

A. 403  
L'ANNÉE 1925

---

BULLETIN INTERNATIONAL  
DE L'ACADÉMIE POLONAISE  
DES SCIENCES ET DES LETTRES

CLASSE DE PHILOLOGIE  
CLASSE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE

I PARTIE  
JANVIER — JUIN

CRACOVIE  
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ  
1926

## Résumés.

1. ANTONI BENIS. *Reforma finansów i polityka walutowa Czechosłowacji w latach 1918—1925. (La réforme des finances et la politique monétaire de la Tchécoslovaquie entre 1918 et 1925).*  
Présenté dans la séance du 22 juin 1925.

Vers la fin de l'année 1918, les Tchécoslovaques s'émancipèrent de l'Autriche et au commencement de l'année suivante le gouvernement tchécoslovaque décida d'achever la séparation politique, en mettant fin à la communauté du système monétaire qui avait survécu à la rupture. On créa donc une couronne tchécoslovaque, différente de la couronne austro-hongroise et on voulut lui assurer une existence indépendante. A cet effet, le gouvernement entreprit une série de réformes financières et monétaires, dont les principales consistaient à frapper la fortune d'une contribution et à estampiller les couronnes austro-hongroises en circulation. La description de ces mesures est le sujet du premier chapitre du travail présenté. Après avoir défini la déflation et l'inflation, l'auteur tâche de prouver, dans le deuxième chapitre, que la réforme monétaire en question n'était ni une déflation, ni une inflation et que la quantité d'argent en circulation n'a pas été essentiellement changée. Dans ces conditions, on ne peut que considérer comme erronées les opinions suivant lesquelles les événements tels qu'ils se sont déroulés en Tchécoslovaquie confirmeraient la théorie quantitative. L'auteur défend même la thèse suivant laquelle la possibilité de vérifier les théories économiques par l'induction serait problématique (chap. III).

Dans les deux derniers chapitres, l'auteur étudie l'influence exercée par les réformes financières et monétaires tchécoslovaques sur les conditions économiques du peuple tchécoslovaque, ainsi que sur la politique financière et monétaire d'autres États.



1954 D. 130

54 m. A. 103

2. PIOTR BIENKOWSKI. O typie barbarzyńcy w kożuchu w sztuce starożytnej. (*Sur le type du barbare vêtu d'une fourrure dans l'art antique*). Présenté dans la séance du 12 janvier 1925.

C'est le travail de Wace et de Tarquaire (J. H. S. XIX, 1909, p. 68) qui a inspiré l'auteur à écrire ce mémoire. Ces deux savants s'efforcent de prouver, que le socle de l'obélisque de l'empereur Théodose, qui suivant l'inscription qu'on y lit a été érigé en 390 apr. J. C. dans l'hippodrome de Constantinople, aurait été primitivement destiné à servir de piédestal au monument, qui devait commémorer les victoires, que, surtout en 332, Constantin le Grand avait remporté sur les Goths (comp. J. Burekhardt, *Constantins Zeitalter*, p. 102 et suiv.). Suivant Wace les bas-reliefs qui décorent le côté ouest de ce piédestal représenteraient par conséquent le tribut et l'hommage rendu par des barbares, vaincus non par Théodose, mais par Constantin le Grand. A gauche on verrait des Sarmates, tandis qu'à droite ce seraient des Goths qui se distingueraient, par des longues barbes, des pantalons rentrés dans des chaussures souples, enfin par des dolmans à la hongroise doublés de fourrure, dont le poil est tourné dehors. Du point de vue de l'histoire cette hypothèse paraît admissible, d'autant plus qu'aussi bien Constantin que Théodose eurent affaire aux Goths: l'un pendant le *bellum gothicum*, que nous avons déjà mentionné, l'autre en 382, lorsque après les avoir battu à plate couture, il les força à s'établir dans la Dacia Ripuaria et en Mésie, et les obligea à servir sous les armes en qualité de *foederati* (comp. B. Nisse, *Abriss d. röm. Geschichte*, dans le vol. I de Müller, *Hb. d. klass. Alt-Wiss.*, p. 717). L'étude du style des bas-reliefs ne nous permet pas non plus de soulever des objections sérieuses contre la nouvelle théorie, surtout parce que l'évolution du style de la sculpture du IV<sup>e</sup> siècle ne nous est pas suffisamment connue. Indépendamment de toutes ses considérations, nous pouvons nous demander, quels sont les barbares que l'art antique avait coutume de représenter comme ceux, que nous montrent nos reliefs, c.-à-d. vêtus de manteaux fourrés, dont les poils sont tournés dehors, et quelle a pu être l'origine et l'évolution de ce type dans l'art hellénistique et romain.

L'auteur présente une série de photographies de monuments antiques, pour étayer par des preuves la thèse, suivant laquelle

pendant l'époque hellénistique on verrait souvent revenir ce type sur des sculptures qui représentent des Celtes. D'ailleurs le terme *rhenos* qui suivant Salluste (Hist. fragm. 3, 57, éd. Kritz) et César (B. G. VI, 21) indiquait la peau d'un animal, a été emprunté par les Romains à la langue celtique. Cette provenance du terme prouve indirectement que les Celtes se servaient de peaux d'animaux pour en faire des manteaux. Ce n'est que depuis la seconde moitié du I<sup>er</sup> siècle après J. C. que nous voyons des pelisses en fourrure sur des sculptures représentant des Germains. Ce costume ne saurait nous surprendre, d'autant moins qu'autrefois comme aujourd'hui, les peuples primitifs se servaient de peaux de bêtes pour se vêtir, cependant le fait que sur le Haut-Rhin les Germains semblent les avoir employées avec une prédilection marquée, mérite de retenir l'attention. C'est sur les trophées, dit de Marius, dont des vestiges nous sont connus par les marbres placés aujourd'hui à l'entrée du Capitole, que nous voyons pour la première fois ces „rhénons“ suspendus à un trophée destiné à célébrer une victoire sur des Germains. Nous savons que ces trophées ont été érigés après l'année 83, peut-être même après l'an 90 de notre ère, pour commémorer les prétendus succès remportés par l'empereur Domitien sur les Cattes (les Hessois modernes). Des trophées de ce genre, avec des peaux de bêtes, qui servaient de fond aux prisonniers se tenant debout sous ceux-ci, se voient souvent sur des monnaies et des gemmes de l'époque (Schumacher, Verzeichniss der Germanendarstellungen<sup>3</sup>, p. 61, n<sup>o</sup> 40, 2 a). Sur le médaillon en argent, aujourd'hui au musée de Neuwied (rpr. Schumacher l. c., p. 57, n<sup>o</sup> 37), qui anciennement était une partie de l'emblème d'une cohorte, nous apercevons un Germain garotté et entouré d'armes, à genoux sur une fourrure. Ce médaillon date d'une époque relativement récente; il doit remonter, en effet, à la première moitié du III<sup>e</sup> siècle après J. C. L'arc de triomphe de Carpentras (rpr. Espérandieu, Bas-reliefs de la Gaule Romaine I, p. 179, n<sup>o</sup> 243) est beaucoup plus ancien et date du I<sup>er</sup> siècle de notre ère. Sur la façade latérale, mieux conservée de cet arc, on voit sous un trophée deux barbares debout. L'un est vêtu d'un costume oriental, tandis que l'autre porte une longue pelisse en fourrure agrafée sur l'épaule droite, comme un manteau militaire. Cet homme qui se distingue par une carrure d'athlète a les cheveux disposés en boucles courtes et porte une barbe également courte qui encadre la figure. Sous la pelisse on aperçoit le

corps entièrement nue; les jambes ne sont même pas couvertes d'un pantalon. Aux pieds du barbare on voit un poignard recourbé, dont la forme correspond aux armes du même genre, qu'à partir de la période ancienne de La Tène, on trouve fréquemment dans des tombes de Celtes et de Germains (comp. Déchelette, *Man. d'archéol. préhistor.* II, 3, p. 1134—7).

Nous sommes dans la même incertitude sur l'origine celtique ou germanique du personnage que représente la statue en marbre de grandeur naturelle, fortement endommagée par l'humidité, qui se dresse dans la cour du Palais Aldobrandini à Rome (Matz-Duhn, I, 1189). Nous voyons là un prisonnier de guerre dans une pose caractéristique. Il est vêtu d'une peau de mouton agrafée sur les deux épaules et serrée d'une ceinture à la taille. Les longs cheveux sont ramenés sur le front et retombent par derrière en boucles sur la nuque et sur le dos. Cette coiffure dénote plutôt un Germain qu'un Celte. L'emploi du trépan pour exécuter les détails de la toison, trahit l'origine de la statue qui doit remonter au commencement de l'époque des Antonins. Cette date parlerait également en faveur de la supposition que nous sommes en présence d'un Germain. Nous savons positivement par des renseignements que nous donnent Tacite (*Germ.* c. 171—5), César (*B. G.* IV 1, VI 21) et Salluste (*Hist. fr.* 3, 57, éd. Kritz), que les Germains portaient des pelisses doublées de fourrure, dont le poil était tourné dehors et que celles-ci remplaçaient chez eux des manteaux en étoffe.

Deux piédestaux en marbre, dont les reproductions n'ont pas été publiées jusqu'ici, offrent un témoignage pour ainsi dire classique de l'existence de cette coutume. Ce sont les piédestaux placés à l'entrée du Giardino Boboli à Florence (Dütsche, *Ant. Bildwerke in Oberitalien*, II, n<sup>o</sup> 67—70). Ils sont décorés de six reliefs et servent aujourd'hui de socles à deux statues représentant des prisonniers barbares. L'auteur avait consacré autrefois un mémoire spécial à ces piédestaux, mais celui-ci n'a jamais été publié (comp. *Bull. de l'Ac. des Sc. de Cracovie*, 1903, p. 665). Dans la communication dont il donne lecture, il appuie les résultats de ses recherches anciennes par de nouveaux arguments qui lui permettent d'affirmer avec une probabilité touchant à la certitude, que ces piédestaux sont des fragments de deux piliers intérieurs d'un arc de triomphe à trois portes, qui en 176 apr. J. C. fut érigé en l'honneur de Marc Aurèle, à proximité du Capitole à Rome. Par C. I. L. VI,

1014 nous connaissons l'inscription placée sur ce monument. Sur les onze reliefs rectangulaires qui le décoraient, huit se trouvent jusqu'à présent sur l'attique de l'Arc de Constantin, tandis que les trois autres sont actuellement au Palais des Conservateurs à Rome. Les piédestaux de Florence supportaient autrefois les fûts des colonnes à la façade de l'arc; celles-ci étaient couronnées d'une architrave. L'Arc de Septime Sévère et celui de Constantin le Grand sont les exemples les plus connus de ce genre de monuments. L'arc de triomphe élevé en l'honneur de Marc Aurèle qui pendant les dernières quatorze années de son règne eut presque sans cesse à combattre les Germains et les Sarmates devait être décoré exclusivement de bas-relief représentant les victoires que les Romains avaient remportées sur ces peuples. Sur les reliefs qui à Florence décorent les piédestaux du Jardin Boboli, il est possible de distinguer deux types différents de barbares. Les uns ont les cheveux disposés en mèches courtes, ramenées sur le front et courtes également sur la nuque; ils se distinguent par des figures larges, par des crânes ronds et des barbes composées de boucles longues et larges. Ce sont des hommes de très haute taille et d'une carrure d'athlète, qui sur les épaules portent des manteaux fourrés. Les autres ne portent pas de pelisses et sont vêtus comme les barbares des pays du nord. Leurs figures rondes sont ou bien glabres, ou bien encadrées d'une barbe de forme arrondie, aux poils peu touffus et rares.

Ces deux types se répètent plusieurs fois sur les bas-reliefs qui décorent les piliers de l'Arc de Constantin, érigé en 312 apr. J. C. à Rome. L'un est représenté sur le premier pilier du côté du Colisée et sur le second qui fait face à San Gregorio. Un manteau en étoffe et non une fourrure — voilà la seule différence par laquelle il se distingue. L'expression est la même, les traits sont hautains; la carrure athlétique trahit la même force indomptable. L'autre type est également représenté par deux échantillons. On en voit un sur le côté donnant sur San Gregorio, tandis que l'autre est placé sur le côté en face du Capitole. Ce type exprime l'abattement. En effet, c'est bien ce sentiment que reflète l'attitude du premier prisonnier, qui, la tête baissée, marche devant le soldat romain chargé de l'escorter. On peut supposer que, pour rendre ce contraste saisissant, l'auteur des reliefs de l'Arc de Constantin s'est inspiré de l'oeuvre du sculpteur qui à taillé dans le marbre les groupes des

anciens piédestaux de l'Arc de Marc Aurèle, tels qu'on les voit aujourd'hui au Giardino Boboli.

Il suffit de jeter un coup d'oeil sur les cinq barbares à genoux représentés sur le côté droit du piédestal de l'obélisque de Théodose, où on les voit apporter un tribut et rendre hommage au vainqueur, pour se convaincre qu'ils se distinguent par les mêmes caractères somatologiques et ethnographiques que le premier type, que nous venons de décrire. La seule différence, peu importante du reste, consiste dans le fait qu'au lieu de manteaux d'une coupe militaire, ils portent, comme il sied à des personnages de marque, des dolmans fourrés avec manches tombantes et avec la fourrure à l'endroit. Ces détails indiquent, à mon avis, que ces barbares sont des Germains. Mais peut-on avec les auteurs anglais les prendre pour des Goths? Les hermès du II<sup>e</sup> siècle surmontés de portraits sculptés, qui furent trouvées à Welschbillig près de Trèves (comp. Hettner, Katalog des Museums in Trier), jettent une lumière nouvelle sur ce problème. Le premier type, autrement dit celui qu'on voit en sculpture sur l'obélisque de Théodose est représenté ici par les n<sup>o</sup> 827, 828 et 829. Dans aucun cas on ne saurait partager l'opinion de Hettner qui veut y reconnaître des Parthes, car si l'on juge par les monnaies antiques (comp. Imhoof-Blumer, *Porträtköpfe auf ant. Münzen* pl. VI D n<sup>o</sup> 8 et 9), ceux-ci avaient des nez bossués et portaient des barbes, dont les poils étaient disposés par petites boucles, tandis qu'ici nous voyons des nez droits et des barbes soyeuses. Une applique en bronze au Musée de Salzbourg (rpr. Schumacher l. c. 56 au n<sup>o</sup> 34) nous montre un type de figure tout à fait semblable avec une longue barbe. Cette applique passe généralement pour représenter un cavalier germain.

Le second type, absent sur l'obélisque de Théodose, est également représenté à Welschbillig. Nous le retrouvons en effet sur les hermès n<sup>o</sup> 819 et 826. Pendant la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, à laquelle remonte la villa Welschbillig, la région de Trèves ne pouvait pas être habitée par des Goths, puisque alors de l'embouchure de la Vistule ils se dirigeaient encore vers les bords de la Mer Noire et passaient par les territoires qui constituent la Pologne d'aujourd'hui. Ce n'est qu'en 412 que nous voyons les Wisigoths conduits par Attawulf, faire leur apparition sur le Rhin. Du temps de Constantin, les Goths occupaient encore les régions riveraines du Danube, et c'est en Moldavie et en Valachie qu'il faut les chercher

alors. Seules les peuplades rhénanes, telles que les Mediomatrices, les Vandales et les Tribociens, qui habitaient l'Alsace et furent attaqués par les Alamans et les Francs, à l'époque où Constantin était encore César, peuvent entrer ici en ligne de compte. Constantin le Grand les avait combattus avec succès entre 306 et 313, lorsque avec Maximien il défendait la ligne du Rhin. Ensuite il favorisa ces peuples et les entoura de sa protection. On peut donc admettre avec beaucoup de vraisemblance que ce n'étaient pas des expéditions entreprises contre les Goths et les Sarmates, mais les succès que dans sa jeunesse il avait remportés sur les Francs et les Alamans, qu'il fit commémorer sur le piédestal de Constantinople. C'est pourquoi il faut reconnaître des Germains, il est vrai, mais non des Goths dans les barbares à genoux qu'on aperçoit à droite. Ces Germains ne sont autres que les Francs et les Alamans fixés en Alsace. Nous serions donc en présence d'un changement de la signification primitive d'un type plastique, autrement dit, d'un phénomène de sémantique dans l'art. Le type dont pendant l'époque hellénistique on se servait pour représenter des Celtes a changé de signification avec le temps, de sorte qu'on l'employa ensuite comme symbole des caractères propres aux Germains. Du point de vue extrinsèque ce phénomène s'explique par un approfondissement des connaissances historiques chez les artistes romains; d'autre part il faut chercher son explication intrinsèque dans le fait, que les peuples germaniques établis sur le Rhin subissaient l'influence prépondérante de la civilisation celtique et que souvent ils empruntaient aux Celtes leurs armes et leurs costumes.

- 
3. H. GAERTNER. *Ze studjów nad językiem polskim XVI wieku: Kto jest autorem życiorysu Reja?* (*Études sur la langue polonaise du XVI<sup>e</sup> siècle: Qui est l'auteur de la biographie de Rej?*)  
Présenté dans la séance du 9 mars 1925.

Parmi les écrits les plus appréciés de l'ancienne littérature biographique polonaise, il faut citer la Vie de Nicolas Rej, que contient le dernier ouvrage de cet auteur, paru en 1557 sous le titre de „Zwierciadło żywota człowieka poczciwego“ („Le Miroir de la vie d'un brave homme“). Il s'agit là d'un texte peu volumineux, mais d'une grande importance, surtout parce qu'il est l'unique source

plus abondante, qui nous permet de connaître la vie de l'auteur, comme la bibliographie de ces oeuvres, et qui, suivant les historiens de la littérature, offre le meilleur portrait littéraire de l'époque. Pour l'histoire de la langue, ce texte représente un document d'autant plus précieux, qu'il fournit l'exemple du langage courant et familier, tel qu'on le parlait au XVI<sup>e</sup> siècle en Pologne.

C'est André Trzycieski, poète latin connu et ami de Rej, qui, depuis la première édition, a toujours figuré dans le titre comme auteur de la biographie. La question de savoir, qui l'avait écrite, ne se posait même pas dans ces conditions, aussi jamais un savant n'avait-il émis de doutes à ce sujet. Pourtant, après avoir constaté une ressemblance frappante entre la langue de la biographie et les textes de Rej en général et après avoir appliqué la méthode de l'analyse linguistique, l'auteur de l'étude ici résumée a soulevé des objections contre l'attribution à Trzycieski du traité en question. En effet, les recherches de M. Gaertner permirent d'établir les faits suivants:

1) Même dans les détails, les formes de déclinaison dans la biographie s'accordent avec le système de Rej. Contrairement aux processus analogues, constatés dans la langue des écrivains plus récents que Rej, ce système est visiblement archaïque et se rattache en tous points à la langue de la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle.

2) En ce qui concerne la formation des mots, nous ne trouvons dans la biographie qu'un seul diminutif nouveau; en revanche, il est très caractéristique pour la langue de Rej.

3) Ainsi que le prouvent les nombreuses citations, sur lesquelles s'appuie l'auteur, le vocabulaire employé dans la biographie (verbes, adjectifs et adverbes), est un assemblage de mots, que Rej affectionne tout particulièrement.

4) La phraséologie, riche en locutions proverbiales et emphatiques, est une mosaïque d'expressions, que l'on trouve très souvent dans Rej, qui les emploie soit dans la même forme, soit leur fait subir des variations insignifiantes. Les expressions, qui dans la biographie servent à indiquer Rej lui-même, ou se rapportent à son oeuvre, sont des schèmes phraséologiques constants, que cet auteur emploie régulièrement, lorsque dans les préfaces précédant ses ouvrages, il veut parler de lui.

5) Les caractères particuliers à la syntaxe des formes, autrement dit, l'emploi des cas, la façon de répéter dans la même ex-

pression syntactique les pronoms, qui accompagnent le substantif et l'attribut, le plus-que-parfait très fréquemment employé, les liaisons polysyndétiques, la manière de lier les propositions principales et subordonnées, l'ordre dans lequel se suivent les mots, les anacoluthes etc., sont, comme le prouve la lecture des ouvrages de Rej, autant de traits éminemment propres à la langue de cet auteur.

De ces prémisses, qui permettent de constater, qu'au point de vue grammatical et sous le rapport du vocabulaire employé, la biographie est identique aux oeuvres de Rej, M. Gaertner tire la conclusion, que ce traité est une autobiographie composée par Rej lui-même et que la langue, qu'il y emploie est la quintessence de la façon de s'exprimer de cet écrivain. Tenant compte des particularités observées dans la biographie, il termine l'analyse linguistique par une caractéristique de la langue de Rej, qu'il entreprend en s'appuyant sur les données, que fournit la littérature du XVI<sup>e</sup> siècle.

Dans le dernier chapitre, M. Gaertner constate que Trzycieski n'a certainement pas pu avoir été l'auteur de la biographie de Rej. En effet, il tenait essentiellement à donner une forme correcte et élégante à ses écrits, tant latins, que polonais; en attendant, la biographie est un exemple frappant d'un langage familier, peu recherché et fourmillant d'anacoluthes, langage tellement caractéristique pour Rej. Quoiqu'il ne se fût pas épargné lui-même et qu'il n'eût pas manqué de faire des observations critiques à son adresse, Rej ne voulait pas parler ouvertement de sa vie et de ses propres mérites. C'est pourquoi il s'est servi du nom de Trzycieski, comme d'un pseudonyme. Déjà auparavant il avait eu recours au même pseudonyme, dont il a signé la préface d'un des traités, que contient le „Miroir“ („Spólne narzekanie“ — „Lamentation en commun“).

- 
4. H. GAERTNER. Deklinacja rzeczowników na *-a*, *-ja*, *-i* w języku polskim do końca XVI. wieku. (*La déclinaison des substantifs en -a, -ja et -i dans la langue polonaise jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle*). Présenté dans la séance du 8 juin 1925.

Le travail ici résumé se propose de présenter le développement successif de la déclinaison des substantifs en *-a*, *ja*, et *-i*, de démontrer l'action qu'exercèrent sur elle les analogies avec d'autres déclinaisons.

sons et de découvrir l'influence qu'elle eut sur la façon de décliner d'autres thèmes. La première partie du travail en question comprend la période jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. La limitation des recherches, précisément à cette période, s'explique par le fait qu'au XVI<sup>e</sup> siècle on voit certains processus analogues aboutir à un terme, comme on en observe d'autres dont le développement ne fait que commencer, de sorte que ce siècle est une période de transition qui contient en puissance la langue polonaise, telle qu'on la parle et l'écrit dans les temps modernes.

L'auteur a réuni le matériel d'étude nécessaire en s'adressant à des monuments littéraires, tant en prose qu'en vers. Il a tenu compte également des gloses et des vocabulaires spéciaux ainsi que des notes et formules en usage dans le langage des tribunaux. D'entre les textes provenant du XVI<sup>e</sup> siècle, il a fixé son attention sur les écrits des auteurs les plus en vue dans les différentes parties de la Pologne et a tâché de s'appuyer autant que possible sur les premières éditions imprimées. On ne pouvait que plus difficilement se procurer les écrits d'auteurs moins importants, à cause de l'absence complète d'exemplaires imprimés de leurs oeuvres, dont il fallait tout de même tenir compte, vu que parfois elles nous renseignent sur la langue parlée dans les provinces. Les dates des citations que contient la première partie du travail ici résumé dépassent l'an 1600, car l'auteur s'est également occupé des écrivains dont la langue s'est formée au XVI<sup>e</sup> siècle (p. ex. de Knap ski). Parmi les recueils lexicographiques dont il s'est servi, il faut nommer le dictionnaire de Mączyński et de Knap ski.

Le travail comprend deux parties, dont la première présente les données relatives aux changements observés pour les différents cas et note les influences qui se manifestent dans ces phénomènes, tandis que la deuxième contient un vocabulaire détaillé des formes flectives. Ce vocabulaire, qui se propose de faciliter l'étude chronologique des formes alternantes, a permis de limiter le nombre des citations dans la partie synthétique.

D'entre les études synthétiques fondamentales, l'auteur a tenu compte en premier lieu du traité de l'histoire de la flexion du professeur Łoś, qu'on trouve dans la Grammaire publiée par l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres, comme il s'est également servi de l'édition lithographiée des cours que ce savant avait fait à l'Université de Cracovie, pendant l'année scolaire 1913/14.

Parmi les ouvrages plus anciens qu'il a consultés, „l'Histoire de la langue polonaise“ de Kalina lui a rendu de véritables services, en lui permettant de profiter d'un certain nombre de citations, tirées de textes qu'il n'avait pu se procurer.

### Le singulier.

Le nominatif. Dans le vieux polonais la déclinaison des substantifs en *-a*, *-ja* et *-i* comprend les mots appartenant aux types suivants :

I. Les substantifs féminins et masculins à thème dur comme *ręka*, *sługa*, ainsi que les adjectifs et les participes de la déclinaison non composée. En ce qui concerne les substantifs nous avons affaire : 1<sup>o</sup>) au groupe de mots de deux genres, comme *planeta*, *kometa*; 2<sup>o</sup>) aux substantifs à formes alternantes dans la déclinaison masculine, terminée par une consonne dure p. ex. *wyspa* || *wysep* ou dans la déclinaison neutre p. ex. *biodra* || *biodro*; 3<sup>o</sup>) aux substantifs collectifs comme *mężczyzna*, *szlachta*, considérés primitivement comme formes du féminin singulier; 4<sup>o</sup>) à des néologismes, dérivés d'anciens thèmes en *-tēr*, et *-ū-* p. ex. *maciora*, *świekra*. Ces substantifs sont terminés sans exception par un *-a* ouvert.

Ce n'est qu'à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, lorsque dans les caractères imprimés on commença à distinguer l'*-a* ouvert de l'*-â* fermé, qu'il est possible de reconnaître la forme non composée du nominatif singulier des adjectifs et participes, également terminées en *-a*. Les formes non composées du nominatif singulier des adjectifs et participes féminins, en tant qu'attributs, sont très rares au XVI<sup>e</sup> siècle, mais on les rencontre plus fréquemment pour les adjectifs possessifs terminés en *owa*. Ce n'est qu'exceptionnellement que l'adjectif remplissant la fonction de prédicat prend la forme non composée, terminée par un *-a* ouvert, par contre elle est régulière et ne comporte pas d'exceptions pour les formes du participe passé en *ta*. On la rencontre très souvent dans les participes en *-ta*, *-na* p. ex. *była wzięta* 1585, *brána* 1559, où l'*-â* avant le suffixe est fermé, tandis que dans les formes composées en *-â*, l'*-a-* qui précède le suffixe est ouvert, p. ex. dans *dâwanâ* 1565. Comme dans le vieux polonais l'*-a-* thématique est toujours fermé, également au nominatif non composé du genre neutre p. ex. *dâwâno* 1563, nous sommes ici probablement en présence d'une analogie avec la forme simple du no-

inatif masculin singulier, comme dans *wezwân*, *wezwâna*, *wezwâno* et nous voyons d'autre part les formes *wezwany*, *wezwana*, *wezwane*.

II. La déclinaison à thème mou comprend deux groupes.

A. Les substantifs masculins et féminins en *-ca*, *-ica*, comme *bierca*, *owca*; *grzesznica*, *woznica* qui, considérés du point de vue historique, sont des substantifs à thème dur. Parmi les substantifs masculins en *-ca*, il existe un certain nombre de néologismes dénominatifs qui avec certains déverbatifs en *-ca*, ont des formes flexives alternantes d'après le type caractérisé par le suffixe *'ec* p. ex. *łakomca* || *łakomic*, *zdrajca* || *zdradziec* (comp. aussi Jęz. Pol. X, 3). Au nominatif, ces substantifs sont terminés par un *-a* ouvert.

B. Les substantifs, qu'au point de vue historique il faut ranger dans les substantifs à thème mou.

1<sup>o</sup>) Les substantifs masculins et féminins, d'origine polonaise autochtone, terminés en *-ja*, précédé d'une voyelle p. ex. *nadzieja*, *kaznodzieja*. Le substantif *podwoja* a également la forme alternante *podwój*. Dans le vieux polonais ces substantifs prennent au nominatif un *-a* ouvert, à l'exception de *kolejã* 1564 Orzech. Dial. V<sub>3</sub>, à côté de *kolej* 1564 Mącz. 267 v.

2<sup>o</sup>) Les substantifs empruntés au latin, en *-ijã*, *-yja*, p. ex. *koronacyjã*, terminés régulièrement par un *-ã*.

3<sup>o</sup>) Les anciens thèmes en *-ija* p. ex. *bracia*, *sędzia*. Après la contraction *ija*, ces thèmes avaient un *-ã*, aussi dans le vieux polonais se terminent-ils régulièrement par un *-ã*, à l'exception du substantif *świnia*, lequel prend très fréquemment comme terminaison un *-a* ouvert p. ex. *świnia* 1557, Rej. Post. 91 etc. à côté de *świnia* 1504 Mącz. 81 etc.

Note. Les substantifs collectifs du type *bracia*, primitivement féminins singulier, réclament depuis les temps les plus reculés le verbe au pluriel. Depuis la moitié du XV<sup>e</sup> siècle leur attribut se met également au pluriel et à partir de la moitié du XVI<sup>e</sup> ils sont considérés comme substantifs masculins pluriel.

4<sup>o</sup>) Les autres substantifs à thème mou prennent au nominatif un *-ã* ou un *-a*.

Le groupe en *-ã* comprend plus de 150 substantifs dont plus de la moitié en *-nia*, d'origine polonaise plus récente p. ex. *barwiernia* 1643 et d'autres.

Ce sont en général des substantifs féminins, à l'exception de *rekojmia* (le garant). Il est possible de distinguer parmi ces substantifs:

a) plusieurs qui forment également des nominatifs alternants en *-i* p. ex. *boginiã, jaskiniã*;

b) de nombreux substantifs dont le nominatif et les autres formes suivent la règle de la déclinaison féminine, terminée par une consonne palatale p. ex. *cieśniã* || *cieśń* 1643; les nominatifs terminés par une consonne datent généralement d'une époque plus récente;

c) des mots peu nombreux, empruntés à d'autres langues p. ex. *wszã, rózá*.

Moins nombreux est le groupe des substantifs terminés par un *-a* ouvert (environ 80), parmi lesquels près de 50 sont d'origine étrangère et ont été empruntés pendant l'époque historique, p. ex. *bryndza, cebula* etc. Il faut ranger dans ce groupe les substantifs masculins comme *grabia, cieśla*. Il est des substantifs féminins, très peu nombreux, qui dans la déclinaison masculine ou féminine, ont des formes alternantes terminées par une consonne palatale p. ex. *dala* || *dãl* 1643.

On a exprimé deux opinions différentes sur les causes de la différenciation des substantifs à thème mou, terminés en *-ã* et en *-a*. D'après Baudouin de Courtenay et ses devanciers, il faudrait tenir compte de l'action exercée par l'analogie avec les substantifs terminés primitivement en *ɨja*, du type *bracia*, tandis que de l'avis de Łoś cette différenciation serait en rapport avec l'ancienne localisation de l'accent. Dans les substantifs à thème mou, l'*-a* terminal est resté long après la syllabe qui suit l'accent (*wolã* r. воля), tandis qu'il est devenu court grâce à l'accent (*ziemia* r. земля).

Partant du principe que les voyelles longues qui suivent directement l'accent, ont été raccourcies dans la langue polonaise et tchèque (génitif *gołëbia* r. *gołubja*), Vondrák admet avec Baudouin plutôt l'influence exercée par l'analogie avec le type *braciã*, qui ne comprend que les thèmes mous dont l'*-a* n'était pas accentué. Contre la théorie de Baudouin de Courtenay on pourrait faire valoir la circonstance que les substantifs du type *braciã* ne sont que très peu nombreux et qu'ils se distinguent très nettement des autres par leur signification, la plupart du temps, collective. C'est pour cette raison que l'influence exercée par ces substantifs ne devait qu'être limitée et rendue difficile. Quant à la théorie de Łoś, elle ne peut que trouver une confirmation du fait de la concordance absolue entre le vieux polonais et la localisation de l'accent dans les idio-

mes russes, ainsi que dans le serbe, du moins en ce qui concerne les 31 exemples examinés de substantifs en *-ã*. Les substantifs terminés par un *-a* ouvert ne manifestent pas une concordance au même degré.

Pour les raisons suivantes, cette question ne paraît pas pouvoir être résolue. 1°) Quoique l'auteur ait réuni un matériel d'étude abondant, tiré de la langue du XVI<sup>e</sup> siècle, il est toujours possible que les recherches ultérieures sur les imprimés, en particulier sur les écrits parus dans les provinces, nous fassent connaître certaines alternances dans les désinences de ces substantifs, comme c'est p. ex., le cas pour *swinia* qu'on considérerait avoir normalement un *-a* ouvert mais qui peut prendre également un *-ã* et s'accorder avec les substantifs du type *bracia*. 2) Certains substantifs, surtout ceux terminés en *-niã* p. ex. *urywczã* 1643 Knap. 1199, *poledniã* (tigillum fumosum) ibid. 763, montrent des rapports avec les adjectifs, de sorte qu'ils exerçaient peut-être une influence analogue. 3°) Il faudrait encore rendre compte du fait constaté par Nitsch (M. P. K. I. III. 119, 202, 309, 410 et IV. 208) que les substantifs en *-niã* n'ont un *-ã* que dans le nord de la Pologne, tandis que dans les dialectes silésiens l'*-a* est ouvert. 4°) Il importerait enfin d'expliquer le fait, que presque uniquement les substantifs en *-ã* ont des formes alternantes terminées par une consonne palatale.

5. Le dernier groupe de substantifs à thème mou est représenté par des substantifs en *-i*, par. ex. *pani*. Certains substantifs de ce groupe forment le nominatif en *ã* à partir de la moitié du XVI<sup>e</sup> siècle.

Le génitif. La désinence la plus ancienne des substantifs à thème mou était un *-e*, à la place duquel, déjà depuis la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, on voit apparaître la désinence *-ěj* p. ex. *braciěj* ex XIV, *puszczěj* PFl, *Mezopotunijěj* BZ, *poselkiniěj* PFl. A partir du XV<sup>e</sup> siècle, on voit des formes analogues pour les substantifs en *-ica* et les substantifs d'origine autochtone en *-ja* p. ex. *studnicěj* BZ, *nadziejěj* PP. Comme il s'agit ici de cas très rares et comme dans d'autres substantifs terminés par un *-a* ouvert la désinence *-ěj* ne fait en général pas son apparition, on peut en conclure que cette désinence a paru surtout par suite de l'analogie avec les adjectifs et que (ainsi que l'a constaté Rozwadowski Gr. Ak. Um. p. 149) dans les substantifs du type *braciã*, l'analogie était rendue facile par la proximité phonétique de la terminaison primitive *-é* ≤ *ē*, qui

se prononçait comme *e*, ainsi que par le voisinage de la désinence adjectivale *-ej*.

La troisième désinence *-i(-y)* apparaît également vers la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup>, on la trouve presque exclusivement dans les substantifs en *-ã*, *-i* et seulement à titre d'exception dans d'autres substantifs à thème mou. On peut en conclure que l'apparition de cette désinence est due en partie au rapprochement phonétique de *ěj* à *-i*, *-y*. L'observation enregistrée par Nitsch, suivant lequel dans les dialectes qui gardent à titre de rudiment l'ancienne désinence *-e*, celle-ci se maintient plus longtemps dans les substantifs terminés par un *-a* ouvert, mais non par un *-a* fermé (Gr. Ak. Um. 469), cette observation paraît fournir une preuve indirecte à l'appui de notre affirmation. Le fait que les lettres *i*, *y* peuvent être confondues avec le groupe *-ej*, est prouvé par de nombreux exemples, tirés de Mączyński, Chwalczewski et Paprocki dans le genre de *z pomej* (= *yj*), *kiejmi*, ainsi que par l'apparition dans ce groupe de la désinence *-ěj* dans les substantifs féminins, terminés par une consonne palatale p. ex. *bojaźniej*, *nocej* etc. Chez les mêmes auteurs nous voyons apparaître le plus fréquemment des formes nouvelles du génitif en *-i*, *-y* dans les substantifs à thème mou en *-ã*. Le même phénomène phonétique nous explique également la désinence *-ěj* dans les substantifs à thème dur, forme à laquelle Ostroróg (JA XIV, 466) avait essayé de donner une sanction. Parmi les autres facteurs, on peut encore mentionner l'influence des substantifs féminins, terminés par une consonne palatale, lesquels refoulaient à la même époque (XVI<sup>e</sup> siècle) la désinence *-e* des anciens thèmes en *-ter*, *-u*. L'influence des substantifs du type *łódź* était d'autant plus compréhensible, que parmi ceux-ci il y en avait de nombreux dont les alternances flectives appartenaient à la déclinaison à thème mou en *-ã*. Un autre facteur était peut-être également donné par le fait de l'influence des thèmes durs en *-a* qui ont gardé sans changement la terminaison en *-y(i)* (Łos, Gram. Ak. Um.).

Le Datif. En dehors de quelques exemples isolés en *-ěj*, la désinence *-e* ne subit pas de changements dans les substantifs à thème dur. Ce n'est que dans des substantifs masculins que parfois on voit apparaître, pendant la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, les désinences *-owi*, *-u* p. ex. *wróźbitu*, *oprzałkowi* (de *oprzałka*).

Les substantifs à thème mou gardent plus longtemps sans chan-

gement la désinence *-i*, probablement à cause de l'analogie avec les substantifs du type *kość*. La nouvelle désinence apparaît d'abord dans les substantifs en *-i* p. ex. *paniej* 1386, puis dans le type *bracia* (à partir de la moitié du XV<sup>e</sup> siècle), enfin dans d'autres substantifs en *-'a* p. ex. *wolój* au XVI<sup>e</sup> siècle, *Eufraksyjėj* en 1524. La désinence *-ėj* ne fait en général pas son apparition dans les substantifs à thème mou, terminés par un *-a* ouvert. Les causes de l'analogie sont les mêmes que celles que nous avons mentionnées en parlant du génitif.

L'accusatif. A partir du moment où l'on commença à distinguer les deux nasales dans l'écriture, jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, on voit appliquer avec conséquence la règle, d'après laquelle les substantifs terminés au nominatif par un *-a* ouvert prennent la désinence *-ę*, tandis que les substantifs terminés par un *-'a* fermé prennent un *-a*. Parmi les substantifs terminés par un *-'a*, on voit apparaître la désinence *-ę* seulement dans plusieurs exemples dans P.P. et ce n'est qu'ensuite qu'on la rencontre un peu plus souvent, surtout dans les substantifs en *-nia* qui au génitif gardent des formes alternantes en *-e* p. ex. *ćwiertnię* (gén. *ćwiertnie*) 1564 Mącz. Vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, nous trouvons les premiers exemples authentiques de la désinence *-ę* dans des substantifs d'origine étrangère en *-ijã*, *-yjã*, p. ex. *Troję* 1589, mais ce n'est qu'à partir du commencement du XVII<sup>e</sup> siècle, que nous la rencontrons dans les substantifs en *-i* p. ex. *boginię* 1626 Szym. En revanche, jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle nous ne connaissons pas d'exemples nous montrant la désinence *-a* dans des substantifs terminés par un *-a* ouvert.

Le vocatif. Les substantifs en *-i*, ainsi que les substantifs à thème dur, gardent sans changement les anciennes désinences en *-i*, *-o*. D'autre part, les substantifs à thème mou commencent, depuis la moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, à emprunter la désinence *-o* aux substantifs à thème dur. Ils gardent cependant l'ancien *-e* le plus longtemps dans les substantifs en *-ica*, où on le voit se maintenir jusqu'à la moitié du XVI<sup>e</sup> siècle p. ex. dans *stúżebnice* 1549 et jusqu'à la fin de ce siècle, dans l'exemple isolé *gospodzie* 1568. Vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle on voit apparaître des formes rarement observées en *-i(-y)*, qui sont analogues aux formes des substantifs du type *pani* ou *kość*, p. ex. *lutni* 1530, *w twierdzy* 1609.

L'instrumental ne manifeste pas de changements plus considérables, à l'exception du substantif *sędzia* et autres analogues, lequel

à côté de *śędzią* prend aussi la forme adjectivie *śędzim* 1549 ou bien une forme analogue à celle des substantifs du type *gość* p. ex. *przed śędziem* 1501.

Le locatif. Au XV<sup>e</sup> siècle nous observons des traces de l'action exercée par les thèmes durs sur les mous, ainsi p. ex. *na prawie* XIV/XV, *w ziemie* ex. XV. La désinence *-ej* apparaît d'abord, depuis le commencement du XV<sup>e</sup> siècle, dans les substantifs en *-i* pour devenir d'un usage général, surtout pour le substantif *pani*. A partir du commencement du XV<sup>e</sup> siècle, cette désinence s'étend également aux substantifs du type *wolã*, *braciã*, p. ex. *w przytczej* 1501, *o braciej* (seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle), et depuis le début du XVI<sup>e</sup>, on la voit apparaître aussi dans des substantifs de provenance étrangère en *-ija*, *-yja* p. ex. *w historyjej*. Pendant la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle nous rencontrons la désinence *-ej* dans quelques exemples peu nombreux de substantifs appartenant au type *nadzieja*, p. ex. *na szyjej*, 1549 Rej. Les autres substantifs à thème mou, terminés par un *-a* ouvert, gardent sans changement la désinence *-i(-y)*.

