I, 6.)

22. De div. nom., XIII, 2. On trouvera d'autres textes sur le thème *Deus est unitas* dans le commentaire de HARING sur le *Tractatus*, dans « Arch. d'hist. doctr. et littér. du moy. âge », t. XXII, p. 163-164.

23. *Tractatus*, « ibid. », p. 195.

24. « Non est ergo nisi una substantia unitatis et unica essentia, quae est ipas divinitas et summa bonitas. Unitas vero, quae multiplicata componit numeros, vel unitates ex quibus numeri constant, nihil aliud sunt quam verae unitatis participationes quae creaturarum existantiae sunt. » (Ibid., p. 195-196.)

25. Nous ne pouvons donc suivre notre ami, M. Édouard JEANEAU, quand il lit, dans le texte de THIERRY que nous venons de citer, la distinction de l'unité divine (« una substantia unitatis et unica essentia, quae est ipsa divinitas ») et de l'unité numérique (« unitas vero, quae multiplicata componit numeros »). Cf. *Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres*, p. 294, art. cit. n. 1. Car l'unité multipliée n'est pas à nos yeux l'unité numérique première dont THIERRY dirait qu'elle est une participation de l'unité divine, mais l'unité immanente, puisqu'elle est multipliée et qu'elle compose le nombre. *Una substantia unitatis* serait ainsi l'unité transcendante numérique et divine, et *unitas vero* serait l'unité immanente ou la créature. La double équation : unité numérique = Dieu, et nombres = créatures, ne nous choque nullement, puisque l'unité numérique primitive représente l'unité divine adéquatement et peut servir à la désigner, comme les nombres désignent légitimement les créatures. Ajoutons que N. HARING nous paraît commettre une double erreur quand il traduit *unitas vero* par « but the number one » (dans « Archives », t. XXII, p. 159) : en effet, il ne s'agit probablement pas de l'unité numérique par opposition à l'unité divine (« the One who is the divinity »), et l'unité numérique n'est certainement pas un nombre.

26. *Tractatus*, dans « Archives », t. XXII, p. 196. Notons que le symbolisme numérique permet à THIERRY de distinguer d'une manière intéressante l'action divine *ad intra* de l'action *ad extra*. La première est représentée par $1 \times 1 = 1$ et la seconde par $1 \times 2 = 2$; $1 \times 3 = 3$; etc. (*Tractatus*, « ibid. », p. 196-197). Cf. M.A. SCHMIDT, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius « De Trinitate »*, Bâle, 1956, p. 267-268 ; JEANEAU, *op. cit.*, p. 290-291.

16. *Enn.*, V, 5, 4, trad. BRÉHIER retouchée.

17. *Ibid.*, V, 6, 4.

18. Cf. par exemple JAMBLIQUE, in *Nicomachi arithmetica introductionem liber*, éd. H. PISTELLI, Leipzig, 1844, p. 11 et 15.

19. NICOMAQUE DE GÉRASE définit le nombre en disant qu'il est une multitude limitée ou un ensemble (un système) de monades. *Introductio arithmetica*, éd. R. HOEHE, Leipzig, 1866, p. 13. Cf. PROCLUS, *Elementatio theologica*, prop. 1 ; L. COUTURAT, *De l'infini mathématique*, Paris, 1896, p. 348-349.

20. A propos de la phrase suivante du *Corpus Hermeticum* (Traité IV, 11) : « Étant principe, la monade comprend tout nombre sans être comprise en aucun d'eux », A. J. FESTUGIÈRE cite ce texte d'HERMIPPE : « Dans les nombres, la monade est le principe et la racine ; dans les intelligibles, elle est Dieu d'où toutes choses émanent comme d'une source. » *Corpus Hermeticum*, t. I, Paris, 1945, p. 57.

faire comprendre que Dieu connaît ce qui est infini²⁷. L'antériorité de l'unité par rapport à la multiplicité lui sert aussi à établir la simplicité de Dieu²⁸. Mieux que cela, il écrit que Dieu étant l'unité parfaite, le processus d'émanation à partir de Dieu doit être unité en son commencement et multiplicité dans les êtres les plus humbles dans lesquels il s'achève²⁹. La série des nombres qui s'éloignent de l'unité est ainsi l'image de la série des créatures, des plus parfaites aux moins parfaites.

Il semble que nous ne sommes pas éloignés de Thierry. Pourtant l'unité de Dieu chez saint Thomas n'est pas l'unité numérique, mais l'unité transcendante, et les créatures ne sont point des nombres dont la mesure serait l'unité numérique divine. Il suffit cependant de concevoir, avec le platonisme, l'unité numérique à deux niveaux, comme transcendant le nombre en tant que principe du nombre, et comme immanente au nombre en tant qu'élément du nombre et unité de ses éléments, pour que le rapport du nombre à l'unité devienne un exemple excellent du rapport des créatures au créateur.

En effet, de même que le temps, en platonisme, est l'image mobile de l'éternité, de même le nombre est l'image multiple de l'unité. Or, toute créature est multiple comme elle est temporelle. Mais sa multiplicité ne laisse pas d'être l'image de l'unité, car l'unité la limite et en fait un être un. Le nombre exprime admirablement l'imperfection de la créature multiple et sa perfection d'image et d'effet de l'unité. Car le nombre est une unité inférieure à l'unité première, comme toute créature est inférieure à Dieu, et sa multiplicité interne l'éloigne plus ou moins de son principe, comme les créatures s'éloignent elles-mêmes plus ou moins de leur Principe.

Qu'on ne dise pas que cette comparaison réduit la différence entre Dieu et le monde à n'être qu'une différence quantitative ou de plus et de moins. Le symbolisme numérique doit s'interpréter d'une manière qualitative : la quantité numérique atteste la transcendance de l'un par rapport à elle, et le nombre, qualitativement différent de l'unité, se transforme encore en s'éloignant d'elle. N'est-il pas bien connu que la quantité peut avoir des effets qualitatifs ? On en trouve déjà des exemples dans la sensation.

Sans doute les nombres entiers diffèrent-ils entre eux d'une unité qui est toujours identique à elle-même. Mais les nombres, qui sont de la sorte homogènes, n'en sont pas moins susceptibles d'une transposition qualitative, comme la diversité de leurs propriétés le suggère. C'est pourquoi les Babyloniens, les Juifs, les Grecs et d'autres peuples, ont désigné les êtres par des nombres³⁰. Le nombre était pour eux un nom et une essence. Sans doute le nombre de la Bête était-il encore plus essentiel que son nom. Le nombre avait un sens qualitatif si élevé qu'il pouvait signifier non seulement les créatures et le rapport des créatures à Dieu, mais encore les mystères divins eux-mêmes. « Peut-être que dès l'origine des âges, écrit Simone Weil, les hommes ont regardé les nombres entiers comme étant propres à fournir des images des vérités divines à cause de la précision parfaite, de la certitude et en même temps du mystère contenu dans leurs rapports³¹. »

Cependant, le nombre représente d'une manière particulière la créature parce qu'il semble impliquer le temps et l'espace. Il implique le temps par sa formation additive, et l'espace par la sommation des unités en tel ou tel nombre. Les unités s'additionnent les unes après les

27. *Contra Gentiles*, I, LXIX, *in*it.

28. *Ibid.*, I, XVIII, *sub finem*.

29. *Ibid.*, IV, I, *in*it.

30. Cf. J. BOUTIER, *La religion babylonienne*, Paris, 1932, p. 60 ; HOFFMANN, *op. cit.*, p. 96-97.

31. *Intuitions préchrétiennes*, Paris, 1951, p. 124.

autres, mais le nombre naît quand on fait leur somme à un moment donné et qu'on les considère simultanément, c'est-à-dire spatialement³².

De plus, la discontinuité des nombres symbolise la discontinuité des individus. Pour Aristote, la distinction *solo numero* est la distinction la plus humble, où l'intelligence n'atteint aucune essence, mais la seule diversité de fait. Au contraire, dans une autre perspective, on dira que la discontinuité numérique représente la singularité excellente de chaque créature, l'unité intrinsèque propre qui la constitue comme être et comme image de l'unité parfaite de Dieu. L'unité prédicamentale signifie alors l'unité transcendante.

Dans ces conditions, il ne faut pas s'étonner de la reprise continue à travers les siècles du symbolisme de l'unité créatrice des nombres. On le retrouve, du moyen âge à l'époque moderne, chez Eckhart, Nicolas de Cuse, Robert Fludd, Leibniz, pour ne citer qu'eux³³. Il ne faut pas non plus ratifier l'objection continue adressée à ceux qui manient ce symbolisme : vous assimilez, leur dit-on, l'un transcendant à l'un principe du nombre³⁴. Accueillie avec plus d'ouverture et de liberté, la formule de Thierry de Chartres, loin de confondre le créateur et la créature et d'asservir l'être entier à l'ordre matériel de la quantité, parle à l'intelligence et au cœur avec la puissance et la profondeur qu'on attend d'un symbolisme profond et d'une métaphysique authentique : elle signifie que les créatures sont les effets de Dieu et qu'à ce titre elles sont et ne sont pas le Principe dont elles procèdent.

32. Cf. Observation de L. BOISSE dans A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 7^e éd., Paris, 1950, p. 684, s. v^o. Nombre.

33. Sur la doctrine de l'un et du multiple chez Eckhart, voir V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, p. 258-259.

« De ce que toutes choses sont en Dieu comme les effets dans la cause, il ne suit pas que l'effet soit la cause, quoique, dans la cause, les effets soient la cause même, comme tu l'as entendu dire souvent de l'unité et du nombre. En effet le nombre n'est pas l'unité, quoique tout nombre soit enveloppé dans l'unité comme l'effet dans la cause. » NICOLAS DE CUSE, *Apologia doctae ignorantiae*, éd. A. PIEZELT, t. I, Stuttgart, 1949, p. 285. — « Les plus sages parmi les philosophes reconnaissent que l'unité est le principe et la racine de tous les nombres et de la multiplicité. Les sages en concluent que l'unité est le principe le plus ancien et le plus radical de toutes choses, elle qui comprend en soi toutes les substances, les quantités et les qualités de la même façon que le point en géométrie. » ROBERT FLUDD, *Philosophie Moysaica*, Goudae, 1638, pars II, fol. 68, col. 1. — « D'après la dyadique, tous les nombres sont exprimés par les seuls caractères 0 et 1, par l'unité et 0 ; remarquable analogie de la création des choses sorties de Dieu et du néant. Les créatures n'ont de perfection que par le fait positif, ou Dieu ; et elles n'ont d'imperfection ou de limites que par le fait négatif, ou le néant. » LEIBNIZ, *Animadversiones ad Weigelium*, dans *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, par A. FOUCHER DE CAREIL, Paris, 1857, p. 167.