#### Le pluriel.

Le nominatif. Nous observons ici des traces, du reste peu apparentes, du croisement des influences s'exerçant entre substantifs à thème dur et à thème mou, p. ex. *pani* 1560, *ńedzy* 1589. L'influence des substantifs du type *kość*, qui de leur côté ont subi l'action des substantifs à thème mou en *-a* p. ex. *latorośle* 1622, a pu également se faire valoir ici.

Des changements plus durables et plus généraux se produisirent dans les substantifs masculins à thèmes en *-a*. Déjà au XV<sup>e</sup> siècle, nous voyons se généraliser ici la désinence *-i(-y)* p. ex. *studzy* 1455, analogue à celle des substantifs masculins, terminés par une consonne p. ex. *wrodzy*. Les substantifs actuellement féminins, employés seulement occasionnellement comme épithètes pour désigner des personnes de genre masculin, prennent la désinence *-owie* p. ex. *dudowie* 1565, laquelle apparaît déjà au XV<sup>e</sup> siècle, mais ne devient la plus répandue qu'à partir du commencement du XVI<sup>e</sup> siècle p. ex. *wojewodowie* (il y a pourtant exception pour *stuga*).

En rapport avec l'alternance *-ca* || *-ec*, on voit à partir de la moitié du XVI<sup>e</sup> siècle apparaître la désinence *-y* ou plus rarement

-owie, dans des substantifs masculins en -ca, p. ex. *bałwochwalczy* 1546, *naśmiewcowie* 1549. À l'inverse, sous influence de formes telles que *zdrajce*, on rencontre, quoique rarement, les mêmes formes dans les substantifs en -ec p. ex. *postańce* 1597. Les autres substantifs masculins à thème mou conservent en général la terminaison -e sans la changer, à l'exception du mot *sędzia* qu'au XVI<sup>e</sup> siècle on voit prendre le plus souvent la désinence -owie.

Le génitif. Dans les substantifs à thème mou, après la disparition de la désinence -z, propre au slave commun, nous observons un allongement de la dernière voyelle thématique, qui au XVI<sup>e</sup> siècle devient fermée, p. ex. *brân* 1565, *potrzeb* 1563, *sirót* 1579, *gab* 1563. S'il s'agissait d'une semivoyelle, on voit à sa place un -e, -e mobile (p. ex. *ciem* ex. XV), lequel entre parfois par analogie dans l'ancien groupe de consonnes p. ex. *bitew* 1567 ou bien, par analogie avec d'autres cas, ne fait en général pas son apparition, quoique celle-ci soit fondée au point de vue historique p. ex. *kaczk* 1595. On observe surtout ce dernier phénomène chez des écrivains du Nord de la Pologne.

Ce n'est qu'exceptionnellement que dans des substantifs féminins à thème dur on voit apparaître la désinence -ów p. ex. *ręków* 1544, par contre, elle est au XVI<sup>e</sup> siècle d'un usage général dans des substantifs masculins p. ex. *ewangelistów* 1557. Les anciennes formes sans désinence, surtout celle de *wojewod* 1597, se maintiennent jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle.

Parmi les substantifs à thème mou, nous devons distinguer deux types: 1<sup>o</sup>) un type sans désinence avec changements dans le thème p. ex. *owiec*, *radziec*, *dziewic*, *pijanic*, *nadziej*, *kaznodziej*, *koronaryj*, *stajni*, *dusz* et 2<sup>o</sup>) un type avec la désinence -i  $\leftarrow$  *ъjъ* p. ex. *świni*, *sędzi*. On voit en général se maintenir sans changement les substantifs féminins du type *owiec*, *dziewic*, *nadziej*; les formes du type *radziec*, *pijanic*, *kaznodziej* se maintiennent jusque vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, mais à cette époque nous voyons de plus en plus fréquemment les formes *radców*, *pijaniców*, *kaznodziejów*, ainsi que plus rarement *gańcy* 1741, *zbojcy* 1564. Les substantifs en -ija, -yja ont régulièrement des formes sans désinence, formes qui chez certains auteurs offrent de petites différences phonétiques p. ex. *sentencej* 1564, *Mącz*. Les substantifs du type *rolã* ( $\leftarrow$  *rolъja*) ont à côté des formes anciennes, p. ex. *sędzi* (seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle), *świni* 1563, également des formes sans désinence p. ex. *łódz* 1455, *ról* 1564.

On rencontre même la forme *sędz* à côté de la forme *sędziów* 1557 qu'on peut considérer comme normale à partir de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Les substantifs du type *wolã* ont également deux formes différentes, p. ex. *twirdz* 1550 à côté de *twierdzy* 1597. Les substantifs en *-niã* on ou bien des formes anciennes p. ex. *szpiżárn* 1567 (par conséquent en *-arniã*) ou ils prennent secondairement un *-e* avec un *-n* terminal soit dur, soit palatal p. ex. *kuchen* 1564, *sukieñ* 1590. Enfin, on trouve plutôt fréquemment des formes en *i* p. ex. *zbrodni* 1593 (dans Skarga nous voyons même la forme *zbrodniów* 1597). Nous rencontrons des formes analogues en *-i* également dans les substantifs en *-i* p. ex. *pani* 1524.

Les formes en *-i* se maintiennent évidemment par suite de leur analogie avec les substantifs féminins du type *kośc*. À l'inverse les formes sans désinence des substantifs à thème mou, terminés par un *-a* agissent également sur la consonne molle des substantifs appartenant à la déclinaison féminine, p. ex. *rzecz* (seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle), *od dañ* 1549, *z otchłañ* 1559.

Le datif. L'ancienne désinence *-ãm* reste longtemps inchangée et s'étend même à d'autres types déclinatifs. C'est dans les substantifs du type *kośc* que son usage est le plus ancien et le plus général. Depuis la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle, on la voit assez fréquemment employée dans les substantifs neutres en *-o*, *-e*, p. ex. *ustam* PP et dans les substantifs neutres en *-ę* p. ex. *zwierzętam*. La désinence *-ãm* a exercé l'influence la moins forte sur les formes des substantifs masculins p. ex. *pieniądzam* 1564, *k frasunkam* 1568.

La désinence analogue *-om* est en rapport avec l'alternance *-ca* || *-ec*. Elle apparaît d'abord dans les substantifs masculins en *-ca* p. ex. *podawcom* 1455, ensuite également dans d'autres substantifs masculins p. ex. *ślugom* 1539. À partir de la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, elle devient de plus en plus fréquente dans les substantifs féminins p. ex. *niewiastom* 1535. La désinence *-om* avait un *-ó* fermé qui, ainsi qu'en témoigne l'orthographe de certains imprimés, s'identifiait à *u*. On peut en conclure que *-am* était identique à *-om* et c'est probablement cette circonstance qui explique l'emploi généralisé de cette désinence.

L'accusatif. En dehors de certaines faibles traces témoignant de l'influence exercée par les substantifs à thème mou sur ceux à thème dur, p. ex. *krainie* BZ., on ne constate pas de changements d'une plus grande importance.

L'instrumental. La désinence *-ami* des deux déclinaisons ne manifeste pas de changement. Certaines fluctuations peuvent être notées d'abord pour les substantifs masculins en *-ca* p. ex. *z cudzotoczy* P.P., puis pour les substantifs masculins à thème dur p. ex. *slugi* 1549, mais elle ne deviennent plus fréquentes que pendant la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, pour les substantifs féminins p. ex. *dzierżawcy* 1549. Nous connaissons des exemples peu nombreux, où nous trouvons la désinence *-mi* p. ex. *strzałmi* 1549, *kaznodziejmi* 1551, *niedzielmi* 1609.

On trouve enfin des formes analogues au duel, unies à des adjectifs p. ex. *trzema godzinoma* 1566 (d'après *dwiema godzinoma*). De même que les exemples du même genre que nous trouvons dans les autres déclinaisons, ces formes représentent des traces peu nombreuses d'une tendance semblable qu'on voit réalisée d'une manière positive dans la langue serbo-croate.

Plus forte et plus générale est en revanche l'influence exercée par les formes en *-ami* sur d'autres déclinaisons. Depuis les temps les plus reculés, nous voyons cette influence s'étendre, à peu d'exceptions près, aux substantifs du type *kośc*. Elle s'exerce ensuite sur les substantifs masculins en *-ec* par l'intermédiaire des corrélatifs en *-ca*, enfin pendant la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, elle se fait valoir de plus en plus fortement dans les substantifs n'indiquant pas des personnes, employés surtout au pluriel. Vers la fin du même siècle, les formes en *-ami* sont considérées comme les plus correctes. Elles se généralisèrent le plus tard parmi les substantifs en *-o*, *-e*, *-ę*.

Le locatif. Ici encore l'ancienne désinence *-ach* se maintient sans subir de changements plus considérables. L'*-a* y est fermé ou ouvert et sous ce rapport ne paraît astreint à aucune règle. Dès le début du XV<sup>e</sup> siècle, nous voyons apparaître des exemples de la désinence *-ech*, mais ils ne deviennent plus fréquents qu'à partir de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle p. ex. *w chuściech* 1587, surtout pour certains mots. Nous connaissons plusieurs exemples remontant à la moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, où nous voyons de plus la désinence *-och*, p. ex. *na rękoch* 1543.

L'influence des formes en *-ach*, dans les autres déclinaisons, se manifeste le plus tôt et de la façon la plus générale dans les substantifs du type *kośc* et les substantifs neutres en *-ę*, *-o*, *-e*, p. ex. *w brzemionach* (seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle), *w nalezieniach* P F I,

w *żyłach* 1399. Dans les substantifs masculins, terminés par une voyelle, la désinence *-ach* ne commence à se généraliser qu'à partir de la moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Elle refoule alors la désinence *-och*, d'un usage général à cette époque dans les substantifs terminés par une consonne palatale ou gutturale. Pendant la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, la désinence *-ach* devient tellement répandue, que les éditeurs l'introduisent dans les textes anciens. Les formes en *-ach* font d'abord leur apparition dans les substantifs désignant des choses inanimées qu'on emploie le plus souvent au pluriel, puis on les voit dans l'autres substantifs. Les substantifs masculins en *-a* et surtout ceux en *-ca* ont exercé une certaine influence sur l'apparition de cette désinence dans les substantifs masculins terminés par une consonne.

Ce phénomène, comme en général les résultats d'analogies dans d'autres cas, paraît être venu du nord. Cette hypothèse devrait pourtant s'appuyer sur des exemples plus nombreux, tirés de premières éditions, imprimées en province, en particulier d'imprimés de Königsberg que l'auteur n'a pas eu à sa disposition.

#### Le duel.

Le nominatif-accusatif. Les formes du duel se maintiennent plus longtemps et d'une façon plus générale dans la catégorie des substantifs à thème dur. Parmi les substantif à thème mou, c'est la forme *dwie niedzieli* 1568 Anon. 70 qui se maintient avec le plus de constance.

Le génitif-locatif, fréquent au XV<sup>e</sup> siècle, est de moins en moins employé au XVI<sup>e</sup>. C'est dans le mot *ręka* qu'il persiste le plus longtemps, quoique déjà à partir de la moitié du XV<sup>e</sup> siècle nous trouvons la forme *rąk* 1455, même pour indiquer les deux mains.

Le datif-instrumental se rencontre, quoique rarement, encore pendant la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, où on le voit prendre la forme ancienne p. ex. *rękoma* 1566. Déjà depuis le commencement du XV<sup>e</sup> siècle on voit apparaître et se stabiliser la forme analogue en *-oma* p. ex. *ze dwoma grzywnoma* 1405. Ces formes se maintiennent durant tout le XVI<sup>e</sup> siècle pour l'instrumental, tandis que le datif cesse d'être employé au commencement du XVI<sup>e</sup> siècle.

5. T. GRABOWSKI: *Źródła filozofii Juliusza Słowackiego. (Les sources de la philosophie de Jules Słowacki)*. Présenté dans la séance du 20 avril 1925.

Il n'est pas douteux aujourd'hui que déjà à Genève et ensuite à Paris, comme tous ses contemporains, Słowacki a tâché de condenser ses idées en une vue d'ensemble sur le monde et les choses. Ainsi que l'ont prouvé Pawlikowski et Kleiner, dans son système rapproché du courant général des idées de l'époque et en particulier de celles de Towiański et de Mickiewicz, comme vient de le démontrer Kridl, on reconnaît la forte influence qu'exercèrent sur le poète les mystiques plus anciens, ainsi que les penseurs français d'alors.

Pour commencer par les mystiques, il faut placer ici au premier plan l'influence de Swedenborg sur laquelle on avait déjà attiré l'attention auparavant. On retrouve les idées de celui-ci dans tous les systèmes romantiques et Kant lui-même ne leur était pas resté étranger. Comme Słowacki, Swedenborg fait émaner de Dieu l'ensemble des choses; il distingue des anges des ténèbres et des anges de lumière, rejette l'éternité des peines et fait dépendre la liberté et la puissance humaine du degré du développement spirituel intérieur.

Swedenborg, que déjà Mickiewicz rangeait parmi les plus grands penseurs et que Słowacki lisait peut-être même à Wilno, admettait que l'amour et la volonté sont les forces fondamentales de l'âme. Il reconnaissait l'église partout où est connue la Révélation et considérait la nature comme l'oeuvre d'un libre esprit, guidé par l'amour, force créatrice du monde. Comme dans le système de Słowacki, tout tend dans la nature à produire l'homme, respectivement la forme parfaite de celui-ci.

Il est également question dans le système de Swedenborg de correspondances ou corrélations dans la nature et dans le monde de l'esprit. Słowacki lui aussi développe cette théorie dans la *Genezis z ducha* (Genèse par l'esprit). On trouve encore dans l'oeuvre du mystique scandinave la foi en le Christ qu'il considère comme une force créatrice agissant dans le monde et dans l'histoire, sujet que nous voyons traité par notre poète, surtout dans sa „Lettre à Rembowski“. On voit enfin la conviction se faire jour que le feu est le principe du mal, et qu'il s'oppose à la lumière céleste, question dont Słowacki nous entretient entre autres dans le *Dia-*



*logi genezyjskie* (Dialogues génésiaques). Les liens unissant le monde invisible aux choses visibles apparaissent très nettement dans la doctrine de Swedenborg et nous font considérer la philosophie mystique de Słowacki comme une des nombreuses ramifications de ce système.

Nous savons qu'en qualité de devancier de Swedenborg, Boehme était le philosophe favori de Mickiewicz. Słowacki a pu emprunter à Mickiewicz la connaissance des idées de ce mystique pendant les réunions des adeptes de Towiański. Or avant Swedenborg, Boehme considérait son enseignement comme explication des doctrines secrètes de la Révélation; il exigeait que l'homme ressemble au Christ et découvrait dans l'âme deux principes contraires que nous voyons se manifester également dans la psychologie des héros de Słowacki. Boehme distinguait une volonté individuelle qui ne tient compte d'aucun obstacle, comme celle de Popiel chez Słowacki, et une volonté résignée dont Mieczysław paraît être le symbole.

Boehme parle encore d'une vision qu'il a devant les yeux. Il l'appelle Vierge Sophia, ce qui dans sa théosophie correspond à la Sagesse Divine. On la voit se manifester dans l'histoire comme Vierge Marie, médiatrice entre Dieu et l'homme. Les héros de Słowacki ont également devant les yeux une vision qui est l'objet de leurs aspirations génésiaques, vision que Pawlikowski a expliquée comme la personnification de l'idée la plus haute, dans le sens que lui donnait Platon. Cette vision, qui sûrement n'est pas sans rapports avec l'idée platonicienne du Bien, est pourtant douée de certains caractères propres à elle dont nous parle Boehme.

Saint-Martin, apprécié par Mickiewicz, pouvait également être connu de Słowacki qui a sans doute emprunté à cet auteur l'idée de la femme, oeuvre la plus belle de Dieu. La Sophia, qui dans le système de Boehme représente le corps céleste du Verbe, révèle des vérités religieuses aussi bien à Saint-Martin qu'à Boehme. Comme chez Słowacki le désir d'avoir cette vision se joint à ses aspirations à la femme en tant qu'à la forme la plus parfaite créée par Dieu, forme nommée „Sophos“ dans la poésie désignée par les critiques sous le nom de „Théogonie“ et que Pawlikowski appelle aujourd'hui „Vers à Sophos“ — on peut admettre que très probablement il y avait des affinités entre la vision dont parle le poète et celle qu'avait Saint-Martin.

Comme Saint-Martin, Słowacki croit à l'anamnèse, à la métem-

psychose, à la loi d'évolution opérant selon le nombre 3, à la lutte des esprit de clarté contre ceux des ténèbres, à l'Homme Nouveau qui rajeunira le monde et créera une cité dans laquelle la nuit ne règnera jamais. C'est d'une ville de ce genre que rêve Mieczysław, ce qui avec Dobrawna paraît annoncer la venue de l'homme libre. Toute la philosophie du poète est, dirait-on, le fruit de l'anamnèse; d'autre part, la poésie n'est à son avis que l'écho des souvenirs anamnétiques de l'esprit de Popiel, de Mieczysław, de Boleslas le Hardi, qui sont autant de héros de l'épopée consacrée à la lutte des esprits de lumière contre ceux des ténèbres, autrement dit, du *Król Duch* (Le Roi-Esprit).

D'entre les penseurs français de la même époque, c'est de Laménais, de Leroux, de Ballauche et de Fourier que notre poète est le plus proche. Ces philosophes, en particulier Laménais, apercevaient dans le monde, comme Slowacki, une tendance progressive à réaliser le divin, une loi d'évolution agissant selon le nombre 3, de même qu'ils admettaient la nécessité de l'amour comme agent de cette évolution. Dans la poésie ils cherchaient l'expression de l'esprit divin dans l'homme, de cet esprit qui conduit l'humanité vers son histoire nouvelle. Quant à Leroux, il réveille comme Laménais le sens de la nécessité d'une religion nouvelle chez ses contemporains.

Il n'aurait pas été saint-simonien, s'il n'avait pas cru qu'après l'époque de Moïse et du Christ on devait s'attendre à voir venir la forme définitive de la religion. Suivant Leroux, en qualité de seconde personne de la divinité, le Christ crée le monde visible. La religion est une évolution continue, qui a pour but d'effacer la différence originelle entre les laïques et le prêtre et de réaliser ce que les mystiques plus anciens avaient déjà appelé la Nouvelle Jérusalem et le Royaume de Dieu. Comme Slowacki, Leroux a étudié l'histoire de la religion et a fait chercher dans soi-même la solution de tous les problèmes.

La mémoire anamnétique nous aide à arriver à ce but, comme le fait aussi notre passé métapsychique dont, suivant Leroux, la preuve nous est fournie par le mythe platonicien bien connu de l'Éros. Éros, appelé par Slowacki, fait comme nous savons, son apparition dans la première rapsodie du *Król Duch* (Le Roi-Esprit). Encore comme Slowacki, Leroux croit à l'éternité de l'individualité humaine, au passage des vieux esprits nationaux dans les nations

nouvelles; il croit au grand rôle de la civilisation hindoue, égyptienne et grecque, dont les différentes phases ont ouvert la voie au christianisme.

Restent encore Fourier et Ballanche. Comme tous les penseurs qui s'étaient inspirés du saint-simonisme, Fourier prenait une attitude hostile envers ce qu'il appelait la philosophie; il faisait ressortir l'importance de la solidarité sociale et embrassait dans leur ensemble les problèmes que posaient la science de la nature, l'histoire et la politique. Il croyait au „fluide boréal“ ou principe lumineux, capable de tout transformer, ainsi qu'à une forme humaine primitive et supérieure à la présente qui devait apparaître dans l'avenir. Toutes ces idées reviennent dans la système de Słowacki, non à titre d'affinités réelles, mais comme répercussions bien naturelles pendant une époque où le fouriérisme était une croyance répandue dans de nombreux groupes.

Fourier se figurait que l'influence exercée sur les hommes par les esprits, est un fait indéniable. Il considérait la France comme le pays appelé à une mission messianique, circonstance qui amena sans doute Słowacki à opposer la Pologne à la France. Quant à Ballanche, il croyait comme Słowacki que les nations ne sont que des formes de transition. Il s'attendait à voir la poésie instruire de leur mission les différentes nations et considérait l'épopée comme la révélation des idées religieuses. Ballanche croyait enfin que le rôle de l'histoire consiste à rechercher les individualités, que ce sont les hommes-types qui la font et que ses fins sont réalisées par la volonté, voire même par le sang.

Les échos de cette doctrine ont trouvé une répercussion dans la plus grande épopée romantique qu'est en Pologne le *Król Duch* (Le Roi-Esprit). Ainsi toute une époque a pour ainsi dire collaboré à la philosophie qui repose au fond de l'épopée et que parfois on entend parler par la bouche de Popiel, de Mieczyśław et de Bolesław le Hardi. Revêtues de formes historiques, on y trouve des idées profondes et générales, nées dans les recoins les plus secrets d'une individualité qui a vécu des visions mystiques merveilleuses. L'épopée de Słowacki est par conséquent une oeuvre, que sous le rapport de la forme et du contenu philosophique ainsi que de la psychologie, on pourrait comparer à celles de Saint Augustin, de Dante et de Sainte Thérèse.

6. S. HAMMER: *Technika powieści Apulejusza (La facture du roman d'Apulée)*. Présenté dans la séance du 20 avril 1925.

La facture des parties ajoutées par Apulée au roman refondu d'après l'original grec de Lucios de Patrae, mérite d'éveiller un vif intérêt. La composition de ces parties complémentaires, les modèles qu'y suit l'écrivain, les rapports avec l'ensemble du roman, enfin le style, réclament des recherches spéciales, dans lesquelles à côté du roman de Pétrone, il faudrait toujours tenir compte de l'influence du roman sentimental grec. Quoique Apulée eût subi l'influence de reminiscences émanant de différentes oeuvres littéraires, il n'en a pas moins pris surtout le roman sérieux pour modèle. C'est à cette source qu'il a puisé de nombreux motifs et qu'il a emprunté la forme de la composition, le caractère et le ton de ses contes (cfr. les écrits suivants de l'auteur: „Accessiones ad Apulei artem narrandi aestimandam“ dans les *Symbolae Phil. Posn.* 1920, p. 31—55; „De armatoriis Graecorum fabulis orationes“ dans les „*Characteria in honorem C. Morawski*“ Cracoviae 1922, p. 88—123; „De narrationum Apulei Met. libro X mo insertarum compositione et exemplaribus“ dans *Eos* XXVI, p. 6—26). Dans l'étude ici résumée, l'auteur s'est occupé de la disposition des différents contes dans le cadre du roman pris dans son ensemble et des rapports entre ceux-là et celui-ci. Il a voulu indiquer également la direction qu'avait suivi Apulée dans son travail, ainsi que le but qu'il poursuivait. Apulée emporta de l'école de rhétorique le goût du travail systématique, on dirait presque l'amour du schème. Suivant le sujet des parties voisines et suivant le texte de l'original, il assignait à chaque récit une place appropriée dans le roman (ainsi p. ex. les cinq „fabulae de adulteriis“ des livres VIII et IX sont séparées les unes des autres et du récit principal dans VIII 29, par six chapitres du texte); il faisait également des doubles (c'est-à-dire des récits parallèles), joints au même texte soit qu'il fût guidé par le désir d'évoquer des sentiments différents (πᾶσθη), soit dans le but d'ajouter de sa part quelque chose au texte principal. Les passages suivants sont des doubles de ce genre: Pythias I 24, et suiv. par rapport à 112 + II 13; Thélyphron II 21, et suiv. par rapport à III 1 et suiv.; Psyché IV 28—VI 24 par rapport au récit sur la Charite enlevée par des bandits et mise en li-

berté par son fiancé (Tlépolemos); „mors agasonis VII 24 et suiv. par rapport à VIII 1 et suiv.; les „adulteria“ des livres VIII et IX, par rapport à VIII 29; „hortulanus et rusticus“ IX 33, et suiv. par rapport à IX 39 et suiv.; „noverca adultera“ X 2 et suiv.; par rapport à X 19 et suiv., enfin „pantomimus“ X 30 et suiv., par rapport à X 34 et suiv. On peut également citer des exemples, où l'on voit se répéter plusieurs fois un motif emprunté au roman de Lucios de Patrae. C'est p. ex. le cas pour III 26 et 29, par rapport à IV 1 et suiv. („rosae“); pour VII 27 fin. et X 24 fin., par rapport à VII 19 fin. („titio candens“), et pour I 13 fin. et VII 27 fin., par rapport à IV 3 fin.<sup>1</sup>

Dans tous les épisodes plus importants, Apulée a poussé jusqu'à l'extrême le principe de l'alternance des sentiments, de sorte qu'après un récit tragique, on voit venir une scène tragi-comique (Socrates, Telyphron, tres fabulae de latronibus IV 9—21, Psyche, Charite, tres fabulae de adulteriis IX 14—28, noverca adultera et venefica). Dans les petits épisodes, on le voit également se conformer exactement à cette règle (Haemus-Tlepolemus, servus uxoris proditor, faber dolii possessor, venefica ad bestias damnata) et adapter à ceux-ci les parties ajoutées qui dans la deuxième partie des Métamorphoses élargissent le sujet du récit principal (mors agasonis, iuvenis a dracone peremptus, mors pistoris, mors trium fratrum; toutes elles sont en rapport avec des morts violentes. Seule la partie ajoutée à l'action dans la première partie des Met., autrement dit, le récit sur Pythias, trouble l'harmonie de la composition). Les rapports entre les épisodes et les parties ajoutées, plus étroitement liées à l'action, se manifestent également par le fait que les épisodes et les récits ajoutés, dont les motifs se ressemblent, alternent les uns avec les autres: „mors agasonis“ (partie ajoutée), „mors Charites“ (épisode), „mors iuvenis a dracone perempti“ (partie ajoutée), „mors servi adulteri“ (épisode), „mors pistoris“ (complément d'un épisode), „mors trium fratrum“ (partie ajoutée). La structure de tous les récits plus étendus, est artificielle et recherchée. Ainsi, le conte le plus long, c'est-à-dire, le récit sur Éos et Psyché qui

<sup>1</sup> Les doubles sont surtout nombreux à la fin de l'ouvrage. Ils témoignent de la méthode sciemment adoptée de copier le modèle grec, ce dont je parle plus amplement dans la seconde partie du travail ici résumé. Un autre trait caractéristique, propre à la façon de travailler d'Apulée est donné par le fait de se copier lui-même, autrement dit de copier les idées et les motifs qu'il emploie.

occupe entièrement les livres V et VI<sup>1</sup>, se trouve placé juste au milieu du roman proprement dit, composé de dix livres<sup>2</sup>, et on le voit précédé et suivi de trois épisodes assez longs (v. plus haut). Le fait mérite d'attirer l'attention que soit par des artifices (comp. les contes d'amour alternant avec des histoires de bandits), soit en répétant les mêmes motifs et en faisant allusion à des scènes parfois éloignées les unes des autres, Apulée réussissait à établir des rapports entre les épisodes (Charite-Haemus; Charite-adulteria; Charite-mors pistoris; Charite fab. de adult. — *veneficium X in.*; Socrates-Thelyphron; Socrates et Aristomenes — *mors pistoris*; Thelyphron — *veneficium X in.*), de sorte que tous ensemble, ils contribuent à former une unité. Mais quel était donc le but qu'il poursuivait ainsi? Ce genre de facture était-il en rapport avec les paroles d'Ovide „iunxit Aristides Milesia carmina secum“ (Trist. II 413), où le poète fait allusion au célèbre recueil de nouvelles d'Aristide de Milet? Je crois que le but d'Apulée était plutôt de faire ressortir dans le texte du récit grec de Lucios de Patrae les épisodes et les parties qu'il y avait ajoutés lui-même. On dirait qu'il voulait composer un récit pour l'intercaler dans un autre, et c'était sûrement dans le roman sérieux qu'il avait cherché le modèle d'un récit pareil ou plutôt des „*disiecta membra fabulae*“. En effet, de tous les épisodes d'Apulée, on voit se dégager une note plus sérieuse que celle qui domine dans le roman de moeurs de Lucios de Patrae, roman qui d'habitude se rapproche de la farce. Parmi les épisodes dûs à Apulée, nous trouvons jusqu'à trois petits romans sérieux, notamment Éros et Psyché, le conte consacré à la Charite, enfin le conte sur la belle-mère (*noverca*) éprise de son beau-fils (*X in.*). Dans ces trois contes on retrouve les traces d'un schéma ou du moins certains motifs essentiels, empruntés au roman sentimental. Encore d'autres récits p. ex. les histoires d'empoison-

<sup>1</sup> Apulée le fait cependant commencer déjà vers la fin du livre IV et le termine vers la fin du livre VI; il ajoute huit chapitres à celui-là et en enlève autant à celui-ci, voulant par cet artifice produire l'impression que le conte occupe trois livres.

<sup>2</sup> Notre écrivain ne considérait pas le livre XI comme faisant partie du récit de son roman, vu que dans le livre X on trouve jusqu'à cinq historiettes „de *veneficiis*“, quoique d'habitude il eût réparti entre deux livres les contes dont les sujets offraient des affinités. C'est donc manifestement le livre X qui devait clore le roman.

sonneurs, les contes concernant des trahisons conjugales ou décrivant des morts violentes, reviennent sur des sujets et des sentiments propres au roman sérieux. Il nous faut enfin ajouter que, quoique en général il rappelle la farce, l'original grec emprunte lui-même volontiers certains motifs au roman sérieux. Cet original a même suggéré deux sujets de roman à Apulée: nous pensons aux aventures tragiques de Psyché et de la Charite. En effet, dans la seconde partie de son roman, nous voyons notre écrivain réunir presque exclusivement des récits tragiques, l'original grec lui ayant peut-être indiqué les sources auxquelles avait puisé le roman sentimental et les modèles dont il s'était inspiré. (Dans l'ensemble de son roman, Apulée a décrit ou mentionné vingt-deux morts subites, violentes ou atroces; les conclusions dramatiques des livres IV, VI, VII, VIII et X reflètent l'influence de l'histoire et du roman hellénistique. Comp. p. ex. dans Héliodore les conclusions des livres IV—VII). Tout ce qui précède ne peut que montrer, combien il importe de tenir compte de ce roman dans les recherches sur les nouvelles d'Apulée. Faute d'un matériel approprié qui nous permettrait d'entreprendre des études comparées, pour le moment il nous est impossible de résoudre la question de savoir, si c'est seulement l'influence du roman sérieux qui s'est exercée sur la composition et les motifs des nouvelles d'Apulée, ou bien s'il faut encore compter avec les traditions plus anciennes, émanant des nouvelles néo-ioniennes. Quoi qu'il en soit, les résultats mentionnés, que nous devons à des recherches sur le travail individuel de notre écrivain, peuvent servir de base à une étude synthétique sur Apulée en tant que romancier.

- 
7. J. KALLENBACH: *Pankracy i Julinicz w »Podziemiach weneckich«*. (*Pancrace et Julinicz dans „Les cachots de Venise“*). Présenté dans la séance du 8 juin 1925.

Il y a déjà trente trois ans que dans une monographie sur Sigismond Krasinski (1892, p. 577), Stanislas Tarnowski a remarqué que l'auteur du „Niedokończony Poemat“ („Le poème resté inachevé“) avait tissé dans la trame de celui-ci différents souvenirs autobiographiques, en rapport soit avec lui-même, soit avec d'autres personnes. Incertains et obscurs, ces souvenirs se confondent tantôt avec la poème et ses personnages, tantôt, marqués au sceau

de la banalité quotidienne, ils sont loin d'être „dorés par le soleil de la poésie“.

En analysant le rôle joué par Pancrace dans les „Podziemia Weneckie“, Tarnowski veut entendre dans ses paroles, „les accents de la centralisation de Versaille et le langage des cénacles londoniens du ‚Towarzystwo Demokratyczne‘ (Société des démocrates)“. La rhétorique de Pancrace est révolutionnaire, franche jusqu'à être cynique, mais elle respire la force et la passion, comme on y sent l'énergie que donne la haine“ (p. 598). En parlant de Julinicz, Tarnowski se demande „pourquoi ce personnage porte-t-il un nom qui rappelle le prénom Jules? Est ce par hasard? Mais ce n'est pas seulement dans les noms qu'on trouve des analogies, car dans le discours de Julinicz il y a des pensées, il y a des mots et des tournures de phrase qu'on croirait empruntés textuellement au ‚Do Autora Trzech Psalmów‘ (A l'Auteur des Trois Psaumes)“. La langue poétique et imagée rappelle tellement ces vers, qu'on ne peut guère se défendre de penser que Krasiński songeait à Słowacki en les écrivant“. Tarnowski considère le „Niedokończony Poemat“ comme un commentaire sur la philosophie et la poésie de Krasiński, mais à son avis le poème serait sans grande valeur littéraire. Pour lui, ce sont surtout les discours de Pancrace et certaines scènes dans le „Sen“ (Le rêve) qui se distinguent par leur beauté. Il traite la langue du poème „de forcée et de fatigante“ (p. 603). Dans une monographie (p. 213—228) Kleiner explique en détail le sens des „Podziemia Weneckie“ et aboutit à la conclusion que dans le „Niedokończony Poemat“ Pancrace „paraît être le même que celui de la ‚Nieboska Komedja‘ (La Non-divine Comédie)“ mais qu'il est pourtant autre“ (p. 224). „Le premier était un chef, tandis que celui-ci est un agitateur qui fomenté des troubles“. Il ne s'agissait plus d'un problème intéressant l'humanité entière, mais d'une question d'actualité, comme l'était celle d'exterminer la noblesse polonaise en la massacrant. L'année 1846 a joué dans la vie de Krasiński le rôle d'un cauchemar qui pendant de longues années hantait son imagination. On s'en aperçoit par la correspondance de Krasiński entre 1846 et 1849. Le 4 août 1848, il écrivait encore à Kaysiewicz<sup>1</sup>: „Les massacres de Galicie ont été pour moi le premier coup qui sépare l'âme du corps. Le second,

<sup>1</sup> Przegląd Polski, 1897 (vol. 124, p. 229).

a été Mickiewicz tel que je l'ai vu à Rome et la déchéance en lui de la nature humaine, laquelle, d'une si grande hauteur, est descendue dans des bas-fonds. Ces deux événements sont pour moi, pour ainsi dire, des poteaux indicateurs qui montrent le chemin de la mort". Les lettres de Krasiński à Mickiewicz, Orpizewski, Małachowski et Trentowski nous apprennent à une époque plus reculée, la profondeur de l'abîme qu'entre les deux poètes avait creusé leur séjour à Rome, au printemps de l'année 1848, qui vit éclater la révolution en Europe. C'est surtout la lettre que Krasiński écrivit à Mickiewicz le 1<sup>er</sup> juillet 1848 à Paris (elle a été publiée en 1898 à Varsovie, dans le Livre pour commémorer le centenaire de la naissance de Mickiewicz. Vol. I p. 30—91) qui nous montre cet abîme, cependant elle n'a pas attiré l'attention des auteurs comme elle méritait de le faire. Cette lettre à elle seule n'aurait encore autorisé personne à avancer l'hypothèse que le Pancrace des „Podziemia Weneckie“ n'est autre que précisément Mickiewicz. Aujourd'hui une hypothèse pareille serait superflue, car nous trouvons la preuve directe que telle était la pensée de Krasiński, dans les lettres adressées par lui à M<sup>me</sup> Delphine Potocka, notamment dans celles, datées de Rome le 17, le 20, le 22 et le 31 mars 1848.

L'auteur donne lecture aux principaux passages de ces lettres et fournit la preuve que les expériences personnelles de Krasiński en rapport avec l'activité de Mickiewicz pendant les mouvements révolutionnaires à Rome, ont suffi à son imagination ardente, pour introduire Pancrace dans les „Podziemia Weneckie“, pour mettre dans sa bouche des paroles de Mickiewicz et pour le faire opérer avec les idées de celui-ci.

Quant à Juliniz, non seulement il emprunte certaines idées à la poésie „Do Autora Trzech Psalmów“, mais il cite également une phrase de Mickiewicz: „Aujourd'hui vous cherchez même des bandits pour collaborer à votre oeuvre, Monsieur“. Aussi bien dans les paroles de Pancrace que dans celles de Juliniz, il faut en général moins chercher les pensées de Mickiewicz et de Słowacki, que les principes généraux par eux adoptés, lesquels étaient devenus très proches depuis l'époque où les deux poètes avaient subi l'influence de la doctrine de Towiański. On ne doit pas non plus voir le véritable Danielewicz dans Aligier, car jamais il n'aurait dit en parlant de lui-même: „J'ai tant prié... dans les prisons

des citadelles, dans les cachots et les mines... j'ai tant erré dans les purgatoires terrestres..." Aligier symbolise plutôt les souffrances patriotiques, réunies dans un seul homme épris de la Pologne, souffrances que Krasinski oppose au radicalisme révolutionnaire de Pancrace et de Julinicz. Comme dans „Irydjon“, de même dans les „Podziemia Weneckie“ les idées sont plus mobiles que les hommes, pourtant ces idées ne sont pas empruntées à un monde irréel, mais bien aux expériences personnelles de l'auteur. Il est vrai que ces expériences ont été vécues à un état pour ainsi dire fébrile, aussi ne répondent-elles pas toujours à la réalité historique.

Les lettres mentionnées que Krasinski a écrites à Rome et à Paris, nous permettent de faire remonter à la seconde moitié de l'année 1848 la date, à laquelle fut composée la seconde scène des „Podziemia Weneckie“.

- 
8. EMIL KIPA: *Metternich i Talleyrand w latach 1808—9. (Metternich et Talleyrand en 1808 et 1809)*. Présenté dans la séance du 30 mars 1925.

L'auteur commence par consacrer plusieurs réflexions critiques aux „Papiers“ de Metternich, publiés par son fils avec le concours d'A. Klinkowström. L'étude approfondie des documents publiés, qui n'intéressent que les événements survenus en 1808 et 1809, jusqu'au moment où la guerre fut déclarée, permet de se rendre clairement compte du caractère fragmentaire de cette publication, aussi tendancieuse que pleine d'omissions et de lacunes. Contrairement à l'opinion courante, pour laquelle elle s'appuierait sur les archives personnelles du chancelier, l'auteur établit qu'on s'est également servi de documents provenant des Archives de l'État à Vienne, où la plus grande partie des actes émanant de Metternich était considérée comme secrète et inaccessible à qui que ce soit. Pour permettre de juger jusqu'à quel point le matériel donné est fragmentaire, il suffit de dire que les n° 129—143, concernant l'année 1809 et contenus dans le vol. II, sont des fragments relatifs à vingt et un dossiers expédiés par Metternich et comprenant environ cent dépêches politiques. Il faut encore noter que parmi les fragments publiés, il en est qui manquent de toute valeur, circonstance que les éditeurs ont en soin de passer sous silence.

Rien d'étonnant que dans ces conditions, on ait pas encore prononcé „le dernier mot“ sur le rôle politique joué par Metternich, quoique certains historiens allemands (Beer, Oncken, Werthheimer, Fournier) eussent dans leur études consacré beaucoup de place à ce sujet.

Ayant à sa disposition un matériel d'étude absolument nouveau et complètement inconnu jusqu'à présent, l'auteur s'est proposé de combler cette lacune. Il a établi en premier lieu que Metternich avait subi l'influence de Talleyrand, qui en 1808 cherchait assidûment un rapprochement avec l'Autriche et avec le représentant de cette puissance à Paris. Metternich était entré à son tour en contact avec Fouché qui était en rapport avec Talleyrand et préparait une action conspiratrice secrète *sui generis*, dirigée contre Napoléon. La guerre d'Espagne, sur laquelle, entre autres informateurs, Talleyrand fournit à Metternich les renseignements les plus détaillés, en depeignant la situation sous un jour des plus sombres, avait ravivé chez celui-ci l'espoir de la possibilité d'un conflit armé avec Napoléon. Talleyrand soutient cet espoir et montre de son côté la nécessité d'un accord austro-russe. Après l'entrevue d'Erfurt, où Talleyrand s'était mis complètement à la disposition d'Alexandre et informait en même temps l'Autriche par l'intermédiaire de Dalberg, l'influence qu'exerçait l'homme d'État français sur Metternich s'accrut à tel point, que dans le memoire bien connu que celui-ci adressa le 4 décembre 1808 à l'empereur François, mémoire dans lequel il traite de l'ensemble de la politique autrichienne favorable à la guerre, il opère presque exclusivement avec des idées empruntées à Talleyrand. En fin de compte, Metternich revient à Paris, autorisé à entrer dans les rapports les plus proches avec Talleyrand. Or, c'est précisément ce que désirait avant tout celui-ci. Une dépêche de Metternich en date du 31 janvier 1809, jette une lumière inattendue sur cette affaire. Metternich dit dans cette dépêche: „Talleyrand a quitté le masque en parlant avec moi... il considère comme de son devoir d'entrer en rapports directs avec l'Autriche. Il m'a dit qu'il avait repoussé les propositions de Louis Cobensl, mais qu'actuellement il serait prêt à les accepter... il a motivé son refus par la position qu'il occupait. Aujourd'hui je suis libre et il y a entre nous des affaires communes. Je vous en parle avec d'autant moins de réserves, Monsieur, que je pense que chez vous on voudrait m'obliger. Il m'a fait comprendre qu'il avait be-

soin de quelques centaines de mille francs. Je lui ai répondu que je savais que l'empereur serait enclin à lui donner une preuve de sa confiance, s'il voulait servir la cause universelle". Metternich demandait en définitive de lui ouvrir un crédit plus considérable, se montant à la somme de 300 à 400 mille francs et ajoutait qu'il n'emploierait cet argent que pour obtenir les meilleures informations. Dans une dépêche en date du 7 mars 1809, Metternich mande ce qui suit: „J'ai des rapport très suivis avec X (c'est par ce chiffre que Metternich désignait Talleyrand dans ses dépêches chiffrées); c'est pour une bonne part par son intermédiaire que j'apprends de temps en temps ce qui pourrait nous intéresser. Je prie votre Excellence d'insister pour que obtienne toute la somme que j'ai demandée. Les circonstances sont vraiment trop graves..." Une des dernières dépêches de Metternich que celui-ci avait écrite le 23 mars 1809, la veille de la déclaration de guerre, dévoile dans tout son horreur la déchéance morale de Talleyrand et l'énormité de sa trahison. Voici dans quels termes cette dépêche est conçue: „Je prends maintenant toutes les dispositions pour entretenir avec Talleyrand une correspondance active pendant le cours de la guerre. Nous regardons Francfort comme le meilleur point intermédiaire. Talleyrand est fixé sur le choix de la personne qui lui servirait d'agent dans cette ville. Francfort convient-il à votre Excellence? Y a-t-il un individu que de notre côté on pourra y employer?" La guerre a anéanti l'espoir de l'Autriche. Parmi les instigateurs de cette guerre, à côté de Stadion et de Metternich, il faut également réserver une bonne place à Talleyrand.

- 
9. JULJUSZ KRZYŻANOWSKI: *Romans pseudohistoryczny w Polsce w. XVI (Le roman pseudohistorique en Pologne au XVI<sup>e</sup> siècle)*. Présenté dans la séance du 8 juin 1925.

Le roman polonais ancien, disparu depuis les commencements du dernier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle, a depuis la moitié du siècle dernier vivement intéressé les bibliographes et les historiens de la littérature. Grâce à leur recherches, inaugurées par Wiszniewski, dont l'exemple fut suivi par Belcikowski, Porebowicz, Brückner, Ptaszycki et d'autres, y compris Korbut et Gubrynowicz, il est possible aujourd'hui de tracer dans son ensemble l'histoire de l'ancien

roman en Pologne. Il faut distinguer dans ce roman les deux groupes suivant: 1) le roman du XVI<sup>e</sup> siècle appelé médiéval et représenté surtout par les „contes populaires“, dont une partie vit encore sous la forme de brochures répandues dans les foires ainsi que par le roman dit humanistique, dont les motifs sont puisés dans l'antiquité; 2) le roman au XVII<sup>e</sup> siècle ou roman „baroque“ qui doit son origine à des refontes du roman occidental et à des transformations de celui-ci. Quoiqu'on puisse citer une quantité appréciable d'ouvrages de ce genre, ces deux catégories de romans manquaient chez nous d'originalité et de force créatrice, ne s'appuyaient pas sur une tradition littéraire ininterrompue et étaient dépourvus d'une base théorique que la poétique de l'époque ne pouvait leur donner. C'est précisément pour cette raison qu'il n'est pas aisé de fixer une limite entre le roman polonais ancien et la poésie épique, respectivement l'historiographie d'alors. C'est surtout le contenu d'une oeuvre et les liens qui l'unissent à des sujets romanesques et légendaires dans d'autres littératures, qui nous la font ranger dans la catégorie littéraire du roman.

I. En prenant pour point de départ le sujet, il nous est possible de ranger dans les huit groupes suivants, les romans les plus anciens parus au XVI<sup>e</sup> siècle en Pologne:

I. Le roman pseudohistorique: 1. „Historja Aleksandra Wielkiego“, 1510 (Histoire d'Alexandre le Grand), 2. „Historja o żywocie Aleksandra Wielkiego“, 1550 (Histoire de la vie d'Alexandre le Grand), 3. „Żywoty filozofów“, 1535 (Les vies des philosophes) de Bielski, 4. „Historja Trojańska“, 1563 (Histoire de Troie), 5. „Historja spraw Atyle“, 1574 (Histoire des faits et gestes d'Attila), par Olaj Bazylik, 6. „Historja prawdziwa o żalosej przygodzie księżęcia finlandzkiego Jana“, 1570 (Histoire véritable de la pitoyable aventure du duc Jean de Finlande).

II. Le roman allégorique: 7. „Fortuny i cnoty różność“, 1522 (La différence entre la fortune et la vertu).

III. Le roman moraliste: 8. „Poncjan“, 1528 (Poncian), 9. „Żywoty Aleksego i Eustachjusza“, 1529 (La vie d'Alexis et d'Eustache par Jean de Sącz), 10. „Historje rzymskie Jana ze Sącza“, 1543 (Histoires romaines de Jean de Sącz), 11. „Historja która stała się w Landzie, 1568 (Histoire arrivée à Land).

IV. Le roman bouffon: 11. Marchołt, 1521, 13. „Żywot Ezopa, Fryga“, 1522 (Le vie d'Esopé, le Phrygien, par Biernat de Lu-

blin), 14. „Sowizrzal“ paru vers l'1530, 15. „Peregrynacja Maćkowa“, 1614 (Les pérégrinations de Mathieu).

V. Le roman biblique et hagiographique: 16. „Istorja o św. Józefie“, 1530 (Histoire de Saint Joseph), 17. „Historja o Judyt“ (Histoire de Judith, manuscrit), 18. „Historja o dwu starcoch którzy požądali Zuzanny“ (Histoire de deux vieillards qui désiraient Suzanne, manuscrit), 19. „Tobjasz“, 1539 (Tobie), 20. „Zuzanna“ (Suzanne) de J. Kochanowski, 1564, 21. „Penelopa“ (Pénélope) de A. Kmita, 1600, 22. „Historja Św. Genowefy“ (Histoire de Sainte Geneviève) par A. Zbylitowski, 1599.

VI. Le roman polémique et religieux: 23. „Historja żaloszna o Franciszku Spierze“ (Histoire pitoyable de François Spiera) par St. Murzynowski, 1551, 24. „Historja o papieżu Janie“ (Histoire du Pape Jean), 1560.

VII. Le roman de chevalerie: 25. „Meluzyna“ (Mélusine) de M. Siennik, 1559, 26. „Magielona“, 1570, 27. „Historja o cesarzu Ottonie“, 1569, (Histoire de l'empereur Othon), 28. „Fortunat“, 1570, 29. „Izmonda“ (Ismonde) de A. Dębowski, 1600.

VIII. Le roman humanistique: A) dont les sujets sont puisés à différentes sources: 30. „Szachy“ (Les échecs) de J. Kochanowski, 1566, 31. „Historja o czterech młodzieńcach“ (Histoire de quatre jeunes gens) de M. Kobiernieki, 1539, 32. „Eurialus i Lukrecja“ (Euriale et Lucrèce) de E. S. Piccolemini-Golian, 1570, 33. „Ekuanus“ de B. Paprocki, 1578, 34. „Dydo (Didon)“ de M. Pułowski, 1600, 35. „Lukrecja Rzymska“ (Lucrèce Romaine), de Laterna?, 36. „Lukrecja Rzymska i Chrześcijańska“ (Lucrèce Romaine et Lucrèce Chrétienne) de Solikowski, 1600, 37. „Tyzbe z Piramusem“ (Tysbe et Pirame) de A. Dębowski, 38. „Atalanta“ (Atalante) de A. Dębowski, 39. „Sąd o zbroje Parysową“ (Le jugement relatif à l'armure de Paris) de A. Dębowski, 40. „Aktaeon“ (Actéon) d'A. Zbylitowski, 1566, 41. „Antigone tebańska dziewczica“ (Antigone, vierge de Thèbes) de W. J. Jakubowski, 1574, 42. „Leander i Hera“ (Léandre et Héra) de W. J. Jakubowski, 1572. — B) Traduction ou refontes du Décaméron: 43. „Historja o Gryzelli“ (Histoire de Griselle, prose), 1548, 44. „Gryzella“ (poésie), 1570, 44. „Tytus z Gizypposem“ (Titus et Gisippe) de J. Stok, 1504, 46. „Historja o Barnabasz“ (Histoire de Barnabé) 1583, 47. „Historja krotofilna o kupcu“ (Histoire amusante d'un marchand) de B. Budny, 48. „Facecje polskie“ (Facéties polonaises), 1560?, 49. „Historja Gwiskarda i Gismundy“ (Histoire de Guiscard et de Gismunde),

50. „Historja o Beresolle“ (Histoire de Bérésolle), 51. „Historja o szpe-  
tnej wdowie“ (Histoire d'une vilaine veuve).

Cette liste n'est pas complète. Il faut espérer qu'avec le temps on réussira encore à trouver plus d'un de ces romans, car il n'est pas douteux que pas mal de ces oeuvres parues au XVI<sup>e</sup> siècle ont été perdues.

2. Parmi les romans polonais anciens du premier groupe, il faut citer comme un des plus répandus, le roman d'Alexandre le Grand. Il est surtout connu en Pologne sous la forme qu'on lui a donnée au XVII<sup>e</sup> siècle, notamment comme „Historia de preliis“, ouvrage interpolé. Nous connaissons également, il est vrai, des manuscrits latins de la rédaction médiévale originale de ce roman, composé au X<sup>e</sup> siècle par Léon, archiprêtre à Naples. La première traduction de l'„Histoire“, dont nous avons le manuscrit du traducteur, Léonard de Bończa, s'accorde avec le texte du roman imprimé dans des incunables, quoique le traducteur ait fait la traduction d'après un manuscrit. Sous le rapport littéraire, cette traduction est très imparfaite vu que le traducteur ne connaissait pas suffisamment le latin et a fait une traduction littérale. Malgré ces défauts, la traduction de Léonard est un document curieux dans l'histoire du roman ancien en Pologne. Elle nous apprend quelles difficultés il fallait surmonter pour doter la littérature polonaise d'un roman médiéval écrit en latin et nous montre le grand intérêt que ce livre réussit à éveiller. La traduction suivante de l'année 1550 est anonyme. Elle est élégante, correcte et d'actualité, vu qu'elle contient un épisode relatif à Gog et à Magog, tiré des „Prophéties“ du Pseudo-Méthode qu'on croyait annoncer une défaite des Turcs. Jusqu'en 1766, cette traduction a été en Pologne le texte normal et principal du roman d'Alexandre. Elle a même laissé certaines traces dans la littérature polonaise, notamment dans Rej, dans le drame, dans la traduction de Quinte Curce de Wargoeki et dans l'utopie de Nipou de Krasieki, pourtant elle n'a encouragé personne à écrire un roman analogue mais original.

3. „L'histoire de Troie“, qui dans les littératures des peuples latins rivalisait avec la popularité du roman précédent, n'a pourtant pas été aussi en vogue en Pologne. Au moyen âge, on la lisait chez nous d'après la version de Guido delle Colonne. Au XVI<sup>e</sup> siècle on traduisit une autre rédaction de ce roman, notamment le texte de Dares „de excidio Trojae“ contenant de nombreuses interpola-

tions tirées de Dictys „ephemeris belli Trojani“ ainsi que des détails empruntés aux chroniques médiévales. Le traducteur a donné un caractère particulier à sa traduction parue en 1563, en l'émillant d'éléments moralisateurs. Cette traduction n'encouragea pas directement la production littéraire en Pologne, pourtant elle eut une grande influence sur la „Odprawa posłów greckich“ („Le renvoi des ambassadeurs grecs“) de Kochanowski qui devait à ce modèle le sujet de sa tragédie, le caractère unique de celle-ci et son coloris polonais, mais qui a appliqué au modèle le rigorisme des règles de la poésie classique.

4. Il faut également considérer comme appartenant au domaine du roman pseudohistorique: „Les vies des philosophes“, „L'histoire des faits et gestes d'Attila“ ainsi que „L'histoire du prince Jean de Finlande“.

„Les vies philosophes“ de Bielski nous montrent une série de motifs, très répandus dans les romans médiévaux, entre autres celui du „Virgilius poeta“ fondé sur des données légendaires, puis celui d'„Alexandre“ qui est un abrégé de l'„Historia de preliis“, enfin celui du „Secundus“ et d'autres encore. Les passages moralisateurs qui accompagnent les biographies ne s'écartent pas par leur qualité des éléments didactiques que contiennent soit les „Histoires romaines“, soit d'autres romans du même genre.

„L'histoire des faits et gestes d'Attila, roi de Hongrie“ traduite en 1573 par C. Bazylik d'après le texte de Nicolas Olaj archevêque de d'ostrhom, (non d'après celui de Callimaque) est un roman pseudohistorique malgré les apparences d'une monographie historique. On y voit traités avec beaucoup d'ampleur des motifs légendaires connus par la littérature italienne et par ailleurs. La popularité dont jouissait cet opuscule est attestée par une traduction ruthène ainsi que par un résumé qu'en donne la „Chronique“ de Strykowski.

„L'histoire véritable des aventures pitoyables du prince Jean de Finlande“ est l'oeuvre d'un prosateur inconnu, mais très remarquable (il faut peut-être l'attribuer à M. Kromer); elle se distingue par les qualités du récit, consacré au mariage malheureux de Catherine Jagellone. Sur ce fond, on voit se dessiner la silhouette éminemment dramatique du roi Eric, que l'auteur représente comme un tyran et un fourbe. Le désir d'agir sur les sentiments du lecteur par le récit de faits bien connus et amplement discutés alors,

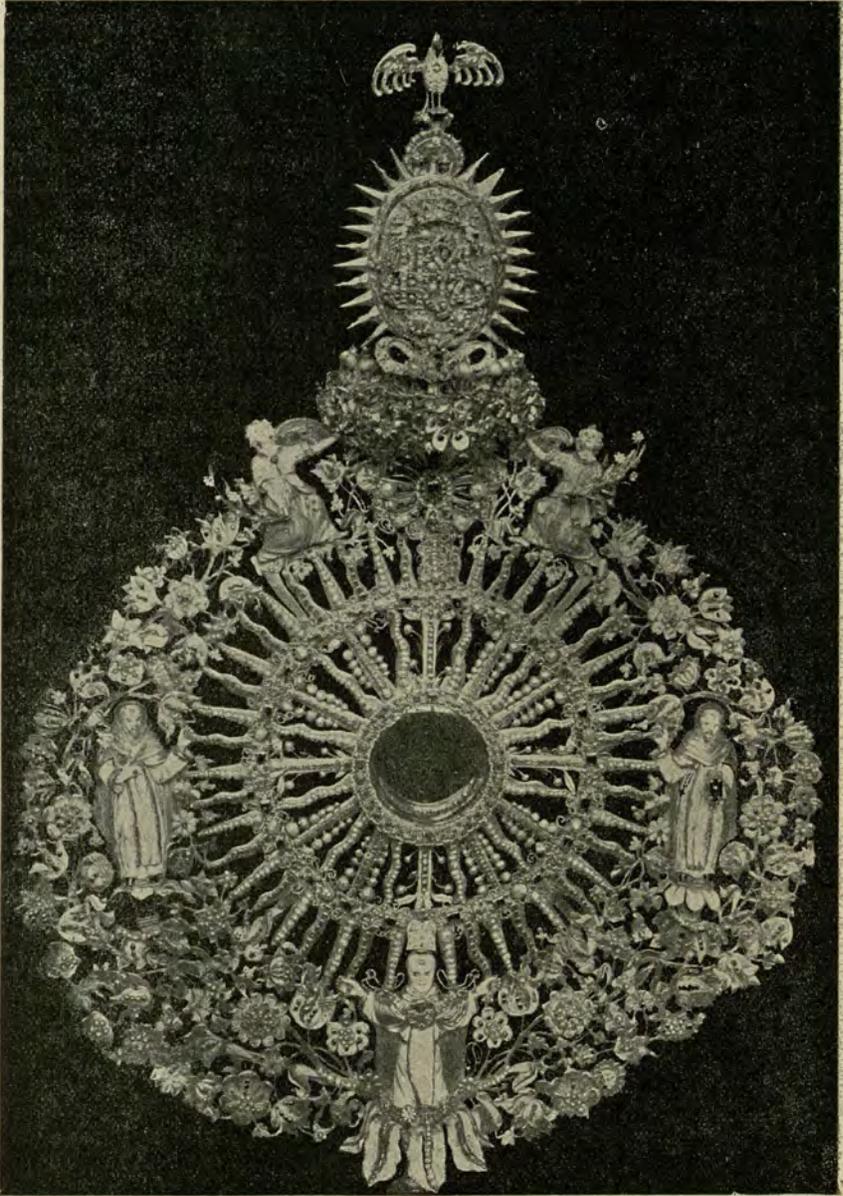
ainsi que les tendances moralisatrices. nous font placer cet opuscule au même niveau que les romans de l'époque.

---

10. LEONARDO LEPSZY: **L'ostensorio dei Domenicani di Podkamień e la corona d'oro della regina Bona**. Présenté dans la séance du 2 avril 1925.

L'ostensorio d'oro di Podkamień deriva dall' anno 1756 ed ha una altezza insolita, perchè raggiunge 98 cm. Composto da antichi voti e cose preziose da uno sconosciuto gioielliere romano per commissione del Padre Enrico Russian, il quale da sè stesso portò a Roma le cose preziose e vigilò il lavoro. Durante il regno di Giuseppe II nell' anno 1788 fu tolto all' ostensorio il piede d'oro, sostituito con un piede d'ottome. Tuttavia l'ostensorio fa un' impressione imponente non solamente per il suo valore artistico, ma anche per la preziosità del materiale, per gli smalti, per gli innestamenti con diamanti e rauti, rubini e perle. Nella sua composizione l'artista accentuò il tono dei colori. Il bianco colore dei Domenicani costituì per lui il colore fondamentale, egli ebbe cura delle ombreggiature di questo colore e lo vivificò con rosse pietre preziose e con smalti di vari colori, i quali talvolta per la loro sottilità e più per il modo d'esecuzione ricordano la fattura d'un miniaturista. Il luogo dell' ostia è circondato da una triplice corona, e nel suo esterno circuito stanno pregando tre Santi Domenicani: S. Tommaso d'Aquino nel mezzo del manico dell' ostensorio, come colonna spirituale dell' ordine, colla simbolica stella sul petto; S. Giacinto con una statuetta della Madonna e S. Domenico chiappano i raggi volanti dal Santissimo. Sopra il sole dell'ostensorio si vedono degli angeli in lunghi vestimenti, tenenti una corona d'oro cosiddetta della regina Bona, e più in alto il monogramma di brillanti I. H. S. al disopra del quale dei putti nudi portano una corona reale. L'insieme finalmente è incoronato da un pellicano nello stile del Rinascimento, senza la covata.

L'autore ha analizzato la composizione, lo stile e la tecnica di gioielliere, applicati nell' ostensorio, ha considerato dunque la questione, se la corona potesse provenire dalla regina Bona, ossia — secondo l'altra versione — dalla principessa Wiśniowiecka dell' anno 1632. Ha constatato però, che delle corone d'oro o d'argento



L'ostensorio d'oro di Podkamień in Polonia e la corona d'oro  
della regina Bóna Sforza.

erano in Polonia adoperate dalle ricche spose nelle cerimonie di sposalizio e che durante lunghi tempi si era conservato il costume di offrire quelle corone — la cerimonia finita — per la decorazione dell'ostensorio. L'autore viene poi alla conclusione, che la corona è la parte la più antica dell'ostensorio di Podkamień, d'un differente materiale, d'un diverso stile, che è composta delle foglie di mirto smaltate ed è diffatti una corona di sposalizio e poi, che può derivare insieme colla corona reale, putti ed il pellicano, simbolo della virginità, dalla prima parte del secolo XVI, ossia dell' anno 1518, e che potè essere fabbricata da qualche orefice napoletano.

Il tesoro della chiesa di Podkamień deve aver posseduto un più grande numero di tali corone. Sappiamo, che a Kodeń, la proprietà della famiglia di Sapięha, nell' anno 1718 furono tolte dal tesoro della chiesa per il restauro dei paramenti ecclesiastici 49 corone da sposalizio d'oro e d'argento; similmente a Podkamień dove-rono trovarsi molte di tali corone e per questo si confonderano le ricordanze delle corone di Bona e di Wiśniowiecka. Bisogna anche ricordare, che le tradizioni dei monasteri, come tradizioni in generale, sono incerte ed instabili; però il modo dell' incastonare le pietre, la loro risternazione e pulitura ci fanno pensare a una data più recente, cioè prima del periodo della crisi nell' arte gioiellistica ai tempi di Ludovico XIV, e paiono più vicini alla tradizione di Bona Sforza. La corona potè provenire dal monastero centrale cioè quello dei Domenicani di Cracovia, col quale la corte reale manteneva delle intime relazioni.

- 
11. KONSTATYN MICHALSKI C. M.: *Krytycyzm i sceptycyzm w filozofji wieku XIV (Le Criticisme et le Scepticisme dans la Philosophie du XIV<sup>e</sup> siècle)*. Présenté dans la séance du 16 février 1925.

Quand on se propose de tracer le tableau du développement historique de la philosophie, on peut ou bien publier des monographies, consacrées à ses divers représentants, comme on peut fixer l'attention sur les divers courants et tendances philosophiques, pour arriver ainsi à préciser la façon de formuler les problèmes et à mieux suivre leur évolution. Tout en réclamant des recherches inductives aussi scrupuleuses que les monographies qui traitent des différents penseurs, l'étude des grands courants philosophiques nous permet ce-

pendant d'éviter de répéter continuellement les mêmes réflexions. Plus j'ai étudié le criticisme et le scepticisme au XIV<sup>e</sup> siècle, plus je suis arrivé à me convaincre, que ce qui paraissait la propriété exclusive ou extraordinaire de tel ou tel écrivain, n'était en réalité, que le résultat d'un courant plus général, qui se frayait un chemin dans la mentalité de l'époque. Pour pouvoir mettre ce courant en lumière, j'ai dû faire entrer également dans le cercle de mes investigations, des auteurs d'une importance secondaire, voire même des écrivains encore moins en vue. Par les résultats que je présente dans cette étude, j'ai l'intention de compléter et d'éclairer mes deux travaux déjà parus sous le titre: „Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV<sup>e</sup> siècle“ et „Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV<sup>e</sup> siècle“ (Cracovie 1924). Ces trois études précèdent un ouvrage plus étendu sur la philosophie du XIV<sup>e</sup> siècle, que je me propose de publier à l'avenir.

Comme on ne saurait présenter un tableau de la philosophie médiévale sans puiser dans les sources manuscrites, je commence par soumettre au lecteur les résultats de mes recherches sur les manuscrits. Je me borne pourtant presque exclusivement aux commentaires sur Pierre Lombard, car c'est là surtout, qu'on trouve la source principale, permettant de connaître la philosophie du moyen âge.

1. Personne n'ignore, que dans les commentaires sur les Sentences, il faut strictement distinguer: 1) les reportationes, autrement dit, les notes prises pendant les leçons; 2) l'édition préparée par l'auteur lui-même et 3) les textes remaniés et les abrégés, abréviations, datant en général d'une époque plus récente. J'ai déjà exprimé ailleurs la supposition que l'édition préparée par l'auteur s'appelait *ordinatio*; or une série de cas ne peut que confirmer cette hypothèse.

1) Les citations dans les *Determinationes* de Guillaume d'Alnwick, que contient Cod. Pal. lat. 1805, fournissent la preuve, que dans les manuscrits laissés par Pierre d'Auriol, en dehors de l'édition de son commentaire sur Lombard, préparée par cet auteur, nous trouvons aussi des reportationes. En effet, sur la marge de ce manuscrit, fol. 94<sup>v</sup>, nous lisons les mots suivants: *Hae rationes in ordinatione sua D. 8 primi libri*; d'autre part le texte de fol. 168<sup>v</sup> nous apprend, que: *Haec sunt dicta sua* (Au-

reoli) in diversis locis, prout inveni in reportatione. Le Ms. Balliol College 63 (Oxford) contient sur les fol. 1<sup>r</sup>—17<sup>v</sup>, le commentaire de Pierre d'Auriol sur le deuxième livre des Sentences. En comparant soigneusement le manuscrit et le texte imprimé, nous voyons, que la rédaction dans le Ms. B. C. 63 est beaucoup plus brève, quoique, dans la mesure, où il existe, le texte de celle-ci s'accorde généralement mot pour mot avec l'édition imprimée. Il en résulterait, que le Ms. est soit un abrégé, soit la rédaction primitive plus courte, mais non un reportatum ordinaire. La provenance du manuscrit, qui date de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, paraîtrait plutôt indiquer une rédaction primitive plus courte, d'autant plus, qu'il contient une dispute, unique en son genre, entre Pierre d'Auriol et Thomas de Wilton. Cette dispute remonte probablement à l'époque, où Pierre d'Auriol et Thomas de Wilton étaient déjà aux prises à Oxford, en qualité de maîtres en théologie. En dépit de tout cela, vu la forme du texte manuscrit, je le considère comme une *abbrevratio*.

2) Ockham a dû probablement remanier la rédaction primitive du premier livre du commentaire sur Lombard, puisqu'il dit lui-même (Sent. I, D. XXVII, q. 3), qu'il avait déjà refait presque en entier le premier livre, avant d'avoir pris connaissance du commentaire de d'Auriol, ce qui ne nous empêche pas de trouver des citations de cet auteur déjà dans le prologue et dans les premiers passages du livre I (Sent. I, D. I, q. 3. Ed. Lugdun. 1495, lit. B. Cfr. aussi Petrus Aureoli, Sent. I, D. I, Ed. Romae 1596, p. 90, 91). Elles suffisent par conséquent à prouver, que le premier livre a été remanié par l'auteur lui-même, de sorte que la forme sous laquelle nous connaissons l'édition imprimée, ne correspond ni à la rédaction primitive, ni à un reportatum tiré des leçons. Quant aux livres II, III et IV, tout semble parler en faveur de la supposition, qu'ils nous sont parvenus, seulement sous la forme de *reportata*. En effet, lorsque les nominalistes les plus en vue du XIV<sup>e</sup> siècle, comme Adam Woodham, Marsilius de Inghen et Pierre d'Ailly, citent les livres en question, il ne parlent que de leurs *reportationes* (Adam Woodham, Sent. IV. q. 1., Ms. Bruges 172, fol. 3<sup>r</sup>: Hockam super quartum, ut patet, in reportatione; fol. 3<sup>v</sup>: tenetur in reportatione Hockam super secundum, cfr. également fol. 4<sup>v</sup>; Marsilius, Sent. 4, q. 1, a 3, Ed. s. a. et 1, fol. Aa — 6<sup>v</sup>: Occam autem dicit propter rationes, tactas super quartum in re-

portatione; Petrus de Alliaco, Sent. IV q. 5, Argent. 1490, fol. D. — 2<sup>v</sup>: Unde concludo cum G. Occam in reportatione quarti). Les rapports différents entre les manuscrits et le texte imprimé, d'une part dans le premier livre et de l'autre, dans les livres suivants, constituent une nouvelle preuve à l'appui de cette supposition. Le colophon du livre I dans le Ms. de la Bibliothèque Royale de Belgique 1284, fol. 405<sup>r</sup>, mérite également de retenir l'attention: *Expliciunt questiones super primum Sentenciarum de ordinatione fris Guill. Occam... Oxonii scriptae* (cfr. aussi Ms. Mazar. Nr. 894/492, 1). Nous venons de dire, que l'*ordinatio* était peut-être une édition remaniée par l'auteur lui-même; or dans le cas qui nous intéresse, cette hypothèse devient presque une certitude. Disons d'avance, que le Ms. de la Bibl. R. de B. 1284 forme un tout avec le Ms. B. R. B. 3512, où nous voyons les livres II, III et IV du commentaire d'Ockham sur Lombard, pourvus de l'inscription significative rubro, sur le fol. 1<sup>r</sup>: *Incipiunt reportata mgri Guillelmi Occam Anglici super tres ultimos libros Sentenciarum*. L'*ordinatio* du premier livre est ici nettement opposée aux *reportata* des trois livres suivants. Je présenterai ailleurs une confrontation détaillée des textes; pour l'instant je veux me borner à signaler deux faits caractéristiques. En premier lieu, lorsqu'on compare les manuscrits avec l'édition imprimée (Ed. lugd. l. II, q. 18 = Ms. Merton College 100 Oxford, l. III. q. 13; Ed. lugd. l. II q. 17 = Ms. Mert. C. 100, l. III q. 14; Ed. lugd. *Dubitatio additae* = Ms. Mert. C. 100, l. IV. q. 14), malgré les différences insignifiantes dans le texte même, on en constate une très sensible dans la disposition des questions. On s'explique le plus facilement ce fait, lorsqu'on admet qu'on se trouve ici en présence de *reportata*, dans lesquels l'ordre de succession des questions a été modifié. Cette supposition paraîtra d'autant plus plausible, si nous ne perdons pas de vue que dans le texte même du manuscrit de Merton College, on voit à plusieurs reprises revenir le nom d'Ockham, ce qui serait absolument impossible dans une édition préparée par l'auteur lui-même. Dans le manuscrit de Merton College, le texte nous renvoie une fois également à l'*ordinatio* d'Ockham, voulant certainement indiquer ainsi le livre premier, car là, où le texte de ce manuscrit fait mention de l'*ordinatio* (*Ad ultimum patet in ordinatione Ocham, quod... Sent. IV q. ultima, fol. 202<sup>v</sup>*), le texte de l'édition imprimée nomme expressément le livre premier (*ad ultimum patet*

in primo, quod... Ed. lugd. Sent. IV, q. ultima). La thèse, suivant laquelle les trois autres livres du commentaire d'Ockham se seraient uniquement conservés sous la forme de reportata, est encore confirmée par cette circonstance, que les manuscrits aussi bien que l'édition imprimée du I l. renvoient, à un endroit, aux reportationes, comme aux livres suivants, qui traitent de problèmes concernant la morale (Sicut de ista conclusione dictum est diffuse in reportationibus in materia morali. Ed. lugd. vol. O — 6<sup>r</sup>; Ms. Merton College 100, fol. 102<sup>r</sup>).

Dans mon étude sur „Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV<sup>e</sup> siècle“, j'ai affirmé que les Quaestiones d'Ockham concernant la physique, qu'on trouve à la Bibl. Nat. Paris F. l. 17841, ont paru après la publication des Quodlibeta. Or F. Federhofer (Philosophisches Jahrbuch, 1925, fascie. 1) se trompe lorsque voulant rectifier mon opinion, il affirme, que ces Quaestiones ont été écrites après les Quodlibeta. Il faut en effet distinguer entre deux genres de Quaestiones. J'ai dit expressément, que les Quaestiones, que contient le Ms. F. l. 17841, avaient été écrites à une époque postérieure à la publication des Quodlibeta, et il ne peut pas en être autrement, du moment qu'à plusieurs reprises nous y trouvons des citations, tirées de ceux-ci (fol. 1<sup>r</sup>: Quodlib. IV. qu. ultima; fol. 2<sup>r</sup>: Quodlib. V. qu. 13; fol. 3<sup>r</sup>: Quodlib. I. qu. 5; fol. 4<sup>r</sup>: Quodlib. I; fol. 7<sup>v</sup>: Quodlib. II, qu. ultima; fol. 8<sup>r</sup>: Quodlib. III, qu. ultima). Dans l'initium de cet opuscule, nous lisons les mots: Circa materiam de conceptu. Il faut en distinguer le grand commentaire, que je connais par le Ms. Bruges 557 et par ailleurs. Lorsqu'on étudie les manuscrits contenant le grand commentaire sur la physique, on se trouve en face de certaines difficultés, dans l'explication desquelles je ne veux pas entrer ici.

3) Adam Woodham. Je puis ajouter plusieurs nouveaux détails à mes observations précédentes sur les différentes rédactions du commentaire d'Adam Woodham. Je fais remarquer d'avance, que le Ms. Bruges 172 contient sur le fol. 1<sup>r</sup>—26<sup>r</sup> le quatrième livre du commentaire d'Adam, qu'à partir du fol. 27<sup>r</sup> on y trouve le livre premier et sur les fol. 109<sup>v</sup>—110<sup>v</sup> le commencement de l'abrégé du quatrième livre. Les paroles suivantes, notées sur le fol. 27<sup>v</sup>, immédiatement après la collatio du premier livre, méritent d'éveiller notre intérêt: In nomine Dni incipit brevis collectio Wo-

odham super Sentencias apud Oxon extracta ex leccionibus suis et alibi occurrentibus, dum se disponeret et eciam dum legebat etc. On trouve une note analogue dans Cod. Vat. lat. 955, fol. 1<sup>r</sup>, aussi faut-il confronter pour cette raison les textes des deux manuscrits. Le fait que dans son commentaire (Ms. Crac. Bibl. Jag. fol. 20<sup>r</sup>), Henri Totting de Oyta cite un long passage de la lectura londoniensis d'Adam, servira de point de départ à la ségrégation ultérieure en groupes différents, des diverses rédactions du commentaire de Woodham. Il faut distinguer au moins deux leçons du commentaire d'Adam; l'une écrite à Londres et une autre qui a été rédigée à Oxford. On sait qu'Henri de Oyta a composé un abrégé du commentaire d'Adam, qui fut imprimé ensuite; il serait peut-être risqué d'admettre d'avance des rapports entre cet abrégé et la lectura de Londres que cite Henri. Je signale aussi le fait, que contrairement à ce qu'on a écrit ailleurs, le Ms. Harleian 3243 au British Museum contient non un commentaire d'Adam Woodham sur les Sentences, mais un petit traité de cet auteur, intitulé „De divisione et compositione continui“, probablement identique à celui, que, suivant le Cardinal Ehrle, on trouve dans le Ms. Biblioteca Nazionale, Conventi Soppressi 1249, B, 7 (Initium: Quod continuum non componatur. Ms. Harl. 3243, fol. 55<sup>r</sup>).

4) Jean Rodington. En dehors d'Adam Woodham, aucun autre des professeurs d'Oxford ne subissait peut-être autant l'influence d'Ockham, que le Franciscain Jean Rodington. Les manuscrits de ses oeuvres sont très rares. Le Cod. Vat. lat. 5306 contient le premier livre de son commentaire sur les Sentences, le Ms. de la Bibl. R. de Belgique 11578 le premier et le second livre et le Ms. Bruges 503 apporte les Quodlibeta, qui pourtant sont dépourvus d'un plus grand intérêt philosophique, vu qu'ils traitent de questions morales et théologiques.

5) Jean de Mirecourt. Dans mon travail intitulé „Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus“ (Miscellanea Fr. Ehrle I), j'ai dit, que la première rédaction du commentaire de Jean de Mirecourt se trouve à la Bibl. Nat. de Paris, F. 1, 15882 (l. I) et 15883 (l. II—IV), Ms. Crac. Bibl. Jag. 1148 (l. I), Prag. 419 (l. II, III), Cod. Pal. lat. 340; à ces sources il faut encore ajouter celles, que nomme le Cardinal Ehrle (Petrus de Candia, p. 103): Ms. Bibl. Naz. Neapol. VII, C. 28, Ms. Metz. 211, Ms. Turin. Bibl. Univ., Pasini 113, D. IV, 28, Erlangen Ms.

370. La seconde rédaction du commentaire n'était connue que pour les livres I et IV dans le Ms. Crac. Bibl. Jag. 1182; enfin j'ai découvert une troisième rédaction à la Bibl. Nat. de Paris. F. l. 14570. J'ai trouvé dernièrement dans le Ms. Crac. Bibl. Jag. 1378 sur les fol. 176 - 325 la seconde rédaction du commentaire de Jean de Mirrecourt sur les livres III et IV, de sorte que nous connaissons aujourd'hui cette rédaction en entier.

6) Robert Holcoth. On n'a pas fait jusqu'à présent d'études approfondies sur les rapports entre les écrits philosophiques et théologiques, imprimés d'Holcoth et les oeuvres manuscrites de cet auteur. Dans ces conditions, l'historien de la philosophie se trouve dans une situation difficile, vu qu'Holcoth n'est certainement pas l'auteur de tous les ouvrages philosophiques, qu'on lui attribue et que nous ne savons même pas, si nous sommes en possession d'une rédaction définitive du commentaire sur les Sentences, d'une *ordinatio*. Lorsqu'on examine la disposition des matières de ce qu'on appelle *Determinationes* (Lyon 1497, 1510, 1518), on s'aperçoit au premier coup d'oeil, que les éditeurs en ont fait une espèce de second commentaire sur les Sentences, mais qu'ils ont puisé dans du matériel étranger, car, comme nous le verrons dans la suite, la première question, qui est en même temps la plus importante, a été tirée du commentaire de Roger Swineshead. Il appert de la comparaison des manuscrits avec l'édition imprimée du commentaire sur les Sentences d'Holcoth que tout au moins le texte imprimé ne contient pas une *ordinatio*. Le Ms. Oriel. College, 15, (Oxford), ainsi que le Ms. Royal 10 l. VI au British Museum méritent d'attirer l'attention; nous y trouvons non seulement une *collatio* au commencement, mais aussi une conclusion extrêmement intéressante de tout l'ouvrage, à savoir une *cessatio*. Les Ms. Crac. Bibl. Jag. 1374 et 1378, ainsi que le Ms. de Merton College 113 (Oxford) fournissent une preuve éclatante à l'appui du fait, que ce qu'on appelait les „*principia*“, s'introduisait parfois d'une façon mécanique dans le texte même des commentaires sur Petrus Lombardus. Dans tous les cas, je n'ai pas trouvé un seul manuscrit qui, en ce qui concerne la disposition des matières, se fût accordé avec le texte imprimé.

7) Roger Swineshead (Suisset, Rosetti) a publié entre autres un commentaire aux Sentences, que nous voyons conservé dans le Ms. Oriel College 15 (Initium: *Utrum aliquis in casu ex praece-*

pto possit obligari), Cod. Vat. lat. 1108, Ms. Bruges 192, Ms. Bibl. Royale de Belgique (Rogerii Rugosi Questiones in magistrum). Nous avons dit plus haut, qu'on avait attribué à tort à Robert Holcoth, la première question d'une longueur démesurée de ce commentaire; il nous faut encore ajouter qu'une partie de cette question est passée dans différents recueils, sous la forme d'un traité à part sur la physique. Le Cod. Canonicianus Miscellaneus 177 (Bodleiana) contient ce traité sur les fol. 174—185, où il se termine par le colophon caractéristique suivant: *Finitus est tractatus de maximo et minimo subtiliter compilatus a Lingerio Suiscept, sive Roseto*. Le contenu de ce traité est entré également dans le grand ouvrage de Roger Swineshead, intitulé *Calculationes*.

8) Le commentaire d'Henri Totting de Oyta nous est parvenu dans les Mss. Crac. Bibl. Jag. 1361 et 1362 (*Initium: Utrum ex testimoniis veritatis in aeternum fundatis...*). Dans le manuscrit d'Oxford, Balliol College 72, nous apercevons, sur la feuille de protection en parchemin, l'inscription: „M. Hervei Clyoti“, que les catalogues ont eu le tort de mettre en rapport avec l'auteur du commentaire sur les Sentences, que contient ce manuscrit. La comparaison avec les manuscrits de Cracovie a fourni des preuves irréfutables en faveur de la supposition, que le manuscrit d'Oxford contient le commentaire d'Henri de Oyta. Cet ouvrage mérite d'attirer l'attention, ne serait-ce qu'à cause des longues et nombreuses citations de Brinkel, un sceptique inconnu du XIV<sup>e</sup> siècle, qu'on y trouve, de sorte, qu'il est possible de reconstituer dans une certaine mesure la doctrine de cet auteur. (Cfr. Cod. Univ. Prag. 396, où l'on trouve la logique de Brinkel).

II. Par suite de la théorie de l'irradiation de la lumière divine dans l'intellect humain, l'augustinisme est devenu pour certains représentants de l'école franciscaine, Saint Bonaventure à leur tête, une source de méfiance à l'égard des facultés de connaître de l'intellect humain, du moins dans la mesure, où il expliquait par un contact spécial de la raison avec cette lumière (*illuminatio*), le caractère de nécessité de certaines vérités, p. ex. celui du rapport qui, dans le syllogisme, fait nécessairement découler la conclusion des prémisses. Des influences arabes, en particulier l'idée de l'intellect agent, conçu comme une substance distincte, dont la lumière s'irradie dans l'intellect passif, sont venues se croiser avec l'augustinisme. Si la pensée averroïste n'ébranlait pas directement la con-

fiance dans la force de la raison, elle introduisait toutefois de la confusion dans le domaine de la connaissance, parce qu'elle reconnaissait à l'intellect passif une augmentation de sa faculté de connaître sous influence de l'intellect agent (je passe sous silence la question de l'unité de l'intellect dans la doctrine d'Averroès). On ne saurait donc s'étonner, qu'on eût commencé à donner le nom d'intellect agent à Dieu lui-même (Bacon) et que la limite entre la sphère naturelle de la connaissance et l'intervention du dehors eût disparu peu à peu. A Oxford la philosophie se développait au XIV<sup>e</sup> sous d'autres auspices qu'à Paris. Ici, c'étaient les Dominicains qui étaient à la tête du mouvement, tandis qu'à Oxford ce rôle revenait aux Franciscains; après des insuccès passagers, ce fut Saint Thomas d'Aquin, qui devint Maître de l'Ordre, pendant que chez les Franciscains à Oxford, il y avait plusieurs maîtres qui, comme Robert Grosseteste et Henri de Gand, n'appartenaient pas au début à l'Ordre de Saint François. Il s'agit évidemment en premier lieu de l'influence doctrinale qu'ils exerçaient et non de leur enseignement en chaire. Dans les commentaires sur les Sentences, parus à Oxford pendant les premières dizaines d'années du XIV<sup>e</sup> siècle, on rencontre parfois plus souvent les noms d'Henri de Gand et de Robert Grosseteste, que celui de Thomas d'Aquin. La théorie de l'irradiation s'y répandait par l'intermédiaire d'Henri de Gand et se combinait avec les idées du Stagirite, voire même avec celles d'Averroès sur l'intellect agent. J'ai dit ailleurs (Les Sources), que chez le Franciscain Jean Rodington, la théorie de l'irradiation avait exercé une influence dans le sens d'un amoindrissement de la confiance dans l'intellect; or je voudrais insister ici sur le fait que ce n'était pas seulement Jean Baconthorp, qui à Oxford tâchait de rapprocher l'idée averroïste du christianisme, mais que la même tendance s'était également manifestée chez deux maîtres, jusqu'à présent inconnus, notamment chez Thomas de Wilton et chez Fitz-Ralph.