34. Voir par exemple le reproche de G. THIÉRY à Maître Eckhart dans ses notes au Commentaire d'Eckhart sur le Livre de la Sagesse dans « Arch. d'hist. doctr. et littér. du moy. âge », t. IV, 1929, p. 257-259.

non deriva dalla natura delle particelle di cui è composta, perché, in tal caso, non potrebbero separarsi e passare nell'aria e nel fuoco. E poiché l'aria e il fuoco non hanno peso, non può dipendere dal peso che l'acqua e la terra siano corpose: bisogna, pertanto, concludere che tale corposità deriva dalla *agilitas* delle particelle degli elementi leggeri che assediano e stringono d'attorno i due elementi pesanti fino a conferire loro la corposità. Ma l'*agilitas* del fuoco e dell'aria non può essere senza moto, e un moto di questa sorta è necessario che si fermi e si eserciti su qualcosa di solido⁶⁶.

Questa reciprocità, o reciproco esigersi degli elementi leggeri e di quelli pesanti, se spiega la simultaneità della creazione, solleva tuttavia qualche difficoltà, giacché il reciproco implicarsi perde ogni significato se l'*agilitas* delle particelle leggere non può essere senza moto, e se il moto non può esistere senza il solido: viene a mancare il principio, o possibilità, di quel reciproco implicarsi.

Una prima risposta al problema viene dalla considerazione formale della reciprocità, intesa come relazione secondo cui la classe delle particelle leggere e quella delle particelle pesanti « sono congiunte da una tal sorta di vincolo che fa sì che l'una determini l'altra all'essere, poiché per loro natura sono simultanee »⁶⁷. In questo caso il fondamento della relazione sarebbe Dio stesso che in tal modo non cesserebbe dal creare e, con una incoerenza di Teodorico, si vedrebbe costretto a intervenire anche dopo l'atto creativo, quasi che questo fosse incompleto. Inoltre, se gli estremi di questa relazione non aggiungono che un *modus habendi*⁶⁸, una modalità di rapporto che non incrementa in alcun modo i termini stessi della relazione, resta inspiegabile come gli elementi leggeri acquisiscano il moto e quelli pesanti la corposità.

⁶⁶ Trattato, 18-19 (*infra*, pp. 189-190).

⁶⁷ Cfr. Glossa, V,1 e 4 (*infra*, pp. 163 e 164).

⁶⁸ Cfr. Glossa, V,2 (*infra*, p. 164).

L'asserzione con cui si esclude che gli elementi leggeri si appoggino sugli elementi pesanti a cagione del loro peso, induce a concludere che gli elementi leggeri, grazie alla loro *agilitas*, circumstringono terra e acqua.

Lo Jeauneau, scostandosi dalla posizione di Duhem, di Gilson e dello stesso Haering, avverte l'importanza del « gioco delle forze naturali che ineriscono agli elementi » e che espungono la contraddizione sopra accennata, riconoscendo che « ancor prima dell'*opus distinctionis*, la *materia primordialis* conteneva in sé dei principi attivi che dovevano comandarne l'evoluzione »⁶⁹.

Sembra pertanto che *agilitas*, e analogamente gli altri termini derivanti da *agere*, debba essere intesa non nel senso moderno di "agilità", bensì in quello di "capacità di *agere*, di spingere", come l'etimo richiede. Nel commento dell'opuscolo boeziano *Contro Eutiche*, Teodorico denuncia la difficoltà di conoscere cosa è il *fare* e cosa è il *patire*: un problema « difficile e che riguarda la fisica ». La soluzione è così espressa: « Ogni realtà è solo "attiva" (*agens*), o è solo passiva, oppure è attiva e passiva ». Tale è l'anima che « opera (*facit*) sul corpo e subisce (*patitur*) dal corpo: soltanto le sostanze possono agire e subire... Ma noi diciamo che il *fare* è un mutare, mentre il *subire* è un essere mutati, così che propriamente si dicono *agire* e *patire* ».

Questo uguagliare *facere* ad *agere* ci consente di utilizzare quanto Teodorico aggiunge, e cioè, per quanto concerne l'assunto, che *facere et pati a fonte motus descendunt*, derivano dal principio del moto. Cosa si intenda per "principio" del moto è desumibile dall'affermazione di Teodorico secondo cui « ancorché soltanto la sostanza *agisca* e *patisca*, c'è una sostanza, cioè Dio, che è

⁶⁹ E. JEAUNEAU, *Simple note...*, p. 177; P. DUHEM, *Le système du monde*, 3, pp. 184-193; E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Parigi 1962², pp. 268-272; N.M. HÄRING, *The creation and creator*, p. 151.

solo attiva (*tantum agit*) ». Questo agire di Dio è originario, e significa "creare", e creare, detto di Dio, è un dire, cioè il Verbo che è Dio stesso: « Il creare di Dio, dunque, è Dio e non qualcosa di diverso, perché in Dio qualsiasi proprietà è Dio stesso. Ma Dio viene significato a modo di sostanza, prendendo traslatamente il vocabolo "Dio", come capacità di produrre e prescrivere comportamenti (*vis producendi et iubendi*) a tutte le cose: un produrre e un prescrivere che in lui sono detti creare »⁷⁰.

Da tutto ciò si può concludere che il principio del moto altro non è che l'agire di Dio; ma l'agire appartiene anche al fuoco, sì che gli elementi leggeri hanno in sé il principio del moto inserito da Dio stesso come potenza attiva nei confronti degli elementi pesanti. Di conseguenza il *motus agilis* e l'*agitatio* esprimono rispettivamente il moto conseguente all'*agilitas* e il continuo esercitarsi dell'*agere*. E l'*agilitas*, cioè la "capacità di spingere", che non può essere senza moto, denota, a mio avviso, che il moto è determinato da quella stessa capacità di spingere: così traspare dalla definizione della ragione che si legge nella *Glossa*: « La ragione è una potenza dell'anima che muove se stessa per la sua propria *agilitas* », cioè per la sua capacità di spingere, o forza⁷¹.

Si conferma, in tal modo, l'analogia già accennata tra i quattro modi della totalità dell'essere e i quattro elementi, e si giustifica la simultaneità della creazione, poiché "cielo e terra" significano i quattro elementi, quelli

⁷⁰ Cfr. *Commentarius in Boethii librum Contra Eutychen*, I,42-51, (ed. Häring, pp. 447-448, *passim*).

⁷¹ *Glossa*, II,6 (*infra*, p. 121); anche IV,7 (*infra*, p. 150): « La ragione entra in azione quando comprende (*se exercet in comprehendendo*), e perciò si muove (*in exercendo movetur*) »; SENECA, *Natur. Quaest.* II(V),3: « Avere... una naturale facoltà di muovere se stesso, senza riceverla da altro, ma presente in se stesso »; AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IX,14,25: « Moventisi... per una mirabile capacità di muoversi (*agilitate*) ». Il senso di *agitatio* è presente in VIRGILIO, *Eneide*, VI,726: « Uno spirito alimenta internamente e, infusa per tutti gli altri, una mente mette in movimento (*agitat*) tutta la mole », che Teodorico cita in *Trattato*, 27.

corporei e quelli non visibili, già determinati, e non nello stato di caos.

Si tratta ora di comprendere il versetto « la terra era informe e vuota », che Teodorico intende, appunto, secondo il significato di *inanis*, come informità: dove Mosè parla di informità della terra si riferisce anche all'acqua e, analogamente, quando parla delle tenebre sopra l'abisso si riferisce all'aria che a malapena si distingue dall'acqua e dal fuoco, il quale ancora non aveva l'attuale potenza. Teodorico, però, avverte subito che non si tratta di informità, ma di una "quasi uniformità", che gli antichi filosofi chiamarono *byle* o caos, e che consiste nel fatto che ciascun elemento era simile all'altro. Quei filosofi, ritenendo nulla quella differenza, sostenevano che gli elementi fossero una materia confusa e informe: ma Platone, valutando quella pur minima differenza, « affermò che la materia, cioè l'indeterminatezza degli elementi, è anteriore ai quattro elementi: non nel senso che quella indeterminatezza preceda per creazione o nell'ordine del tempo i quattro elementi, ma perché quello stato di indeterminatezza precede per natura la distinzione, come il suono precede la voce, e il genere la specie »⁷².

7. L'uso del quadrivio.

Conclusa la trattazione secondo la "fisica", Teodorico affronta il tema del "dire divino". La parte appena esposta inizia con un procedimento razionale che va dalla constatazione del mutamento del reale al rappresentarsi un autore delle cose stesse: si riflette, qui, il pensiero di Agostino che, nelle *Confessioni* (XI,4), dichiara le cose essere state fatte *perché* mutano e variano, per poter af-

⁷² *Trattato*, 22-24 (*infra*, pp. 192-194).

frontare subito dopo il tema della creazione come "dire di Dio".

L'inizio di questa ultima parte si struttura in analogia con la prima: non si tratta più di rappresentarsi un principio assoluto come esistente, bensì di procedimenti razionali che conducono alla conoscenza di Dio⁷³. Dopo avere avvertito che non può non esserci un principio, è opportuno conoscere la perizia operativa con cui agisce il creatore. Gli argomenti probativi saranno presi dall'aritmetica, dalla musica, dalla geometria e dall'astronomia: l'uomo che ha raccolto nell'*Eptatheucon* le opere concernenti le sette arti non poteva ignorare il quadrvio per accedere al discorso teologico. E Teodorico è esplicito su questo punto: «Nessuno metta in dubbio che tutto quanto diremo non sia preso dalla vera e santa teologia». Ma, subito dopo aver ricordato le quattro discipline, aggiunge che in "questa teologia" si deve far uso di quegli strumenti perché appaia l'abilità del creatore e perché sia mostrato razionalmente ciò che era stato proposto. Il distinguere tra "vera e santa teologia" e "questa teologia", ancorché questa si tenga fedele a quella, testimonia la consapevolezza della possibilità per l'uomo di procedere razionalmente, senza tuttavia contraddire la santa teologia, cioè quella della Bibbia.