1) Thomas de Wilton. Dans le Ms. Balliol College 63, Thomas de Wilton se demande dans une „quaestio“ spéciale, s'il est possible de prouver d'une manière exacte, que l'âme soit la forme du corps. L'interprétation de l'idée d'Averroès sur les différentes espèces d'intellects, prend une place énorme dans cette question. L'intellectus materialis est 1) éternel et s'appelle matériel parce qu'il est capable de se perfectionner à mesure qu'il s'unit à différents individus (Istum intellectum materialem ponit (Com-

mentator) aeternum esse... istum autem intellectum non dixit materialem, quia materiatum... sed quia quandoque est in potentia ad suam perfectionem, saltem secundum quod huic vel illi individuo singulari copulatur. Ms. Balliol College 63, fol. 52<sup>r</sup>); 2) il est une substance spirituelle, distincte du corps (est una substantia abstracta et separata et per se subsistens. Ibid), enfin, 3) il reçoit en lui-même d'une façon immédiate toutes les espèces intellectuelles (primo et immediate recipit intentiones intellectuales. Ibid). Nous voyons ensuite Thomas Wilton prouver, que suivant Averroès l'intellect agent n'existe pas en nous, mais qu'il s'unit à nous par la part qu'il prend dans les fonctions cognitives (intellectus agens non est in nobis forma in actu in principio, sed solum in fine, quando completur motus intellectus in habitu. Ibid. fol. 53<sup>v</sup>). Tous les péripatéticiens partageaient l'opinion suivant laquelle l'intellect agent est substantiel, d'autant plus qu'Aristote n'avait pas dit autre chose (Dico igitur, quod de intentione Commentatoris fuit et Avicennae et communiter omnium Peripatheticorum, quod intellectus agens est quaedam substantia per se subsistens et credo, quod fuit intentio Aristotelis, qui ita commendat illam veritatem. Ibid. fol. 52<sup>v</sup>). De même que les couleurs deviennent visibles sous l'influence de l'action du soleil, de même l'intellect passif saisit et pénètre les objets matériels, dans la mesure, où la lumière de l'intellect agent agit sur lui, non comme forme, mais comme facteur auxiliaire et concomitant (Intellectus autem agens est lumen solum assistens. Ibid. fol. 52). Pourtant l'intellect passif peut aller plus avant et il est capable de connaître les substances immatérielles. Suivant Averroès, il acquiert cette propriété, lorsque l'intellect agent s'unit à lui, non plus comme agent concomitant ordinaire, mais aussi comme forme, qui irradie en lui. Cet état d'union extraordinaire de l'intellect passif à l'intellect agent s'appelle intellectus adeptus. (Per intellectum adeptum intelligit Commentator dispositionem intellectus materialis..., quando copulatur sibi intellectus agens, ut est forma propria in actu, secundum quam dispositionem cognoscit substantias separatas... Sic intellectus agens copulatur cum intellectu nostro materiali non solum ut agens, sed ut forma illuminans et irradians intellectum ita, quod istud lumen perfectius et perfectius de die in diem copulatur in ratione formae illustrantis. Ibid. fol. 53<sup>r</sup>). Par le fait de s'unir à l'intellect agent, l'intellect passif acquiert une science nouvelle des substances spirituelles (Cum autem omnia

speculativa fuerint in intellectu materiali in actu..., tum copulatur nobis intellectus agens perfecte ut forma in actu. Ista autem copulatio nova est causa novae intellectionis' substantiarum separatarum. Ibid. fol. 53r). Plus clairement, que dans le traité „De anima“, Averroès est censé exprimer sa pensée dans la Métaphysique, où il dit expressément, que l'intellect passif, uni à l'intellect agent, pénètre d'abord d'une façon parfaite sa propre essence, pour pénétrer ensuite l'intellect agent lui-même et toutes les substances spirituelles (Quod intellectus in habitu tunc intelligit seipsum tamquam primum intelligibile et intelligendo se, intelligit intellectum agentem et omnes substantias superiores separatas... quod haec est eius intentio, probo per ipsum XII Metaph. Ibid.) On pourrait prendre tous ces passages pour une interprétation théorique d'Averroès, sans influence sur la philosophie de Thomas de Wilton lui-même; cependant il n'en était pas ainsi. En effet Jean Baconthorp accuse Thomas de Wilton de considérer, sous l'influence d'Averroès, l'intellect passif de l'homme comme une forme, de sorte que dans son ensemble, la nature humaine a été conçue suivant l'esprit de la doctrine ultraréaliste, comme quelque chose de commun à tous les hommes. (J. Baconis Sent. II, D. XIX q. 1, a. 2, p. 585, ed. Cremonae 1618). Dans le Ms. Balliol College 63, le texte de la question mentionnée est interrompu, aussi n'apprenons-nous pas par Thomas de Wilton lui-même, si à son avis il est possible de prouver strictement, que l'âme intellectuelle est la forme du corps. Comme nous venons de le voir, il faudrait admettre d'après la remarque de Jean Baconthorp, que Thomas de Wilton a résolu la question dans un esprit plus au moins conforme à la pensée d'Averroès. Nous pourrions peut-être considérer comme logiquement unie à cette opinion, l'observation de Guillaume d'Alnwick, suivant laquelle d'après Thomas de Wilton, il ne serait pas possible de trouver une preuve stricte contre Averroès, pour défendre la thèse, que tout homme a une âme individuelle propre. (Recitanda est opinio quorundam modernorum etiam theologorum dicentium, quod non potest probari naturali ratione, quod anima intellectiva multiplicetur, quamvis ponatur forma corporis humani et immortalis, dicentes, quod opinio Commentatoris... W. Alnwick, Determinationes, q. 7, Cod. Pal. lat. 1805, fol. 61r. Sur la marge nous lisons les mots: *Opinio magri Thomae Anglici*). Une autre remarque de Guillaume d'Alnwick n'est pas non plus dénuée d'intérêt d'autant plus qu'elle nous apprend,

que suivant Thomas de Wilton on chercherait en vain une preuve à l'appui d'une autre thèse antiaverroïste, notamment que Dieu peut connaître des choses en dehors de sa propre essence (Ibid. fol. 23<sup>r</sup>).

2) Fitz-Ralph (Siraph, Armacanus, Syrensis), interprète Averroès suivant l'esprit chrétien et rejette l'explication de Siger de Brabant, qui a prétendu qu'aussi bien d'après Aristote, que suivant Averroès, tous les hommes ont une seule âme en commun. Pour Fitz-Ralph, une explication pareille serait non seulement en contradiction avec la doctrine du Stagirite, mais elle s'opposerait aussi à l'enseignement d'Averroès qui, dans plusieurs passages, a exprimé des vues absolument différentes. C'est vrai qu'on trouve cette idée dans Averroès, mais elle ne joue que le rôle d'une fiction, c'est pourquoi on ne peut se réclamer de ce philosophe, lorsqu'on veut démontrer l'impossibilité d'une preuve à l'appui de la thèse, que chaque homme possède une âme individuelle, qui lui est propre. (*Ista responsio non est vera, quia illa sententia... non est sententia Aristotelis nec alicuius alterius philosophi, sed est ficta ab eo solo (Commentatore) et est contra rationem naturalem et contra sententiam Aristotelis... et etiam contra sententiam eiusdem Commentatoris in aliis locis. Sent. I, q. 21, a. 2. Ms. Oriël. College, 15, fol. 84<sup>v</sup>*).

Toute la doctrine d'Averroès, relative à l'intellect agent se présente sous le jour de la doctrine augustinienne. Aussi bien suivant le commentaire sur le traité „De anima“, que suivant la Métaphysique, c'est Dieu, qui est intellect agent et on ne peut que s'étonner de voir, que des personnes raisonnables aient pu imputer à Averroès une idée, qui lui était absolument étrangère. Sur ce point, les idées d'Averroès ne diffèrent pas de celles de Saint Augustin, ou de Robert Grosseteste. On pourrait seulement être choqué de voir Averroès appeler intellect agent, la forme de l'intellect humain, parce qu'un contact aussi étroit avec l'homme, surtout quand il est vicieux, paraît déroger à Dieu. Néanmoins, cette difficulté disparaît, lorsqu'on se rend compte, que pour Averroès il ne s'agit que d'un contact fonctionnel entre Dieu et l'âme et qu'il se produit, pour que celle-ci puisse recevoir en elle-même les concepts des êtres matériels qui l'entourent (*Haec Commentator, ubi satis patet, quod intellectus agens non est intellectus materialis, sed forma eius... Unde patet, quod intellectus agens secundum Commentatorem est Deus... Et mirum est, quod homines intelligentes opinionem istam impo-*

nunt oppositum Commentatori... Item dicit Augustinus... item Lincolnensis.... Propter argumenta praedicta videtur mihi..., quod intellectus agens... est forma prima scil. Deus ipse, quatenus sic coniungitur menti hominis, ut praeparet ipsam ad recipiendam passionem ab intellectionibus in virtutibus materialibus hominis. Sent. I, q. 12, a. 3, fol. 46<sup>r</sup>).

Sous l'influence d'Henri de Gand, Fitz-Ralph admet la théorie de l'irradiation de la lumière divine (intellectus agens) dans notre intelligence, de sorte qu'elle intensifie la faculté de connaître de celle-ci. Il faut remarquer du reste que ce contact de l'intelligence humaine avec la lumière divine se produit dans une sphère purement naturelle. (Doctor sollemnis tenet, quod mens habet actualem cognitionem sui et ante omne actum intelligendi..., dicit enim illum actum impressum, igitur naturaliter ab illustratione lucis aeternae... Unde videtur mihi probabile, quod dicit iste doctor de coniunctione istius lucis aeternae cum anima rationali... quod autem mens humana sic sit naturaliter coniuncta Deo sive divinis rationibus... auctoritatibus potest probari. Sent. I, q. 9 fol. 29<sup>r</sup>) Fitz-Ralph s'écarte d'Henri de Gand, en ce qu'il admet, que la science provenant de l'irradiation de la lumière divine est au début un état habituel latent et qu'elle ne s'accroît qu'au fur et à mesure que, par le travail de la raison, les troubles provoqués par l'union avec le corps viennent à disparaître (Non videtur mihi, quod Augustinus velit dicere istam cognitionem animae esse actualem... Sed dico, quod ista cognitio sit habitualis.. Paulatim decrescentibus tribulationibus naturaliter causatis in anima a suo corpore per exercitium speculationis crescit illa illustratio. Ibid. fol. 31<sup>r</sup>). Quoique Fitz-Ralph eût adopté la théorie de l'illumination de Saint Augustin, elle n'eut pourtant pas une influence assez profonde sur sa théorie de la connaissance, pour lui faire perdre confiance dans la force cognitive de l'intellect, comme c'avait été p. ex. le cas chez Saint Bonaventure et Jean Rodington.

Jean Baconis (Baconthorp) interprète la doctrine d'Averroès d'une façon analogue à celle de Fitz-Ralph, en ce qui concerne l'âme commune à tous les hommes. Si d'une part Jean Baconis soutient, que les preuves de Saint Thomas et d'Hervé de Nédellec, qui démontrent l'impossibilité d'une seule âme commune, sont insuffisantes, il déclare de l'autre, qu'Averroès s'est grossièrement (viliter) trompé, en formulant sa thèse sur une âme commune à tous

les humains. A cette thèse, on peut non seulement opposer les idées fondamentales de la philosophie péripatéticienne, mais aussi les vues qu'Averroès lui-même a exprimées ailleurs. C'est pourquoi, il faut la considérer, non comme l'expression de la conviction personnelle du Commentateur, mais la prendre pour une fiction, qui devait lui servir de point de départ à des exercices dialectiques (*Secundus articulus, quomodo Commentator viliter defecit de hęc... alia autem (rationes) solvuntur per propria dicta Commentatoris... Nullus debet reputare istam opinionem veram, quam ipsemet opinans non reputat nisi fictionem et solum ponit eam propter exercitium, ut veritas completius inquiratur. Sent. D. XXI q. 1. pag. 594—96, ed. Cremonae 1618*). Si Jean Baconthorp est d'accord avec Fitz-Ralph, pour admettre cette fiction chez Averroès, il ne le suit pas dans la tendance à entendre l'intellect agent admis par ce philosophe, selon l'esprit de l'augustinisme. On peut cependant constater des différences d'opinion beaucoup plus nombreuses entre Jean Baconthorp et son aîné, Thomas de Wilton. Nous avons déjà dit, que J. Baconis avait combattu la façon dont Thomas de Wilton concevait le rapport entre l'âme et le corps; ajoutons à présent qu'il rejetait son interprétation d'Aristote et du Commentateur, qui reconnaît à l'esprit humain la faculté de saisir dans certaines conditions les substances immatérielles d'une façon immédiate (*Quodlibet. II, q. 7. p. 695, Cremonae 1618*) et considérerait Dieu comme la cause efficiente seulement des corps existant de toute éternité, mais non des esprits purs, autrement dit des *intelligentiæ* (*Sent. II, q. 1*).

Il n'est pas douteux que par leur tendance à entrer dans des compromis, les interpréteurs d'Averroès à Oxford n'ont pas contribué à approfondir la pensée chrétienne, imbue d'aristotélisme et qu'au contraire ils n'ont fait que l'affaiblir, en permettant à la doctrine averroïste de prendre plus fortement racine dans la mentalité médiévale, parce qu'ils n'avaient pas tous le courage de rejeter ces théories à limine. A côté de Guillaume d'Alnwick, Robert Cowton comptait à Oxford parmi les maîtres, qui malgré tout se montrèrent capables de s'assimiler la philosophie aristotélicienne dans un esprit conforme au progrès et à la doctrine chrétienne, tout en évitant aussi bien l'augustinisme par trop conservateur, que l'averroïsme, né dans les milieux philosophiques parisiens. Quoique membre de l'Ordre de Saint François, il oppose à la théorie de l'illumination, sous la forme adoptée par Henri de

Gand, le péripatéticisme chrétien, d'après lequel la force naturelle de l'intellect humain, la faculté d'abstraction dont il dispose, l'expérience et les données immédiates de la conscience, sont absolument suffisantes à faire connaître la vérité, sans l'intervention spéciale de Dieu (*Contra istam opinionem arguo et ostendo, quod per speciem elaboratam a re cum naturali lumine intellectus agentis stante generali influentia divina absque alia speciali illustratione possit certa veritas et infallibilis haberi de re. Sent. I, q. 20, a. 1, Ms. Balliol College Oxf. 119, p. 114. Et probo quod triplici via contingit perfectam notitiam (habere): 1) per demonstrationem ex primis scibilibus per se notis... posset intellectus abstrahere species universales... Item contingit per experientiam certam notitiam habere... Ibid. p. 115. Item (Augustinus) XIII Trinit. c. I dicit, quod homo certissima notitia tenet..., quod ego aliquid intelligo vel aliquid credo seu vivo. Ibid. p. 116*). En conséquence, il prend position contre le courant qui, sous l'influence arabe et juive, abaissait la valeur des preuves métaphysiques dans la théodicée (*Quod Deum esse tantum unum necessaria ratione demonstrare potest et hoc demonstrarunt philosophi modo suo. Sent. I, q. 13, Balliol College Oxf. 119, p. 85; cfr. p. 93*).

III. La dialectique outrée et ses conséquences. Tenant compte des *Topiques* d'Aristote, Jean Buridan admet quatre genres de dispute, suivant le but qu'elle se propose. La dispute dite *doctrinalis*, tend à aboutir à la science exacte, la seconde, appelée *dialectica*, tâche de diminuer, par l'argumentation, l'incertitude de certaines affirmations, afin qu'il soit possible de leur donner son assentiment sous la forme d'une opinion; la troisième, *tentativa*, se propose des buts pratiques et applicables à l'école, pour pouvoir mettre en lumière les connaissances de l'élève ou de l'adversaire, enfin la quatrième, la *disputatio sophistica*, sert uniquement d'instrument pour vaincre l'adversaire, sans se soucier de la vérité (*Buridanus, Comment. in Elench. q. 4, Ms. Crac. Bibl. Jag. 736, fol. 54<sup>v</sup>, cfr. Petrus Hispanus, Summulae log. Bibl. Nat. Paris. F. l. 6657, fol. 13<sup>v</sup>*). Avec le temps, la dispute appelée *tentativa* a dû devenir une espèce d'examen, du moment que les statuts de la Faculté de théologie, à Paris, défendaient d'admettre un bachelier aux cours sur les *Sentences*, avant qu'il n'eût répondu en public et en présence d'un magister dans une dispute *tentatoria*, ou *tentativa* (*Chart. II, nr. 1189, 28, n. 24*). Les deux premiers genres de disputes étaient

les plus importants; pourtant, dans les écoles du moyen âge, la dispute dialectique l'emporta bientôt sur la demonstratio, strictement scientifique. L'auteur anonyme de l'opuscule intitulé *Sophistica*, nous dit que le demonstrator, dont l'argumentation était strictement scientifique et partait de prémisses d'une vérité évidente n'avait pas grand chose à dire, en comparaison du dialecticien, qui pouvait s'appuyer aussi bien sur des prémisses vraies que fausses, pourvu qu'elles parussent probables (*Magis proprie dicitur dialectica disputativa quam demonstrativa. Demonstrator enim tantum probat unam partem, quia solummodo ex vero procedit. Inde est, quod demonstrativa disputatio non proponitur inter opponentem et respondentem... Dialecticus vero proprie dicitur disputator, quia probans utramque partem ex probabilibus veris vel falsis. Sophistica, Bibl. Nat. Paris. F. l. 15. 141, fol. 3<sup>r</sup>*).

1. Non seulement le fait que dans les commentaires, les quaestiones ont presque complètement évincé l'ancienne glose et l'expositio, mais aussi que déjà, à une époque relativement reculée, on voit de plus en plus fréquemment paraître de nouveaux manuels de dialectique, prouve suffisamment que la production littéraire s'adaptait aux usages régnant à l'école. Déjà vers la moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, Guillaume de Shyreswood, Lambert d'Auxerre et Pierre d'Espagne publient des compendiums, devant servir à exercer la jeunesse dans l'art dialectique. L'hypothèse peu heureuse de Prantl sur la provenance de la Somme logique de Pierre d'Espagne, lequel l'aurait tirée de l'original grec de Psellos, fit qu'il négligea la ligne de développement qui relie entre eux les manuels de ces trois auteurs et qu'il ne mit pas leur oeuvre en rapport assez étroit avec Boëce. Mais il s'agit pour nous de mettre une autre circonstance en lumière. D'abord Guillaume de Shyreswood compose son manuel de façon que toutes les parties de celui-ci convergent, comme vers leur terme, vers les deux chapitres consacrés à la dialectique et à la sophistique. L'auteur parle d'une division des syllogismes en scientifiques, dialectiques et sophistiques, dans le but exclusif de passer directement à la dialectique, autrement dit, au sujet des Topiques du Stagirite, et de négliger l'Analytique (*De caeteris omittentes, de dialectica intendimus. Bibl. Nat. Paris. F. l. 16617, fol. 8<sup>v</sup>*). L'ouvrage comprend les parties suivantes: I. Une introduction et le contenu du „De interpretatione“, II. le contenu de l'Isagoge, de Porphyre, III. De syllogismo, IV. De locis diale-

cticis, V. *Proprietates terminorum*, VI. *De locis sophisticis*, VII. les *Synkategoremés*).

Lambertus mentionne également à peine la logique qui s'occupe de l'argumentation stricte (*demonstratio*), pour passer immédiatement à la dialectique. Celle-ci est à tel point le but principal de son manuel que, même le troisième traité, qui analyse la structure du syllogisme, porte le titre d'*argumentatio dialectica* (*Dicto superius de argumentatione dialectica...*, nunc de locis dialecticis dicendum. La disposition des matières varie suivant les manuscrits. Dans le Ms. B. Nat. Paris, F. l. 13966, nous voyons l'ordre suivant: I. De interpretatione, II. Isagogé, III. De syllogismo, arg. dialectica, IV. De locis dialecticis, V. De locis sophisticis, VI. *Proprietates terminorum*, VII. De *praedicamentis*; dans F. l. 16617: I. De interpret., II. Isagoge, III. *Praedicamenta*. IV. De syllogismo, V. De locis dialecticis, VI. De locis sophisticis. VII. *Proprietates terminorum*. Enfin dans F. l. 7392 nous voyons les chapitres se succéder comme suit: I. De interpret., II. Isagoge, III. De syllogismo. IV. De locis dialecticis, V. De locis sophisticis, VI. *Praedicamenta*). Comme l'ouvrage de Lambert est le fruit d'exercices pratiques qu'on faisait à l'école, on changea arbitrairement la disposition des matières; aussi, quoi qu'en puisse penser Prantl (Vol. III, p. 25 n. 96), les différences dans la succession des chapitres n'ont-elles aucune importance.

A l'instar de Lambertus, Pierre d'Espagne annonce également au commencement de son opuscule, qu'il ne s'occupera que de preuves portant le caractère de probabilité (*Sola dialectica probabiliter disputat*). On ne peut donc guère s'étonner que les *Topiques* et la *Sophistique* soient au centre de ses *Summulae*. Dans les quatre premiers traités, il ne parle de jugements, de prédicaments, de catégories et de syllogismes, que pour les appliquer à l'art dialectique et à la sophistique, auxquelles sont consacrés les deux traités suivants. Pour des raisons pratiques, il les fit suivre du traité De *proprietatibus terminorum*, ou *Parva logicalia*, parce qu'il y avait résumé les résultats des discussions d'écoles au moyen âge. Cette disposition typique des matières, telle qu'on la trouve dans les éditions imprimées, est cependant différente de l'ordre probablement plus ancien, dans lequel se suivent les parties de l'ouvrage, dans les manuscrits. Dans le Ms. Bibl. Nat. Paris, F. l. 6657, datant du XIV<sup>e</sup> siècle, tout le matériel est, p. ex., disposé en 12

chapitres coordonnés. Dans un but pratique, je donne ici, d'après les éditions imprimées, la disposition des parties de la Somme: I. Propositiones, II. Praedicabilia, III. Praedicamenta, IV. De syllogismo, V. Topica, VI. Soph. Elenchi, VII. Proprietates terminorum: 1. Suppositio, 2. Ampliatio, 3. Appellatio, 4. Restrictio, 5. Distributio. 6. Exponibilia ou Syncategoremata). Le manuel de Pierre d'Espagne ne valait probablement ni plus, ni moins que les deux autres, mais ce fut ce manuel seul qui se répandit dans les écoles, sans doute à cause de l'autorité dont jouissait son auteur. Comme le but principal que poursuivait ce livre était moins la science que l'ars dialectica, on se mit bientôt à y joindre des traités à part, intitulés *Ars obligatoria*, qui contenaient les règles auxquelles on était astreint pendant la dispute. Le fait mérite d'être noté, que les premiers traités „De obligationibus“ ont été écrits par les scolastiques anglais [G. Burley (Ms. Bruges 500, 5), G. Ockham (*Summa Logicae*), Guillaume Sutton (Cod. Dominic. Vindobon. 130, fol. 101<sup>r</sup>), R. Swineshead (B. N. P. F. l. 14715, Cod. s. Marci Venet. 12, Valentinelli, vol. IV p. 223), Rodolphe Stroodus et Billingham] et qu'à Paris, ils trouvèrent une place dans les manuels des partisans de la logique d'Ockham c'est-à-dire dans ceux de Jean Buridan, d'Albertus de Saxonia (*Logica*, p. ex. dans le Ms. Florent. Laurent. Pluteus XII, sin Cod. 6) et de Marsilius de Inghen.

Le développement que prirent les „Sophismata“ est plus étroitement lié à l'un des chapitres, intitulé *Syncategoremata*. des manuels ci-dessus mentionnés, qu'au caractère didactique général de ces ouvrages. Nous trouvons le chapitre en question aussi bien chez G. Shyreswood que chez Lambert et Pierre d'Espagne. Par syncatégorèmes, on comprenait alors, à l'exception des substantifs et des verbes, toutes les parties du langage, dans la mesure où elles servent à déterminer de plus près le sujet et le prédicat du jugement. Les syncatégorèmes n'ont pas, par eux-mêmes, de signification proprement dite et indépendante, cependant ils désignent quelque chose par le fait de s'unir à d'autres mots de la proposition. Les pronoms „tout“ et „nul“ sont des syncatégorèmes, car par eux-mêmes, ils n'ont pas de sens défini et ne font que donner un certain caractère de généralité au sujet de la proposition. Il faut également ranger dans ce groupe toutes les conjonctions, car ce n'est qu'en s'unissant à d'autres mots qu'elles prennent un sens défini. Avec le temps, le nombre des syncatégorèmes ne fit qu'au-

gmunter, de sorte qu'on y joignit môme certains verbes, comme *incipit* et *desinit*; aussi fallut-il un grand effort dialectique, pour expliquer le bien fondé de cette augmentation.

Il n'est pas difficile de trouver les raisons pour lesquelles le développement de la sophistique est étroitement lié au chapitre sur les syncatégorèmes. Conformément à la dernière partie de l'Organon d'Aristote, on considérait comme sophisme uniquement un syllogisme dans lequel, pour tromper l'adversaire, on avait sciemment introduit une erreur, soit dans la matière, soit dans la forme. Sous l'influence des discussions, auxquelles on se livrait dans les écoles au moyen-âge, les anciens sophismes se différencièrent en *Impossibilia*, en *Insolubilia* et en *Sophismata*, dans l'acception stricte du terme (Cfr. G. Wallenrand, Siger de Courtrai). Dans les exercices dialectiques on appelait sophismes les propositions sur lesquelles, comme sur autant d'exemples, on pouvait expliquer, surtout à des commençants, la façon d'argumenter, soit pour, soit contre une thèse (*Sophisma dicitur aliqua propositio, quae est argumentis probata et improbata*. Albertus de Saxonía, *De consequentiis*. B. Nat. Par. F. l. 14715, fol. 60<sup>r</sup>); d'une façon analogue, dans les exercices de grammaire, on entendait par sophismes les propositions dont on pouvait se servir comme d'exemples pour montrer les différences entre les diverses parties du langage; enfin dans la logique nouvelle (*Parva logicalia*), on avait introduit dans les chapitres sur les syncatégorèmes, les plus nombreux sophismes et on considérait comme tels, les propositions capables d'illustrer les différentes fonctions des syncatégorèmes. Bientôt on vit paraître des recueils spéciaux de sophismes. Ils avaient été composés par Kilmington, ou Clymeton (F. l. 16134), Albertus de Saxonía (ibid.), Heitesbury (ibid.), Buridan (Cod. Dominic. Vindobon. 150, fol. 56—60) et Hollandrin. Quiconque s'est intéressé à ce genre de recueils, ne peut pas ne pas avoir observé que la plus grande partie des sophismes qu'il contiennent sont en rapport avec les syncatégorèmes, de sorte que sans discontinuer, on voit revenir comme exemples des sophismes, pour expliquer la fonction des pronoms „*omnis*“ et „*nullus*“ ou autres, ou celle d'une conjonction quelconque. Le groupe de sophismes, expliquant le sens des syncatégorèmes „*incipit*“ mérite un intérêt particulier, parce qu'ils donnèrent lieu au développement ultérieur des „*sophismata physicalia*“. Dans le Ms. B. Nat. Par. F. l. 16134 on trouve sur les fol. 81<sup>r</sup>—130<sup>v</sup> des so-

phismes de Heitesbury, qu'on pourrait appeler „sermocinalia“, mais sur les fol. 131<sup>r</sup>—146<sup>r</sup>, on lit deux sophismes d'une longueur démesurée, qui expliquent des idées puisées dans la physique nouvelle (1. *Necesse est aliquid condensari, si aliquid rarefiat*; 2. *Impossibile est aliquid caleferi, nisi aliquid frige fiat*). Le colophon final sur le fol. 146<sup>r</sup> est surtout caractéristique, parce que les deux derniers sophismes y sont expressément appelés sophismes concernant la physique (*Postremo posita sunt mgri Guilli Hestylibiry sophismata in littera anglicana...*, quibus addita sunt duo alia sophismata physicalia). On rencontre également des „sophismata physicalia“ du même genre dans Cod. Bodleian. Canon. Miscell. 376, où toute la collection comprend trois groupes: dans le premier nous trouvons des sophismes „de incipit et desinit“, dans le deuxième ceux „de maximo et minimo“, enfin les sophismes relatifs au mouvement et à l'espace font partie du troisième groupe. Nous voyons également, il est vrai, dans le premier groupe des „sophismata sermocinalia“, dans lesquels on analyse encore le sens d'une proposition comme: *Socrate est plus blanc que Platon, qui à présent commence (incipit) à blanchir*. Si l'on n'a pas le sens de l'histoire, on ne verra dans des analyses de ce genre rien que des artifices dialectiques; cependant lorsqu'on a réuni de nombreux manuscrits traitant de ce sujet, on arrive à constater que la discussion des sophismes entrant dans le domaine de la grammaire, dans le genre des sophismes „de incipit et desinit“, ont donné naissance dans la suite à des considérations sur l'augmentation graduelle des phénomènes physiques, en commençant par le „a non gradu“. Dans le deuxième groupe nous voyons surgir des discussions sur les „maxima“ et les „minima“ dans l'espace et le temps ainsi que sur l'intensité des phénomènes physiques. Enfin dans le troisième nous rencontrons des sophismes concernant exclusivement la mécanique. Il y est question par conséquent du mouvement uniforme et varié, du mouvement uniformément et non uniformément accéléré et retardé, en un mot, on y analyse les concepts que Nicolas d'Oresme et R. Swineshead ont expliqués par les modèles géométriques si ingénieux qu'ils avaient inventés. C'était précisément Swineshead qui était passé maître dans l'art de développer, par des sophismes, des idées en rapport avec la physique. Déjà, dans son commentaire sur les *Sentences*, on ne trouve que peu de réflexions d'un caractère purement théologique; par contre, à côté de l'analyse psycho-

logique des actes de volonté, beaucoup de place y est occupée par l'explication des concepts relatifs à la physique et en rapport avec les „maxima“ et les „minima“, avec force citations de sophismes toujours nouveaux, autrement dit, de „casus“. Cet auteur a employé la même méthode dans son fameux ouvrage intitulé *Calculationes*, où cependant il s'écarte souvent de sa manière habituelle et soumet à la discussion des phénomènes physiques, en les introduisant par un simple „sit“, „ponatur“ ou „capiatur“. On y trouve aussi néanmoins des „casus“ en toute forme et l'ensemble porte le nom collectif de sophismes (*Infinita quasi sophismata possunt fieri de infinito, quae omnia, si diligenter inspexeris, quod nullius partis ad totum infinitum est aliqua proportio, faciliter dissolvere poteris per praedicta. Calculationes, Venetiis, 1520, fol. 16<sup>v</sup>*). C'est d'une façon analogue qu'on voit finir, pour ainsi dire comme par un refrain, presque tous les traités que contient ce recueil. (Cfr. fol. 9, 16<sup>v</sup>, 22<sup>r</sup>, 31<sup>r</sup>). Prenant pour point de départ le Ms. B. Nat. Par. F. l. 6558, Duhem a déclaré (*Etudes sur L. de Vinci vol. III, 418*), que les „*Calculationes*“, publiées sous le nom de Roger Swineshead, avaient en réalité été écrites par le maître Richard de Ghlymi Eshedi, qui avait donné à cet ouvrage un autre titre que celui de *Calculationes*. A la tradition, suivant laquelle c'était Roger Swineshead (Suiscept, Suiset, Suinscept, Swyneshede, Swyneshed, Swyneshep, Sweinshaupt), qui avait été le „*Calculateur*“, Duhem a opposé le manuscrit déjà mentionné. Nous sommes néanmoins en possession d'autres manuscrits, qui attribuent expressément ce traité à Swineshead. Le Ms. Caius Colleg. 499 (C. M. A. 994) Cambridge, contient sur les fol. 165–204, le traité en question avec le colophon suivant, qui parle contre la thèse de Duhem: *Explicit tractatus de Swyneshed (Initium: Penes quid habent intensio et remissio)*. Le Ms. S. Marci Venet. 11, Valentinelli vol. II. p. 223, nomme également Swineshead comme auteur du traité. Quand à l'origine du colophon dans le Ms. B. Nat. Par. F. l. 6558, on peut se l'expliquer par la circonstance, qu'on donnait à Swineshead non seulement les prénoms de Jean, Richard, Robert, Raymond, Rudiger, mais qu'on l'appelait aussi Guillaume, comme en témoigne le Ms. Erfurt. 135, Fol. (25—47) où nous lisons les mots: *In tractatus Wilhelmi Swenshede*. C'est ainsi que s'explique peut-être l'origine de Ghlymus (Swyn)eshedus. Envers et contre l'opinion de Duhem (Cfr. aussi Überweg-Baumgartner, vol. III. p. 635) il

nous faut par conséquent considérer Swineshead comme auteur des *Calculations*.

Non seulement le développement de la dialectique et de la sophistique, mais aussi l'essor que prit le terminisme, sont en rapport avec les manuels dont nous venons de parler. Dans les *Parva logicalia*, nous voyons au premier plan l'analyse des fonctions de la substitution des mots, autrement dit, de la *suppositio*. On appelait „terme“, aussi bien les concepts que les symboles auditifs et écrits, dans la mesure où on les emploie à la place de quelque chose et où ils désignent quelque chose en dehors d'eux-mêmes. La description de la fonction de désigner quelque chose ne serait pas d'une si grande importance, si à cette fonction on ne voyait pas se joindre le problème de l'universel qui, comme nous le verrons tout à l'heure, divisait en réalistes et en nominalistes les partisans de la logique terministe. Il suffira de dire que, comme d'une part les manuels de dialectique étaient l'expression des disputes qu'on tenait dans les écoles, ils exerçaient aussi de l'autre une grande influence sur ces disputes elles-mêmes et initiaient la jeunesse à leurs subtilités, à partir de l'entrée à la Faculté des Arts. De ces manuels on apprenait à discuter „probabiliter“, la „probabilitas“ était de plus en plus au premier plan, de sorte que, sous la pression de contre-arguments dialectiques toujours nouveaux, certaines thèses de la métaphysique et de la théodicée, auxquelles on avait attribué jusqu'alors un caractère nécessaire, commencèrent à passer du domaine de la science dans celui de l'opinion.

2) On ne trouverait guère un commentaire médiéval sur les *Sentences* qui ne tâche de définir les rapports entre la science, l'opinion et la foi. L'analyse du concept de la science dans les *secondes Analytiques* d'Aristote et du concept de l'opinion dans les *Topiques*, enfin le commentaire de Robert Grosseteste sur les *secondes Analytiques*, étaient le point de départ habituel de ces discussions. Suivant Aristote, la science est fondée sur des preuves évidentes qui partent du concept et de la définition de l'essence même des choses (*demonstratio potissima*); par contre, lorsque les prémisses ne sont pas évidentes, mais seulement probables, on n'aboutit qu'à une opinion et non à un savoir exact. Quoique les scolastiques du XIV<sup>e</sup> siècle, fussent en général d'accord sur les rapports essentiels entre la science et l'opinion, entre la preuve stricte et la preuve dialectique, les différences de vues étaient cependant

assez nombreuses, parce que les uns admettaient que l'opinion peut graduellement passer dans un savoir strict (*scientia*), tandis que d'autres niaient cette possibilité; certains pour définir l'opinion, parlaient de la valeur des preuves; d'autres encore posaient à priori la vérité ou l'erreur des jugements à prouver; certains auteurs enfin considéraient comme relevant de la science, les jugements que d'autres faisaient entrer dans le domaine de l'opinion.

Suivant les scolastiques, on peut envisager trois facteurs dans l'opinion: 1) le contenu qu'on considère comme vrai; 2) les arguments qu'on apporte à l'appui de la vérité de ce contenu; 3) le degré de conviction qui accompagne l'acte par lequel on donne son assentiment à ce contenu. Le contenu peut avoir un caractère de nécessité ou de contingence. Et même si le caractère de nécessité est donné, le contenu peut aussi bien être l'objet de la science que de l'opinion, suivant la qualité des preuves à l'appui, preuves qui peuvent être ou évidentes, ou non évidentes, c'est à dire probables; si le contenu n'a qu'un caractère contingent, il ne relève que de l'opinion et non de la science dans l'acception stricte du terme. Pour qu'un contenu puisse avoir le caractère d'un savoir, il doit par conséquent, 1) avoir un caractère nécessaire, qui découle de l'essence même de la chose et 2) s'appuyer sur des preuves évidentes; quant aux contenus, d'un caractère contingent, ou ayant un caractère nécessaire sans être appuyé par des preuves évidentes, ils entrent dans le domaine de l'opinion. D'autre part, le degré de conviction qui accompagne les actes par lesquels dans les jugements on donne son assentiment à un contenu, dépend du caractère nécessaire ou contingent du contenu, ainsi que de l'évidence ou du manque d'évidence des preuves. En effet, ce n'est que lorsque le contenu a un caractère de nécessité et que les preuves qui l'appuient sont évidentes, que la conviction exclut toute incertitude, toute *formido errandi*, tandis que si une de ces conditions n'est pas réalisée, l'incertitude continue à subsister. On pourrait donc dire, en définitive, qu'il y a opinion, où il y a *formido errandi* et qu'il y a science lorsque cette *formido errandi* n'existe pas. Pour compléter cet exposé des idées scolastiques, il nous faut ajouter que, si un jugement est appuyé par des arguments évidents, le jugement contradictoire ne peut plus être probable; et au contraire, si un jugement ne repose que sur des preuves probables, le jugement diamétralement opposé peut être également probable.

A la *demonstratio*, ou preuve évidente dans le domaine de la science stricte, on opposait la *persuasio* dans le domaine de l'opinion. Saint Thomas distingue nettement ces deux espèces de preuves et montre qu'il ne saurait être question de *demonstratio* lorsqu'il s'agit du problème de l'éternité du monde ou de son existence temporelle (S. th. I q. XLVI, a. 2). Avant d'exposer dans le traité „De obligatoriis“ les règles auxquelles il fallait se conformer dans la dispute, Swineshead déclare qu'il veut parler exclusivement de dialectique, dans laquelle il ne s'agit pas d'une argumentation stricte, mais seulement de faire naître une conviction, qui relève du domaine de l'opinion (In hac arte non demonstrationes, sed persuasiones et evidentiae quodammodo probabiles exspectantur. B. Nat. F. l. 14715, fol. 86<sup>r</sup>). Ainsi que je l'ai indiqué ailleurs, on retrouve également une distinction pareille entre la *demonstratio* et la *persuasio* dans le *Convito* de Dante (v. Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV<sup>e</sup> siècle, Cracovie 1924. Cfr. p. ex.: *Dov'è da sapere che dal principio essa Filosofia pareva a me, quanto dalla parte del suo corpo (cioè Sapienza), fiera che non mi ridea, in quanto le sue persuasioni ancora non intendea; e disdegnosa che non mi volgea gli occhi, cioè ch'io non potea vedere le sue dimostrazioni.* *Convito*, Tr. III, c. 15, Firenze 1874, p. 293). J'ai d'ailleurs insisté sur le fait, que cette distinction nous donne la clé d'une certaine interprétation de la pensée du poète.

Les divergences de vues, en ce qui concerne l'opinion, se manifestaient chez les scolastiques, d'abord lorsqu'il s'agissait d'un facteur qui d'une part intéresse la psychologie, tandis que de l'autre il entre dans le domaine de la gnosologie. Grégoire de Rimini admettait avec d'autres auteurs, que sous l'influence d'arguments dialectiques se renouvelant sans cesse, l'élément d'incertitude (*formido errandi*) pouvait complètement disparaître dans l'opinion, de sorte qu'on chercherait en vain une différence psychologique entre celle-ci et un savoir strict. (Si quis dubitat de aliqua conclusione, quanto plures rationes probabiles habebit ad illam, tanto minus formidabit circa eam ut patet: immo tantum poterit multiplicare rationes probabiles, quod ei adhaerebit omnino sine formidine. Sent. Prolog. q. II, a. 4, Mediolani 1494, fol. C.—3<sup>v</sup>). Dans une discussion polémique avec Durand, Jean Baconis soutient que l'élément d'incertitude entre tellement dans la nature de l'opinion, que ja-

mais il ne peut en disparaître complètement, quoique en présence d'arguments dialectiques toujours nouveaux il puisse décroître peu à peu. (*Ad aliud de opinione, cum dicitur, quod formido est de eius ratione, quia tunc non debilitaretur, quando fortificatur opinio; dicit (Augustinus), quod nunquam si adducantur multae probabiles rationes, fortificabitur opinio sic, quod recedat formido. Sent. III, D. XXIV, q. 2. Ed. Cremonae 1618, p. 158. Cfr. p. 155).*)

Autrement importantes étaient les divergences de vues, relatives aux jugements relevant du domaine de l'opinion, quand on les considérait sous le rapport de leur valeur cognitive. Très souvent on admettait d'avance ces jugements comme vrais en eux-même et si on ne les considérait pas comme entrant dans le domaine de la science, c'était uniquement parce qu'il n'était pas possible de les prouver par des preuves strictes (*Probabile simpliciter... cum sit verum et necessarium, non est tamen evidens... Sed alio modo et magis large aliquid dicitur probabile, secundum quid, quod cum sit verum sive necessarium sive contingens, non est tamen evidens. Petrus de Alliaco, Sent. I. q. 1, Argentinae, 1490, fol. e—2r*). Il arrivait parfois, que certains scolastiques introduisaient dans le domaine de l'opinion, des jugements considérés jusqu'alors comme appartenant au domaine de la science, sans qu'ils eussent la moindre intention de mettre en doute leur vérité. Dans ce groupe de scolastiques il faut ranger Pierre d'Ailly, qui a considéré comme probables et en même temps comme vraies en elles-mêmes, de nombreuses thèses de la théodicée. Mais parfois les choses se passaient autrement. D'avance on déclarait certains jugements faux en eux-mêmes, mais en même temps on les tenaient pour probables, parce qu'on pouvait les prouver par la méthode dialectique. Nicolas d'Autrecourt affirmait que la proposition sur l'éternité des choses est fausse et contredit la foi, mais qu'elle n'en est pas moins probable (*Haec conclusio est probabilis, licet secundum veritatem simpliciter et fidem catholicam non sit vera, quod omnes res permanentes et successivae sunt aeternae. Ms. Oxford. fol. 12*). De même, suivant Jean de Mirecourt, le fait de contredire la foi n'exclut pas du tout la probabilité d'un jugement. Il pourrait même arriver qu'un jugement de ce genre fût plus probable, que l'article de la foi catholique, auquel il s'oppose (*Si dicatur: fides est ad oppositum, igitur hoc non est probabile, dico: illa consequentia non est bona; licet enim sequatur—fides est ad oppositum, igitur hoc non est verum, ta-*

men non sequitur, quin oppositum sit probabile, immo aliquorum articulorum opposita sunt nobis probabilia magis quam ipsi articuli. Sent. I, q. 19. Ms. Crac. Bibl. Jag. 1184, fol. 49<sup>v</sup>). On admettait par conséquent 1) des jugements vrais et probables, 2) d'autres jugements qui passaient pour vrais, mais étaient moins probables, 3) d'autres jugements encore qui, quoique faux, étaient probables, 4) enfin des jugements faux, mais plus probables que les jugements vrais qui leur étaient opposés. Pour celui, qui n'admettait pas d'avance, qu'un jugement était vrai ou faux, mais étudiait d'abord la valeur de la preuve pour ne se prononcer qu'ensuite sur la vérité ou l'erreur du jugement qu'il voulait prouver, la preuve dialectique ne pouvait pas être décisive, car des jugements vrais, aussi bien que des jugements faux, pouvaient avoir pour eux la probabilité. On ne peut qu'être frappé par l'affinité très proche entre quelques unes de ces théories et les idées des averroïstes sur les rapports entre la science et la foi et par conséquent, ainsi qu'ils l'affirmaient très haut, la vérité. Il faut plutôt s'adresser pour ces questions aux déclarations aussi nettes que nombreuses de Jean Jandun, qu'aux énonciations, malgré tout encore relativement timides, de Siger de Brabant.

Jean Jandun parle souvent de vérités qu'il n'est pas possible de prouver et d'erreurs qu'on ne peut réfuter par des arguments précis (*demonstrationes*), pourtant il ne fait jamais mention de cette circonstance, que ces vérités pourraient bien avoir au moins des preuves dialectiques (*persuasiones*) à leur appui, comme les erreurs les pourraient avoir contre elles. L'élément de probabilité a été introduit dans ces cas par d'autres penseurs qui, quoique ne suivant pas directement Averroès, subissaient toutefois l'influence de ce philosophe d'une manière inconsciente et par des voies détournées. Ce qui pour les averroïstes était vrai, mais non démontré (*demonstratum*), l'était aussi pour ces penseurs, mais avec cette différence que ceux-ci le considéraient encore comme probable puisqu'ils en donnaient des preuves dialectiques (*persuasiones*). De même ce qui pour les averroïstes était erreur, mais démontré (en philosophie), était également erreur pour eux mais, à leur avis, on en pouvait donner des preuves dialectiques, non une démonstration au sens strict du mot. Par conséquent lorsqu'on prenait pour point de départ la valeur simplement dialectique de la preuve, on ne pouvait rien affirmer d'avance sur la vérité, ou la fausseté du jugement

qui s'appuyait sur une preuve de ce genre. Nicolas d'Autrecourt dit, que la probabilité et la vérité sont deux choses absolument différentes. (*Pono istam conclusionem ut probabiliorem opposita, non ut veriorem. Ms. Oxford, fol. 13<sup>v</sup>*). En commentant les Sentences, Jean de Mirecourt expliquait à ses auditeurs, qu'à la lumière naturelle de l'intelligence de l'homme, chaque article de foi paraît être une erreur et une improbabilité et qu'à l'inverse l'erreur paraît parfois être la vérité (*Prima conclusio est: cuilibet intento solum lumine naturali quilibet articulus falsus apparet saltem si de illo consideret et habeat terminorum notitiam... Secunda, quod aliqua propositio potest apparere vera per malam illationem. Sent. I, q. 22, Ms. Crac. Bibl. Jag. 1184, fol. 16<sup>r</sup>*). Quoique les scolastiques, même terministes, n'aient pas tous affirmé qu'une preuve probable peut conduire aussi bien à la vérité qu'à l'erreur (Grégoire de Rimini p. ex. n'avait pas soutenu cette thèse), la mentalité de l'époque ne devait pas moins être travaillée par un ferment violent. Il ne pouvait guère en être autrement: on répétait sans cesse que des thèses, qui jusqu'alors avaient généralement passé pour inattaquables, surtout en théodicée, n'étaient en réalité que probables; sans cesse on redisait que des jugements diamétralement opposés à ces thèses pourraient aussi être probables, peut-être même atteindre un degré supérieur de probabilité. Quant à ceux qui soutenaient que la preuve peut aussi bien appuyer l'erreur que la vérité, ils tâchaient plus d'une fois d'établir la probabilité des différentes théories extrêmes, ajoutant, sincèrement ou perfidement, qu'ils étaient fort éloignés de les tenir pour vraies.

3. Les commentateurs du XIV<sup>e</sup> siècle assurent plus d'une fois qu'il énoncent un jugement uniquement pour pouvoir le discuter (*collationis gratia, gratia exercitii, disputative, probabilitate*), ou pour citer une opinion (*recitando*), et non parce qu'ils le considéreraient comme vrai (*asserere*) ou auraient l'intention de le défendre de n'importe quelle manière. En effet, dans les *principia* et les disputes, on rencontre parfois des passages dont il résulte clairement qu'il ne s'agissait dans ces cas que de tournois dialectiques, ou du désir de démontrer la probabilité d'une théorie quelconque, avec cette restriction qu'on ne la considérait pas comme vraie. Il n'en était pourtant pas toujours ainsi. Il arrivait en réalité qu'on développait amplement ses propres idées, très radicales, en assurant en même temps qu'on ne le faisait, que pour s'exercer (*gratia exercitii*) ou

pour citer l'opinion d'autrui (*recitando*). On s'apercevait pourtant dans la suite, que la *collatio* et la *recitatio* n'étaient que des apparences et qu'en réalité on tâchait de faire une espèce de contrebande, pour lancer des idées personnelles et subversives.

Déjà Saint Thomas se plaignait des pratiques des maîtres averroïstes à la Faculté des Arts, parce qu'ils professaient des doctrines contraires à la foi et que, lorsque on le leur reprochait, ils répondaient, qu'ils étaient loin d'affirmer ces théories, mais ne faisaient que citer les paroles d'Aristote (*Dicunt, quod Philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt, immo solum recitant verba Philosophi*. Mandonnet, Siger de Brabant, ed. II, p. 109). Tâchant d'interpréter Averroès dans un esprit conforme au christianisme, Jean Baconthorp assurait que ce n'était qu'en vue d'exercices dialectiques, que le Commentateur avait posé la thèse, suivant laquelle tous les hommes n'ont qu'une seule âme, car il ne songeait pas à affirmer qu'il en fût vraiment ainsi. Dans les „Dialogi“ entre le maître et le disciple, Ockham avait violemment attaqué le Pape Jean XXII et avait commencé à prêcher des idées révolutionnaires sur les rapports entre l'Église et l'État, tout en tâchant de garder le masque de l'orthodoxie. Quand le magister qui conduit le dialogue, exprime la crainte de se voir accuser d'hérésie dans le cas où il toucherait à la question délicate de l'autorité papale, le disciple lui donne du courage en rappelant l'usage pratiqué dans les écoles, qui permet même de défendre des théories contraires à la foi, dans la mesure où il ne s'agit que d'exercices dialectiques. Si d'autres émettaient des opinions radicales, concernant la foi, Ockham pouvait également citer (*recitare*) une thèse révolutionnaire, relative au pouvoir du Pape. Ockham „citait“ évidemment ses propres opinions et ne croyait pas lui même que quelqu'un pût exposer des théories par écrit, uniquement pour fournir un sujet d'exercices. En effet lorsqu'il accuse le Pape Jean XXII d'hérésie, il ne veut pas admettre un instant que celui-ci puisse énoncer ses opinions uniquement dans un but dialectique (*Timor non te retrahat memoratus quia... videmus catholicos de fide absque periculo iustae calumniae ad exercitium disputare... Sic de potestate Summi Pontificis ad exercitium contingit laudabiliter disputare. Cum igitur contra potestatem papae neque asserendo neque dubitando aliquid sis dicturus, solummodo recitando... nullatenus timeas*. *Dialogi*, P. III, Lugduni 1494, fol. 181<sup>r</sup>. Quinta obiectio

cavillosa est: quamvis Johannes XXII errores et haereses dogmatizaverit quam plures, tamen de pertinacia non potest convinci et ideo praesumendum est, quod talia dixit solummodo recitando. Sed ista cavillatio potest multipliciter confutari. Ibid. fol. BB—5<sup>r</sup>). Toutes les fois qu'on exposait des théories extrêmes, on ne manquait jamais d'assurer, qu'on ne le faisait, que pour s'exercer, parce qu'on voulait éviter ainsi des répressions de la part des autorités de l'Université. Jean Rodington prend toutes les précautions nécessaires pour exposer une théorie empreinte de psychologisme, très rapprochée de la philosophie de Hume; il ne veut qu'indiquer les conséquences, qu'aurait une thèse pareille, si elle était vraie (Ex ista positione, si esset vera, sequeretur..., quod omnis nostra cognitio intellectiva pro statu isto est accidentalis,... quia est tantum speciei in anima. Sent. I, q. 2, Cod. Vat. lat. fol. 5<sup>r</sup>). Déjà avant le „Moine Blanc“, Buckingham avait très prudemment émis l'idée, que dans un certain sens Dieu pourrait bien être l'auteur du péché (Ad articulum principalem nihil asserendo, sed tantum gratia exercitii disputando dico, quod Deus vult peccatum fieri et esse et hominem peccare. Sent. I. D. XVI, Ms. B. Nat. F. l. 16400, fol. 96<sup>r</sup>. Credo, quod loquendo de voluntate beneplaciti et approbationis Deus non vult peccatum esse, sed loquendo de voluntate, quae est simplex velle sine beneplacito et approbatione, probabile est. quod Deus vult hominem peccare et peccatum esse. Ibid. fol. 96<sup>v</sup>). Buckingham avait péché, mais c'est Jean de Mirecourt qui dut faire pénitence pour lui, parce qu'il avait adopté sa doctrine. Mais le „Moine Blanc“ avait aussi ses propres péchés sur la conscience. Il opposait toujours l'assertio aux exercices dialectiques et répétait sans se lasser, qu'il ne parlait que „probabiliter“, sans affirmer quoi que ce soit; aussi ne savait-on jamais où finissait chez lui la dispute pure et où commençaient ses propres idées. Au commencement même de la seconde question, dans le premier livre du commentaire sur les Sentences, il déclare d'avance qu'il n'a pas la moindre intention d'avancer ses propres opinions, mais désire uniquement présenter une série de conclusions revêtues d'un caractère de probabilité. Il s'occupe d'un problème, dont les conséquences devaient avoir une très grande importance pour la théorie de la connaissance, en posant la question de savoir, si Dieu peut évoquer en nous la conviction de l'existence d'un objet sans que celui-ci agisse sur nos sens et sans qu'il existe en réa-

lité. Après avoir énuméré une série de „conclusiones“, pour assurer l'objectivité de la connaissance, il déclare qu'il considère comme probables les pensées qu'elles contiennent, mais qu'il tiendrait pour tout aussi vraisemblable une autre théorie, s'il était permis de l'admettre. Suivant celle-ci, l'acte de connaissance ne serait pas un accident de l'âme, mais un mode de celle-ci; aussi pourrait-on admettre comme conséquence plus éloignée, que dans l'univers, en général, il n'y a pas d'accidents, mais seulement des substances (*Circa istam quaestionem erunt quattuor articuli... Quantum ad primum sine quacumque assertionem, sed solum probabiliter loquendo, pono sex conclusiones. Sent. I, q. 2, Ms Crac. Bibl. Jag. 1184, fol. 6<sup>v</sup>. Alia opinio posset esse et forte, si liceret eam ponere, multum probabilis, quae poneret, quod actio nihil est, nec motus, nec intentio, sed sunt modi se habendi rerum. Ibid. fol. 7<sup>v</sup>. Si dicatur ulterius quod eadem ratione negarentur omnia accidentia mundi, concedo conclusionem, immo credo, quod nisi fides esset, iam multi dixissent, forsitan quamlibet rem esse substantiam. Ibid. fol. 49<sup>v</sup>*). Jean de Mirecourt avait encore pris une position semblable dans d'autres questions (*Sent. I, q. 4, 19*): il énonçait des thèses risquées et assurait en même temps, qu'il était loin de vouloir les affirmer. Ce genre de leçon devait mettre de la confusion dans l'esprit des élèves, ou bien leur indiquer la direction dans laquelle, sous les apparences de disputes, s'orientaient réellement les pensées du maître. Lorsque Nicolas d'Autrecourt était sous le coup d'une condamnation à cause des idées radicales qu'il avait exprimées dans les disputes et dans ses lettres à maître Bernard, il se défendit en alléguant que les thèses incriminées n'exprimaient pas ses convictions et n'avaient été publiées que pour provoquer une discussion (*Haec omnia dixi disputative et causa collationis nihil asserendo pertinaciter, quae paratus sum revocare. Lappe. Die Philosophie des N. von Autrecourt, Beiträge z. G. d. Ph. d. M. Bd. VI, p. 33\**). Cependant les juges ne se laissèrent point induire en erreur et traitèrent les explications de l'audacieux bachelier d'„excusatio vulpina“. Dans son commentaire, André de Castro Novo répète sans cesse qu'il n'affirme pas telle ou telle thèse, mais l'expose en vue de faciliter l'exercice dans la dispute (*In hac quaestione non intendo procedere asserendo, sed potius probabiliter proferendo vel disputative vel recitative. Sent. I, D. XLVI q. 1, Parisiis 1514, fol. 234<sup>r</sup>. Respondeo sine assertionem temeraria...*

non asserendo, sed probabilitur et quasi disputative conferendo...  
ibid. fol. 248<sup>v</sup>).

IV. L'influence de la philosophie judéo-arabe et nouvelles difficultés. Si la condamnation deux fois répétée de l'averroïsme, à Paris, pendant la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, n'enraya pas complètement l'essor de cette doctrine, du moins, fit-elle prendre une autre forme à l'influence qu'elle exerçait. J'ai nommé ailleurs („Les courants“ etc. et „Les sources du criticisme“ etc.) une série d'auteurs qui, au moyen âge, avaient exprimé des doutes sur la question de savoir, s'il était possible de prouver exactement, par la philosophie, différentes thèses relevant de la théodicée et de la métaphysique péripatéticienne. Il s'agissait en grande partie des mêmes vérités auxquelles les averroïstes opposaient soit les pensées du Stagirite ou d'Averroës, soit leurs propres raisonnements. On s'aperçoit que la série des représentants du scepticisme en métaphysique était sensiblement plus longue, aussi les liens qui les unissaient en partie à l'averroïsme deviennent-ils de plus en plus évidents. On ne saurait pourtant douter qu'à côté d'Averroës, toute la philosophie judéo-arabe n'eût agi dans le même sens, en créant une atmosphère de méfiance dans la mentalité de l'époque.

Presque en même temps, vers 1320, un fort courant de scepticisme se manifesta dans deux grands foyers de la philosophie médiévale, et ce fait n'est pas sans importance. A Paris nous voyons paraître Jean Jandun, pendant qu'à Oxford, Guillaume d'Ockham insiste d'une part avec ostentation sur ces convictions orthodoxes et sur la vérité des articles de foi, en ne cessant de répéter d'autre part, que la philosophie ne dispose pas de preuves strictes à l'appui de ces vérités.

Avec Gilson on doit tenir compte chez Jean Jandun du contenu de ses thèses, aussi bien que de l'esprit dans lequel elles ont été énoncées; il faut fixer l'attention sur le sarcasme qu'on sent dans ses paroles toutes les fois qu'il parle de ceux qui ont tâché de trouver des preuves à l'appui des différentes thèses métaphysiques en rapport avec la foi. Dans les commentaires de Jean Jandun sur la physique et en particulier sur le „De anima“ d'Aristote, on voit revenir sans cesse son Credo, accompagné de la déclaration qu'il l'admet intégralement. mais on voit en même temps se répéter son malicieux „gaudeant qui hoc sciunt“, qu'il adresse à ceux qui ont donné des preuves pour démontrer des thèses métaphysiques

ayant rapport avec la foi. Jean Jandun croit que le mouvement et le temps ne sont pas éternels, que le monde existe par un acte créateur de Dieu, que l'âme humaine est sortie d'entre ses mains et qu'elle est immortelle; il croit que l'homme a une âme individuelle et qu'une âme commune à tous les humains n'existe pas, il croit enfin que l'âme est la forme du corps et qu'elle est douée de facultés spirituelles indépendantes des organes de celui-ci. Il croit à tout cela, comme il croit à la Résurrection; cependant la philosophie tient un autre langage au sujet de ces thèses et ne trouve pas de preuves exactes pour les démontrer (*Hoc autem demonstratione inducere non intendo neque scio, esse possibile, sed simplici fide haec puto esse credenda. ut et alia multa, quae credenda sunt sine ratione demonstrativa, sola auctoritate S. Scripturae et divinis miraculis approbata. De anima, 1, III, q. 5. Venetiis 1494, fol. 8<sup>r</sup>*).

Différents scolastiques apportaient au moins des preuves probables à l'appui des mêmes vérités qui, selon les averroïstes, ne pouvaient pas être démontrées par une argumentation stricte. Déjà avant Ockham on avait fait passer telle ou telle autre vérité du domaine de la science dans celui de l'opinion, mais ce n'est que lui qui commença à employer cette méthode sur une grande échelle. D'autres, comme Jean de Mirecourt, Nicolas d'Autrecourt, Guillaume de Rubione et Jean de Bassols le suivirent dans cette voie (Ofr. „Les sources“ etc.). Non seulement les partisans du terminisme, mais aussi les représentants de différentes écoles métaphysiques, étaient emportés par ce courant de méfiance à l'égard des raisonnements métaphysiques. De plus en plus, des thèses métaphysiques passaient du domaine de la science dans le domaine de l'opinion et même dans celui de la foi. Le scibile devenait un opinabile, voire même un credible. Tantôt on voyait le probabilisme entrer en jeu, lorsque les thèses métaphysiques étaient appuyées par n'importe quelles preuves dialectiques, tantôt c'était le probabiliorisme qui faisait son apparition, quand les thèses étaient étayées par des arguments plus probants que les thèses diamétralement opposées. Il y avait un probabiliorisme pour et contre la foi; cependant, même le probabiliorisme contraire par ses preuves à la foi ne manquait jamais de souligner la vérité de celle-ci, comme le faisaient aussi les averroïstes, mais il était sans doute plus sin-

cère. Il faut reconnaître tout de même, qu'aux difficultés, sur lesquelles insistaient les averroïstes, on en joignait de nouvelles.

1. Fitz-Ralph (Siraph, Armacanus, Syrensis). Dans la doctrine de Fitz-Ralph, il faut mettre au premier plan la division de la connaissance, suivant le degré de certitude qui la caractérise. Il existe d'abord une espèce de connaissance qui exclut le doute en général, cependant son domaine est restreint: il n'embrasse que les principes les plus élevés et toutes les données immédiates de la conscience sans distinction, qu'il s'agisse d'actes psychiques supérieurs ou de simples sensations. (*Scientia accipitur tripliciter. Primo modo pro evidenti certitudine complexa alicuius veri certa... , quod non potest habens illam certitudinem errare... et isto modo sciuntur principia communia et dignitates et sic scit homo se intelligere et se nolle decipi et se velle esse bonum et alia, de quibus loquitur Augustinus III, De Trinitate c. 3. et secundum hunc modum est scientia de actibus sensibilibus per se sicut de albedine et nigredine et aliis et sic non est scientia de subiectis sensibilibus extrinsecis. Sent. I. q. 2. a. 1. Ms. Oriel College 15, fol. 3<sup>r</sup>*). L'autre espèce de connaissance comprend les jugements, dont le contenu est en rapport avec les êtres physiques existant en dehors de notre conscience. Quoique dans les conditions habituelles, cette connaissance soit au-dessus du doute, pourtant une intervention supérieure pourrait nous induire en erreur. Cette affirmation est certainement imbuë de la pensée, que dans le monde physique, Dieu pourrait provoquer un fait qu'en vertu du principe de causalité, nous attribuerions à un agent naturel. (*Secundo modo accipitur scientia pro evidenti notitia complexa alicuius veri, circa quod potest esse error stantibus omnibus rebus naturalibus in dispositione cursus communis et sic sciuntur substantiae sensibiles, Ibid. fol. 3<sup>r</sup>*). Un degré inférieur de certitude est propre aux sciences historiques, parce qu'elles s'appuient sur des témoignages d'autrui (*Tertio modo accipitur scire communi pro adhaesione firma respectu cuiuscumque veri firmiter crediti et isto modo loquitur Augustinus XV De Trinitate, c. 31, ubi dicit: absit ut nos negemus scire fidem nostram et illa, quae historica lectione didicimus. Ibid.*).

Certaines réflexions, que fait Fitz-Ralph en discutant le problème de l'existence de Dieu, sont en rapport avec cette division de la connaissance humaine. Sous la forme d'une objection, nous le voyons énoncer l'idée, qu'on ne pourrait prouver exactement l'existence de

Dieu, que si dans le monde physique il était possible d'atteindre les substances elles-mêmes, ou bien, si on avait au moins la certitude, que notre propre corps en est une. Or, nous ne sommes pas en possession d'une science de ce genre, car notre pensée, qui s'appuie sur des données sensibles, ne peut que constater des accidents, tandis que l'existence de substances en dehors de ceux-ci est tellement problématique, que nous ne pouvons même pas nous prononcer avec une certitude absolue sur la substantialité de notre corps. (Nullus potest scire aliquam substantiam sensibilem extra se esse, ideo nec potest aliquid scire ex cognitione illarum. Assumptum probatur, quia nullus scit, utrum facit de omnibus apparentibus, sicut facit in sacramento altaris, ubi(?) sunt accidentia absque substantia sensibili et illud potest argui similiter de homine respectu sui corporis..., quia homo non scit nisi ex cognitione sensitiva... Sequitur ergo, quod nullus homo potest scire aliquam substantiam sensibilem esse. Sent. I, q. 1. Ms. Oriol C. 15, fol. 1<sup>r</sup>). Fait caractéristique, Fitz Ralph ne sait pas répondre à cette objection, ou plutôt, il reconnaît l'impossibilité de connaître l'existence de substances physiques dans le monde extérieur et ce n'est que timidement qu'il parle de la possibilité de construire une preuve de l'existence de Dieu, en prenant pour point de départ la substantialité de notre corps (Sed de hoc, quod argumentum petit, numquid aliquis potest scire, aliquam substantiam sensibilem ex se esse, dicitur, quod non et hoc dicitur de viatore... Sed de se fortassis homo potest scire, quod corpus suum est substantia, sed non per sensum aliquem, sicut probat argumentum, sed per demonstrationem. Ibid. fol. 2<sup>v</sup>). On remarque aisément, que nous sommes en présence d'une pensée analogue à celle de Nicolas d'Autrecourt, qui affirmait plus tard qu'il n'est pas possible de connaître en toute certitude l'existence de toute substance matérielle, qu'il s'agisse de notre propre corps ou des êtres physiques du monde extérieur.

2. Henri de Harclay. Fr. Pelster a déjà démontré qu'Henri de Harclay, chancelier d'Oxford, avait mis en doute l'exactitude des preuves qu'on produisait en faveur de la thèse qui fait de l'âme la forme du corps (Unde solum propter fidem teneo, quod intellectiva est forma hominis). Si d'autre part on ne reconnaît pas de valeur objective aux preuves de la thèse d'Aristote, on se trouve en présence de difficultés pour prouver l'immortalité de l'âme.

3. Gerardus Carmelita. C'est une des particularités du com-

mentaire de Gérard sur les Sentences, qu'en parlant des différents problèmes, il se pose la question de savoir, si les thèses, qui leur correspondent dans Aristote, s'appuient sur des preuves exactes. Il refuse en général à ces preuves le caractère démonstratif et introduit par là-même un élément de scepticisme dans son commentaire. Il emploie cette méthode dès le commencement de son commentaire lorsqu'il est question des preuves de l'existence de Dieu. Partant de l'argumentation du Stagirite, fondée sur le mouvement, dans le VIII<sup>e</sup> livre de la Physique, il tâche de démontrer que la valeur du principe de causalité, tel que le formule le péripatéticisme (*quid quid movetur. ab alio movetur*), dépend de deux conditions: il faut pouvoir prouver, 1) qu'aucune chose ne peut se mouvoir, ni changer par elle-même et 2) que la chaîne causale, dans laquelle les conditionnants et conditionnés se suivent sans interruption, ne peut s'étendre à l'infini. Or, les preuves à l'appui de ces deux thèses sont peu convaincantes et manquent de clarté, de sorte qu'il faut plutôt faire entrer l'existence de Dieu et son immuabilité dans le domaine de la foi, au lieu de les faire reposer sur des arguments aussi fragiles (*Prima ratio, quae est manifestior caeteris... est ratio Aristotelis, quae ponitur in principio VIII Physicorum in hunc modum: omne quod movetur, ab alio movetur... In hac autem deductione sunt probandae hae propositiones... Ms. Merton Col. (Oxford), fol. 45<sup>r</sup>. Sequitur, quod sit valde obscura ratio et quod sunt valde obscurae praemissae eius... Melius igitur et securius est tenere per fidem. quod Deus (est), vel quod est omnino immobilis, quam per talem rationem. Ibid fol. 46<sup>r</sup>). Gérard hésite, car d'un côté il désirerait démontrer l'insuffisance de l'argumentation l'Aristote, mais d'autre part il ne voudrait pas affirmer que celui-ci n'apporte aucune preuve convaincante. Finalement il s'engage dans la voie du scepticisme (*Non tamen intendo dicere, quin vel ex his vel ex aliis satis bene probat Philosophus, quod sit dare motorem immobilem... Sed non est certum omnino, quod sint demonstrationes vel non sunt. Ibid. fol. 46<sup>r</sup>*). La méfiance à l'égard de l'argumentation d'Aristote s'étend peu à peu à presque toute la théodicée. Les preuves péripatéticiennes à l'appui de l'unité et de la toute-puissance de Dieu lui paraissent faibles (*Non plane probant..., quod sit dare unum ens primum, singulare et unicum, omnipotentem, qualem fides catholica praedicat Deum. Ibid. fol. 46<sup>r</sup>*). On n'ignore pas que parmi les opinions condamnées par l'évêque Tempier, se trouvait également la*

thèse qui refusait à Dieu la connaissance des êtres existant en dehors de lui-même. Suivant Gérard c'était précisément l'opinion d'Aristote et d'Averroès; cependant il ajoute immédiatement après que cette théorie est absolument dénuée de fondement (*Dicendum, quod Philosophus videtur esse illius intentionis in XII (Metaph)...*, quod Deus se ipsum tantum intelligat, et Commentator exponens eum ibidem commento 52 videtur tenere, quod cognoscit, nisi se ipsum tantum... Sed quicquid dicat vel ipse, vel Philosophus, magister eius, irrationale valde est dicere, quod Deus non cognoscat omnia, cum sit causa omnium. Sent. I, q. 25, a. 3. Ms. Merton C. (Oxford), 149, fol. 74<sup>v</sup>). L'idée que Dieu pourrait ne pas connaître les choses, quoiqu'il les eût créées lui-même, paraît irrationnelle à Gérard. Cependant, si l'on tient compte de ce qu'il dit des difficultés qu'offrent la preuve de l'existence de Dieu et la démonstration de la provenance de toutes choses de Dieu comme de leur cause efficiente, on voit que d'après Gérard les deux thèses d'Averroès ne sont infirmées par aucune argumentation rigoureuse. (*Patet quod non est facile probare, Deum esse vel esse causam efficientem omnium — saltem demonstrative. Ibid. fol. 49<sup>r</sup>*). Gérard ne voit que des difficultés dans les preuves à l'appui de la thèse que Dieu connaît les êtres individuels (*Utrum Deus cognoscat singularia... Respondeo dicendum, quod hanc conclusionem omnes catholici tenent, quod Deus cognoscit omnia et universalia et singularia. Sed assignare rationem huius veritatis, quae concludit efficaciter, est bene difficile. Sent. I, q. 25, a. 5, Ms. M. C. 149, fol. 76<sup>r</sup>. Dico ego cum istis secundis, quod non potest demonstrari, Deum esse in rebus per essentiam. Ibid. fol. 68<sup>r</sup>*). Envers et contre l'interprétation généralement admise, il soutient qu'Aristote ne considérait pas l'âme comme la forme du corps. (*Ratio illa procedit ex suppositione quadam scilicet, quod Aristoteles opinatus fuerit, quod anima intellectiva sit forma corporis, hoc autem non arbitratur esse verum, sed magis oppositum. Quodlibet. Ms. B. Nat. Par. F. l. 98<sup>v</sup>*). Gérard reconnaît la force de l'argumentation opposée à la thèse suivant laquelle l'âme serait la forme du corps, mais en définitive il se déclare partisan de cette dernière théorie et la considère comme la seule vraie. (*Licet ista positio sit probabilis et habeat rationes valde apparentes, videtur tamen, quod contrarium sit tenendum, videlicet quod est, quod anima sit forma corporis et sicut est secundum rei veritatem. Quodlib. II, q. 8. F. l. 17485 fol. 124<sup>v</sup>*).

Le caractère toujours hésitant de Gérard se manifeste également dans la question de savoir, s'il peut exister un espace infiniment étendu. Il avoue franchement au début qu'il ne sait que penser de ce problème, mais il admet en fin de compte la possibilité de cet espace, parce qu'il ne faut pas limiter la toute-puissance de Dieu, (*Quid autem est tenendum, mihi est dubium. Sent. I, q. 22, a. 3. Ms. Merton C. 149, fol. 66r. Magis declino in istam, quod Deus potest facere magnitudinem pro actu infinitam, propter causam praedictam scil. propter defectum rationis evidenter... probantis in hoc includi contradictionem. Ibid.*)

4. Jean Rodington. La façon de raisonner de Jean Rodington discutant le problème de la connaissance que Dieu a des choses en dehors de son essence, mérite de retenir l'attention. Après avoir cité contre cette thèse les arguments bien connus d'Averroès, il déclare ne pas pouvoir appuyer par des preuves rationnelles l'affirmation suivant laquelle Dieu ne peut rien connaître en dehors de lui-même, parce que celle-ci est fausse et qu'on ne peut guère admettre que des preuves à l'appui d'une thèse fausse puissent avoir une valeur objective. L'argumentation d'Averroès doit cacher des paralogismes, soit dans la forme du raisonnement, soit dans le contenu des prémisses. Lorsqu'on veut démontrer que la science divine comprend également les choses en dehors de l'essence divine, il faut partir du principe, admis par Aristote, que Dieu dispose d'une toute-puissance infinie (*Prima (conclusio) est, quod non potest probari ratione naturali, quod Deus non intelligat alia a se, quia si talis proterviens arguit, cum concludat falsum, non potest probari sive demonstrari... aut paralogismus peccat in materia vel in forma... Tertia conclusio est, quod potest probari, quod Deus intelligit aliud a se supponendo dicta philosophorum, scil., quod Deus sit infinitus in vigore. Sent. II, q. 1, Ms. Bruxelles 11578, fol. 87r.*) Pour comprendre clairement la pensée de Jean Rodington, il faut par conséquent connaître ses idées sur la puissance infinie de Dieu, puisque c'est d'elle que dépend la possibilité de démontrer l'omniscience divine. D'une façon tout à fait inattendue, nous le voyons déclarer qu'il est impossible de démontrer l'omnipotence divine par des preuves exactes: quoique Aristote et Averroès, qui l'un et l'autre partageaient du concept du mouvement, aient tenté de le faire, leurs efforts furent vains, sans parler de la contradiction dans laquelle tomba Averroès, qui limitait d'abord l'omnipotence de Dieu,

pour la considérer ensuite comme infinie. (Non potest concludi demonstratione naturali Deum esse infinitae virtutis intensive... Secunda conclusio, quod non potest demonstrari Deum non esse infinitae virtutis intensive... Tertia conclusio, quod Philosophus et Commentator intendebant probare Deum esse infinitae virtutis... Quarta conclusio, quod non demonstrant... Quinta conclusio, quod in hac materia Commentator contradicit sibi. Sent. q.: Utrum Deum esse infinitae virtutis intensive... Cod. Vat. lat. 5306, fol. 50—51). En fin de compte, il déclare que les arguments de J. Duns Scot en faveur de la thèse que toutes choses sont connaissables pour Dieu, ont pour eux une plus grande force probante que les arguments contraires. (Rationes Johannis, quas ponit in hac parte, sunt probabiliores quam responsiones ad eas. Sent. II, q. 1, Ms. Bruxelles 11578 fol. 87<sup>r</sup>). En ce qui concerne l'existence de Dieu, Jean Rodington met en regard l'une de l'autre la preuve tirée du fait, de la création et celle qui part de la conservation de toutes choses par Dieu, pour admettre, contrairement à Ockham, la supériorité de la première. Il ne s'ensuit pourtant pas que la première preuve ait pour Rodington la valeur d'une „demonstratio“; au contraire, il reconnaît qu'il est difficile d'écarter les doutes soulevés par Ockham et montre la possibilité d'un „processus in infinitum“ de la chaîne des causes (Capió, sicut isti, capiunt, quod difficile est probare, quod non sit processus in infinitum in causis eiusdem speciei, et similiter difficiliter est probare, quod homo... Sent. I, D. I, q. 3, Cod. Vat. lat. 5306, fol. 54<sup>v</sup>). Du reste, la valeur de la preuve de l'existence de Dieu avait déjà été amoindrie par l'argumentation concernant la création du monde. La note sceptique devient encore plus forte, lorsqu'il s'agit de l'unité de Dieu, parce que nous voyons Jean Rodington affirmer à ce propos, que l'idée monothéiste s'appuie exclusivement sur des prémisses tirées du domaine de la foi. (Nisi praesupponitur aliquid creditum, non potest probari demonstrative Deum esse unum tantum. Ibid. fol. 53<sup>v</sup>). Ce n'est pas non plus dans la science, mais dans la foi, qu'on puise la conviction que Dieu est l'être absolu, nécessaire, tout-puissant et absolument parfait. (Si probatur, Deum esse tantum unum, aut hoc erit ex infinito absolute aut ex necessitate aut ex omnipotentia... Sed quodlibet istorum est creditum. Ibid. fol. 53<sup>v</sup>. Dico igitur, quod Deum esse simpliciter perfectum, accipitur ex Scriptura et ex fide. Ibid. fol. 55<sup>r</sup>). On enseigne que tout provient de Dieu par

un acte créateur, sans le concours de n'importe quel substratum, mais on ne peut produire de preuve en faveur de cette affirmation étant donné la possibilité de l'existence éternelle, sinon de l'univers, du moins de la matière. On pourrait prouver uniquement que les choses créées n'ont pas coopéré avec le Créateur avant d'exister, d'autant plus que l'expérience de tous les jours parle en faveur de cette supposition. En effet nous voyons continuellement se produire dans l'âme des actes de volonté et d'amour, qui n'avaient jamais existé auparavant (*Deus potest aliquid producere de nihilo ad istum intellectum, quod hoc nunc habeat esse et prius non, et hoc a solo Deo. Sed ista conclusio non potest probari ratione naturali. Alius intellectus potest esse iste, quod aliquid habeat esse a Deo et in-hil eius praecessit et concurrat cum Deo ad esse eius. Secundum potest probari... experimentis: habemus dilectiones, quas prius non habuimus. Sent. II, q. 2, Ms. Bruxelles 11578. fol. 90<sup>r</sup>*).

5. R. Swineshead (Rosetti). Après avoir établi une distinction entre la preuve exacte, „demonstratio“, et la preuve dialectique, Swineshead démontre que la première exclut le doute en général, tandis que l'autre présente des côtés faibles, aussi est-il toujours possible de lui opposer des preuves contraires, si peu convaincantes qu'elles soient (*Aliqua argumenta concludere unam conclusionem potest esse dupliciter: uno modo, quod illa argumenta melius probant illam conclusionem, quam aliquod argumentum conclusionem oppositam, non tamen sic probant, quin proterviens possit ad illa respondere. Alio modo, quod probant illam conclusionem demonstrative ita, quod impossibile est respondere ad illa argumenta. Sent. I, q. 2. a. Ms. Oriel C. (Oxford) 15, fol. 271<sup>r</sup>*). Il refuse à deux thèses de la théodicée la possibilité de reposer sur des preuves exactes. Les arguments qui tendent à démontrer l'unité de Dieu, partent régulièrement du principe que la chaîne des causes ne peut s'étendre à l'infini; or, une fois ce principe nié, l'argumentation perd tout fondement. Une revue systématique des preuves à l'appui de l'idée monothéiste, ne sert qu'à nous convaincre que pas une seule ne saurait fermer la voie aux objections. Aussi Swineshead aboutit-il à cette conclusion que, malgré la supériorité de l'argumentation traditionnelle des scolastiques sur les preuves des thèses contraires, on ne peut nullement la considérer comme une véritable „demonstratio“. (*Istae rationes contra tenentem processus in infinitum in causis non sunt necessariae, bene tamen sunt me-*

liora argumenta. Et ideo teneo istam conclusionem illorum argumentorum, quod deveniendum est ad unam primam causam. Ibid. fol. 271<sup>v</sup>). Il est aisé, suivant Swineshead, de découvrir l'insuffisance des preuves que cite Aristote pour appuyer la thèse de la puissance infinie de Dieu. (Quantum ad illam conclusionem quam probat Philosophus de Deo, quod est virtutis infinitae, quia argumenta sua non sunt demonstrativa, quia potest ad illam responderi breviter et leviter. Ibid.).

6. Brinkel. Je veux me borner pour le moment à reproduire les idées de Brinkel d'après les longues citations que contient le commentaire d'Henri d'Oyta. On s'aperçoit d'abord que Brinkel était partisan de la théorie du déterminisme théologique de Bradwardine, puisqu'il a affirmé, que la volonté humaine était nécessairement soumise à celle de Dieu. (Antecedens probat Brinkel libro III, c. 1, sic: Deus potest velle voluntatem creatam producere liberum actum suum et hoc antecedenter et prius naturaliter voluntate creata, quare et illa de necessitate obediet... Item omnis potentia in proportione debita fortior potest necessitare debiliorem. Henricus de Oyta, Sent. I, Ms. Balliol College (Oxford) 72, fol. 106<sup>r</sup>). Il s'exprime en termes sceptiques sur les preuves de l'existence de Dieu. Lorsqu'on conclut de la perfection de l'effet à celle de la cause, il faut admettre également que, si la perfection de l'effet est limitée, celle de la cause doit l'être aussi. Dans ces conditions, il n'est pas possible d'arguer du caractère fini du monde pour conclure qu'il existe un Dieu infiniment parfait (Arguit Brinkel... sic: Deum esse non est demonstrabile ab effectibus, igitur. Antecedens probatur sic: omnis intellectus praecise inquerens et arguens perfectionem causae ex perfectione effectus praecise finiti evidenter concludere potest illam causam precise finite excedere illum effectum..., sed nullum late scil. praecise finite excedens effectum finitum — est Deus. Ibid. fol. 67<sup>v</sup>. Ex nullo finito praecise ratione naturali potest evidenter concludi infinitum esse).