8. Aritmetica ed equalità.

Delle quattro prove promesse conosciamo quella mutuata dall'aritmetica, che occupa i capitoli 30-46 del *Trattato* e che fornisce analogie per rappresentarsi in qualche modo la seconda persona trinitaria.

L'unità precede ogni alterità, perché precede il "due" che è il principio di ogni alterità, e si dice "altro" solo

⁷³ *Trattato*, 30 (*infra*, pp. 197-198).

se c'è dualità. Ma l'unità precede anche ogni mutabilità, che è tale per il fatto che nulla può mutare se non ha la possibilità di esser prima in un modo e, poi, in un altro. Da ciò Teodorico ricava che l'eternità, precedendo il mutevole, è conservazione e causa dell'essere: ma, poiché dalla numerosità derivano il peso, la dimensione, il luogo, il tempo, il moto e tutte le cose, si deve concludere che l'unità, per sua natura, oltrepassa tutte quelle cose: e la sua natura è, appunto, quella eternità e interminabile permanenza che è "fonte e origine di tutte le cose".

Ma l'unità genera anche l'equalità: mentre nella serie dei numeri la loro moltiplicazione dà luogo al molteplice e diverso, l'unità, moltiplicata per se stessa, non genera che la sua equalità, cioè l'unità che è uguale ad essa stessa. E poiché l'unità, o divinità, è tutte le cose in unità, essa è l'essere unico di tutte le cose, cioè la totalità del reale che non conosce parti: l'equalità dell'unità è l'originaria ed eterna sapienza; al di qua e al di là nessuna cosa può esistere, giacché essa contiene la nozione di tutte le cose, e in sua conformità è determinato e definito l'essere di ciascuna cosa, e al di sopra o al di sotto di quel limite definiente non può esistere nulla nella sua verità (*rectum*): da essa hanno esistenza le forme e le dimensioni di tutte le cose, perché la "nozione", permanendo sempre uguale a se stessa, è la descrizione propria della cosa stessa, grazie a cui ogni cosa si distingue dalle altre tenendosi non inferiore e non superiore a quello che deve essere.

Ma, se l'equalità dell'unità è equalità dell'esistere, e se questa circoscrive e definisce ogni cosa, essa è legge e regola, oltre che causa del loro esistere, e causa formale secondo cui l'artefice ha costituito la determinatezza dell'esistere (*modum existendi*) di tutte le cose e la loro verità, cioè la condizione della loro conoscibilità: «La verità di una cosa altro non è che l'equalità di esistenza della cosa stessa, così che il pensiero, comprendendola,

né le rimane al di sotto, né se ne estende oltre». Se questa comprensione non si attua secondo il limite esatto che fa essere tale la cosa, sorge la falsità che è negazione del reale (*cuius nulla est substantia*), proprio perché nega la verità che è condizione dell'esistenza delle cose e da cui queste ricevono la determinatezza. Tale verità è, in primo luogo, il Verbo divino, l'eterna predefinizione, da parte del creatore, di tutte le cose, ma è anche ciò che rimane costante delle cose stesse, cioè l'equalità dell'esistenza delle cose (*aequalitas existentiae rerum*), la determinatezza della cosa: il Verbo divino "dicendo" crea e dà l'essere alle cose in modo che siano né più né meno di ciò che sono. In altre parole, il dire del Verbo è atto che dà alle cose la loro causa formale intrinseca⁷⁴.

Con ciò Teodorico si collega con quanto ha detto circa la "totalità dell'essere" e dei suoi quattro modi, sì che il *Trattato* può essere visto come quella "serie di un intero volume", come quell'opera promessa, in cui elabora sistematicamente la sua concezione del reale⁷⁵.

La struttura del *Trattato*, per quanto ci è pervenuto, consente di cogliere i tratti corrispondenti ai modi della *rerum universitas* e considerazioni teologiche che fanno del testo una coordinazione che va dal piano del divino a quello della natura. Mi riferisco alla disposizione delle quattro cause, di cui quella efficiente, quella formale e quella materiale corrispondono, rispettivamente, al pri-

mo, al secondo e al quarto dei modi della *rerum universitas*. Il terzo modo, le cose in atto, è il soggetto di una trattazione naturalistica e di una trattazione teologica miranti a far vedere che le cose hanno in sé la garanzia della loro "equalità", del loro mantenersi conformi al genere e alla specie, pur nella loro individualità: «Le forme e idee di questa necessità, unite alla materia e trascurata la loro verità, si trasformano nella loro immagine e circoscrivono il fluire della materia». Così si legge nella *Glossa* (II,22): ma la presentazione testé compiuta del *Trattato* propone le stesse considerazioni quasi a significare l'esplicita volontà di riconoscere alla realtà naturale una sua autonomia, pur senza negarne la dipendenza da un principio. Teologia e naturalismo: una lettura del mondo non più allegorica o morale, ma "razionale", secondo fisica, che costituisce l'aspetto per cui si segnala la scuola di Chartres nel secolo XII.

Il *Trattato* di Teodorico si interrompe lasciando nel buio le tre ultime prove annunciate e che sarebbero dovute essere usate per spiegare la processione dello Spirito Santo come connessione dell'equalità e dell'unità.

9. Guglielmo di Conches e la filosofia: "cogitatio" e "speculum".

Quando Teodorico parla della potenza del creatore che conferisce forma e ordine alla materia, dice che «tutte le cose che esistono e che si vedono in cielo e in terra ricevono il loro proprio fondamento» da quella potenza che agisce sulla materia⁷⁶: la *philosophia* di Teodorico, nel graduale sviluppo che le riconosce, è comprensione di queste cose, ma è anche "intelligenza", cioè elevazione,

⁷⁴ *Trattato*, 45-46 (*infra*, pp. 205-206); cfr. *Commentum*, II,35, p. 79: «Il Padre crea nel Verbo, cioè nell'equalità dell'unità, tutte le cose. E così crea tutte le cose perché in esse non vi sia nulla di eccedente e nulla di inferiore»; e II,40-41, p. 81: «L'unità... crea le forme di tutte le cose. La forma, infatti, è integrità e perfezione della cosa: per esempio, l'umanità è l'equalità di essere uomo, e, perché qualcosa sia "uomo", nulla c'è in esso di eccedente, né di inferiore, nulla di più e nulla di meno». Cfr. il mio *Rerum Universitas*, cit., pp. 47-49. Quanto all'asserto secondo cui «i nomi danno l'essere alle cose», si veda *Glossa*, II,42 e IV,14 (*infra*, pp. 135 e 153); J. JOLIVET, *Quelques cas de «platonisme grammatical» du VII^e au XII^e siècle*, in *Melanges R. Crozet*, Poitiers 1966, pp. 98-99.

⁷⁵ Si veda il mio *Rerum Universitas...*, c. IV.

⁷⁶ *Trattato*, 25 (*infra*, pp. 194-195).

“LECTIO PHILOSOPHORUM”

Recherches sur l'Ecole de Chartres

par

Edouard JEAUNEAU

Maître de recherche au C.N.R.S.



ADOLF M. HAKKERT - EDITEUR - AMSTERDAM

1973

oyal
ouas
(vée)

F

UN REPRÉSENTANT DU PLATONISME AU XII^e SIÈCLE : MAÎTRE THIERRY DE CHARTRES ⁽¹⁾

Parmi les chanceliers qui ont présidé au destin des écoles de Chartres dans la première moitié du XII^e siècle, il en est un dont le nom mérite de figurer dans les annales de l'humanisme aussi bien que dans celles du courant platonicien : nous voulons parler de Thierry de Chartres (2).

C'est approximativement de 1120 à 1153 que Thierry enseigna à Chartres, d'abord comme écolâtre, ensuite comme chancelier. Sa carrière coïncide avec l'apogée des écoles chartraines. Thierry est donc le témoin privilégié, et — pour une part au moins — l'artisan de cet intense mouvement intellectuel qu'on a appelé « la Renaissance du XII^e siècle ». Il est un authentique représentant de l'humanisme de cette époque. Nous en avons pour preuve le bel éloge que lui a décerné l'un des plus fins connaisseurs du XII^e siècle, humaniste de la meilleure espèce et chartrain lui-même : Jean de Salisbury. L'auteur du *Metalogicon* donne, en effet, à Maître Thierry le titre de « grand chercheur ès arts » (3).

Il suffirait, pour justifier cet éloge, de rappeler que Thierry est l'auteur de l'*Heptateuchon*, immense recueil où les richesses

(1) Les pages qui suivent sont le texte d'une communication lue au cinquième Congrès Guillaume Budé qui s'est tenu à Tours et à Poitiers du 3 au 9 septembre 1953. Elles représentent les conclusions d'une étude que nous avons faite sur Thierry de Chartres et que nous avons présentée en 1953 sous forme de Mémoire à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Ce Mémoire a pour titre : « Essai sur la pensée philosophique de Thierry de Chartres ».

(2) Il n'existe pas encore de travail d'ensemble sur Thierry de Chartres. On pourra consulter les ouvrages suivants : UEBERWEG-GEYER : *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, p. 233-235, Berlin, 1928 ; DE WULF : *Histoire de la philosophie médiévale* (6^e éd.), t. I, p. 181-186, Paris, Vrin, 1934 ; GILSON : *La philosophie au moyen âge*, p. 268-273, Payot 1947.