7. Franciscus de Marchia. Dans son commentaire sur Lombard, le fameux maître Alphonsus de Toletto se livre souvent à des polémiques contre les arguments de Jean de Rodington. En réfutant l'affirmation de celui-ci, suivant laquelle il ne serait pas possible de démontrer l'unité de Dieu, il observe, que Jean Rodington a répété mot pour mot une grande partie des arguments de son confrère François de Marchia. (Nec rationes, quibus probat primam

partem ipsius concludunt..., licet rationes illae non sunt suae, sed de verbo ad verbum Francisci de Marchia, qui tunc praecessit eum. Sent. I, D, III—IV, q. 1, Venetiis 1490, fol. i—6r). Je ne puis qu'ajouter à l'opinion d'Alphonse de Tolède que, comme J. Duns Scot, François de Marchia nie la possibilité d'une preuve plus exacte de l'immortalité de l'âme. Néanmoins les méthodes d'argumentation de François de Marchia et de J. Duns Scot sont absolument différentes. De l'avis de François de Marchia, qu'on procède a priori ou a posteriori, il n'est pas possible de prouver l'immortalité de l'âme. Qu'il n'existe aucune preuve a priori, cela résulte de ce que dans l'essence même de l'âme, il n'y a rien d'où l'on puisse tirer, par déduction, quelque argument en faveur de la thèse. Pour établir une preuve a posteriori, on pourrait prendre comme point de départ soit les actes de l'âme, soit l'objet de la connaissance, soit enfin la fin naturelle de l'âme, mais aucune de ces voies ne mène à l'immortalité. Ainsi p. ex. le fait qu'on ne peut fonder une preuve sur les actes mêmes de l'âme, est une conséquence de leur disparition au moment de la séparation de l'âme et du corps. (Dico, quod licet sit in se demonstrabile animam intellectualement esse immortalem, tamen non potest a nobis demonstrari nec a priori, nec a posteriori... Non a priori..., quia non per rationem animae intellectivae propriam, quia nullam habemus de ipsa, de qua incorruptibilitas sit per se nota... Non potest concludi animam intellectivam esse incorruptibilem demonstrative a posteriori, quoniam omnis demonstratio talis habet finem vel ex actu vel ex obiecto vel ex fine, sed ex parte nullius istorum potest demonstrative hoc concludi. Sent. II, q. 17. Ms. B. Nat. Par. F. l. 15852, fol. 119).

8. Jacques d'Eltville (de Alta Villa), abbé cistercien à Ebersbach, s'exprime à plusieurs reprises d'une façon qui fait supposer une influence directe, ou au moins indirecte, qu'auraient exercée sur lui les écrits de Nicolaus d'Autrecourt. La tendance au scepticisme se fait jour chez lui, quand il se demande, s'il est possible de démontrer l'unité de Dieu par une méthode exacte. Il reconnaît, il est vrai, que de fait il n'y a qu'un seul Dieu, mais il s'empresse d'ajouter, qu'à l'appui de la thèse monothéiste il n'existe pas de preuves rigoureuses qui puissent nous donner une certitude comparable à celle de la science fondée sur les principes les plus élevés. (Quamvis unus tantum sit Deus in entibus, hoc ta-

men non est demonstrative probatum ex propositionibus per se notis et nobis evidentibus evidentia reducta ad certitudinem primi principii. Sent. I, D. II, III, q. 2. Ms. Bruges 181, fol. 35<sup>r</sup>). Il s'ensuit, qu'il n'y a pas non plus de preuves évidentes de l'existence de Dieu, car s'il en était autrement, on pourrait également démontrer la thèse monothéiste. Il y a des rapports étroits entre l'une et l'autre vérité de la théodicée, de sorte que celui qui ne sait prouver la première est aussi incapable de démontrer la seconde. (Infero, quod Deum esse non est evidenter demonstratum... Patet ex conclusione, quia omnis ratio evidenter demonstrans Deum esse, potest sufficere paucis adiunctis ad demonstrandum unum Deum esse, sed tantum unum Deum esse non est evidens. Ibid. fol. 35<sup>r</sup>). Jacques d'Elville n'était pas du nombre des esprits remarquables du XIV<sup>e</sup> siècle, de ceux qui, malgré leur tendances dissolvantes, étaient capables de saisir un problème par un côté nouveau. Ce bachelier cistercien ne se lasse pas de répéter que telle ou telle question n'est pas évidente, mais il s'arrête à cette constatation. Aussi suffit-il de dire, pour caractériser sa doctrine, que non seulement il nie la possibilité de prouver les vérités cardinales de la théodicée, mais qu'il refuse le caractère d'évidence à certains principes qu'une grande partie des penseurs, imbus de scepticisme, au XIV<sup>e</sup> siècle, n'hésitait pas à admettre. Il reconnaît que réellement la série des causes vraiment subordonnées les unes aux autres ne peut pas être infinie, mais en définitive on admet, d'après lui, cette vérité à l'aveuglette, sans l'appui d'aucune preuve. Le principe de causalité n'a pas non plus le caractère analytique, propre aux principes les plus élevés. Rien d'étonnant par conséquent, que les conclusions qui découlent de prémisses non évidentes manquent à leur tour d'évidence et appartiennent plutôt au domaine de la foi qu'à celui de la science. (Non est evidens, nec per experientiam, nec per demonstrationem scitum, sed solum opinatum vel creditum aliquas causas sic essentialiter esse ordinatas. Ibid. fol. 36<sup>r</sup>. Dico, quod de facto non est processus in infinitum, sed hoc... est creditum. Ibid. Non est evidens evidentia primi principii, quod una res sit causa alterius... Infero, quod Deum esse vel tantum unum Deum esse magis est a fidelibus creditum quam scientia strictissime capta scitum. Ibid. fol. 35<sup>r</sup>).

9. Marsilius de Inghen. Quoique partisan du terminisme, Marsilius ne subissait pas complètement l'influence du scepticisme

qui s'étendait à une grande partie des adeptes d'Ockham. Il a même fait une fois une violente sortie contre Hugolin, qui soutenait, que ni Aristote, ni aucun autre philosophe n'était arrivé par la voie du raisonnement naturel à n'importe quelle vérité concernant Dieu (Sent. I, q. 5, a. 1. Ed. s. a. et l, fol. 34<sup>r</sup>). Il distingue lui-même la démonstration mathématique de la preuve métaphysique et reconnaît que ni l'existence de Dieu, ni son unité ne peuvent être prouvées par celle-là, d'ailleurs elle serait ici tout à fait superflue, vu qu'il s'agit d'un problème métaphysique. La preuve de l'existence et de l'unité de Dieu est métaphysique et possède une plus grande force probante, que les arguments en faveur de la thèse opposée (*Mathematica demonstratione non potest in lumine naturali probari Deum esse nec etiam, quod tantum unus sit Deus. Patet, quia ille modus non est nisi mathematicae... , probare autem de talibus spectat ad metaphysicam... Tertia conclusio: secundo modo probationis potest probari Deum esse probatione Scoti... Quarta conclusio: in lumine naturali potest demonstrari esse tantum unum deum secundo modo seu probatione sufficienti metaphysico. Ibid. fol. 24<sup>v</sup>*). Malgré tout, Marsilius est également entré dans la voie du raisonnement, tracée par les philosophes arabisants, par le fait d'avoir affirmé, qu'on peut démontrer, il est vrai, la provenance de toutes choses de Dieu, en tant que cause efficiente, mais qu'on ne saurait prouver que tout émane de lui grâce à un acte créateur, surtout lorsqu'il s'agit d'expliquer l'origine de la matière première. (*Secunda conclusio quoad secundum responsalis, quod licet lumine naturali convincibile sit esse unum primum, quod est causa omnium aliorum efficiens, producens vel conservans, tamen non est in eo deducibile, quod sit omnia producens de non esse ad esse... probatur, quia in lumine naturali non est deducibile, quod materia prima sit producta de non esse ad esse. Sent. II, q. 2, a. 2. fol. 202<sup>r</sup>*). Marsilius va encore plus loin, lorsqu'il déclare, qu'à la lumière de la raison pure, la thèse de l'impossibilité de la création paraît fondée, car elle découle logiquement du principe philosophique, suivant lequel tout changement et tout „fieri“ suppose un substratum quelconque. (*Infero quinto, quod haec propositio, omne quod fit, fit ex subiecto praesupposito, in solo lumine naturali considerantibus et non illuminatis lumine superiori est principium vel saltem ad modum principii..., quia... ubicumque factio apparet sensui vel intellectui, apparet sibi subiectum...*

Ex his sequitur conclusio responsalis, quod in puro lumine naturali non potest probari creationem esse possibilem... quia illud non potest probari in puro lumine naturali, cuius oppositum sequitur ex principio in illo lumine. Sed ista nihil creatur, vel etiam haec creatio non est possibilis, sequitur ex principio philosophiae naturalis. Sent. II. q. 1. a. 2, fol. 205<sup>v</sup>). Cette façon de raisonner a conduit Marsilius dans la voie frayée par les averroïstes, car à son avis la philosophie démontre l'impossibilité de la création et la foi catholique déclare d'autre part que de fait le monde a été créé. Nous le voyons encore se rapprocher sur un autre point des philosophes arabisants du moyen âge; il croit en effet que seule la foi peut affirmer la dépendance immédiate à l'égard de Dieu des êtres de toute espèce. La philosophie, établissant une distinction entre l'acte de conservation et le fait de la création, déclare qu'en ce qui concerne le premier, tous les êtres dépendent de Dieu, tandis que, s'il s'agit du second et en général du fait d'être appelé à l'existence, seul le „primum mobile“, en raison de son mouvement, dépend de Dieu. (Ad quartam catholicus dicet facile, quod a Deo, quia immensus est, et liber libertate oppositionis, infinita diversarum specierum possent aequae immediate dependere. Sed philosophus in lumine naturali loquens diceret, quod a Deo in genere producentis immediate dependeret motus primi mobilis, in genere autem efficientis conservantis omnia perpetua. Sent. II, q. 1. a. 2, fol. 203<sup>v</sup>). La teinte de scepticisme, constatée chez Marsilius de Inghem, pourrait, dans deux cas être attribuée à l'influence de Buridan: dans ses idées sur la puissance infinie de Dieu et dans sa conception du libre arbitre de l'homme. (In lumine naturali non est notum Deum esse infiniti vigoris. Sent. II, q. 1. a. 2, fol. 205<sup>v</sup>; Cfr. Buridan: Non tamen obstante tali opinione Aristotelis et Commentatoris ego credo fide pura, quod Deus est infiniti vigoris. Physic. 1. VIII, q. 11. Ms. Crac. Bibl. Jag. 661. fol. 126<sup>v</sup>. Pour le libre arbitre v. mon étude „Les sources“ etc.).

10. Hugues de Castro Novo partage d'ordinaire l'opinion de son aîné, le Franciscain Landulphe. Ce dernier, après avoir fait la critique des preuves de l'ubiquité de Dieu, ayant déclaré que seule l'autorité dont jouit la foi nous permet d'admettre en Dieu cette perfection, Hugues de Castro Novo considéra la question du même point de vue. Aussi le voyons-nous citer mot pour mot le texte de Landulphe, sans cependant en nommer l'auteur (Doctor,

quem ego sequor... dicit, quod non videt rationem, quae hoc evidenter demonstrat, sed est conclusio sibi simpliciter credita. Sent. I, q.: U. deus sit ubique. B. Nat. Par. F. l. 15864 fol. 47<sup>v</sup>). D'après Landulphe encore, il répète, qu'à Lombard revient l'honneur d'avoir trouvé les meilleurs arguments pour défendre la thèse de l'ubiquité de Dieu (Si aliqua ratio hic persuadet probabiliter, illa est ratio magistri in littera. Ibid.). Partant de la liberté en Dieu de créer, Hugues de Castro Novo rappelle d'abord qu'après Aristote les péripatéticiens ont soutenu la nécessité de la création, mais en ce qui le concerne personnellement, il affirme qu'il est possible de donner des preuves égales, et mêmes de plus fortes à l'appui de la thèse opposée. (Loquendo autem de tertio modo necessitatis Aristoteles forte et plures alii philosophi tenuerunt, quod deus de necessitate producit mundum... Tamen circa istum modum ponendi potest argui rationibus aequae probabilibus vel magis sicut sunt rationes eorum. Sent. I. q.: U. deus creat aliquid ex se de necessitate. Ibid. fol. 55<sup>v</sup>).

11. Henri d'Oyta. Le problème appelé *problema neutrum*, que nous connaissons d'ailleurs par Robert Holcot, mérite de retenir l'attention chez ce scolastique. Après avoir démontré, qu'on ne saurait trouver de preuves exactes, ni pour ni contre la thèse de l'éternité du monde, Henri d'Oyta déclare, qu'il faut en général considérer cette question comme un *problema neutrum*. Ce terme ne dit pas que ni l'un, ni l'autre des deux jugements contradictoires ne puisse être vrai; il ne fait qu'indiquer, que ni l'un, ni l'autre ne s'appuient sur des arguments convaincants. (Conclusio prima: sicut mundum fuisse ab aeterno non est demonstrabile, sic nec eius oppositum est evidenter seclusa fide convincibile. Probat: mundum fuisse ab aeterno est problema neutrum, igitur etc. Consequentia tenet, quia problema neutrum non dicitur ex hoc, quod nec ipsum nec eius oppositum sit verum, sed ex hoc, quod nec ipsum nec eius oppositum ratione convinci potest. Sent. II. q. 1. a. 2. Ms. Balliol. Col. (Oxford) 72. fol. 133<sup>r</sup>). Henri d'Oyta tenant également la thèse monothéiste pour un „*problema neutrum*“, nous comprenons immédiatement de ce fait la nature des liens qui l'unissent à la pensée philosophique dont nous faisons à présent l'étude (Tamen hoc apud me est problema neutrum. Ibid. fol. 64<sup>r</sup>). Dans la suite, nous voyons pourtant la pensée se faire jour, que la thèse monothéiste est suffisamment bien fondée, mais que dans la discus-

sion de ce problème on ne pourrait amener l'adversaire à s'embrouiller dans des contradictions. (*Tertia conclusio: tantum unum deum esse est sufficienter naturali ratione demonstrabile, quamvis proterviendo ponens oppositum se potest apparenter a contradictione defendere. Ibid. fol. 67<sup>r</sup>*).

12. Andreas de Novo Castro, un Franciscain, mérite notre intérêt ne serait-ce que parce qu'à plusieurs reprises il mentionne les *articuli condemnati* de Nicolas d'Autrecourt et de Jean de Mirecourt. D'après les degrés de certitude, il distingue quatre catégories de connaissances. Le plus haut degré de certitude revient à la science mathématique, dont le contenu s'exprime par des jugements nécessaires et évidents (*Quadruplex est gradus probationis evidentis seu efficacis... Primus est, si evidentiter inferitur immediate vel mediate ex veritatibus universalibus, necessariis per se notis et evidentibus... In priori autem est evidentia mathematica. Sent. I. D. XLV, q. 3, Paris 1514, fol. 203<sup>v</sup>*). Un degré inférieur de certitude est propre aux sciences naturelles, qui s'appuient si fortement sur l'expérience, que l'on constate immédiatement l'impossibilité d'émettre des jugements contraires. (*Secundus gradus est, si... ex huius modi experientiis et apparentiis evidentiter inferitur talis veritas nec possunt probabiliter salvari huiusmodi experientiae cum opposito illius veritatis. Ibid.*). La troisième place est réservée à l'ancienne philosophie de la nature, qui reposait généralement sur des preuves beaucoup plus convaincantes, que les théories opposées. (*Tertius gradus est, si experientiis veris consonat talis veritas magis quam oppositum et ex illis experientiis veris inferitur talis veritas probabilius quam probabile sit oppositum. Ibid.*). Le quatrième degré de certitude revient aux doctrines morales, dont les jugements sont non seulement d'accord avec l'expérience, mais trouvent encore un appui dans le fait que les théories contraires entraînent une série de conséquences funestes dans la vie. (*Quartus gradus est: si talis veritas non solum consonat experientiis veris, sed etiam a posteriori probatur talis veritas ex quibusdam inconvenientibus, quae sequuntur ad oppositum illius veritatis. Ibid.*). Il résulte de ce qui précède que, dans les deux premières catégories du savoir, regne l'évidence, tandis que les deux autres sont le domaine d'une plus ou moins grande probabilité. Dans la suite, on s'aperçoit de l'importance du fait, qu'une série de thèses concernant la métaphysique et la théodicée, a été

rangée dans les deux dernières catégories du savoir, parfois même encore plus bas. En conséquence, toutes les preuves à leur appui pourront être considérées seulement comme plus probables, mais dans aucun cas comme évidentes, que celles sur lesquelles reposent les thèses contraires. Il en sera généralement de même pour les autres preuves, pas toujours cependant, car on s'apercevra parfois, qu'elles sont moins convaincantes; aussi verrons-nous le probabiliorisme d'André de Novo Castro tomber de temps en temps dans le probabilisme, voire même dans le fidéisme.

Le probabiliorisme de cet auteur s'étendait à une série de vérités, qui aux yeux de la scolastique classique du XIII<sup>e</sup> siècle passaient pour absolument certaines et pour fondées sur des preuves exactes, équivalant à une „demonstratio“. L'existence d'un être absolument parfait, son indépendance à l'égard d'une cause efficiente supérieure, l'unité et l'immatérialité de Dieu, sa substance inéteendue, la création par lui des esprits qui meuvent les sphères, le libre arbitre de l'homme — toutes ces vérités reposent sur des preuves plus probantes que les thèses diamétralement opposées, mais elles n'atteignent tout de même pas le degré de certitude, que donne une démonstration exacte (*In lumine naturali tamquam probabilius ponendum est aliquod ens esse perfectissimum. Sent. I Parisiis 1514 fol. 42<sup>v</sup>. In lumine naturali tamquam probabilius et rationabilius ponendum est unicum deum esse, non plures. Sent. I, D. II—VII q. 5, fol. 46<sup>r</sup>. Dico tamen, quod tamquam probabilius in lumine naturali tenendum est primum ens esse substantiam spiritualement, incorpoream et inextensam. Sent. I D. VIII, q. 1. fol. 50<sup>r</sup>*).

Si déjà dans ces questions, André de Novo Castro s'écarte du dogmatisme de Saint Thomas pour entrer dans la voie ouverte par les averroïstes, l'influence du scepticisme médiéval se manifeste chez lui avec encore plus de force sur d'autres points. Nous le voyons déclarer en effet, que bien qu'on ne puisse se représenter la perfection absolue de Dieu sans certains attributs, il n'est pourtant pas possible de fournir de preuves suffisamment convaincantes à l'appui de leur existence. On ne peut donc pas prouver que Dieu connaît exactement le passé, le présent et l'avenir, qu'il n'agit pas par nécessité, qu'il peut créer quoi que ce soit selon sa volonté, qu'il est infini, tout-puissant et qu'il ne connaît pas de limites (*Quarta conclusio: non omnis conditio nobilitatis et perfectionis simpliciter, quae veraciter requiritur ad esse ens perfectissimum...*

potest naturali ratione sufficienter probari... Addita est quarta conclusio, quae probatur, quia intelligere distincte et intuitive omnia praeterita, praesentia et futura, velle etiam libere et contingenter extra se et posse immediate totaliter causare quodcumque causabile et esse infinitum et immensum et omnipotentem et creativum et multae huiusmodi sunt conditiones perfectionis simpliciter, ut habet concedere catholicus, et tamen non habet catholicus concedere: ista posse sufficienter probari. Sent. I. D. II—VII, q. 4, a. 1, fol. 44<sup>r</sup>). Dans la façon de traiter certaines questions on croit reconnaître chez André de Novo Castro la méthode de raisonnement de Siger de Brabant ou de Jean Jandun: il n'y a pas de preuve que Dieu puisse tout accomplir et tout créer d'une façon immédiate, car s'il en était autrement, il faudrait pouvoir prouver également, qu'il peut tout anéantir; or, de l'avis des philosophes, le mouvement des corps célestes et le temps ne peuvent jamais cesser d'exister (Deum habere vim effectivam omnium aliorum totalem et immediatam non potest sufficienter in lumine naturali probari; probatur, quia posset probari deum posse creari de nihilo noviter et annihilare quodlibet aliud ens, cuius opositum senserunt philosophi, quia motus coeli et tempus non possunt cessare. Sent. I. D. XX—XXI, q. 2, fol. 84<sup>v</sup>). De plus, les preuves de certaines thèses de la théodicée, p. ex. celles qui démontrent la perfection infinie de Dieu, non seulement ne sont pas décisives, mais elles sont moins convaincantes que les arguments en faveur de la thèse opposée (Prima conclusio: deus est ens formaliter et simpliciter infinitum secundum perfectionem et nobilitatem essentialem... Sent. I. D. XLII—XLIV, q. 2, fol. 191<sup>v</sup>. Respondeo: videtur, quod non potest sufficienter probari pars affirmativa ratione naturali et quod probabilior sit pars negativa in lumine naturali. Ibid. fol. 92<sup>v</sup>).

Les *Theoremata*, autrefois attribué à J. D. Scot, qui nous frappent aussi bien par l'esprit que par le langage, particuliers au commentateurs arabes, appartiennent également à cette tendance philosophique.

V. L'Occident latin sut mettre en lumière de nouveaux problèmes philosophiques et ne se borna pas à discuter les questions qu'il trouvait dans les écrits des philosophes grecs et de leurs commentateurs arabes. Parmi ces problèmes nouveaux, il faut citer en premier lieu celui des différences entre la science intuitive et le savoir abstrait. En définissant la science intuitive, on pensait souvent

à la possibilité d'une intervention divine immédiate dans l'acte de connaissance; aussi introduisait-on par là un élément de méfiance dans la discussion. Presque à la même époque, on commença à se livrer à des réflexions tendant à fixer la différence entre le *esse obiectivum* et le *esse subiectivum*, réflexions, qui se mêlaient aussi bien aux discussions relatives à la science intuitive, qu'aux débats toujours retentissants sur la questions des universaux.

1. Aussi bien dans le Commentaire sur les Sentences que dans les *Quodlibeta*, Jean Duns Scot distingue déjà nettement la science intuitive de la science abstraite. Il s'efforce de démontrer que, par la première, nous saisissons un objet réel, à nous présent, précisément par le fait qu'il existe et qu'il est donné comme présent (*Alius actus intelligendi... est talis scilicet qui praecise sit obiecti praesentis ut praesentis et existentis ut existentis. Quodlib. q. 6, Norimbergae 1481, fol. c—1<sup>r</sup>*). S'il s'agit de la connaissance sensible, on ne saurait douter qu'elle atteigne la chose en elle-même, telle qu'elle existe et se présente à nous et qu'elle ne se borne pas à saisir seulement un élément substitué sous la forme d'une perfection réduite, *perfectio diminuta* (*Sensitiva autem habet hanc perfectionem in cognitione sua, quia potest obiectum attingere in se ut existens et praesens est in existentia reali et non tantum diminute attingendo ipsum in quadam perfectione diminuta. Ibid.*). Nous verrons chez d'autres scolastiques cette perfection réduite se présenter sous la forme de l'être réduit, *esse diminutum*, et ensuite de l'être sui generis, autrement dit, de l'*esse obiectivum*. Dans tous les cas, du moment qu'il y a science intuitive dans le domaine de la connaissance sensible, elle doit exister également dans la sphère supérieure de la connaissance intellectuelle et saisir ici comme là tous les êtres du monde extérieur par le côté de leur existence et de leur présence réelle. C'est aussi par le même côté de la réalité, que la science intuitive saisit les actes même de la connaissance sensible, c'est-à-dire les sensations. (*Supposito enim, quod intellectus non tantum cognoscit universalia... cognitione abstractiva... sed etiam intuitive cognoscit illa, quae sensus cognoscit, quia perfectior... cognoscit illud quod inferior, et etiam cognoscit sensationes. Sent. IV, D. XLV, q. 3, a. I Norimbergae 1481*). Tous les jugements portant sur l'existence et constatant le fait d'exister d'un objet réel sont par conséquent fondés sur la science intuitive et expriment des vérités contingentes, *veritates contingentes*, car l'exi-

stence ne fait pas partie de l'essence de l'objet (*Supposito enim, quod intellectus... etiam intuitive cognoscat illa, quae sensus cognoscit.. et... sensationes, et utrumque probatur per hoc, quod cognoscit propositiones contingenter veras et ex eis syllogizat... Illarum autem veritas est de obiectis ut intuitive cognitis sub ratione scil. existentiae. Ibid.*).

A la science intuitive, Duns Scot oppose le savoir abstrait et considère comme objet de celui-ci soit les universaux, soit les choses, abstraction faite de leur existence et de leur présence réelle par rapport à la faculté de connaître.

2. Hervaeus de Nedellec enseigne, que nous puissions tous les caractères de la science intuitive dans les perceptions visuelles, car en fin de compte celles-ci sont pour nous l'exemple le mieux connu de ce genre de savoir. Parmi les quatre éléments caractéristiques de la perception visuelle, il en est deux qui sont de la plus haute importance: 1) ce que vise l'acte de la perception est l'objet lui-même et non son image; 2) l'acte de la perception saisit son objet par le côté de l'existence. Deux cas différents sont cependant possibles ici: ou bien cet objet existe en réalité, ou bien il se présente à nous comme existant, quoique de fait, il en soit autrement. (*Cognitio dicitur intuitiva ab aliqua proprietate sensus visus... Visus non terminatur ad aliquam similitudinem obiectivam quasi specularem, ... sed terminatur ad ipsam rem immediate... Visus proprie terminatur ad rem, prout est in existentia actuali vel secundum veritatem... vel secundum apparentiam. Quodlibet. IV, q. 11, Venet. 1486, fol. 0—5<sup>r</sup>*). Dans ces conditions, on peut appeler intuitive la science en général, soit parce que, par elle, nous visons directement l'objet lui-même, soit parce que, grâce à elle, nous saisissons l'objet du côté de son existence, sans tenir compte du fait s'il existe réellement, ou, bien si par suite de son image il semble seulement exister (*Cognitio potest dici intuitiva... vel propter hoc, quod est cognitio immediata rei... vel propter hoc, quod terminatur ad rem, prout est in sua existentia reali et hoc vel secundum rem vel secundum apparentiam... quando similitudo rei accipitur ut ipsa res existens. Ibid.*). Contrairement à Duns Scot, Hervé de Nédellec insiste surtout sur le caractère immédiat de la science intuitive et ajoute qu'aussi bien, l'existence réelle comme la présence de son objet ne sont pas indispensables à ce qu'elle soit intuitive, mais bien à ce qu'elle soit vraie. Du fait qu'à la

place de l'objet de la science intuitive, Dieu lui-même peut produire immédiatement ce savoir en nous, il résulte, que cet objet ne doit pas forcément exister. On sait également que la science intuitive peut être fautive, sans cesser d'être intuitive. Dans ce dernier cas, l'acte intuitif tend vers une illusion, apparentia, et non vers l'objet existant réellement (*Cognitio intuitiva non necessario requirit praesentiam realem obiecti cogniti nec ex parte motionis nec ex parte terminationis... Non ex parte motionis, quia omnem effectum causae efficientis potest Deus per ipsum solum facere... nec etiam quantum ad terminationem absolute loquendo, quia cognitio falsa non requirit rem talem esse, qualis apparet. Quodlib. IV, q. 11, fol. 0—5<sup>v</sup>*).

Au XIV<sup>e</sup> siècle, nous voyons très souvent discuter la question de savoir, si quelque chose est dans l'âme subjective ou objective. Depuis Prantl, on répète souvent que le „subjective“ correspond à notre objectivité et qu'au contraire l'„objective“ équivaut à ce que nous appelons subjectivité. En réalité le sens de ces mots est tout à fait différent. Personne ne s'est peut-être livré à une analyse aussi approfondie de la signification de ces termes, que ne l'a fait précisément Hervé de Nédellec. Il insiste sur deux relations fondamentales dans l'acte de la connaissance. L'une, est le rapport d'inhérence entre les accidents et la substance. De même que tous les accidents n'existent pas par eux-mêmes, mais sont inhérents à la substance, qui représente leur substratum, leur sujet (*subiectum*), de même la science acquise, les actes de connaissance, les espèces et les dispositions sont inhérents à l'âme, comme au fond commun qui les relie. C'est pourquoi on dit, qu'ils sont „subjective in anima“. L'état de choses reste le même, lorsque au lieu de l'âme on examine l'intellect, car ici on est également en présence des mêmes rapports, de sorte que les actes de connaissance, les espèces et la science déterminent en fin de compte l'âme elle-même par l'intermédiaire de l'intellect (*Sciendum, quod aliquid dicitur dupliciter in intellectu: uno modo sicut in subiecto, sicut actus intellegendi et conceptus mentis et habitus intellectualis... sunt in intellectu, sicut quaecumque accidentia sunt in eis, quorum sunt accidentia. Quodlib. I, q. Vent. 1486, fol. 1—3<sup>r</sup>*). L'autre rapport, sur lequel insiste Hervé de Nédellec, est propre seulement à l'acte de connaissance lui-même, et réside dans le fait, que l'objet se présente au sujet connaissant et que celui-ci se trouve en présence de l'objet

de la connaissance (*Alio modo aliquid dicitur esse in intellectu obiective, esse autem in intellectu obiective idem est, quod esse in prospectu intellectus sicut cognitum in cognoscente. Ibid.*). Dans le premier cas, grâce au rapport d'inhérence, les accidents réels s'unissaient à la substance, tandis qu'ici, par rapport au sujet connaissant, peuvent se présenter aussi bien l'être réel que l'être idéal (*Quaedam dicuntur esse in anima sicut obiectum cognitum et isto moda potest esse in anima ens et non ens, ens rationis et ens rei. Ibid.*). Il résulte de ce qui précède, que les historiens de la philosophie médiévale se trompent, lorsqu'ils admettent que l'„esse obiectivum“ indique quelque chose d'irréel ou de subjectif. En premier lieu, l'„esse obiectivum“ correspond simplement au fait que quelque chose se présente comme objet de la connaissance, indépendamment de la circonstance si ce quelque chose est réel ou non réel. Des divergences d'opinions se manifestent chez les scolastiques, seulement lorsqu'on commence à affirmer, que quelque chose n'a que l'„esse obiectivum“, car on se demandait alors, à quoi cet être se réduit. Nous connaissons encore une autre signification de ce terme. Quoique, suivant Hervé de Nédellec, aucun changement réel ne se produise dans la chose par le fait qu'elle devient objet de connaissance, elle acquiert cependant ainsi certains „modi“ qu'elle n'aurait pas eus, si elle n'avait pas été connue. Pour prendre un exemple, il n'existe pas un homme qui, en réalité, ne soit un individu en chair et en os, Platon ou Socrate, mais du moment que l'homme devient objet de connaissance, il peut être conçu en dehors ou au-delà de son caractère individuel, abstraction faite de la circonstance qu'il est Platon ou Socrate. Par le fait même, qu'elle devient objet de connaissance, la chose acquiert un certain mode, qu'on appelle *esse obiectivum*. En tant qu'objet d'une connaissance abstraite, l'homme acquiert également un „esse obiectivum“ particulier (*Alio modo aliquid dicitur esse in intellectu obiective scil. quidam modi, qui sequuntur talia cognita, prout sunt obiective in intellectu: sicut hominem obiecti intellectui sine partibus, puta sine Socr. et Pla., et istud quidam modus consequens hominem ut sic intelligitur. Quodlib. II q. 1. fol. i—3<sup>r</sup>*).

3. On ne connaît guère le philosophe du XIV<sup>e</sup> siècle, nommé Campsala; il mérite pourtant de retenir l'attention à cause de ses idées sur la volonté et la science intuitive. Nous ne connaissons que par le commentaire de Chatton sur les Sentences, l'opi-

nion de Campsala sur l'intuition. Partant du principe qu'on ne doit multiplier sans nécessité ni les distinctions, ni les êtres, il rejetait toute différence entre la science intuitive et la science abstraite. D'après lui, il n'existe qu'une seule science qu'on appelle intuitive, quand on veut indiquer la présence de son objet, et abstraite quand il s'agit d'insister sur l'absence de celui-ci (Chatton, Sent. Prolog. q. 2 a. 1, Ms. B. Nat. Par. F. l. 15886, fol. 10<sup>r</sup>).

4. Gerardus Carmelita a également souligné la présence et l'existence de l'objet comme caractères de la science intuitive (cfr. Scot), mais suivant l'exemple de H. de Nedellec, il a surtout insisté sur l'importance de l'immédiateté de la connaissance qu'il explique par une comparaison avec différents cas de la connaissance médiate. La connaissance est médiate, lorsqu'elle repose sur une autre connaissance qu'elle-même, p. ex. lorsque la connaissance intellectuelle s'appuie sur la connaissance sensible; ou bien lorsqu'entre l'objet et l'acte de connaissance s'introduit un terme moyen, *medium*, dans le genre des espèces; ou bien encore lorsque nous connaissons un objet par un autre, p. ex. Hercule, par la statue qui le représente, ou bien les choses du monde extérieur, par leurs images. Lorsqu'il s'agit de définir la différence entre la science intuitive et la science abstraite, on considère le second et le troisième des cas cités ci-dessus. La connaissance est intuitive lorsque le sujet connaissant saisit l'objet à lui présent par le côté de son existence, sans se servir d'espèces ou d'images comme de termes intermédiaires (*Cognitio intuitiva est cognitio, qua cognoscitur res immediate omnino, non mediante specie exemplari, imagine vel objecto alio ab ipsa re et terminatur haec cognitio ad praesentiam et existentiam rei*. Gerardus C. Quodlibet II, q. 6, B. Nat. F. l. 17485 fol. 121<sup>r</sup>).

Chez tous les penseurs dont nous avons parlé jusqu'ici, nous avons trouvé comme caractères de la science intuitive, l'immédiateté de la connaissance, puis la présence et la réalité de l'objet. On insistait tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre facteur, mais les différences entre eux n'étaient pas grandes. Ce n'est que dans les écrits de Pierre d'Auriol qu'on les trouve nettement indiquées.

5. Pierre d'Auriol fait différentes objections à J. D. Scot. Voyant l'essence de la science intuitive dans la réalité et la présence de l'objet, le Docteur subtil devait admettre en conséquence, qu'il ne peut être question d'intuition lorsque l'objet n'est pas réel,

ou bien lorsqu'il n'agit pas effectivement sur nos facultés de connaître. A la théorie de Scot, Pierre d'Auriol oppose sa propre conception, qu'il fonde sur les cinq fameuses *experientiae*. Les images consécutives, les rêves et les hallucinations que produisent les états affectifs ou que provoquent les artifices des charlatans, passent à ses yeux comme autant de preuves évidentes, que, malgré l'absence de l'objet réel, nous pouvons en avoir une science intuitive (*Experientiae*: 1. *visiones derelictae ex forte visibili*, 2. *somnia*, 3. *apparentiae in timentibus*, 4. *apparentiae in ludificatis*, 5. *apparentiae colorum in habentibus oculos molles*. Sent. I, Romae 1596, p. 25). Il fait également appel au principe, suivant lequel Dieu peut provoquer directement tout ce que d'ordinaire il produit indirectement par l'action de causes naturelles secondes, *causae secundae*. Du moment que les sensations naissent en nous sous l'influence d'excitations naturelles, elles peuvent aussi se produire grâce à l'intervention directe de Dieu, quoique l'excitation soit absente. Tout ce qui n'est pas contradictoire en soi, est possible à Dieu. Il peut par conséquent maintenir un terme de la relation (*terminus a quo*) en dépit de l'absence de l'autre (*terminus ad quem*) et de la relation elle-même; il peut laisser la science intuitive malgré l'absence de son objet et du rapport dans lequel se trouve cette science à l'égard de l'objet (*Deus potest facere, quicquid non implicat contradictionem et conservare fundamentum relationis corrupto termino et transeunte respectu. Sed... intuitiva notitia est aliquid absolutum, fundans respectum ad rem intuitive cognitam, ergo deus potest conservare intuitionem... corrupto respectu et rei praesentialitate non existente*. Sent. I, Romae, 1596, p. 26). La majorité des scolastiques du XIV<sup>e</sup> siècle, y compris les terministes, rejetait toute cette théorie de Pierre d'Auriol ainsi que les cinq „*experientiae*“ de cet auteur; rarement toutefois on tâchait d'éliminer l'intervention immédiate de Dieu dans le problème de la connaissance.

La différence entre la science intuitive et abstraite se manifestant avec beaucoup plus de netteté dans le domaine de la connaissance sensible que dans celui de la connaissance intellectuelle, Pierre d'Auriol applique ses raisonnements au premier de ces domaines et adapte au second les résultats ainsi obtenus. Il tâche de démontrer par conséquent qu'il n'y a de différence entre un acte visuel et un acte abstrait de l'imagination, que du côté du mode de la

connaissance et non du côté de l'objet. Il n'y a pas de différence en ce qui concerne l'objet, car tout ce qu'on peut apercevoir par la vision, on peut aussi se l'imaginer, de sorte que tout visible peut devenir un imaginable. On connaît quatre caractères distinctifs de la science intuitive, caractères qu'on chercherait en vain dans la science abstraite. La science intuitive tend d'abord à saisir l'objet d'une façon immédiate, tandis que la science abstraite ne l'atteint que par la voie indirecte des conclusions. Le second caractère est que, par l'intuition on saisit toujours l'objet, soit présent réellement, soit absent, comme quelque chose de présent; par contre, par l'abstraction, on le saisit dans les deux cas comme absent: dans l'hallucination on saisit l'objet, même absent, comme quelque chose de réellement donné, d'autre part une éclipse de soleil qui a lieu à un certain moment, peut bien être étudiée d'une manière abstraite, comme quelque chose d'absent. Troisièmement, celui qui est au moment de connaître intuitivement une chose, la connaît de telle façon, que pour lui elle fait partie du monde réel, quoiqu'il en soit autrement de fait (hallucinations). Le quatrième caractère peut être entièrement ramené au troisième. En résumé, nous dirions, en nous servant de la terminologie des scolastiques, que d'après Pierre d'Auriol le *id quod* est le même pour les deux espèces de science, mais que leur *modus quo* est complètement différent: indifférente à la réalité ou à l'irréalité de son objet, la science intuitive le saisit d'une façon immédiate, comme quelque chose de présent, de réel et d'existant, tandis que la science abstraite s'adresse à lui comme à quelque chose d'absent qui n'est qu'imaginé. Dans le langage moderne, nous dirions que, suivant Pierre d'Auriol, les deux sciences s'adressent à la même donnée, cependant chacune d'elles l'atteint par un acte intentionnel différent (*Quattuor enim conditiones concurrunt in modo quo transit ocularis notitia super obiectum... Prima... est rectitudo... Secunda... est praesentialitas... Tertia... est actuatio obiecti... Quarta... est positio existentiae. Sent. I. Romae 1596, p. 27<sup>r</sup>*).

Les idées de Pierre d'Auriol sur la science intuitive sont en rapport avec sa théorie de l'*esse obiectivum*, laquelle, comme je l'ai démontré ailleurs (V. Les sources etc.), s'est probablement développée sous l'influence de Jacques d'Esculo. Encore une fois, Pierre d'Auriol invoque huit *experientiae* et tâche de démontrer que les actes de notre connaissance sensible s'adressent directe-

ment à l'esse apparens ou intentionale que reçoit chaque objet par le fait même d'être connu et indépendamment de son existence réelle ou de sa non existence. Ici également nous voyons notre auteur partir de la connaissance sensible, pour appliquer à la connaissance intellectuelle les résultats de l'analyse qu'il entreprend. Si les arbres qui bordent la rivière semblent se mouvoir par rapport à nous, lorsque nous allons en canot, si par suite de la rotation d'une canne autour d'un point fixe, nous apercevons l'image d'un cercle, si un bâton plongé dans l'eau semble brisé, si la gorge du pigeon s'irrise de couleurs toujours différentes, si, dans certaines conditions, nous voyons une image double d'une seule chandelle et si des objets immenses se reflètent dans une petite glace, si enfin, après avoir fixé le soleil ou des objets colorés, nous les voyons encore lorsqu'ils n'agissent plus sur l'organe du sens — tous ces faits prouvent que les actes de notre connaissance sensible s'adressent à des phénomènes, à l'esse apparens et non à la chose réelle en elle-même. Or les faits observés dans le domaine de la connaissance sensible se répètent dans celui de la connaissance intellectuelle (*Experientiae*: 1. *Cum quis portatur in aqua, arbores in ripa moveri videntur*, 2. *in motu baculi circulari apparet circulus*, 3. *fractio baculi in aqua*, 4. *dualitas candela*, 5. *colores colli columbae*, 6. *loca imaginis, de quibus tractat Perspectiva*, 7. *in illo, qui vidit solem*, 8. *in his, qui aspexerunt aliqua rubea*. *Sent. I, D. III, a. 1, Romae 1596, p. 192, 193*) Pour Pierre d'Auriol, cet esse apparens diffère aussi bien de la réalité physique de l'objet dans le monde extérieur, que de la réalité psychique de nos actes de connaissance. Cette conception de notre scolastique a été très vivement combattue par les représentants de différentes écoles philosophiques au moyen âge, entre autres par Ockham et Jean de Mirecourt.

6. Si Pierre d'Auriol représente le deuxième stade dans l'évolution de l'idée qu'on se faisait de la science intuitive, le troisième apparaît certainement, avec Guillaume Ockham, car, quoique sa théorie de l'intuition soit rien moins que nouvelle et remonte pour une large part au premier stade, nous voyons aussi bien ses adeptes que ses adversaires en appeler constamment à lui. A son avis, par l'acte intuitif, nous connaissons, si une chose existe réellement ou si elle n'existe pas; par contre, dans le savoir abstrait, nous négligeons tout à fait précisément son existence ou sa non-

existence (*Notitia intuitiva est talis... virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit... Aliter accipitur cognitio abstractiva, secundum quod abstrahit ab existentia vel non existentia et ab aliis conditionibus, quae contingenter accidunt rei. Sent. Prolog. q. 1, Lugdun. 1495, fol. a—3<sup>r</sup>*). Peu importe que d'après lui, l'intuition nous fasse connaître des faits tels que la relation d'inhérence unissant un accident quelconque à une substance (*Socrates est albus*); que, grâce à elle, nous estimions le rapport de distance entre deux corps etc.; peu importe que la science abstraite néglige tous les facteurs individuels, pour étudier exclusivement l'essence de la chose; tout cela est de peu d'importance, car pour Ockham il s'agit surtout du fait, que par l'intuition nous connaissons que la chose existe lorsqu'elle est en réalité, et qu'elle n'existe pas quand elle n'est pas.

A plusieurs reprises, Ockham prend position contre le phénoménalisme de Pierre d'Auriol et combat sa théorie de l'esse apparens. Les actes de connaissance s'adressent aux choses réelles du monde sensible et non à l'esse obiectivum. Toutefois, même chez Ockham, nous trouvons un point sur lequel vient s'exercer sa méfiance à l'égard de nos facultés de connaître. Le venerabilis inceptor a rejeté, il est vrai, aussi bien les espèces que l'esse apparens comme termes intermédiaires entre la faculté connaissante et l'objet, cependant il a dû admettre au moins l'acte de connaissance lui-même, en qualité de chaînon unissant l'objet au sujet connaissant. L'acte intuitif se produit également d'une manière naturelle par l'action de l'objet, mais il peut aussi d'une façon surnaturelle émaner directement de Dieu (*Licet cognitio intuitiva non possit naturaliter causari, nisi obiectum est praesens in debita distantia, tamen supernaturaliter posset. Sent. II, q. 15, ed. Lugdun. E.*). Le plus haut degré de certitude appartient à la science intuitive qui englobe nos propres actes psychiques (*Patet etiam, quod intellectus... intuitive... aliqua intelligibilia... huiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et huiusmodi... Veritates contingentes de istis mere intelligibilibus inter omnes veritates contingentes certius et evidentius cognoscuntur. Sent. Prolog. q. 1, Lugdun. 1495, fol. a. 4<sup>v</sup>, 5<sup>r</sup>*). La science intuitive s'appelle expérimentale chez Ockham, et c'est sur elle que sont fondés les jugements concernant les vérités contingentes, *veritates contingentes*, car aucune chose créée n'existe nécessairement.

7. Jean Baconthorp s'efforce de démontrer que les huit *experientiae*, dont parle Pierre d'Auriol, ne font que prouver qu'il existe des illusions et des hallucinations, apparitiones, qui sont quelque chose d'intermédiaire entre l'intuition et l'abstraction. L'intuition atteint la chose en elle-même et la saisit par le côté de l'existence; la science abstraite néglige celle-ci, tandis que l'illusion est seulement en rapport avec l'existence apparente de la chose (Ponit (Petrus A.) *multas experientias...* Non movent exempla, quia talis praesentia in esse apparenti non est visio seu intuitio, sed est apparitio... Apparitio est media cognitio inter abstractivam et intuitivam: abstractiva enim abstrahit penitus a rei existentia, intuitiva exigit realem existentiam, apparitio solum apparentem, ut frequenter contingit in illusionibus oculorum. Quodlib. II, q. 2 § 4, Cremonae, 1618, p. 690). Il faut chercher la source de l'illusion dans l'imagination qui pénètre dans les sensations et leur ajoute des éléments reproduits.

8. Landulphus Caracciolo a réfuté de son côté la thèse de Pierre d'Auriol et a déclaré que ni les cinq *experientiae*, déjà mentionnées ne prouvent la possibilité d'une connaissance intuitive, lorsque l'objet est absent, ni les autres huit *experientiae* analogues ne nous obligent à admettre l'esse apparens. Suivant Landulphe Caracciolo, les deux espèces de savoir diffèrent en premier lieu par l'objet formel, vu que le savoir intuitif s'efforce de saisir les choses par le côté de leur existence, tandis que la science abstraite n'a pas cette tendance (Istae duae notitiae differunt penes obiecta formalia. Probo: intuitiva notitia semper concernit existentiam ut rationem cognitam in obiecto, sed abstractiva non. Sent. I, q. 1. Bibl. Naz. Flor. B. 5, S. Croce, 640, fol. 2<sup>r</sup>). Et puis, dans l'intuition, l'objet lui-même est donné d'une façon directe; en revanche dans la science abstraite on voit à sa place se présenter son image, *species* (Hae duae notitiae differunt penes repraesentativum: in abstractiva enim requiritur repraesentativum obiecti, in intuitiva autem non, cum... intuitiva habeat obiectum actu praesens. Ibid. Cfr. aussi Sent. I, 9. III, q. 13—16, a. 2, fol. 34<sup>r</sup>). Pendant tout le XIV<sup>e</sup> siècle, les scolastiques reviennent toujours sur ces deux caractères, cependant Landulphe Caracciolo en ajoute encore un autre. Entre l'acte intuitif et l'acte abstrait d'une part et l'objet de l'autre, il y a suivant lui deux relations différentes: 1) l'objet représente une norme par rapport aux actes et 2) les actes at-

teignent l'objet d'une certaine façon. Ce n'est pourtant que dans la science intuitive que cette relation est pleinement et effectivement réalisée, car ce n'est que là, que le terminus ad quem de la relation, autrement dit, l'objet de la connaissance, est réel. (Duae notitiae differunt penes connotata, habent enim ambae respectum attingentiae ad obiectum et respectum mensurati ad mensuram scil. aliquod obiectum... Ulterius, quod isti duo respecti sint reales et actuales in intuitiva et non in abstractiva. Ibid.), La notitia media est quelque chose d'intermédiaire entre les deux espèces de science; elle a lieu en présence et sous l'influence d'un objet réel, mais ne le saisit que par le côté de son essence, et non par celui de l'existence (Inter notitiam intuitivam et abstractivam est dare mediam notitiam..., quando re existente praesentialiter intellectus fertur super ipsam, non sub ratione, qua existit, sed sub eius ratione quidditativa. Ibid. fol. 2<sup>v</sup>).

9. Walter Chatton prend une attitude critique envers ses devanciers et démontre, 1) contre la théorie de Campsale qu'entre la science intuitive et abstraite il y a une différence essentielle; 2) contre la thèse de Pierre d'Auriol qu'il ne peut y avoir de science intuitive dans des conditions naturelles, lorsque les objets sont absents et que l'objet n'entre pas par cette science dans une sphère d'existence sui generis, c'est-à-dire dans l'esse obiectivum; enfin 3) contre Ockham, que la science intuitive ne réside nullement dans le fait de faire connaître si une chose donnée existe ou n'existe pas. Plus important est le côté positif de la théorie de Chatton. Il pose tout d'abord en principe que le concept de science intuitive et abstraite dans la sphère de la connaissance intellectuelle s'éclaire par comparaison avec la science intuitive et abstraite dans la sphère de la connaissance sensible, mieux connue de nous. Dans le domaine de celle-ci, la science intuitive se réduit aux sensations, et la science abstraite équivaut aux images reproduites (Quaeritur de intuitiva et abstractiva, quae sunt cognitiones sensitivae et actus organicae, aut de intuitiva et abstractiva intentionis. Primo modo intelligendi dico, quod non sunt nisi sensatio interior et exterior vel potius sensatio exterior et actus imaginandi. B. Nat. P. F. l. 15886 fol. 14<sup>r</sup>). En la mettant en regard avec les sensations, on se rendra compte de ce qu'est la science intuitive dans la sphère de la connaissance intellectuelle; par contre, en la comparant avec les images reproduites, on comprendra ce qu'est la science abstraite qui

leur correspond. Or, dans les sensations, les sens nous montrent toujours leur objet comme quelque chose de réel, sans égard à l'existence ou à la non existence de celui-ci; l'imagination au contraire, sans égard aussi à l'existence ou à la non-existence de l'objet, ne nous le représente pas comme quelque chose de réel. Dans le domaine de la connaissance intellectuelle, la science intuitive présente par conséquent son objet d'une façon absolument semblable à ce que font les sens, tandis que la science abstraite nous le montre de la même façon que l'imagination (*Per intuitivam nobis apparet res esse, sive res sit sive non sit; sed per abstractivam nec apparet res esse nec non esse, sive sit sive non sit. Ibid.*). D'un point de vue général, toute science intuitive s'adresse avant tout jugement à un certain objet individuel, strictement défini, ce que ne fait jamais la science abstraite (*Omnis intuitiva causata est quaedam notitia simplex et propria cognitio singularis alicuius causata ante compositionem et divisionem. Ibid.*). Les deux conséquences suivantes découlent de ce qui précède: 1) l'objet de l'intuition se révèle toujours comme présent au sujet connaissant, 2) il n'y a pas de science intuitive dans des conditions purement naturelles, si son objet n'est pas réel; aussi Dieu lui-même ne pourrait faire que de par sa nature, elle n'exige la réalité de cet objet (*Sequitur corollarium, quod verum dicunt ponentes, quod Deus non potest facere intuitivam sine praesentia rei ad istum intellectum, quia Deus non potest facere intuitivam, quin per eam res appareat esse praesens, sive sit sive non sit. Similiter... Deus non potest facere intuitivam, quae naturaliter non requirat rem existere ad hoc, quod causetur. Ibid.*). Le fait que grâce à l'intuition, l'objet se révèle à nous comme existant, et cela indépendamment de son existence ou de sa non-existence, peut s'expliquer de deux façons: ou bien on peut admettre que, grâce à l'intuition, l'objet reçoit une façon particulière d'exister, l'*esse apparens*, vers lequel se dirige notre intellect (Pierre d'Auriol), ou bien on peut supposer que dans les expressions comme „une chose vue“, „une chose apparaissante“, on transfère d'une façon purement extérieure (*extrinseca denominatione*) les attributs „vu“, „apparaissant“ de l'acte de la connaissance à l'objet lui-même. (*Alio modo sic, quod res denominetur esse visa et apparens extrinseca denominatione ab ipsa visione... Ad istum intellectum solet esse modus loquendi hominum, quod ipsa cognitio potest aliquo modo dici quoddam esse obiecti... isto modo visio diceretur quod-*

dam esse rei visae. Sent. I, q. 2, a. 1. F. l. 15886). Chatton se déclare pour la seconde explication et rejette l'esse apparens de Pierre d'Auriol. Grâce à cette interprétation, la „vision“ elle-même peut être appelée un mode d'existence de l'objet, sans avoir recours à l'esse apparens.

Chatton déclare dans la suite, que l'intuition sensible suffit à elle seule à nous faire énoncer, sur des substances physiques, des jugements d'existence dans le genre de: „albedo est“, „nigredo est“ et qu'il est inutile d'en appeler dans ces cas à une intuition intellectuelle spéciale (Cum enim anima formet hoc complexum „albedo existit“, si... videat visione sensitiva albedinem cum aliquo circumscripto, causatur assensus rei significatae per complexum contingens „albedo est“. Sent. I, q. 2, a. 4. F. l. 15886, fol. 15<sup>v</sup>). Chatton s'occupe également de l'importante question, si l'intellect peut connaître intuitivement ses propres actes, et, contrairement à Ockham, il y répond par un „non“ énergique, en déclarant que s'il les connaissait, nous devrions entrer dans la voie d'un processus ad infinitum. En effet, si nous connaissions un de nos actes de connaissance ou d'amour, p. ex. „a“, par un acte intuitif spécial „b“, nous devrions connaître aussi l'acte intuitif „b“ par l'acte suivant „c“ et ainsi de suite à l'infini. Il n'est pourtant pas nécessaire de s'engager sur le plan incliné du processus ad infinitum, car pour avoir conscience de nos propres actes psychiques, il suffit d'admettre qu'ils sont inhérents à l'intellect qui est leur substratum (Sent. I q. 2, a. 5, F. l. 15886, fol. 18<sup>r</sup>). S'il est toutefois indispensable de supposer un acte spécial et réfléchi „b“ qui s'adresse à l'acte „a“, cet acte „b“ ne ressemblera pas aux sensations visuelles, mais rappellera les images reproduites et les actes imaginatifs, aussi sera-t-il un acte de science abstraite et non une intuition (Ibid.).

9. Jean Rodington considère l'esse obiectivum comme superflu, car, d'après la théorie qui admet son existence, l'objet serait d'abord connu et ne recevrait qu'ensuite cet „esse obiectivum“. (Non poneretur tale esse obiectivum propter repraesentationem, quia prius intelligitur, quam habet tale esse. Sent. II, q. 1, Ms. Bruxelles 11578, fol. 88). De plus, cette théorie implique un genre de raisonnement, qui rend un processus in infinitum inévitable. Qui-conque l'admettrait, devrait forcément considérer p. ex. que la pierre qui vient d'être connue, reçoit un mode sui generis d'existence, autrement dit l'esse obiectivum, qui à son tour devient objet de

connaissance et nous conduit à un autre esse obiectivum et ainsi de suite, à l'infini. (Ibid.). On ne peut pour étayer, la théorie de l'esse obiectivum, chercher une analogie avec la connaissance sensible, où, au lieu de la chose elle-même, on voit se présenter son apparence ou phénomène, car, même dans la connaissance sensible, il n'y a pas d'esse apparens à côté de l'être réel. Les huit experientiae de Pierre d'Auriol s'expliquent aisément sans qu'on ait besoin d'avoir recours à l'„esse aparens“. Pour des raisons entrant dans le domaine de la morale, Rodington juge impossible que Dieu crée des illusions dans notre conscience, car on lui ferait jouer ainsi le rôle d'un tentateur (Quod autem deus possit facere unam rem apparere aliam, probatur... Dicitur, quod si deus potest ludificare, igitur deus posset decipere homines et accipitur vel conceditur conclusio a multis. Tamen nego conclusionem istam. Sent. I, D. II, Q. 3, Cod. Vatic. lat. 5306, fol. 70<sup>v</sup>). Dans la manière de comprendre l'intuition, Rodington se rapproche en général de Scot, aussi réfute-t-il, les objections dirigées contre la théorie du Docteur subtil (Ibid. fol. 6<sup>r</sup>). Les faits de notre conscience sont la partie de la science intuitive qu'il est impossible de mettre en doute (Non est verum scil. quod nihil cognosco intuitive, quin intellectus possit dubitare, utrum sit vel non sit, quia quod ipsemet intelligit, non potest dubitare, similiter, quod ego vivo. Ibid. fol. 6<sup>v</sup>).

10. Grégoire de Rimini aperçoit l'essence de la science intuitive dans le fait qu'elle atteint directement son objet et non dans la circonstance que celui-ci est censé exister en réalité. En conséquence, là où l'on voit l'espèce, „species“, se présenter comme terme intermédiaire de la connaissance, p. ex. dans tout acte de souvenir, il ne saurait être question de savoir intuitif; au contraire, lorsque l'objet agit directement sur les sens, de sorte que l'espèce devient inutile, il y a science intuitive. Néanmoins, non seulement Dieu peut révéler l'avenir, de façon à ce qu'on le voie intuitivement, quoique les objets ainsi aperçus n'existent pas en réalité et ne puissent agir sur les organes des sens (Quaedam cognoscuntur à nobis immediate et in seipsis... Notitia intuitiva est notitia simplex, qua formaliter aliquid immediate in seipso cognoscitur. Abstracta vero est notitia simplex, qua formaliter aliquid in aliquo medio representativo cognoscitur... Nec quantum ad intuitivam notitiam interest, quod obiectum realiter existat vel non

existat. Sent. I, D. III, q. 3, a. 1, Parisiis 1482, fol. 89<sup>r</sup>. Hoc non impedit propositum, cum non sit impossibile aliquid non existens in se immediate et distincte cognosci, ut patet de deo et aliis, quibus deus voluit praestare evidentem notitiam futurorum et non existentium. Sent. I, D. III, q. 1, a. 1, Parisiis 1482, fol. L.—3<sup>v</sup>). Le fait est hors de doute que, dans des conditions naturelles, il n'y a jamais de perception intuitive d'une chose sensible, sans excitation venant du dehors sur les sens et que, seule, une intervention surnaturelle est capable de produire en nous des sensations, malgré l'absence d'une excitation (Ibid. fol. K.—1<sup>r</sup>). Si, dans l'ordre naturel des choses, l'intuition était possible sans excitant externe, toute certitude devrait forcément disparaître de la connaissance. Grégoire de Rimini a, dans ses écrits, consacré beaucoup de place à la question de savoir, à quoi s'adresse l'acte intentionnel d'un homme qui entend parler la première fois d'un objet qu'il n'a jamais vu, p. ex. d'un éléphant. De l'avis de Grégoire, il se produit ici également, une connaissance intuitive qui s'adresse à des images reproduites, c'est-à-dire à des espèces. Ces opinions de Grégoire de Rimini se heurtèrent à l'opposition énergique de Jean de Marchia.

11. Après avoir rejeté aussi bien les espèces que l'esse obiectivum comme choses superflues, Jean de Marchia, n'admet que deux facteurs dans le processus entier de la connaissance, à savoir: l'objet et l'acte de connaître (cfr. Ockham). Il expliquait par l'acte de connaissance lui-même tout ce que les autres tâchaient d'interpréter par les espèces et l'esse apparens. Lorsqu'on aperçoit la blancheur d'une chose, ce n'est pas la blancheur ontologique, mais bien le phénomène de celle-ci qui est une donnée immédiate. Un phénomène de ce genre ne peut être réduit à une espèce intentionnelle, mais s'identifie avec l'acte même de vision (Illud, quod immediate videtur, cum albedo videtur, non est ipsa albedo, sed eius intentio seu intentionalis apparentia, quae est ipsamet visio, in qua albedo relucet. Sent. I, q. 7, B. Nat. Par. F. l. 15369, fol. 83<sup>v</sup>). On pourrait croire qu'en parlant de la blancheur phénoménale, on la distingue, de ce fait, comme une espèce à part de l'acte psychique par lequel elle est perçue. En réalité il n'en est pas ainsi, car supposito non concessio que Dieu puisse réduire à néant cette prétendue espèce, tout en maintenant l'acte de vision, la blancheur perçue continuerait à se manifester en dépit de l'absence de la species (Forte dicetur, quod hoc argumentum

bene probat speciem mediam inter albedinem et visionem... Contra, nam Deus posset destruere omnem talem speciem remanente tali visione et apparentia formali; quo facto quaero, quid immediate relucet obiective in tali visione et cum non species, sequitur, quod ipsamet visio. Ibid.). De même, suivant Jean de Marchia, aucune raison ne nous oblige à admettre soit en Dieu, soit dans les êtres créés, un être spécial, un *esse obiectivum*, qui n'appartiendrait pas au domaine de la réalité (Ibid. fol. 83<sup>r</sup>).

Jean de Marchia appelle intuitive, la connaissance grâce à laquelle le fait de l'existence d'un objet donné se présente à nous, d'une manière évidente. Quoique, en général, l'acte intuitif ne se produise que quand l'objet lui-même agit sur nos facultés cognitives, il pourrait toutefois aussi bien avoir lieu sous l'influence d'une intervention directe de Dieu (*Notitia intuitiva est entitas simplex, per quam obiectum apparet, apta nata causare evidentum assensum de esse, existere talis obiecti. Sent. I, q. 6, F. l. 15369 fol. 76<sup>v</sup>. Deo supplente vicem obiecti non minus talis notitia est apparentia sufficiens causare evidentem assensum de esse, existere talis obiecti, licet hoc non sit naturaliter. Ibid.*). Dans l'un et dans l'autre cas, on serait convaincu de l'existence de l'objet, quoique, seulement dans le premier, ce savoir fût vrai. La conviction que l'objet donné existe, serait donc la note essentielle de la science intuitive; quant à la présence réelle de cet objet, elle ne serait pas indispensable, car l'intervention divine pourrait tout aussi bien la suppléer. Dans un pareil cas d'intervention, l'intellect porterait un jugement faux, en admettant comme réel, ce qui serait loin d'être une réalité.

Jean de Marchia a combattu Grégoire de Rimini, qui dans la science abstraite avait admis une espèce pour représenter l'objet absent. Il nie l'existence de cette espèce, même dans le cas mentionné et explique la chose uniquement par l'acte de connaissance. Il ne cite pas le nom de Grégoire dans cette discussion, mais on ne saurait douter que c'est bien à lui qu'il pense, surtout quand il démontre qu'un objet (un éléphant), qui n'a jamais été vu par quelqu'un, ne se présentera pas à lui sous la forme d'une espèce, mais comme l'acte même de la connaissance (*Cum enim quaerit: cum quis cogitat de elephante, quem nunquam vidit, quid immediate obicitur cogitandi, dico... ipsamet actualis cognitio est quaedam species et similitudo elephantis. Ibid. fol. 171<sup>r</sup>*).

12. Bernardus de Aretia. Quoique nous ne connaissions pas

jusqu'à présent son commentaire sur les Sentences, il semble pourtant résulter des passages cités par Nicolas d'Autrecourt que les idées de Bernard d'Aretia se rapprochaient de celles de Chatton et de Jean de Marchia. D'après le principe qu'il a mis en tête de ses discussions, la science intuitive permet de nous prononcer sur l'existence d'une chose, indépendamment du fait de son existence ou de sa non-existence (*Prima propositio, quae ponitur a vobis I Sentent. dist. III, q. 4, est ista: notitia intuitiva clara est, per quam iudicamus rem esse, sive sit sive non sit. Prima epistola ad Bernardum. Lappe, p. 2*). Ce principe était en rapport avec le troisième, d'après lequel l'existence réelle des choses n'est nullement une condition de la science intuitive (*Tertia propositio ibidem posita est ista: Notitia intuitiva non requirit necessario rem existentem. Ibid.*). La seconde proposition est cependant en désaccord avec les deux dont nous venons de parler; elle admet en effet que quand une chose n'existe pas, elle ne saurait être vue ni connue (*Secunda propositio vestra... est talis: Obiectum non est, igitur non videtur; non valet consequentia, nec ista: Hoc videtur, ergo hoc est: immo utrobique est falsa. Ibid.*). En effet, si d'après le premier principe on peut juger intuitivement qu'un objet existe, même lorsqu'il n'existe pas, le second contredit ce jugement, en affirmant que lorsqu'une chose n'existe pas, elle ne peut pas être vue. En posant le second principe, Bernard d'Aretia voulait probablement se réserver une porte ouverte sur la réalité ultraphénoménale; mais Nicolas d'Autrecourt s'empressa de la fermer par les conséquences logiques, tirées des deux autres principes. Si, en vertu du premier principe, le phénomène, *apparentia*, nous montre l'existence réelle d'une chose, indépendamment de son existence ou de sa non-existence, nous ne pouvons jamais être sûrs de l'existence de n'importe quoi (*Infero unam propositionem quartam, quod omnis apparentia nostra, quam habemus de existentia obiectorum extra, potest esse falsa, ex quo per vos potest esse, sive obiectum sit sive non sit. Ibid.*). Nous ne sommes pas non plus autorisés à inférer d'un phénomène observé qu'une chose réelle lui correspond: nous ne pouvons pas conclure qu'il existe un objet blanc, parce que nous avons observé le phénomène de la blancheur. Il est vrai que dans une dispute chez les Dominicains, Bernard a voulu persuader à ses adversaires que nous sommes toujours certains de l'existence d'une chose, toutes les fois que l'acte de vision se produit sous l'influence

de causes purement naturelles, agissant sur les organes des sens et non par l'intervention d'agents surnaturels; cependant cet échappatoire ne change rien à la question, car nous ne sommes jamais en état de décider par l'expérience, si un phénomène visuel s'est produit par l'action de facteurs naturels ou s'il a été provoqué par des causes surnaturelles. S'il avait voulu s'en tenir aux principes posés, maître Bernard n'aurait pas dû affirmer catégoriquement que les choses du monde extérieur existent en réalité. L'affirmation suivant laquelle nous n'avons pas de savoir intuitif de nos actes psychiques (cfr. Chatton) devait avoir des conséquences non moins funestes. Elle s'appuyait sur le prétendu fait que la connaissance de nos actes psychiques est loin d'être claire; cependant, s'il en était ainsi, maître Bernard n'aurait pas dû soutenir en toute certitude, qu'il voyait et entendait, qu'il connaissait, croyait etc. Nicolas d'Autrecourt lui-même avait prévu les conséquences de principes de ce genre; aussi, dans la dispute qu'il eut à la Sorbonne, en choisit-il d'autres, diamétralement opposés à ceux qu'avait posés Bernard d'Aretia. Il admit en effet que nous avons une science évidente de la réalité des objets de notre connaissance sensible, ainsi que de la réalité de nos actes psychiques.

13. Nicolas d'Autrecourt avait adopté des principes semblables dans la dispute, pour vaincre son adversaire; toutefois, il faut nous demander ce qu'il pensait vraiment lui-même de la science intuitive et s'il jugeait qu'elle nous permet d'atteindre directement le monde extérieur; ou bien si, à son avis, nous nous arrêtons aux phénomènes. Il partait constamment du principe qu'il n'existe qu'une seule et unique certitude et qu'elle repose sur le principe de contradiction. La conclusion d'un raisonnement n'est fondée et certaine, que si elle se retrouve entièrement ou du moins en partie dans ses prémisses. Par conséquent, si l'on conclut de l'existence des accidents à l'existence de la substance ou de l'effet à la cause, on conclut d'une chose à une autre, aussi ne peut-on attribuer aucune certitude aux résultats de ces opérations mentales. En parlant du raisonnement de Nicolas d'Autrecourt, il faut fixer l'attention sur un côté de la question, il faut observer que dans une lettre adressée à Bernard et à Egidius, il raisonne en se plaçant résolument et franchement sur le terrain ontologique. En effet, lorsqu'il démontre que de l'existence de la blancheur on ne peut conclure à l'existence de la substance, il pense à la blancheur comme à un

accident réel et ne l'envisage pas sous l'aspect du phénomène qu'étudie aujourd'hui la phénoménologie. Fitz-Ralph avait dit de son côté que par l'existence de l'accident, on ne pouvait guère prouver l'être de la substance, car aussi dans l'Eucharistie les accidents indiquent autre chose que ce qui existe en réalité. Nicolas d'Autrecourt reconnaît que si l'on définit l'accident comme un „*aliquid esse in subiecto*“, on peut effectivement de son existence conclure à celle de la substance, car ici l'antécédent contient le conséquent, 1) est in subiecto, 2) ergo est subiectum. D'ailleurs dans le *principium* aux *Sentences*, nous le voyons lui-même argumenter de cette façon. La difficulté principale réside pourtant dans le fait qu'il n'est pas évident que l'accident soit tel qu'on l'admet généralement (Et certe, licet concedam consequentiam esse bonam describendo accidens, ut dixi... Sed quando dicitur, quod albedo est accidens, tunc sensus propositionis est secundum descriptionem datam de illo termino „accidens“, quod albedo est in subiecto. Dico, quod ista non est evidens ex se nec per experientiam. Lappe, p. 28\*). Mais Nicolas d'Autrecourt n'a-t-il pas indiqué la difficulté qui résulte de la thèse suivant laquelle on perçoit les phénomènes, et non les accidents en eux-mêmes? On pourrait supposer qu'il l'a fait effectivement, si l'on voulait s'appuyer sur la lettre d'Égidius à Nicolas, lettre dont il semblerait résulter que, de l'avis de ce dernier l'intuition doit forcément s'identifier à la chose connue, car autrement on ne pourrait pas dire: telle chose existe (*Secundo ad idem secundum dicta vestra: Necessesse est, quod cognitio intuitiva sit eadem cum re cognita, quia aliter non sequeretur: res intuitiva apparet, ergo res est. Ibid. p. 18*). Ce ne sont pas toutefois les propres paroles du bachelier, aussi vaut-il mieux s'en reporter au passage suivant de son ouvrage: *Aliquis videt rubedinem, ubi tu dicis albedinem esse. Dico, quod est sibi clarum et evidens rubedinem esse et sic in aliis. (Bodl. fol. 13)*. D'après le principe fondamental qui n'admet qu'une seule certitude, basée sur le principe de contradiction, le domaine de la science certaine ne s'étendrait qu'aux jugements analytiques, aux faits de conscience et au fait de notre propre existence.

Avant que M. A. Birkenmajer ait publié l'„*Exigit ordo executionis*“ de Nicolas d'Autrecourt, ouvrage considéré jusqu'ici comme perdu, je voudrais mettre en lumière un autre côté de la doctrine de cet Hume du moyen âge. C'est sans doute lui que visait l'auteur

d'un commentaire anonyme sur les Sentences dont des fragments sont conservés dans le Ms. Brit. Mus. Harley 3243. Dans la seconde question du deuxième livre, l'auteur demande s'il est possible de fournir des preuves absolument exactes à l'appui de l'affirmation que l'homme peut acquérir un nouveau savoir. Il avoue s'être occupé de ce problème sous l'impression qu'avait fait sur lui une théorie qu'on peut résumer en citant les conclusions principales, conclusiones, auxquelles elle aboutit (In ista quaestione motus occasione cuiusdam subtilis positionis..., primo recitabo positionis illius conclusiones, fol. 123<sup>r</sup>). Au premier plan de cette théorie, nous rencontrons l'idée, que l'homme constate avec une certitude basée sur le principe de contradiction, le fait d'avoir une science et la réalité de l'acte de connaissance qui se produit en lui. Cette vérité résulte de la circonstance que déjà la présence phénoménale de n'importe quoi dans le sujet connaissant s'identifie à une connaissance. Ce n'est en effet qu'à condition d'admettre que la présence phénoménale dans le sujet connaissant est identique à la connaissance elle-même, qu'on peut accuser de contradiction celui qui affirme qu'une chose lui apparaît et se présente à lui et que tout de même il ne la connaît pas. (Prima conclusio, quod homo certitudinem habet reductivam ad certitudinem primi principii de esse alicuius cognitionis. Demonstrat sic: homo habet dictam certitudinem, quod aliquid puta locus vel color appareat ei, ergo habet certitudinem de esse alicuius apparentiae, quae non est aliud quam cognitio ipsa. Antecedens declaratur, quia contradictio est, quod aliquid appareat, quod color appareat et tamen color non appareat. Ibid.). Il s'ensuit que la certitude qu'on a de la réalité connue actuellement, réside dans le fait même de la connaissance (Ex hac infertur secunda conclusio, scil. quod ipsamet cognitio est certitudo sui esse. Ibid.); aussi ne pouvons-nous connaître avec certitude d'autre existence que celle de notre propre connaissance. Dès que la connaissance diffère de la chose connue, on peut dire, sans risquer de se contredire, que l'acte de connaissance existe, il est vrai, mais que la chose connue par celui-ci n'existe pas. Même dans la science intuitive il y a une différence entre la chose connue et le fait de connaître, aussi est-il possible de mettre en doute dans cette science l'existence de l'objet, sans s'embrouiller dans des contradictions (Tertia conclusio, quod de nullo cognito, quod non est ipsa conditio, scitur certitudinaliter esse. Declaratur, quia si sciretur, aut per

notitiam abstractivam aut intuitivam. Non per abstractivam, quia non est necessarium rem esse, quae appareat abstractivae; nec per intuitivam, quia cum ipsa sit res alia ab obiecto, non est contradictio ipsam esse et obiectum non esse. Ibid.). De la façon dont est conduit le raisonnement, il résulte que Nicolas d'Autrecourt ou l'auteur qui subissait son influence, parlait expressément des seuls phénomènes et non des accidents réels qui leur correspondent dans les choses; sinon il n'y aurait pas d'après lui d'identité entre la connaissance et son objet. Quand, par conséquent, on le voit démontrer dans la suite que la science basée sur le principe de contradiction comprend dans son domaine de nombreux „sensibilia“, il ne peut avoir en vue que le contenu des sensations, et non les accidents réels qui leur répondent dans les êtres, en dehors de la conscience (*Talem certitudinem de multis sensibilibus per sensus exteriores apprehendimus. Ibid.*). Nous ne saurions avoir la même certitude de la non-existence et de l'irréalité de l'objet de la connaissance, vu que l'irréel n'entre pas dans le domaine de notre expérience immédiate, de sorte que nous ne déduisons sa non-existence que de son absence phénoménale dans notre conscience (*Quinta conclusio, quod non habemus tantam certitudinem de non esse rei cognitae..., quia sensibile non esse, puta colorem vel sonum non esse, non cadit sub experientia, sed tantum arguimus talia non esse a negatione apparentiae. Ibid.*). De tout ce qui précède, on voit découler cette conséquence logique que nous ne pouvons constater une erreur dans notre connaissance, que lorsque l'acte de connaître diffère de l'objet de la connaissance (*Nunquam scimus evidentem aliquam cognitionem esse falsam, nisi scimus per eam repraesentari aliquod obiectum ab ea distinctam. Ibid. fol. 123<sup>r</sup>*). Malgré les objections qu'il soulève contre différents points de la théorie, l'auteur du commentaire ne s'en écarte pas très sensiblement.

14. Jean de Mirecourt se rattache sûrement aux idées développées par Nicolas d'Autrecourt, lorsque du point de vue de la certitude, il distingue deux espèces de sciences: l'une, la science au premier degré, qui comme chez Nicolas d'Autrecourt, repose sur le principe de contradiction (*Duplex est evidentia: quaedam est specialis primi principii... est illa, qua aliquis assentit aliquo modo esse sine formidine quacunque... et non est possibile, quod ipse sic assentiat, et non sit ita, sicut assentit esse. Sent. I, q. 6, Ms. Crac. Bibl. Jag. 1184, fol. 14<sup>r</sup>*); l'autre, la science au second

degré, qui s'appuie sur l'intuition du monde extérieur (*Evidentia naturalis est illa, qua aliquis assentit aliquid esse sine formidine... et non est possibile stante dei generali influentia et non facto miraculo, quod ipse sic assentiat, et non sit ita, sicut ipse assentit esse. Ibid.*). La science au premier degré embrasse les jugements analytiques et les conclusions qui en découlent, puis les données immédiates de la conscience, ainsi que les jugements et les conclusions basés sur elles. Quiconque tenterait de nier une des vérités comprises dans la science au premier degré, s'embrouillerait forcément dans une série de contradiction (*Prima conclusio est ista: natura intellectualis creata potest scire evidentia reducta ad certitudinem primi principii, quod si homo est, animal est, quod si Deus est, Deus est, et huiusmodi propositiones, quae sunt evidentes ex terminis vel quae consequentia formali deduci possunt ex primo principio vel ex principiis per se notis. Sent. I, q. 6, Ms. Crac. B. Jag. 1184, fol. 14<sup>v</sup>. Evidentia primo modo dicta... scitur..., quod aliquid est, quod ipsa est. Ibid. Evidentia praedicta evidens est... animae creatae, quod intelligit, quod cognoscit. Ibid. fol. 15<sup>r</sup>*). Un moindre degré de certitude et d'évidence est particulier à la science basée sur l'intuition du monde extérieur. Ce degré est moindre, parce que l'intervention de Dieu pourrait provoquer en nous des sensations en dépit de l'absence d'un objet. Tous les jugements portant sur l'existence et par lesquels on déclare que les substances du monde extérieur existent ainsi que leurs accidents, ces jugements entrent dans le domaine de cette science. C'est encore ici, et non dans la science au premier degré qu'il faut placer le principe de causalité (*Evidentia naturali et secundo modo dicta animae creatae potest esse evidens, quod albedo est, quod nigredo est, quod homo est... et huiusmodi. Ibid. fol. 16<sup>r</sup>. Licet non sit evidens evidentia primi principii, aliquid esse effectum, evidens tamen est sic per experientiam, quod aliquis potest assentire sic esse et sic est et non potest esse per causas mere naturaliter agentes, quod appareat sic esse et non sic sit. Talem enim evidentiam habent experientiae nostrae de sensibus extra. Ibid. fol. 43<sup>r</sup>*). Dans ces conditions, il apparaît que dans la doctrine du Moine Blanc, la théodicée, dont les raisonnements s'appuient pour une bonne part sur ce principe, ne peut prétendre à une évidence de premier degré.

Pourtant il nous faut observer que la pensée de Jean de Mirecourt ne s'est pas définitivement cristallisée dans son commentaire

sur Lombard. La seconde partie du premier livre est très caractéristique de l'esprit qui animait son auteur. Jean de Mirecourt s'occupe ici du problème de la possibilité de la sensation, provoquée par l'intervention divine, sans que l'objet soit présent. Nous avons déjà appris précédemment qu'en traitant de questions difficiles et dangereuses, le Moine Blanc avait l'habitude de prendre une attitude hésitante ou de cacher sa pensée. Au lieu de répondre à la question mentionnée soit par un „oui“, soit par un „non“ clair et net, il présente six conclusions dont la première affirme ce que nient toutes les autres. D'après la première conclusio, Dieu peut susciter et maintenir dans l'âme des sensations, sans la coopération de n'importe quel excitant extérieur (*Prima conclusio est ista: quancumque sensationem et quamcumque actionem animae, si sit aliquid, potest deus causare et eandem conservare nulla re creata ipsam creante vel conservante. Sent. I, q. 2, fol. 6<sup>v</sup>*); pourtant déjà dans la seconde conclusio nous voyons immédiatement cette pensée se faire jour: que, sans un excitant extérieur, l'âme ne peut recevoir aucune sensation par l'intermédiaire des sens (*Secunda est ista: non est possibile per quamcumque potentiam, quod anima assentiat obiectum exteriori sensatione et obiectum non sit. Ibid.*). Toutes les conclusions suivantes affirment également que par lui-même, Dieu ne peut susciter en nous ni une sensation, ni une pensée, ni un acte de volonté et qu'il lui est surtout impossible de provoquer dans l'âme un acte d'assentiment ou de négation par rapport au contenu des jugements. Cette impossibilité proviendrait 1), de ce que tous les faits de notre connaissance sont des actes vitaux et immanents dans lesquels le sujet connaissant doit forcément intervenir et 2), de ce que dans ces conditions, Dieu serait l'auteur d'actes par lesquels nous donnons à tort notre assentiment à des jugements faux, ce qui s'opposerait à la perfection divine. Mais que fait Jean de Mirecourt en présence de conclusions contradictoires? Il présente plusieurs opinions au choix et assure qu'il ne se déclare résolument pour aucune d'entre elles. L'une de ces opinions nie la première conclusion et admet les cinq autres, en affirmant que Dieu ne peut créer par lui-mêmes des actes de connaissance dans notre âme, parce que ceux-ci ne sont que certains modi de l'âme sans en être des accidents réels qu'on pourrait y introduire comme réalités nouvelles. Par l'exclusion d'une intervention venant de dehors, cette opinion raffermissait, il est vrai, la certitude de

la connaissance; cependant elle répétait la thèse condamnée par l'évêque Tempier, d'après laquelle l'âme ne se distinguerait pas de ses actes. Malgré cette condamnation, la thèse en question paraissait tellement sympathique au Moine Blanc, qu'il était prêt à admettre la conséquence qui en découlait et à affirmer que pour la raison pure il n'y a que des substances, sans aucun accident (*Alia opinio posset esse et forte, si liceat eam ponere, multum probabilis, quae poneret, quod actio nihil est, nec motus nec intentio, sed sunt modi se habendi rerum et ista opinio poneret quinque conclusiones praedictas, sed poneret oppositum primae et diceret, quod nullam actionem causae secundae posset deus agere se solo, fol. 7<sup>r</sup>. Posset dici, quod cognitio quaedam animae est ipsamet anima et similiter volitio... Si dicatur ulterius, quod eadem ratione negarentur omnia accidentia mundi, concedo conclusionem, immo credo, quod nisi fides esset, iam multi dixissent forsam quamlibet rem esse substantiam. Ibid. q. 19, fol. 49*). Celui qui ne voudrait pas adopter cette thèse, dit Jean de Mirecourt, pourrait admettre que les actes et les intentions sont des qualités distinctes de l'âme. En conséquence, il faudrait cependant affirmer la première conclusion et nier les suivantes: on devrait donc supposer que Dieu pourrait créer dans l'âme humaine la vérité et l'erreur, l'amour et la haine, la haine du prochain et de Dieu (*Alia opinio posset esse, quae communis tenetur, quod... sunt quaedam qualitates subiective existentes in anima, quas Deus posset causare se solo et ponere ubicumque vellet, et illa opinio poneret primam conclusionem et negaret omnes alias, immo diceret, quod deus se solo facere posset, quod anima intelligeret obiectum et odiret proximum et etiam deum. Ibid. fol. 7<sup>r</sup>*). Suivant l'exemple d'Ockham, Jean de Mirecourt a repoussé la théorie de Pierre d'Auriol relative à l'esse apparens et a tâché de démontrer que les huit *experientiae*, citées à l'appui de cette thèse, pouvaient être expliquées autrement, sans avoir recours au phénoménalisme (V. Les sources etc. p. 24).

16. Pierre d'Ailly a introduit dans son commentaire sur Lombard de longs passages copiés textuellement dans d'autres auteurs, appartenant surtout à l'école terministe. Dans mon étude parue en polonais sur Jean de Mirecourt, j'ai déjà indiqué comment le Cameracensis avait entièrement tiré du commentaire du Moine Blanc, la théorie de la science au premier et au second degré, ainsi que la distinction entre l'évidence spéciale et naturelle.