(3) «... magister Theodoricus, artium studiosissimus investigator... » *Metalogicon*, I, 5 ; édit. Webb, Oxford, 1929, p. 16).

de la culture antique ont été par lui rassemblées (1). Mais une phrase de la préface que Thierry écrivit pour ce recueil nous révélera, mieux que tout le reste, la qualité de son humanisme : « Nous avons, dit notre auteur, marié le Trivium au Quadrivium pour l'accroissement de la noble tribu des philosophes (2). » Ainsi, le chancelier chartrain ne veut pas séparer la science des mots, cultivée dans le « trivium », d'avec la science des choses qui fait l'objet du « quadrivium » : mais ce souci d'unir harmonieusement le savoir et l'art de bien dire, n'est-ce pas évidemment l'humanisme ?

Quoi qu'il en soit, ce qui retiendra plus particulièrement notre attention ici, c'est que l'humanisme de Thierry s'alimente au courant platonicien. Frère de ce Bernard de Chartres que Jean de Salisbury appelle « le plus parfait platonicien de son temps » (3), Thierry doit lui-même beaucoup à la sagesse grecque : un de ses disciples ne voit-il pas en lui l'âme de Platon revenue du ciel parmi les mortels ? (4).

En nous proposant d'étudier ici le platonisme de Thierry, notre dessein n'est pas de faire l'inventaire détaillé des thèses platoniciennes qui se rencontrent dans l'œuvre du Maître chartrain. Un tel inventaire — à supposer qu'il fût possible — ne nous permettrait sans doute pas d'entrer en contact avec la pensée personnelle de notre auteur. Nous avons donc préféré esquisser les grandes lignes de la pensée de Thierry : il ne sera pas difficile — nous l'espérons — de reconnaître au passage ce qui est l'héritage de Platon (5).

(1) Les deux manuscrits de l'*Heptateuchon* (mss. 497 et 498 de la Bibliothèque municipale de Chartres) ont été brûlés le 26 mai 1944. Un microfilm de ces manuscrits existe à la Bibl. municipale de Chartres il a été offert par le « Pontifical Institute of mediaeval Studies » de Toronto (Canada). Un autre microfilm des mêmes manuscrits est à l'abbaye du Mont-César à Louvain (Belgique).

(2) Citation faite par CLERVAL dans *L'Enseignement des Arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XII^e siècle* (Congrès scient. internat. des Catholiques, tenu à Paris en 1888, tome II, p. 278 Cf. aussi CLERVAL : *Les Ecoles de Chartres*, p. 221, Paris, Picard, 1895.

(3) *Metaphisica*, IV, 35, édit. Webb, Oxford, 1929, p. 205.

(4) HERMANN DE CARINTHE cité par Clerval dans *L'Enseignement des Arts libéraux*, p. 285.

(5) Les œuvres de Thierry sur lesquelles s'appuie notre étude sont le *De sex dierum operibus* et le *Commentaire sur le De Trinitate de Boèce*. La première de ces œuvres a été éditée par HAUBÉAU dans *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, tome I, p. 52-68, Paris, Klincksieck, 1890. La deuxième a été partiellement éditée par JANSEN dans *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate* (Breslauer Studien zur hist. Theol., Band VIII, p. 3^a-25^a, Breslau, 1926).

Au reste, il n'est pas nécessaire de pénétrer bien avant dans le système de Thierry pour y rencontrer l'empreinte platonicienne. Nous la trouvons dès l'entrée, pour ainsi dire, dans la définition même de la sagesse : « La sagesse, dit Thierry, est la compréhension de la vérité des choses qui sont, c'est-à-dire des choses immuables » (1). A ces choses immuables, que son frère Bernard appelait les idées (2), Thierry donne de préférence le nom de formes. Mais, comme ce terme pourrait prêter à confusion, il a soin de distinguer deux espèces de formes : les unes sont dans la pensée divine, absolument dégagées de la matière et parfaitement immuables ; les autres sont plongées dans la matière et, partant, soumises au changement. A proprement parler, seules les premières méritent le nom de formes, les secondes ne sont que les copies plus ou moins déficientes des vraies formes.

Ainsi Thierry comprenait-il la célèbre distinction du *Timée* entre « ce qui est sans jamais devenir » et « ce qui devient sans être jamais » (3). Pour lui aussi le réel, c'est l'immuable. Mais, puisque les vraies formes sont en Dieu, la vraie sagesse est en définitive la contemplation de Dieu ou, pour l'appeler par son nom, la Théologie. Le sage contemple Dieu : il voit comment sont rassemblées en lui, d'une façon inexplicable, les perfections de toutes choses, et, s'il porte son regard sur les créatures, c'est pour y voir se refléter, comme en autant de miroirs, la simple et pure essence de la divinité (4).

Toutefois, pour s'adonner à la contemplation des choses immuables, une faculté de connaissance appropriée est requise. Platon, déjà, en avait reconnu la nécessité ; et Thierry cite à ce propos le passage du *Timée* où il est dit que les discours doivent s'accorder aux matières dont ils traitent : vis-à-vis de ce qui est immuable les discours sont fixes et inébranlables ; quand ils portent non plus sur le réel, mais sur des copies du réel, ils ne peuvent être que vraisemblables (5).

(1) « Sapientia autem est comprehensio veritatis eorum que sunt, id est immutabilium (Comment. sur Boèce ou *Librum hunc*, édit. Jansen, op. cit., p. 6^a, lignes 22-24).

(2) JEAN DE SALISBURY : *Metaphisica*, II, 17, édit. Webb, p. 93.

(3) PLATON : *Timée*, 27 d.

(4) « Sicut enim facies una in diversis retinetur speculis, una, quod in se est, sed propter speculorum diversitatem hæc una, illa vero altera esse putatur, ita quoque, si comparare liceat, forma quidem divina in omnibus quodammodo relucet nec est nisi una, quantum in se est, rerum omnium forma, si harum, que forme putantur diversae, illam veram puram que simplicitatem consideres. » (Comment. sur Boèce ou *Librum hunc*, édit. Jansen, op. cit., p. 16^a, lignes 38-44).

(5) « ... Dictum, inquit, videtur a Tullio scilicet qui hoc a *Timæo*

La faculté qui connaît l'immuable prend chez notre auteur le nom d' « intelligentia » : c'est une faculté d'intuition vraiment supérieure, divine même puisqu'elle a Dieu pour objet et puisque Dieu seul, de droit, la possède. Les quelques rares privilégiés qui en sont gratifiés, dit Thierry en citant encore le *Timée*, nous apparaissent comme des dieux parmi les autres hommes (1).

Si la Théologie est une contemplation de Dieu, il ne nous reste plus qu'à préciser sous quel aspect Dieu apparaît au regard du sage. On a déjà dit que Thierry conçoit Dieu comme le lieu des formes véritables ou choses immuables. Ce n'est point là toutefois l'intuition fondamentale qui donne la clef de son système. A l'intuition Dieu apparaît sous l'aspect d'Unité : l'Unité est Dieu, Dieu est l'Unité. Thierry est frappé par l'évidence de ces formules qu'il se plaît à répéter (2). Elles expriment pour lui une vérité primordiale qui n'appelle pas de démonstration. Les autres attributs divins, comme l'éternité et l'immatérialité, sont postulés par l'Unité. L'Unité, elle, n'est postulée par rien : elle s'impose à l'intuition avec une évidence incoercible.

L'idée d'unité est même antérieure à l'idée d'être ; et, par une étymologie fantaisiste où il n'est peut-être pas défendu de voir une lointaine réminiscence de Plotin, Thierry fait dériver la notion d'être de la notion d'unité (3). Il y a plus : l'Unité est ce par quoi toutes choses existent, ou, comme dit Thierry, elle est la « forma essendi » de toutes choses. Tout comme les objets sont éclairés par la lumière ou échauffés

Platonis habuit : oportet, inquit Plato, sermones cognatos esse rebus de quibus loquimur. » (Passage du *Commentaire sur Boèce*, non édité par Jansen. Nous le citons d'après le manuscrit latin d'Erlangen n° 182, fol. 72 v.) Cf. PLATON : *Timée*, 29 b, édit. Rivaud, p. 141-142.

(1) « Haec vero comprehendendi vis suo nomine vocatur intelligentia. Quae solius quidem Dei est et admodum paucorum hominum. Qui vero res in puritate sua intellegere possunt, intra homines ceteros quasi dii reputandi sunt. » (*Comment. sur Boèce*, édit. Jansen, *op. cit.*, p. 7*, lignes 30-33. Cf. *Timée*, 51 e, édit. Rivaud, p. 171.)

(2) « Deus est Unitas » (*Comment. sur Boèce* édit. Jansen, *op. cit.*, p. 11*, ligne 9.) « Unitatem Deum appellans... » (*ibid.*, p. 12*, ligne 16.) « Unitas igitur ipsa divinitas est. » (*De sex dierum operibus*, édit. Hauréau, *op. cit.*, p. 63.)

(3) « Actus igitur sine possibilitate necessitas est. Haec autem a Platone aeternitas, ab aliis unitas quasi onitas ab on graeco, id est entitas, ab omnibus autem usitato appellatur Deus vocabulo. » (*Comment. sur Boèce*, édit. Jansen, *op. cit.*, p. 11*, lignes 1-4. Cf. PLOTIN : *Ennéades*, V, 5, n° 5, édit. Bréhier, tome V, p. 97.) On trouve la même étymologie chez ARNAUD DE BONNEVAL, P. L., 189, col. 1572 A.

par la chaleur, les créatures reçoivent l'être de l'Unité. Et le chancelier chartrain invoque un principe bien connu des platoniciens du moyen âge : « Un être n'existe que dans la mesure où il est un » ; en dehors de Dieu qui est l'Unité, les créatures n'existent qu'en participant à l'Unité (1).

Ici, une question naturellement se pose : comment la pensée de Thierry, qui s'installe d'emblée dans l'Unité, pourrait-elle y découvrir autre chose que l'Unité ? En d'autres termes, n'est-il pas à craindre que la Théologie du Chartrain ne soit achevée presque aussitôt que commencée ? Il n'en est rien. Les mathématiques, auxquelles Thierry assigne une place centrale dans sa classification des sciences, vont permettre à la Théologie de progresser. Les mathématiques sont pour notre auteur à la fois la propédeutique de la Théologie et l'instrument dont elle a constamment besoin (2).

Puisqu'il ne nous est pas possible d'entrer ici dans le détail, disons simplement comment Thierry applique les mathématiques aux dogmes de la Trinité et de la Création.

Non moins que Guillaume de Conches ou Abélard, Thierry attribuait vraisemblablement à Platon la connaissance de la Trinité. Comme eux, en tout cas, il voyait dans le Père la cause efficiente, dans le Fils la cause formelle et dans le Saint-Esprit la cause finale du monde (3). Mais sa grande originalité est d'avoir proposé ces preuves arithmétiques de la Trinité dont Nicolas de Cues devait plus tard faire son profit (4). Tenter de les résumer est vraiment une gageure ; mais peut-on se dispenser d'en parler ? Voici donc comment Thierry procède. L'arithmétique la plus élémentaire enseigne que $1 \times 1 = 1$: l'Unité multipliée par elle-même ne peut engen-

(1) « Omne quod est ideo est quia unum est » (*De sex dierum operibus*, édit. Hauréau, *op. cit.*, p. 63. Le texte édité par Hauréau est incorrect en cet endroit : c'est « ideo » et non « in Deo » qu'il faut lire). Sur l'emploi de ce principe au moyen âge, cf. ARNOU : *Platonisme des Pères*, dans *Dict. de Théol. catholique*, tome XII, col. 2278 (fin).

(2) « Mathematicam solebant prius antiqui discere ut ad intelligentiam divinitatis possent pervenire ». (*Comment. sur Boèce*, édit. Jansen, *op. cit.*, p. 9*, lignes 25-26.) Le « quadrivium » tout entier sert d'instrument à la Théologie : « Adsint igitur quatuor genera rationum quae ducunt hominem ad cognitionem creatoris, scilicet arithmeticae probationes et musicae et geometricae et astronomicae, quibus instrumentis in hac theologia breviter utendum est. » (*De sex dierum operibus*, édit. Hauréau, p. 63.)

(3) « Nam Pater est efficiens causa, Filius formalis, Spiritus Sanctus finalis... » (*De sex dierum operibus*, édit. Hauréau, p. 53.)

(4) M. DE GANDILLAC : *La Philosophie de Nicolas de Cues*, 3^e partie, chap. v, p. 330 à 357, Aubier, 1941.

drer que l'Unité. Mais si l'on se souvient que l'Unité est le nom propre de Dieu, on dira que l'Unité qui engendre est le Père et que l'Unité engendrée est le Fils. L'Unité engendrée, en effet, est l'Égalité de l'Unité, c'est-à-dire l'effigie parfaite de l'Unité. Or, entre l'Unité et l'Égalité de l'Unité il existe nécessairement une connexion, un lien d'Amour. Nous en avons une preuve tangible dans l'instinct de conservation qui pousse les animaux à fuir la désagrégation, c'est-à-dire à désirer l'Unité. L'Amour réciproque de l'Unité pour l'Égalité et de l'Égalité pour l'Unité n'est rien d'autre que le Saint-Esprit, la troisième Personne de la Sainte Trinité (1).

Si des hauteurs où nous sommes nous redescendons vers le monde, nous rencontrons le problème de la création : il nous faut expliquer maintenant comment la multiplicité des choses descend de l'Unité. Là encore les mathématiques ont leur rôle à jouer : la genèse des choses va s'expliquer par la genèse des nombres à partir de l'Unité. La position de Thierry se résume en cette phrase : « Créer les nombres, c'est créer les choses » (2). Que faut-il au juste entendre par là ? Pour le savoir, remarquons d'abord que les nombres sont des répétitions de l'unité : on peut dire indifféremment que tout nombre est une participation de l'unité ou que toute participation à l'unité est un nombre (3). Mais on se souvient que pour Thierry les choses ne participent à l'être qu'en participant à l'Unité. Si donc c'est par les nombres que les choses participent à l'Unité, c'est par les nombres aussi qu'elles participent à l'être. Bref, les nombres sont constitutifs des choses ou, comme dit Thierry, les nombres sont les existences mêmes des créatures (4). Ainsi il suffit de montrer que l'Unité engendre les nombres pour prouver que les choses sont créées par Dieu.

Mais s'agit-il d'une création au sens strict ? Sans hésiter nous répondrons par l'affirmative à cette question : Thierry

(1) Cf. *De sex dierum operibus*, édit. Hauréau, *op. cit.*, p. 65-68. Cf. aussi le *Commentaire sur le De Trinitate de Boèce*, édit. Jansen, p. 12* à 15*.

(2) « Creatio numerorum rerum est creatio. » (*De sex dierum operibus*, édit. Hauréau, *op. cit.*, p. 64).

(3) Ce qui participe à l'Unité n'est pas, par définition, l'Unité absolue ; c'est une unité relative, mêlée de multiplicité, et, par conséquent, soumise au nombre.

(4) « Unitas vero quae multiplicata componit numeros, vel unitates ex quibus numeri constant, nihil aliud sunt quam verae Unitatis participationes, quae creaturarum existentiae sunt. » (*De sex dierum operibus*, édit. Hauréau, *op. cit.*, p. 64.)

pense que Dieu a non seulement organisé les éléments, mais qu'il a encore créé « de nihilo » les éléments eux-mêmes (1).

Sur ce point, d'ailleurs, Thierry a nettement conscience de faire une infidélité à Platon. C'est le seul point sur lequel le Maître chartrain, si prompt en général à admettre l'accord de la Bible et des philosophes anciens, refuse à Platon le brevet d'orthodoxie. Sa pensée, néanmoins, est nuancée ; on ne peut se dispenser de rapporter les paroles par lesquelles elle s'exprime : « Que personne, dit Thierry, n'aille prêter à Platon la thèse que la matière est coéternelle à Dieu. Platon n'a pas soutenu cela, bien qu'il fit de Dieu et de la matière les deux principes des choses. Au contraire, il affirme que la matière descend de Dieu. En tout point, en effet, il suit son maître Pythagore pour qui l'Unité et la dualité sont les deux principes des choses, l'Unité désignant Dieu et la dualité désignant la matière. Mais puisque la dualité descend de l'Unité, il est évident que, pour lui, la matière descend de Dieu. Sur un seul point Platon s'est écarté de la vérité : il a cru que ni la forme ni la matière n'ont été créées » (2).

Mais, après avoir ainsi tranquilisé sa conscience de chrétien en montrant qu'il sait préférer la foi à la philosophie là où la philosophie est en désaccord avec la foi (3), Thierry se sent encore plus à son aise dans la pensée de Platon. Au dire du *Timée*, le démiurge façonne le monde en contemplant un modèle éternel : Thierry voit en l'Égalité de l'Unité le modèle selon lequel l'Artisan éternel distribue à chaque chose son mode d'existence (4). Mais si pour le chancelier chartrain, comme pour le philosophe grec, Dieu a voulu que le monde fût le plus possible semblable à lui (5), le Dieu de Thierry n'est pas le Dieu de Platon ; c'est le Dieu-Trinité. Pour ressembler à son Auteur, l'Univers doit donc porter en soi la marque de la Trinité. L'univers nous apparaît alors comme une trinité créée, image temporelle de la Trinité créatrice (6).

(1) « ... quatuor elementa quae et ipse creator in principio de nihilo creavit. » (*De sex dierum operibus*, édit. Hauréau, *op. cit.*, p. 52, fin.)

(2) *Commentaire sur Boèce*, édit. Jansen, *op. cit.*, p. 12*, lignes 11-20.

(3) « Illa enim, in quibus philosophia a sacra dissidet Scriptura, ut pote a via veritatis exorbitantia rejicimus. » (*Ibid.*, p. 10*, lignes 17-18.)

(4) « Non est dubium quin ipsa Unitatis Aequalitas sit rebus omnibus essendi forma aeterna ac formalis causa, secundum quam Artifex aeternus modum existendi rebus omnibus constituit. » (*De sex dierum operibus*, édit. Hauréau, *op. cit.*, p. 67-68.) Cf. PLATON : *Timée*, 29 a, édit. Rivaud, p. 141.

(5) PLATON : *Timée*, 29 e, édit. Rivaud, p. 142.

(6) *Commentaire sur Boèce ou Librum hunc*, édit. Jansen, *op. cit.*, p. 14*, lignes 32-36.

Les trois termes de cette trinité créée sont : la matière, les formes et l'esprit créé. Et, bien que la Trinité tout entière crée tout ce qui existe, la création de la matière est attribuée au Père qui est l'Unité, celle des formes est attribuée à l'Égalité de l'Unité, c'est-à-dire au Fils, celle de l'esprit créé est attribuée au Saint-Esprit. Nous avons déjà parlé des formes : disons maintenant quelques mots des deux autres termes de la trinité créée.

Et d'abord tâchons de déterminer ce que Thierry doit ou croit devoir à Platon dans sa conception de la matière : « La matière, dit-il, a été justement appelée par Platon un milieu entre rien et quelque chose. Elle n'est pas quelque chose, puisque, de soi, elle n'est pas en acte ; et pourtant elle n'est pas néant, puisqu'elle peut être. » Platon la compare encore à la cire, car, comme la cire, elle est susceptible de recevoir toutes sortes d'empreintes ou de déterminations (1).

Selon Platon, dit encore Thierry, la matière est le principe des choses opposé à Dieu : Dieu et la matière, tels sont les deux termes extrêmes entre lesquels l'univers est enclos ; il ne peut rien exister au-dessus de Dieu, rien au-dessous de la matière (2). Mais si la matière est le principe des choses opposé à Dieu, les caractéristiques de la matière doivent s'opposer de façon contradictoire aux attributs divins. Dieu est la Nécessité absolue ; par conséquent, la matière sera possibilité pure (3). Dieu est l'immuable ; la matière sera changeante et source de changement (4). Mais, surtout, Dieu est l'Unité ; la matière devra donc se définir principalement par la multiplicité. Et, puisqu'il s'agit ici de la matière primordiale, c'est par la multiplicité primordiale qu'il faudra la définir. Or la multiplicité primordiale, c'est évidemment la dualité, car, dans la série des nombres entiers, c'est par le chiffre deux que commence le multiple.

Ainsi, dans ce système où les nombres sont constitutifs des choses, le chiffre caractéristique de la matière est la dualité.

(1) *Commentaire sur Boèce*, édit. Jansen, *op. cit.*, p. 11*, ligne 43, à p. 12*, ligne 3.

(2) « Sunt igitur, secundum Platonem, duo rerum principia, actus scilicet sine possibilitate, id est Deus vel Necessitas, et, quasi posita ex adverso, materia, id est possibilitas. » (*Ibid.*, p. 12*, lignes 5-10.)

(3) « Informis ergo materia possibilitas esse dicitur, quae per abstractionem a formis omnibus exspoliata intellegitur. » (*Ibid.*, p. 11*, lignes 19-20.)

(4) « Quare etiam materia ipsa quidem mutabilitas est. » (*Ibid.*, p. 14*, lignes 43-44.)

Telle est la thèse que Thierry dit emprunter à Pythagore et qu'il attribue aussi à Platon, puisqu'il fait de Platon le fidèle disciple de Pythagore.

Il nous reste à dire un mot maintenant d'un problème qui semble avoir été la « crux platoniorum » au XII^e siècle et qui ne pouvait manquer de se poser à Thierry : celui de l'Âme du monde. Sur ce point encore, le Chartrain ne trouve aucune incompatibilité entre Platon et la foi : pour lui, l'Âme du monde n'est pas autre chose que le Saint-Esprit (1). Mais, comprenons-le bien : dire que le Saint-Esprit est l'Âme du monde ne signifie pas du tout que le Saint-Esprit est incorporé au monde ou qu'il l'informe comme l'âme humaine informe le corps humain ; car la divinité ne peut pas être plongée dans la matière (2). Le Saint-Esprit, nous l'avons dit il y a un instant, produit un esprit créé ; mais c'est précisément par l'intermédiaire de cet esprit créé qu'il communique aux créatures la vie et le mouvement. Le Saint-Esprit est donc la cause dernière de tous les mouvements de l'univers et, de ce fait, on peut le nommer l'Âme du monde ; mais il ne faut pas oublier d'ajouter qu'il a pour instrument l'esprit créé.

Tel est donc, très rapidement esquissé, le dessin général de l'œuvre de Thierry. Cette œuvre — on a pu le constater — témoigne à la fois d'une grande originalité et d'une remarquable fidélité à la tradition platonicienne (3). Plus d'une fois, en lisant et en relisant les écrits du Maître chartrain, une parole de Rodin nous est revenue en mémoire : « Tâchons de comprendre les Grecs : si nous y parvenons, nous n'aurons que peu d'efforts à faire pour comprendre notre douzième et notre treizième siècle » (4). Or, les sculptures du portail Royal de Chartres — auxquelles Rodin pensait en écrivant ces lignes — sont presque contemporaines de la synthèse doctrinale élaborée par Thierry. Nous ne constesterons pas, certes, que Rodin se laisse plus ou moins emporter par son enthousiasme lorsqu'il voit en la cathédrale de Chartres « l'Acro-

(1) « Plato vero in *Timeo* eundem spiritum animam mundi appellat... Christiani vero illud idem Spiritum Sanctum appellant. » (*De seaderum operibus*, édit. Hauréau, *op. cit.*, p. 61 et 62.)

(2) « Divinitas namque immateriari non potest. » (*Comment. sur Boèce*, édit. Jansen, *op. cit.*, p. 16*, lignes 21-22.)

(3) Il est évident que nous n'avons pu présenter ici une étude exhaustive du platonisme de Thierry. Nous avons cherché seulement à en donner une idée qui ne fût pas inexacte. Mais il faudrait signaler encore que Thierry adopte la physique du *Timée* concernant le feu et qu'il explique la vision par la théorie du feu intérieur.

(4) RODIN : *Les Cathédrales de France*, p. 114, Armand Colin, 1914.

pole de la France » ou qu'il la compare au Parthénon (1). Mais Hermann de Carinthie, qui saluait en Maître Thierry l'âme de Platon revenue sur la terre, ne cédait-il pas lui-même quelque peu à l'emphase ? Sous l'amplification littéraire, toutefois, une grande et profonde vérité pourrait bien se cacher : dans la cathédrale chartraine comme dans l'œuvre que Thierry composa près de ses chantiers, n'est-ce pas vraiment la sagesse grecque qui fleurit et fructifie en terre de chrétienté ?

(1) *Ibid.*, p. 111 et p. 114.

Le Prologus in Eptateucon de Thierry de Chartres.

DEPUIS que Clerval a attiré l'attention des chercheurs sur l'*Heptateucon* de Thierry de Chartres, de nombreuses études ont été consacrées à cet important témoin de la culture médiévale.¹ Il n'y a pas lieu évidemment de redire ici ce que d'autres ont fort bien dit.² Désormais, ce que peuvent souhaiter surtout les historiens du moyen âge c'est moins de voir paraître de nouvelles études sur l'œuvre de Thierry que de pouvoir aborder cette œuvre elle-même dans une édition fidèle et intégrale. Une telle édition, qui eût pu paraître superflue à quelques uns au temps où la Bibliothèque municipale de Chartres conservait encore les deux gros volumes légués par Maître Thierry au Chapitre, s'impose aujourd'hui avec une particulière instance. Il est des choses dont nous ne mesurons la valeur qu'après les avoir perdues ou même simplement lorsque nous avons failli les perdre. L'*Heptateucon* est de ce nombre. Les deux manuscrits 497 et 498 de Chartres qui en contenaient le texte ont été détruits par l'incendie de la Bibliothèque le 26 mai 1944. La fameuse *Bibliotheca septem liberalium artium*, véritable somme de l'enseignement chartrain en la première moitié du douzième siècle, serait donc à tout jamais perdue sans la prévoyance de deux Instituts dont le mérite doit être hautement reconnu.

Avant le sinistre, le *Pontifical Institute of Mediaeval Studies* de Toronto (Canada) et l'Abbaye du Mont César à Louvain (Belgique) avaient pu fixer sur microfilms le texte des manuscrits 497 et 498. Grâce à ces heureuses initiatives, l'*Heptateucon* nous a donc été conservé. Pour combien de temps ? Sans chercher à mettre en doute la longévité des documents photographiés, on peut légitimement se demander s'ils résisteront aux attaques du temps aussi bien que le parchemin. Or, la génération présente a le devoir impérieux de transmettre aux générations futures un recueil de textes si important pour l'histoire des idées. Et nous ne pensons pas qu'une analyse, même détaillée, puisse remplacer une édition intégrale. Que de témoins précieux de la pensée antique auraient à

tenu à Paris en 1888 II, 276-96; A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge* (Paris, 1895), pp. 220-48; Bubnov, *Gerberti . . . Opera mathematica* (Berlin, 1899), pp. xxvi-xxviii; M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters III* (Munich, 1931), p. 290; C. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science* (Cambridge, Mass., 1924).

¹ La liste établie par Clerval dans *Les écoles de Chartres* aurait cependant besoin d'être revue. A titre d'exemple nous signalons ici deux retouches.

Haskins fait à propos du Ms. Chartres 498 la remarque suivante: f. 141-141v, which was once considered a fragment of Adelard's version of Hypsikles is identified by Bubnov (pp. xxvi f.) as a part of the geometry of the pseudo-Boethius (*Studies in the History of Mediaeval Science*, p. 91, n. 52).

Par ailleurs, le P. Isaac signale qu'aux folios 33v-37r du Ms. Chartres 498 se trouve le *Peri hermeneias* d'Apulée indiqué par Clerval comme anonyme. Cf. *Le "Peri hermeneias" en occident de Boèce à saint Thomas*, *Bibliothèque thomiste*, XXIX (1953), 54, n. 2.

² Contentons-nous de signaler les études suivantes: Michel Chasles, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de la Ville de Chartres* (Chartres, 1840), pp. 29-36 (les manuscrits 497 et 498 étaient cotés 141 et 142 dans le catalogue de 1840); *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France-Départements XI* (Paris, 1890), pp. 211-4; A. Clerval, *L'enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XII^e siècle*, d'après l'*Heptateucon* de Thierry de Chartres, *Mémoire présenté au Congrès scientifique international des Catholiques*

En 1449, trois siècles exactement après la diète de Francfort qui avait amené Thierry de Chartres en pays rhénan¹, Nicolas de Cues se référait à un commentateur du *De Trinitate* de Boèce: «vir facile omnium quos legerim ingenio clarissimus»². Grâce à cet auteur, le Cusain a pu connaître, nous assure-t-on, certaines spéculations pythagoriciennes qui, au douzième siècle, faisaient les délices des Chartrains³. Je voudrais examiner ici quelques unes de ces spéculations, celles précisément qui semblent avoir retenu plus particulièrement l'attention de Nicolas de Cues, à savoir la tentative faite par Thierry de Chartres pour rejoindre par voie dialectique les affirmations du dogme chrétien sur la Trinité. Cette tentative prétend s'appuyer sur l'arithmétique ou science du nombre. Mais que signifient au juste ces *probationes arithmeticae*? Il est si facile d'en fausser le sens quand on les considère à huit siècles de distance. Il est si tentant de les déformer plus ou moins, pour les confondre avec des constructions dialectiques plus récentes où notre pensée se repose avec le sentiment confortable du déjà connu⁴. Pour éviter pareil écueil, un bon moyen me paraît être celui-ci: replacer, autant que faire se peut, les *probationes arithmeticae* dans leur climat culturel, dans l'ambiance spirituelle qui fut celle des écoles chartraines en la première moitié du douzième siècle. C'est ce que je voudrais essayer de faire ici. Mais il me faut, auparavant, retracer les lignes maîtresses de l'argumentation de Thierry⁵.

¹ On signale la présence de Thierry à la diète de Francfort en août 1149. Cf. M.-J.-J. Brial, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. 14, Paris 1877, 360.

² *Apologia Doctae Ignorantiae, iussu et auct. Academiae Litt. Heidelberg* ed. R. KLIBANSKY, Lipsiae 1932, 24.

³ Cf. NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia*, t. 1, ed. E. HOFFMANN et R. KLIBANSKY, Lipsiae 1932, Praefatio editorum, XII.

⁴ B. HAURÉAU cédait à une tentation de ce genre, lorsqu'il définissait ainsi la pensée de Thierry: «C'est, en un mot, le spinosisme développé». (*Histoire de la philosophie scolastique*, t. 1, Paris 1872, 393).

⁵ Le texte sur lequel nous nous appuyons en premier lieu est le *De sex dierum operibus* édité une première fois par B. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins* t. 1, Paris 1890, 45—70 et réédité par N. HARING: *The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras*, dans: *AHD* 22 (1955), 137—216. Nous mentionnons plus loin (note 10) les autres écrits qui ont pu être attribués soit à Thierry soit à son école.

Considérons la relation qui existe entre ces deux termes: l'un et l'autre. On pourrait sans contradiction parler de l'un, même si l'autre n'existait pas. Par contre, on ne peut poser l'autre sans poser l'un: comment parler de l'autre si ce n'est par rapport à l'un? Disons la même chose en termes abstraits: il n'y a pas d'altérité, si l'Unité n'est pas. Il faut, avant toute autre chose, poser l'Unité. Ainsi posée, l'Unité est, non seulement antérieure, mais transcendante à toute altérité. Elle est, de ce fait, étrangère à tout ce qui s'altère: elle est exempte de changement. Elle est donc immuable et éternelle. En un mot, l'Unité est Dieu ou Dieu est l'Unité. Telles sont les formules que Thierry se plaît à répéter: elles expriment son intuition fondamentale. Or, la contemplation de l'Unité exerce sur notre pensée un pouvoir de stimulation et de progrès. Platon l'avait bien vu⁶. Et il en avait rendu raison par cette sorte de contradiction (ἐναντιωμα) qu'il décelait au coeur de l'Unité et qui est le ressort même de la dialectique⁷. Par des voies dont le tracé échappe en grande partie à nos regards, la pensée de Thierry est, sur ce point, l'héritière de Platon. L'Unité que Thierry considère, en effet, n'est pas stérile. Elle cache en son sein une puissance génératrice. Cette puissance génératrice, comment la concevoir? Le moment est venu, pour l'apprendre, de nous tourner vers la science du nombre.

L'arithmétique nous enseigne que les nombres s'engendrent par multiplication. Mais on peut concevoir deux types de multiplication. Le premier type est la multiplication du même par le même (2×2 , 3×3 , etc.). Le second type est la multiplication, l'un par l'autre, de nombres différents (2×3 , etc.). Ces deux types de génération conviennent à l'Unité. Par la multiplication du second type, l'Unité engendre, à l'infini, la série des nombres entiers; et cette génération traduit, en langage mathématique, la puissance infinie du Créateur puisque, comme dit Thierry en une admirable formule pythagoricienne, «créer les nombres, c'est créer les choses»⁸. Quant au premier type de la multiplication, il nous permet, si nous l'appliquons à l'Unité, de mieux entendre le mystère de la Sainte Trinité. Qu'on laisse, en effet, l'Unité à elle-même, sans lui adjoindre rien d'autre. Si alors elle engendre, elle ne pourra évidemment engendrer que l'Unité: $1 \times 1 = 1$. Mais l'Unité engendrée n'est en rien inférieure ou supérieure à l'Unité qui l'engendre. Elle lui est en tout point égale; elle est l'Égalité de l'Unité. Comme l'Unité génératrice, l'Unité engendrée est éternelle. Or, nous dit Thierry, il ne peut exister deux réalités éternelles. L'Unité

⁶ République VII, 525 a.

⁷ ibid. 524 e.

⁸ «Sed creatio numerorum, rerum est creatio», HARING, op. cit. 196. Cf. ANGELUS SILESIVS, *Cherubinischer Wandersmann* V, 2: «Wie die Zahlen auss dem Einss, so die Geschöpfe auss Gott».

et l'Égalité de l'Unité ne font donc qu'un⁹. De plus, l'Unité désire nécessairement rester ce qu'elle est; elle désire rester égale à elle-même; autrement dit, elle désire l'Égalité de l'Unité. Et l'Égalité, pour demeurer ce qu'elle est (c'est-à-dire Égalité de l'Unité), désire nécessairement l'Unité. Il existe donc, entre l'Unité génératrice et l'Égalité engendrée, un amour ou Connexion¹⁰. Ce troisième terme, qui procède des deux premiers, ne brise pas l'unité: il la fonde, au contraire, et la consacre. Et pourtant, engendrer, être engendré, jouer le rôle de connexion ne se confondent point. Ainsi les mathématiques nous font-elles entrevoir une trinité au sein de l'unité, une Trinité qui est Unité. Telles sont brièvement — trop brièvement — résumées, les *probationes arithmeticae* de Thierry de Chartres.

Essayons maintenant de situer l'argumentation de Thierry dans son cadre historique. C'est une méthode qui a pu donner, en d'autres occasions, d'excellents résultats. L'argument de saint Anselme, par exemple, prend à nos yeux un meilleur relief, si nous savons le replacer dans l'ambiance monastique qui l'a vu naître. L'inspiration qui commande la preuve anselmienne et celle qu'on peut entrevoir dans les *probationes arithmeticae* de Thierry sont d'ailleurs plus voisines qu'on n'a paru le remarquer jusqu'à ce jour. Ici et là, le point de départ est une donnée dogmatique. L'Abbé du Bec part d'un verset de l'Écriture: «L'insensé a dit dans son coeur: Il n'y a pas de Dieu»¹¹. Le Chancelier chartrain part d'une autorité dont le prestige, au douzième siècle, est de peu inférieur à celui de l'Écriture, l'autorité de saint Augustin. Il s'agit, en effet, de justifier cette formule du *De doctrina christiana*: «Dans le Père est l'Unité, dans le Fils est l'Égalité, dans le Saint-Esprit est la concorde de l'Unité et de l'Égalité»¹². Thierry, comme Anselme, vise donc, en définitive, à rejoindre, par une démarche intellectuelle, une donnée dont l'âme est déjà en possession par la foi. Le «rationabiliter ostendatur» du Chartrain¹³ fait écho, à sa manière,

⁹ HARING, op. cit. 197.

¹⁰ La procession du troisième terme (ou Connexion) manque dans le *De sex dierum operibus*. On peut y suppléer grâce à CLAREMBAUD D'ARRAS qui se révèle avoir été un disciple fidèle de Thierry: *Der Kommentar des Clarenbaldis*... ed. W. JANSEN, dans: *Breslauer Studien zur hist. Theologie* 8, 61*—63*. On retrouve les mêmes spéculations dans quatre commentaires du *De Trinitate* de BOËCE: *Librum hunc*, ed. W. Jansen, op. cit., 12*—14*; *Quae sit*, ed. N. HARING dans: *AHD* 25, (1958), 215 et 222—223; *Aggreditur propositum*, ed. N. HARING, ibid. 23 (1956), 319—321; *In titulo*, PL 95, 395b. Il faut citer encore: *De septem septenis* (attribué à JEAN DE SALISBURY), PL 199, 961 b; ALAIN DE LILLE, *Regula* 4, PL 210, 625 ab; et le texte du Ms, Paris, B. N. Lat. 14489, fol. 64—65, ed. N. HARING dans *MS* 18, (1956), 131—132.

¹¹ Psalm. XIII, 1.

¹² I, 5, PL 34, 21. AUGUSTIN écrit: *Concordia*. Mais les médiévaux se trouvaient autorisés à lui substituer *Connexio*, par la suite même du texte: «connexa omnia propter Spiritum Sanctum».

¹³ *De sex dierum operibus*, ed. N. HARING, 194.

aux «rationes necessariae» de l'Abbé du Bec. Rien ne serait plus faux, par conséquent, que de voir en Thierry un rationaliste¹⁴. Et ce serait commettre un grossier contresens que de présenter les *probationes arithmeticae* comme des démonstrations rigoureuses permettant à l'homme de se hisser, par ses seules forces, à la connaissance de l'inaccessible mystère. Car on ne peut douter que les lignes suivantes de Clarembaud d'Arras expriment aussi la pensée et les intentions de Thierry: «Nous n'avons pas la prétention de pouvoir atteindre pleinement à la connaissance de la génération (du Verbe) et de la procession (du Saint-Esprit), car nous croyons que cela est impossible à l'homme. Nous voulons seulement fournir aux apologistes catholiques le moyen de se défendre contre les Juifs et les hérétiques, lesquels s'en tiennent à l'unité divine avec une telle obstination, qu'ils rejettent absolument la trinité des personnes»¹⁵.

Que les dialectiques anselmienne et chartraine aient certains points communs, voilà ce qui paraît s'imposer avec évidence. Il y a même, entre l'une et l'autre, assez de ressemblances pour que le *De Trinitate* d'Achard de Saint-Victor, fortement teinté de pythagorisme chartrain, ait pu passer un instant pour une oeuvre de saint Anselme¹⁶. Entre le milieu chartrain du douzième siècle et l'ambiance qui était celle du Bec au siècle précédent, les différences n'en sont pas moins profondes. Anselme est un moine. Il médite. Il est seul avec Dieu seul. Son style est celui du monologue. Son idéal est celui d'un homme qui quête le vrai «par un silencieux raisonnement avec lui-même»¹⁷. «Entre dans la chambre secrète de ton esprit, conseille-t-il; fais-en sortir toutes choses, hormis Dieu et ce qui peut t'aider à chercher Dieu. Puis, ferme la porte, et cherche-Le»¹⁸. Bien différent est le climat de Chartres, lorsque Thierry y enseigne. Au lieu de la nudité de la cellule monastique, voici l'école avec tout son matériel pédagogique. Dès le onzième siècle, les figures géométriques y étaient à l'honneur, et l'évêque Fulbert, «notre vénérable Socrate», comme l'appelaient affectueusement ses disciples, ne dédaignait pas de se pencher sur un problème qui embarrassait ses élèves¹⁹. Avec Thierry, au douzième siècle — exactement en 1143 —, l'école de Chartres s'enrichit d'une traduction latine du *Planisphère* de Ptolémée²⁰. Et l'*Heptateuchon*,

¹⁴ Cf. P. DUHEM, *Le système du monde* III, 187.

¹⁵ W. JANSEN, *Der Kommentar* . . . , 61*.

¹⁶ M.-TH. D'ALVERNŸ, *Achard de Saint-Victor. De Trinitate — De unitate et pluralitate creaturarum*, dans: *RHAM* XXI (1954), 299—306.

¹⁷ «in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis» (*Prosligion*, prooemium; traduction A. KOYRÉ).

¹⁸ *Prosligion*, ch. I.

¹⁹ Le texte est cité dans A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Paris 1895, 464.

²⁰ Cf. A. CLERVAL, *L'enseignement des Arts libéraux* . . . dans: *Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris en 1888*, t. 2, 295—296.

cette Bibliothèque des sept Arts libéraux que Thierry, à sa mort, devait léguer à l'Eglise de Chartres, était une luxueuse encyclopédie du savoir humain. De Thierry encore, Jean de Salisbury, si fin et si perspicace, n'a pas cru pouvoir faire de meilleur éloge que celui-ci: «Artium studiosissimus investigator»²¹.

A Chartres, on ne peut oublier les Arts libéraux, même quand on s'adonne à la théologie. Le *Trivium* et le *Quadrivium* sont aussi des chemins qui conduisent à Dieu. S'il en avait été autrement, aurait-on osé sculpter leurs emblèmes et les mettre à cette place d'honneur qu'ils occupent à la baie de droite du Portail Royal de la Cathédrale chartraine? Grammaire, rhétorique, dialectique, arithmétique, géométrie, astronomie et musique sont là, auréolant de leur lumière intelligible la Sagesse incarnée que la Vierge Marie présente au monde. Gilbert de la Porrée, qui occupa avant Thierry le poste de chancelier des écoles chartraines, considérait le savoir comme un tout et n'ignorait pas que chaque science, pour subsister, a besoin du concours de toutes les autres: «Il estimait que toutes les disciplines sont solidaires (*connexas*), et il les faisait servir à la théologie»²². Ce même chancelier chartrain, devenu évêque de Poitiers, fit un jour à saint Bernard une réponse des plus significatives. Après le concile de Reims (1148), Bernard eût souhaité un entretien théologique avec Gilbert. Ce dernier s'y refusa. Il répondit que si l'Abbé de Clairvaux désirait comprendre parfaitement la pensée de saint Hilaire, il lui fallait, auparavant, parfaire son instruction en étudiant les disciplines libérales et aussi . . . les autres²³. En un mot, pas de théologie sans l'indispensable noviciat des Arts libéraux. Tout l'esprit de Chartres est là.

Or, dans ce concert des Arts libéraux — Thierry écrit: dans ce synode²⁴ —, le quadrivium (qui traite des choses) occupe un rang plus élevé que le trivium (où il est question du langage). Le quadrivium a un autre nom, *Mathematica*, que Guillaume de Conches explique ainsi: «Mathématique veut dire doctrinal. Et la qualification de doctrinal est ici donnée par antonomase, car la doctrine qu'on enseigne dans le quadrivium est plus parfaite que celle qui s'enseigne dans les autres Arts»²⁵. Les quatre branches du quadrivium (arithmétique, géométrie, astronomie, musique) constituent donc les approches immédiates de la spéculation théologique: «Il y aura quatre genres de raisons, nous dit Thierry, pour conduire l'homme à la connaissance

²¹ *Metalogicon* I, 5; ed. WEBB, Oxford 1929, 16, 15.

²² JEAN DE SALISBURY, *Historia pontificalis*, cap. 12; ed. MARJORIE CHIBNALL (1956), 27.

²³ *ibid.*, 26.

²⁴ THIERRY DE CHARTRES, *Prologus in Eptatheucon*, ed. E. JEAUNEAU dans: *MS 16*, (1954), 174.

²⁵ *Gloses sur le Timée*, chapitre 5 (de l'édition que je prépare).



du Créateur. Ce sont les preuves arithmétiques (*arithmeticae probationes*) les preuves musicales, les preuves géométriques, les preuves astronomiques²⁶. Seules, sans doute, les preuves de la première catégorie sont convenablement exposées. Pour en apprécier la portée et le sens, toutefois, il est bon de ne pas oublier qu'elles font partie d'un ensemble et que leur valeur dépend de la valeur qu'on accorde au quadrivium tout entier. Or, les quatre sciences du quadrivium ou, si l'on préfère, les mathématiques, jouent, à Chartres, vis-à-vis de la théologie, un rôle analogue à celui que jouaient vis-à-vis de la dialectique les quatre sciences énumérées dans la *République* de Platon²⁷. Et le *Librum hunc*, ce commentaire du *De Trinitate* de Boèce qui pourrait bien être une oeuvre de Thierry de Chartres, déclare: «La coutume des anciens était d'apprendre d'abord les mathématiques, afin de pouvoir accéder à la connaissance de la divinité»²⁸. Le même commentaire nous explique ce qui permet aux mathématiques de remplir cette fonction d'initiation à la science sacrée. C'est que, dans la division tripartite de la philosophie spéculative en physique, mathématiques, théologie, les mathématiques occupent une position moyenne. Elles ont un point commun avec la physique, puisque les figures qu'elles étudient ont besoin d'un support matériel. Elles ont un point commun avec la théologie puisque leur objet propre, comme celui de la théologie, est immatériel²⁹.

Les mathématiques apparaissent donc comme un pont jeté entre le monde sensible et l'univers intelligible: par là doivent passer ceux qui prétendent à la connaissance théologique. A Chartres, d'ailleurs, on savait apprécier ce mot de Macrobie: «Lorsque notre pensée, s'élevant, va de nous vers les dieux, le premier degré d'immatérialité qu'elle rencontre, ce sont les nombres»³⁰. Mais, dire que les mathématiques ont le privilège de nous acheminer à la théologie, ne signifie pas que mathématiques et théologie se confondent. Thierry distingue soigneusement, au contraire, l'unité numérique, dont il est question en arithmétique, de l'Unité divine, objet de la théologie: «L'unité qui, par sa multiplication, compose les nombres, ou les unités dont les nombres se composent, ne sont pas autre chose que des participations de l'Unité véritable»³¹. Et le chancelier chartrain ajoute que

²⁶ *De sex dierum operibus*, ed. N. HARING, 194.

²⁷ *Rép.* VII, 532 b et suiv.

²⁸ W. JANSEN, *Der Kommentar*... 9*, 25—26.

²⁹ *ibid.*, 9*, 10—13.

³⁰ MACROBE, *Commentaire I*, V, 4, cité par Hugues Métel. Cf. A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres*, 176. J'ai parlé de l'influence exercée par Macrobie sur le milieu chartrain dans: *Macrobie, source du platonisme chartrain* (article paru dans *Stud Med III a Serie 1*, 1 (1960), 3—24).

³¹ *De sex dierum operibus*, ed. N. HARING, 196.

ces participations constituent l'essence même des créatures³². En résumé, l'école de Chartres baigne dans une atmosphère pythagoricienne: le *De Arithmetica* et le *De Musica* de Boèce, le *Timée* de Platon, le *Commentaire* de Macrobie y sont lus et médités avec ferveur. Tel est le contexte dans lequel il convient de lire les *probationes arithmeticae* de Thierry.

Si le climat spirituel qui fut celui de Chartres en la première moitié du douzième siècle permet de mieux comprendre les *probationes arithmeticae*, celles-ci, à leur tour, projettent une clarté féconde sur l'idéal culturel des Chartrains. En exigeant des candidats théologiens qu'ils parcourussent sérieusement le long chemin des Arts libéraux avant de s'adonner à la science sacrée, les maîtres de Chartres devaient nécessairement décourager le grand nombre. C'est qu'à leurs yeux la théologie était l'affaire, non du grand nombre, mais d'une élite. Seuls y pouvaient prétendre les rares privilégiés ayant reçu en partage l'*intelligentia* (ou *voûs*), cette faculté supérieure à la raison qui, au dire de Platon, est l'apanage des dieux et d'un tout petit nombre d'humains³³. Aux autres, Gilbert de la Porrée, avec une ironie mordante, conseillait de se faire boulangers³⁴. Guillaume de Conches n'était pas moins exigeant. Il ne pouvait admettre de dérogation à la règle pythagoricienne selon laquelle le disciple devait écouter son maître pendant sept années avant d'être autorisé à l'interroger³⁵. Les camelots du savoir que Jean de Salisbury a ridiculisés sous le nom de *Cornificiens* allaient beaucoup plus vite: en moins de deux ans, ils s'engageaient à déverser dans l'esprit de leurs élèves toute la philosophie³⁶. Entre cette conception plus ou moins mercantile d'une culture au rabais, et l'idéal aristocratique des Chartrains, le conflit était inévitable. Jean de Salisbury nous a dit quelle part y prirent, aux côtés de Gilbert de la Porrée et d'Abélard, Thierry de Chartres et Guillaume de Conches, ces *amatores litterarum*, comme il les appelle³⁷. Il nous a dit aussi ce que fut l'issue du combat. Les Chartrains durent s'avouer vaincus: «Les hommes préférèrent paraître philosophes, plutôt que l'être en fait»³⁸. Mais ce qui, aux contemporains, a paru un échec, ne l'est peut-être plus au regard de l'histoire. Si la *Docte Ignorance* de Nicolas de Cues prolonge effectivement l'effort des maîtres chartrains, qui oserait penser que Thierry de Chartres a travaillé en vain?

³² *ibid.* Cf. JEAN SCOT ERIGÈNE: «*In numeris namque omnium rerum subsistit essentia*», *PL* 122, 466 b).

³³ PLATON, *Timée* 51 e, que citent Clément de Paris, W. JANSEN, *Der Kommentar*, 37* et le *Librum hunc*, *ibid.*, 7*.

³⁴ JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon* I, 5; ed. WEBB, 16, 6—15.

³⁵ *Dragmaticon*, ed. G. GRATAROLUS, Strasbourg 1667, 2.

³⁶ JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon* I, 24; ed. WEBB, 58, 1—3.

³⁷ *op. cit.* I, 5; 16—17.

³⁸ *op. cit.* I, 24; 58, 1—4.