Je ne veux qu'ajouter ici qu'il a copié mot pour mot dans le commentaire d'Ockham tout le passage sur la différence entre la science intuitive et abstraite. Qu'on veuille, pour s'en convaincre, jeter un coup d'oeil sur le commentaire du cardinal-philosophe (lib. I, q. 3, a. 1, ed. Argentinae 1490, fol. g—4<sup>r</sup>, col. 1.) et le comparer ensuite avec le commentaire d'Ockham, (Prolog. q. 1, ed. Lugdun. 1495, fol. a — 3<sup>r</sup>, à partir du passage: *Notitia abstractiva potest accipi dupliciter...*). On s'apercevra ainsi que le texte entier d'Ockham a passé intégralement dans l'ouvrage de Pierre d'Ailly. Nous n'avons pas l'intention de prouver ici par les détails, combien librement Pierre d'Ailly à fait usage des écrits d'Ockham, de Jean de Mirecourt et de Nicolas d'Autrecourt.

17. Albertus de Saxonia cite dans son commentaire sur les *Secondes Analytiques* (q. 7) une série de faits concernant la pathologie et la psychologie, faits susceptibles de témoigner contre l'objectivité de la connaissance. Il n'entre pourtant pas dans la voie du scepticisme, mais distingue, comme l'avait fait Jean de Mirecourt et probablement en suivant son exemple, deux degrés de certitude et d'évidence. Il admet par conséquent une certitude au plus haut degré, *summa* (appelée spéciale par Jean de Mirecourt), et une autre, naturelle (*naturalis* d'après le Moine Blanc). La première se rattache au principe de contradiction, l'autre est en rapport avec l'ensemble de la science de la nature. Si dans le domaine de la première évidence on ne voit intervenir aucun facteur naturel ou surnaturel qui puisse nous induire en erreur, celle-ci serait toujours possible dans la sphère de la seconde, où elle pourrait se produire sous l'influence d'un agent surnaturel. Le naturaliste doit se contenter de l'évidence naturelle et s'il ne veut pas en convenir, il prouve par là-même son incapacité de penser en philosophe. (*Duplex est evidentia, quaedam summa et quaedam naturalis. Evidentia summa est, secundum quam intellectus firmiter assentit ex sua natura alicui firmiter vero... nec potest falli, quin semper assentiat vgr. sicut est evidentia, secundum quam assentimus primo principio. Sed evidentia naturalis... non potest falli per aliquam potentiam naturalem... potest falli per aliquam supernaturalem... sufficit naturalis evidentia (Ms. = scientia) in scientia naturali. Unde cui non sufficeret evidentia (Ms. = scientia) naturalis, non est aptus ad philosophandum. Ms. Crac. B. Jag. 736, fol. 9<sup>r</sup>).*)

18. Jean Gerson raconte dans le *Super. Magnificat. com-*

bien fréquemment et au prix de quel grand effort sa pensée a travaillé à résoudre le problème de la science intuitive (*Difficultates istae sunt diu mihi multumque quaesitae. Opera 1517, p. III, Super Magnificat, tr. V, fol. 83<sup>v</sup>*). D'une part, tout le monde était d'accord que par la science intuitive on saisit l'objet d'une façon immédiate, de l'autre à l'époque où il était étudiant, tous les professeurs de la Faculté des Arts soutenaient qu'il était possible de parler d'intuition, même lorsque l'objet est absent, pourvu que la *species*, propre à celui-ci soit donnée. En présence de ces difficultés, Gerson nomme d'abord les quatre *media: elevans, con-temperans, deducens et coniungens* qui n'empêchent pas de saisir la chose d'une façon immédiate; après quoi il distingue trois espèces d'intuition, afin de pouvoir concilier ainsi les idées qu'on se faisait jusqu'alors sur ce sujet. Dans le sens large du terme, la science est intuitive aussi bien quand l'objet est présent, que quand il est remplacé par l'espèce qui lui correspond. Dans la mesure où les sens conservent l'espèce créée en eux par l'action de l'objet lui-même, il peut être question d'intuition, quoique celui-ci soit écarté ou détruit. Dans cette conception élargie de la science intuitive, on pourrait faire entrer également les images de choses qu'a suscitées dans l'âme l'interveniton immédiate de Dieu. (*Omnis perceptio obiecti simplex et immediata potest appellari intuitiva: si obiectum sit realiter praesens in se, sive per suam speciem tantummodo, ipso destructo vel absente, quem admodum solet dici, quod oculus videt... res aliquas iam destructas... aut si miraculose visio causaretur a Deo in oculo. Ibid. fol. 83<sup>v</sup>*). Pour qu'il y ait intuition dans le sens plus étroit du terme, il faut la présence de l'objet ainsi que son action sur les facultés cognitives, soit par lui-même, soit par l'intermédiaire des espèces qui lui correspondent (*Magis proprie nominatur intuitiva notitia, quae fit obiecto praesente et actualiter immutante per se vel per suam speciem immediate. Ibid.*). Enfin, dans le sens tout à fait strict, on ne parlera d'intuition que lorsqu'elle se produira sous influence de l'objet lui-même, sans l'intermédiaire des espèces. Or, c'est précisément ainsi que l'homme connaît ses propres actes psychiques, ainsi que ses passions (*Proprissime vero nominatur intuitiva cognitio, quae causatur ex obiecto per se ipsam et essentialiter scil. absque specie media. Sic... cognoscimus nostros actus interiores, sic percipimus immutationes passionum per ipsasmet passiones actualiter immutantes sine specie media.*

Ibid). Ajoutons que Gerson identifie lui aussi la science intuitive à l'expérience (*Videtur autem, quod cognitio intuitiva sic descripta sit idem quod experientia vel experimentalis perceptio*, fol. 84<sup>r</sup>) et qu'il limite son domaine à la connaissance des accidents (*immo breviter nihil intelligimus intuitive et experimentaliter de rebus nisi sola accidentia*, fol. 83<sup>v</sup>).

19. Je passe sous silence une série d'autres scolastiques, tels que Jean de Polliaco, Pierre de Palude, Prospère de Regio et Guillaume de Rubione. C'est surtout Thomas Claxton qui mériterait de retenir notre attention. Quoiqu'il ait eu des sympathies pour la doctrine d'Ockham, il rejetait sa thèse d'après laquelle, par l'intuition, nous pourrions connaître également la non-existence d'un être, si effectivement il n'existait pas (*Sent. I, q. 3. Bibl. Naz. Flor. Conv. soppr. B. 6. 340, fol. 14<sup>v</sup>*).

Il résulte de toutes les doctrines concernant la connaissance intuitive et abstraite que nous venons de passer en revue, qu'un fort courant d'idées se manifestait au XIV<sup>e</sup> siècle dans le but de prouver que notre intellect est capable d'atteindre la réalité et pour indiquer les voies par lesquelles il arrive à cette fin. Les historiens de la philosophie paraissent croire que dans les études gnosiologiques de cette époque on se bornait au problème des universaux, problème très important, sans contredit, mais loin d'être le seul. En attendant, la question de la réalité et des moyens par lesquels on parvient à la saisir, passionnait non moins fortement les esprits. Le contact immédiat avec la réalité, établi par l'intuition s'appelait alors *cognitio experimentalis* et l'on démontrait que ce n'est que sur son contenu intégral et indivis, *aprehensio simplex*, que s'appuie le travail suivant de l'intellect qui conduit aussi bien aux abstractions qu'aux jugements. Toutes les écoles au XIV<sup>e</sup> siècle s'occupaient de la science intuitive du point de vue de la théorie, de sorte que l'opinion, qui prétend que contrairement à ce que faisaient les „réalistes“, les nominalistes seuls auraient ramené la pensée médiévale de la question des universaux pour la diriger vers les êtres individuels qu'offre la nature, ne correspond pas à la réalité historique. Il est vrai que dans les rangs des terministes on s'occupait réellement avec plus de zèle que dans d'autres milieux, des problèmes physiques; cependant, ainsi que je l'ai indiqué ailleurs, Franciscus de Marchia (de Pignano) a devancé les

terministes en développant dans sa physique la théorie de l'impetus. Les manières de définir la science intuitive étaient différentes et nous avons vu que même le phénoménalisme dans la connaissance avait pris un autre aspect chez Pierre d'Auriol et qu'il avait revêtu une autre forme, voisine du psychologisme d'Ockham, chez Jean de Marchia et probablement aussi chez Nicolas d'Autrecourt. On insistait sans cesse sur la possibilité d'une intervention divine dans l'acte de connaissance et c'est Nicolas d'Autrecourt qui a tiré de cette idée les conséquences les plus radicales. Ce n'était pas seulement Dieu qui pouvait exercer une action sur les agents intermédiaires entre l'objet et la faculté de connaître, car cela aurait été également possible aux facteurs naturels qui exercent une action déformante. C'est bien de cette source que provenait la tendance soit à écarter les facteurs intermédiaires (species), soit à rabaisser la valeur de la connaissance.

VI. Le problème des universaux. Nous savons que déjà au XIII<sup>e</sup> siècle on distinguait une *logica antiqua* et une *logica moderna*. L'*antiqua* embrassait 1) la *logica vetus*, comprenant l'Isagogé de Porphyre, les Catégories et le „De interpretatione“ d'Aristote, ainsi que les traités logiques de Boèce; 2) la *logica nova* comprenait les deux Analytiques, les livres des Topiques et des Elenchi du Stagirite. Il ne faut ranger dans la *logica modernorum*, dans l'acception étroite du terme, que le septième traité des *Summulae logicales* de Pierre d'Espagne, traité appelé *De terminorum proprietatibus*, vu que les six premiers ne sont en réalité qu'un résumé de la logique d'Aristote, quoique ici également, on constate une teinte de terminisme. On peut considérer comme prématurée, l'opinion de certains historiens de la pensée médiévale (Hermelink, *Die theologische Facultät in Tübingen*, Stuttgart 1906) qui s'appuyant sur cette division de la logique, qu'explique le développement historique, ont abouti à la conclusion, que du nom de *moderni* on appelait au moyen âge les maîtres qui avaient adopté le manuel de Pierre d'Espagne comme base de leurs investigations logiques, pour développer d'une manière aussi véhémement que diffuse, les idées que contient le traité *De proprietatibus terminorum* ou *Parva logicalia*.

Il faut tenir compte de l'époque où les scolastiques se servaient du terme *modernus*, comme du contexte dans lequel on le trouve; aussi ne peut-on pas transporter sans restriction dans le langage

du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle, la signification qu'on lui donnait au XV<sup>e</sup>. Thomas Claxton, dont l'activité à Oxford s'étend jusqu'au commencement du XV<sup>e</sup> siècle, a appelé *doctores antiqui* les auteurs qui ont écrit des commentaires sur Lombard avant l'an 1300 et a par conséquent considéré comme *moderni*, tous les scolastiques du XIV<sup>e</sup> siècle, sans se préoccuper des tendances philosophiques qu'ils poursuivaient (*Voco doctores antiquos eos, qui scripserunt super Sententias ante annum dni 1300. Sent. I, q. 4. Bibl. Naz. Flor. Conv. soppr. B. 6. 340, fol. 43<sup>r</sup>*). Au XV<sup>e</sup> siècle on appelle réellement Pierre d'Espagne parfois *modernus*, en qualité d'auteur d'un manuel de logique et a fortiori on appelait *modernus* presque chacun des commentateurs plus récents de celui-ci (*Secundo ideo, quia iste tractatus et alii sunt traditi a parvis auctoribus et modernis ut Marsilio, Buridano, et Petro Hispano. Commentum emendatum et correctum in I et IV tractatus Petri Hispani... Hagenow 1495, fol. a — 2*). Il en était ainsi d'habitude, mais pas toujours cependant, car nous voyons p. ex. l'auteur des *Copulata*, un manuel de logique en usage à Cologne, ranger parmi les *antiqui* Pierre d'Espagne, auquel il oppose l'école des *moderni* (*Quaeritur, in quantum discrepant moderni ab antiquis in materia de suppositionibus. Copulata sex tractatum Petri Hispani secundum doctrinam s. Thomae Aquinatis... a. d. 1487*). En effet, ce n'étaient pas les *Summulae logicales*, les *Parva logica* par eux-mêmes, qui distinguaient surtout le camp des *moderni* auquel appartenaient Ockham et ses partisans, tels que, du moins dans une certaine mesure, Buridan, Albertus de Saxonia et Marsilius ab Inghen, mais bien une certaine façon de comprendre la fonction de la substitution, dite *suppositio*.

Il importe d'étudier la logique terministe dans ses rapport avec la grammaire spéculative du moyen âge, car l'une et l'autre proviennent de la même source, c'est-à-dire du traité d'Aristote *De interpretatione* et du commentaire de Boèce sur celui-ci. L'une et l'autre se développent parallèlement, non sans subir l'influence de l'ancienne tradition stoïcienne, enfin l'une et l'autre exercent une action mutuelle et réciproque. La grammaire spéculative et la logique terministe diffèrent entre elles par le fait d'avoir chacune un domaine d'investigation particulier. Les éléments les plus simples dont, suivant Thomas d'Erfurt, s'occupe la grammaire, sont donnés par les parties du langage, *partes orationis*, tandis

que l'élément le plus simple, qu'étudie la logique, est représenté par le terme, terminus. De même que par le *modus significandi* spécial qu'on lui attribue, le symbole verbal entre en qualité de partie du langage dans le domaine des investigations de la grammaire, ainsi en vertu de la fonction de substitution, *suppositio*, qu'on lui attribue, il devient comme terme, terminus, l'objet d'études logiques. Pierre d'Espagne avait déjà tâché de préciser nettement la différence entre la fonction de désigner, *significatio* et celle de substituer, *suppositio*. En premier lieu, la substitution est une fonction plus compliquée, vu qu'elle suppose déjà la fonction de désigner et de plus, le rapport entre le terme substituant et l'objet est différent de la relation entre le terme désignant et celui-ci. En effet, ainsi que s'expriment les commentateurs de Pierre d'Espagne, le terme substituant prend la place (*stare pro*) de l'objet, tandis que le mot, en qualité de symbole verbal, indique seulement la chose en tant que son objet visé. Il importe d'ajouter que tous les symboles ne peuvent pas assumer la fonction de substitution, quoique tous désignent quelque chose. On s'aperçoit de ce rôle chez Pierre d'Espagne, lorsqu'il déclare qu'en confiant au substantif la fonction de substituer, nous le faisons remplacer la chose elle-même (*Suppositio est acceptio termini substantivi pro aliquo*. *S. log. tr. VII, part. II*). Pierre d'Espagne voulait probablement indiquer par là deux conditions nécessaires: d'abord, que seuls les substantifs peuvent prendre le rôle de termes substituants et ensuite que le substantif doit remplacer un objet réel et non une chose fictive. Ce fut Guillaume Ockham qui fit changer les idées sur la *suppositio*. Suivant ce scolastique, le terme prend une fonction de substitution uniquement comme partie constitutive du jugement, mais jamais en dehors de celui-ci (*Restat dicere de suppositione, quae est proprietas conveniens termino, sed nunquam nisi in propositione*. *Summa t. log. I, 63*). Dès lors on attribua la fonction de substitution non seulement aux substantifs, mais aussi à d'autres parties du langage. Cette innovation fut adoptée par Buridan et par Marsilius d'Inghen et nous voyons Nicolas de Gielczów, commentateur polonais de celui-ci, affirmer qu'à l'exception des syncatégorèmes, tels que les conjonctions, toutes les parties du langage peuvent devenir termes substituants.

Une autre innovation introduite par les terministes au sens plus étroit du mot, avait une plus grande importance, vu que c'est elle

qui les fit appeler nominalistes ou ockhamistes. Chez Pierre d'Espagne la *suppositio* s'appelait *personalis*, quand le terme était mis à la place d'entités individuelles comme Pierre ou Paul (*Personalis... suppositio est acceptio termini communis pro suis inferioribus, ut cum dicitur „homo currit“, iste terminus „homo“ supponit pro suis inferioribus. Sum. log. tr. VII, part. III, Lipsiae 1520, fol. n. — 2<sup>v</sup>*); on lui donnait le nom de *simplex*, lorsque le terme était substitué à une réalité commune aux espèces et aux genres, comme l'homme, l'animal ou l'être vivant (*Suppositio simplex est acceptio termini communis pro re universali significata per ipsum terminum, ut cum dicitur „homo est species, animal est genus“, ibi iste terminus „homo“ supponit pro homine in communi et non pro aliquo inferiori. Ibid. fol. n. — 2<sup>r</sup>*). L'interprétation de la *suppositio simplex* fut la cause de la séparation des modernes ou terministes dans le sens étroit, des antiques. Les modernes s'appelaient aussi nominalistes ou terministes, tandis qu'on donnait le nom de réalistes aux antiques. Ce fut Ockham qui le premier donna à la *suppositio simplex* un sens différent de celui qu'elle avait eu jusqu'alors. Suivant lui, ce ne sont que les concepts qui peuvent avoir un caractère de généralité, par conséquent, du moment qu'en vertu de la *suppositio simplex*, le terme remplace l'universel, il ne peut s'agir ici que de concepts et non de choses (*Suppositio simplex est, quando terminus supponit pro intentione animae... Unde error illorum, qui credebant aliquid esse in re praeter singulare et quod humanitas distincta ab singularibus est aliquid in individuis et de essentia eorum. Summa t. log. I, 66. Cfr. Prantl, III, p. 351 n. 796*). À l'instar d'Ockham, Buridan niait non seulement que dans la *suppositio simplex* les termes substituent des universaux quelconques qui auraient une existence réelle, mais il supprimait même jusqu'au terme de *suppositio simplex* et admettait en revanche que la *suppositio materialis* comprend aussi bien les concepts que les noms, *voces* (*Iste ergo terminus „homo“ si supponat pro isto conceptu, secundum quem impositus est ad significandum homines, ut dicendo „homo est universale“... tunc haec vocatur suppositio materialis. Ms. Crac. Stradom, fol. 58<sup>r</sup>, tr. IV, c. 3*). Ces divergences de vues entre Ockham et Buridan ne sont pas fondamentales, car en fin de compte la *suppositio materialis* remplit chez le second les mêmes fonctions qu'assument chez le premier la sup-

positio simplex et la suppositio materialis chacune pour soi. Dans l'école des moderni, les uns se déclaraient pour la réduction des genres de la substitution, comme l'avait fait Buridan, tandis que d'autres continuaient à se placer au point de vue d'Ockham. Albertus de Saxonia adoptait la suppositio simplex et l'interprétait dans le sens que lui avait donné le novateur Guillaume Ockham; d'autre part Marsilius ab Inghen suivait l'exemple de Buridan et n'admettait que les deux fonctions suivantes: la suppositio materialis s'adressant au symbole et la personalis visant la chose symbolisée (Suppositionem simplicem talem non pono, quamvis aliqui moderni antiquorum dicta salvare volentes dixerint, suppositionem simplicem esse, quando terminus vocalis vel scriptus stabat pro conceptu mentali... Mihi autem non apparet huius dicti magna utilitas... talem terminum sic supponentem reputo supponere materialiter. Textus dialectices, Viennae 1516, fol. 161<sup>v</sup>). Thomas Maulefelth s'engagea dans la voie qu'avait ouverte Ockham (Suppositio simplex est terminus vocalis vel scriptus prout est pars propositionis stans pro intentione animae... Unus est modus seu opinio realistarum, ponentium suppositionem simplicem stare pro natura communi, quae est universalis in essendo... Istum modum tenet... Petrus Hispanus... Alius est modus... modernorum... quidam moderni ponunt suppositionem simplicem stare pro quolibet conceptu. Ms. Crac. B. Jag. 2178, fol. 17<sup>v</sup>). Enfin Walter Burley distingue parmi les commentateurs de Pierre d'Espagne, les antiquiores et leurs adversaires; les premiers mettent la suppositio simplex en rapport avec la chose, les autres avec le concept (aliqui... reprehendunt... illud dictum scil., quod suppositio simplex est, quando terminus supponit pro suo significato, dicunt enim reprehendendo antiquiores... immo dicunt, quod suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione. Logica, Bibl. Nat. Par. F. l. 16130, fol. 80<sup>r</sup>).

Comme il convient de souligner le sens différent qu'on donnait à la suppositio simplex dans la via antiqua et dans la via modernorum, de même il faut distinguer les auteurs qui ramenaient l'universel à l'esse obiectivum, autrement dit, les adeptes du conceptualisme logique, des partisans du conceptualisme psychologique, pour lesquels il fallait chercher l'universel dans la réalité des actes psychiques, c'est-à-dire dans l'esse subiectivum (G. Ockham, Jean de Mirecourt). Pelster a démontré, il n'y

a pas longtemps, qu'Henri de Harelay était un précurseur d'Ockham et il ne s'est pas trompé, malgré que celui-ci eût réfuté Henri dans son commentaire sur les Sentences et lui eût reproché d'avoir admis des essences de choses qui de par leur nature, pouvaient être connues par des concepts généraux (Sent. I. D. II, q. 7, Lugduni 1495, fol. 6). Il résulte de cette discussion qu'Henri de Harelay appartenait aussi au parti du conceptualisme psychologique; cependant s'il en était ainsi, on ne pourrait pas appeler *figmentum*, l'universel dans l'interprétation qu'il lui avait donnée. Je tiens à ajouter qu'au moyen âge tout le problème des universaux se développait dans un certain cadre qu'avait déjà tracé Boèce. On se demandait en effet, si dans les différents êtres il y avait quelque chose qui au point de vue ontologique pouvait correspondre aux espèces et aux genres ou bien, s'il en était autrement. Or, quand on rejetait en toute forme, ce qu'on appelle les *gradus metaphysici* et le *principium individuationis*, on passait au moyen âge pour un nominaliste et pour un terministe dans l'acception étroite du mot.

VII. Les spéculations du moyen âge, en particulier celles qui avaient pour objet la question des universaux, avaient visiblement fatigué les esprits, de sorte qu'ils se tournaient du côté des problèmes de la morale et vers le mysticisme, sans parler de l'évolution déjà mentionnée ailleurs, qui les conduisait vers les questions intéressant la physique. Dans le *De Imitatione Christi* Thomas à Kempis écrivait: *Grandis insipientia, quod neglectis utilibus et necessariis, ultro intendimus curiosis et damnosis. Oculos habentes, non videmus. Et quid curae nobis de generibus et speciebus?* (1. I, c. III, v. 1, 2). Il conseillait de détourner l'attention des discussions sur le problème des universaux, des genres et des espèces et de fixer les regards sur la vie intérieure. Gerson donnait également la préférence à l'acte d'amour sur les subtiles spéculations, quand il s'écriait: *Non enim in subtili inquisitione veritatis, sed in cultu charitatis consistit regnum Dei et impletio legis consecutioque salutis* (*De concordia metaphysicae cum logica. Opera*, P. IV, Argentinae 1502, fol. 2<sup>v</sup>). On vit s'ouvrir la période des tendances réformatrices dans la vie de l'Église et commencer l'époque des grands conciles; on s'occupa des problèmes de la morale et de la vie ascétique et bientôt parut un autre type d'écrivains dans le genre de Mathieu de Cracovie et de Jacques de Pa-

radiso. On continua aussi à observer les phénomènes de la vie économique et on lut le joli opuscule de Copernic sur la valeur de l'argent.

Ce n'est que d'un des courants de la philosophie du XIV<sup>e</sup> siècle que j'ai tracé ici les grandes lignes. Je compte les compléter bientôt. Il reste encore à étudier la réaction contre ce courant, aussi bien de la part des autorités que de la part de la philosophie médiévale elle-même.

- 
12. MARJAN MORELOWSKI: *Zwierzęta i groteski w arrasach Jagiellońskich. (Les animaux et les grotesques des tapisseries des Jagellons)*. Présenté dans la séance du 15 Janvier 1925.

Ce compte rendu est la suite des travaux présentés le 16 février 1922 et le 14 décembre de la même année, sur la collection comprenant 156 tapisseries flamandes qui avaient appartenu autrefois à Sigismond-Auguste. (La première de ces études a été publiée dans les „Travaux“ de la Commission pour l'Histoire de l'art, vol. III, fascic. 1). Les deux tiers de cette collection, entre autres, la fameuse série représentant le déluge, ont déjà été restitués à la Pologne; quant aux autres tapisseries (21 verdure, 1 scène de la Bible et plus de 30 pièces de petites dimensions, qu'en Russie on avait en partie découpées en morceaux servant à recouvrir des meubles et qui représentaient des grotesques et des armoiries), la Délégation polonaise a réussi à prouver que depuis longtemps elles se trouvaient au palais de Gatchina. Ce résultat fut atteint grâce au concours prêté par Mgr. Godlewski et M. l'abbé B. Ussas et grâce à la circonstance qu'on parvint à comparer le catalogue des collections de Gatchina d'il y a quarante ans, avec une description, découverte entre temps, qui donne un tableau des tapisseries tel qu'elles étaient en 1731. Dix-sept grandes verdure et bon nombre de petites tapisseries, enlevées des meubles qu'elles servaient à recouvrir, avaient été cachées au moment, où en 1921 on avait procédé à la restitution à la Pologne des grandes pièces représentant des scènes de la Bible. De plus, plusieurs pièces provenant du Musée des Écuries Impériales à Saint-Pétersbourg, supprimé depuis, ne furent pas remises aux autorités polonaises. Malgré toutes les difficultés opposées du côté russe, on réussit dernièrement à pren-

dre possession des grandes verdures, après avoir fourni des preuves, relatives à l'endroit où elles avaient été cachées.

Après cette entrée en matière, l'auteur discute la question de savoir quel fut l'artiste qui avait créé les cartons, d'après lesquels furent exécutés les différents groupes de tapisseries. Pendant son séjour à Berlin, il avait réuni dans les riches collections de gravures trouvées dans cette ville, un matériel abondant, lui permettant d'entreprendre des études comparées, matériel dont il a montré des photographies au cours de sa conférence. Ces recherches ont jeté beaucoup de lumière sur les problèmes en rapport avec le sujet principal des études que poursuit l'auteur, ainsi que sur les questions relatives aux répliques de nos tapisseries. On ne réussit pas à trouver de répliques des verdures et des grotesques, en revanche on put découvrir jusqu'à six répliques des scènes de la Bible qui représentent le déluge, cependant toutes, elles ne sont que fragmentaires. Elles ne peuvent cependant que contribuer à rehausser la valeur de nos tapisseries, d'autant plus que la réplique la plus ancienne et la seule provenant du XVI<sup>e</sup> siècle, n'est autre que la série royale de Madrid, composée de quinze pièces, qui furent exécutées à une date ultérieure à l'année 1560 (cfr. E. Monzo y Sanchez Canton, *Los tapices de la casa del Rey*, 1919), tandis que les tapisseries du Wawel représentant le déluge avaient déjà été décrites en 1553. Sur les bordures des pièces de Madrid, on ne voit pas de grotesques comme sur les nôtres, mais des animaux qui souvent sont des reproductions de ceux que nous admirons sur nos verdures. Toutes les autres répliques connues (Musée Royale à Munich; collection Krupp à Essen, tapisseries de la cathédrale de Salzbourg, dont des reproductions ont paru dans l'*Österreichische Kunsttopographie*; tapisseries de Milan, suivant la communication du Dr. Bochnak; collection découverte par l'auteur dans le magasin d'antiquités „Altkunst“ à Berlin) datent du XVII<sup>e</sup> siècle et sont bien inférieures au point de vue artistique.

Depuis qu'il étudie la question, l'auteur a supposé qu'il fallait mettre en rapport avec Michel Coxcyen aussi bien les scènes du déluge que la création des verdures, tandis que les portières à grotesques paraissent le plus étroitement liées avec la personne et l'école de Cornelis Floris. Des études comparées, entreprises à une date ultérieure ne firent que confirmer cette supposition. L'auteur ne doute pas que Coxcyen a été l'auteur des personnages dans les

scènes figurées qu'on voit sur les tapisseries et cette opinion paraît d'autant plus plausible, que nous retrouvons les mêmes têtes et les mêmes formes humaines sur les tableaux à l'huile de cet artiste, surtout sur les toiles qui font partie des collections royales d'Espagne. A l'appui de cette affirmation, l'auteur montre des reproductions de différents tableaux à l'Escurial et au Museo del Prado (Il met en regard *La Dormition de la Sainte Vierge* et les tapisseries: „Noé à l'état d'ivresse“ et „L'Action de grâce“). On aboutit à la même conclusion lorsqu'on compare les gravures d'après les oeuvres de Coxeyen, avec certaines de nos tapisseries (*Le Sacrifice d'Abel* représenté en gravure et en tapisserie). Certains détails qu'on observe sur les tableaux (aujourd'hui à Malines) représentant le Jugement Dernier et la Circoncision, peints par Raphaël Coxeyen, qui avait hérité des cartons de son père et en avait plus d'une fois profité, sont même visiblement le produit de modifications apportées à certains motifs du Déluge. Michel Coxeyen a subi l'influence de son maître Barend van Orley, ce qui explique la ressemblance entre nos tapisseries et les oeuvres de cet artiste, ressemblance qui intéresse aussi bien les personnages que les animaux, ou elle se manifeste peut-être même à un degré encore plus prononcé (*Le Triomphe de Pétrarque*, *l'Apocalypse*, *Vertumne et Pomone*). Mais il est possible de poursuivre ces analogies encore plus loin. Dans certains animaux qu'on voit sur le „Déluge“ et plus distinctement encore dans ceux de la réplique madrilène de la scène représentant Adam au paradis, on reconnaît nettement des formes animales reproduites d'après des gravures et des dessins d'Albert Dürer. Ces affinités pourraient s'expliquer par le séjour que fit Dürer en 1521 à Bruxelles et à Anvers, par l'amitié qui le liait à van Orley, par les dessins du maître allemand qu'avait répandus la Cosmographie de Münster etc. La circonstance que dans les paysages représentés sur nos verdure, à côté du réalisme germano-flamand (vues charmantes à l'arrière-plan sur des châteaux et des tours), on distingue nettement la note de la Renaissance italienne, surtout dans leur composition, dans leurs lignes sobres et dans la disposition décorative des troncs d'arbres, cette circonstance, disons-nous, ne saurait passer pour un argument militant contre l'attribution des cartons à Coxeyen, car cet artiste était un éclectique et savait fondre des motifs divers en un ensemble harmonieux, comme il savait concilier différentes sources d'inspiration.

Si nous reconnaissons l'influence de van Orley dans les verdures, tout semble parler d'autre part en faveur de l'opinion qui voudrait attribuer la composition des tapisseries à grotesques à l'atelier de Cornelis Floris, connu pour avoir joué un rôle important à cette époque. Quoique de nombreux motifs de ces tapisseries soient, à vrai dire, d'origine italienne (médaillons, hermès, satyres, nymphes, amours, animaux, bandes appartenant au type dit „Rollwerk“, qu'on dirait découpées dans de la tôle), leur style trahit une provenance flamande et nous montre une prédilection pour l'exubérance et l'abondance de détails, qui caractérise l'art décoratif de la Flandre. La comparaison de nos grotesques avec „Les mois grotesques“ de Floris, dont nous connaissons des répliques à Vienne et à Paris, ne peut qu'être des plus instructives. La grande tapisserie sur laquelle on aperçoit une belle couronne de plantes et de fruits entourant le chiffre de Sigismond-Auguste (S. A.), compte parmi les plus imposantes de la collection du Wawel et c'est précisément cette couronne avec ses fruits traités d'une façon réaliste qui est à Cracovie une des créations les plus brillantes de Floris que nous puissions y admirer. Même les différents motifs, tels p. ex. les petits satyres et les amours se répètent d'une façon identique sur les tapisseries de Cracovie et dans „Les mois grotesques“.

Parmi les grotesques de la collection des Jagellons, un groupe analogue est constitué par cinq portières pareilles, à énormes satyres soutenant une cartouche avec le chiffre S. A., sur un fond représentant des fragments de paysage. Contrairement à ce qu'on voit sur les autres grotesques, où, s'il ne s'agit pas d'ornements entièrement plats, nous avons du moins certainement affaire à un décor de premier plan — la composition de ce groupe saisit résolument la perspective en profondeur, dans un champ traité exclusivement d'après les principes de l'art décoratif. Les cartons ayant servi à exécuter les satyres sont sans doute l'oeuvre d'un autre artiste, que ceux d'après lesquels ont été brodés les grotesques, dont nous venons de parler ci-dessus. Par le style des personnages et des paysages, ce groupe se rapproche du Déluge et des verdures, par conséquent du style que nous avons mis en rapport avec la personne de Coxeyen. Quant à nos satyres, ils rappellent ceux de Jules Romain (Palazzo del Té à Mantoue); or nous savons que Coxeyen à subi l'influence de cet élève de Raphaël.

Les bordures des tapisseries avec des scènes de la Bible offrent

un autre sujet à la discussion. Quoiqu'elles aient des affinités avec les grands grotesques dont il a déjà été question, elle s'en distinguent par la prédilection marquée pour un motif représentant des charettes de fantaisie que traînent des personnages grotesques et enrubannés. Nous connaissons ces motifs pour les avoir vu à Vienne, dans la série des tapisseries qui représentent les „Sept Péchés Capitaux“ et que l'archiduchesse Catherine d'Autriche, troisième femme de Sigismond-Auguste, avait emportée du Wawel. Ce fut Pierre Kocke van Aelst qui composa les cartons de cette série et, comme nous pouvons l'affirmer aujourd'hui, ce fut Cornelis Bos qui d'Italie introduisit ces motifs dans les Flandres. Le cycle complet de ces mêmes motifs portant les dates de 1546 et de 1548 se trouve actuellement à Berlin. Comme nous savons que les tapisseries qui représentent des scènes de la Bible, décoraient le Wawel déjà en 1553, il nous est permis d'utiliser ce renseignement pour fixer approximativement l'époque de leur exécution. D'après les recherches les plus récentes (Hedicke et Jessen), ce furent C. Bos et P. Kocke van Aelst qui firent connaître dans les Flandres ce genre de style décoratif qu'ils introduisirent d'Italie et ce furent eux encore qui développèrent sur une grande échelle cette ornementation, tellement italienne par sa provenance et tellement flamande dans son exubérance pleine de fantaisie. Les tapisseries du Wawel méritent d'être rangées parmi les plus beaux échantillons de cet art décoratif.

- 
13. M. MORELOWSKI. *Sprawozdanie z badań archiwalnych Wydziału muzealnego Delegacji Polskiej w Moskwie. (Compte rendu sur les recherches entreprises dans les archives par le Comité des musées de la Délégation polonaise à Moscou).* Présenté dans la séance du 19 janvier 1925.

En qualité de chef du Comité attaché à la Délégation polonaise à Moscou et chargé des études en rapport avec les collections des musées en Pologne, l'auteur de ce compte rendu avait organisé déjà en 1922 des recherches dans les archives et il les dirige jusqu'à présent. Ces travaux ont été entrepris dans le but de réunir des preuves historiques, des documents juridiques et des inventaires détaillés, concernant les nombreuses collections, qui des musées de Pologne furent transférées en Russie. Ce sont en particulier les collec-

tions, dont le sort était le moins connu, qui sont l'objet des investigations les plus minutieuses. Grâce à la collaboration des savants et de différents chercheurs, après avoir comparé les sources russes et après des recherches entreprises à Varsovie, à Wilno, à Grodno et à Cracovie dans les principales archives de l'État, dans les archives municipales et dans celles de différents majorats, on réussit à trouver les copies de nombreux actes de confiscation, d'inventaires dressés au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle, enfin des copies intéressant la correspondance des propriétaires des collections etc. Tous ces documents jettent une lumière nouvelle sur l'histoire des musées et des collections en Pologne et sur le rôle que dans le passé ils ont joué dans le développement de la civilisation dans ce pays. M. Morelowski a complété ces études par des recherches, qu'en 1923 il entreprit dans les Archives Secrètes de l'État à Berlin (Geheimes Staats-Archiv). Elles contribuèrent surtout à faire connaître le sort réservé vers la fin du XVIII<sup>e</sup> et au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle, aux collections royales et de l'État, qui se trouvaient alors à Cracovie et à Varsovie.

Les matériaux réunis ont été casés dans plus de cent cartons. Ils intéressent les collections suivantes: 1) le Trésor de la Couronne ainsi que les preuves du vol des insignes royaux, emportés de Cracovie par les Prussiens en 1795 (4 cartons contenant des documents et des dessins); 2) les collections de Stanislas Auguste Poniatowski (15 cartons); 3) le trésor, les collections d'armes et les objets d'art ayant décoré les appartements du château de Nieśwież (7 cartons contenant entre autres plusieurs inventaires dressés au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle, témoignant de la richesse extraordinaire de ces collections); 4) les collections de la famille Czartoryski à Puławy et à Włostowice; 5) les collections de T. Czacki à Poryck; 6) les collections du général Pac; 7) les collections de la famille Sapieha à Dereczyn et à Różany; 8) les collections d'une série de grands seigneurs établis dans les marches et ayant pris part aux insurrections polonaises, entre autres les collections de A. Potocki, des Tyszkiewicz, des Sołtan etc.; 9) les collections de Białystok ayant appartenu à J. Cl. Branicki; 10) les collections du majorat de Roś, propriété de la famille Branicki; 11) les collections de différents arsenaux, qui ont appartenu soit à l'État, soit à des magnats et se trouvaient à Varsovie, Zamość, Dubno, Białystok, Kamieniec etc.

14. KAZIMIERZ MOSZYŃSKI: *Badania nad pochodzeniem i pierwotną kulturą Słowian. (Recherches sur l'origine et la civilisation primitive des Slaves)*. Présenté dans la séance du 30 mars 1925.

I. L'expansion des habitants des steppes. Nous n'avons aucune raison d'admettre à priori, que les grands mouvements migratoires des habitants des steppes, comme nous les voyons se produire après J. C. (XIII<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècle) et pendant les derniers siècles avant notre ère (vers l'an 200), n'aient pu également avoir lieu à une époque plus reculée. Si comme critérium du maximum d'expansion, nous adoptons la simultanéité des mouvements migratoires sur toute la périphérie du steppe de l'Eurasie centrale, c'est-à-dire sur les confins des plaines de la Chine, puis dans le sud-ouest de l'Asie, enfin sur les confins de l'Europe — il serait permis de supposer d'après les données de l'histoire et de la préhistoire, que les maxima des migrations se sont produits vers l'an 800, vers l'an 1400 et vers l'an 2000 av. J. C. Il se pourrait fort bien, que l'hypothèse de M. E. Huntington sur l'existence de certains rapports entre les grandes migrations des habitants des steppes pendant la période apr. J. C. et les fluctuations périodiques du climat se confirmât également pour l'époque av. J. C. mais c'est là une question d'importance secondaire pour le moment. Ce qui au contraire à de l'importance pour nous, c'est une série de coïncidences frappantes entre les grandes migrations à l'est, à l'ouest et au sud l'Eurasie. Ces coïncidences seraient prouvées, si l'on pouvait entièrement se fier aux données chronologiques de l'histoire et de la préhistoire. Il faut supposer, que des recherches plus approfondies permettraient de découvrir l'identité des causes qui expliquent ces coïncidences. Dans tous les cas, d'après ce que nous savons, les mouvements migratoires spontanés de la populations des steppes entre l'an 2000 av. J. C. et l'avènement de l'ère chrétienne, ont été certainement très étendus et ont joué un rôle important dans les rapports entre les peuples. Ils ont entre autres exercé une influence sur l'Europe, aussi les grands problèmes relatifs à la migration des races et des peuples de notre continent ne peuvent-ils être résolus qu'à condition de ne pas nous borner à étudier séparément différentes civilisations et différents pays, car il importe au contraire de tenir compte de l'ensemble de la situation ethnique primitive dans toute l'Eur-

Asie, surtout si nous n'oublions pas que l'Europe n'est qu'une péninsule de l'Asie.

II. Les traces de races blondes en Asie. Si nous mettons de côté les renseignements incertains concernant l'apparition de races blondes dans l'intérieur de l'Asie pendant les premiers mille ans après Jésus Christ, nous disposons tout de même de deux témoignages dignes de foi. Le premier, en rapport avec le Turkestan oriental, provient de sources chinoises et est confirmé par l'archéologie (monuments iconographiques); l'autre qui intéresse l'Altaï, émane de la même source et se trouve attesté par un témoignage arabe de même genre. La situation ethnique actuelle en Asie centrale semble également indiquer que les steppes de ce continent étaient autrefois l'habitat de races plus ou moins nombreuses, aux yeux clairs et aux cheveux blonds ou châains. En effet, d'après les données accessibles aujourd'hui, on peut facilement démontrer que l'extension territoriale du type blond, qui n'est plus le type pur, mais un des éléments constitutifs de la population de l'Asie centrale, coïncide avec les limites des steppes et que ce type forme autour de lui une sorte de zone de répartition discontinue. Autrement dit, les individus aux yeux clairs et aux cheveux blonds ou châains, sont bien rares dans les steppes, encore plus rares dans les régions éloignées de ceux-ci, mais plus fréquents sur leurs confins montagneux, boisés ou marécageux. L'influence de ce type blond est en outre plus marquée à l'ouest qu'à l'est. Nous ignorons à quelle époque les races blondes venant du nord-ouest de l'Europe se sont établies en Asie, comme nous ne savons pas par quelles voies elles y ont pénétré. Il se pourrait qu'elles fussent venues à une époque très ancienne, comme il est possible d'autre part, que cette émigration ait eu lieu pendant une période relativement récente. C'est là une question qui est loin d'être claire, ne serait-ce que pour la raison, que c'est la direction de l'est à l'ouest, que suivaient avant tout dans les steppes de l'Europe et de l'Asie occidentale, les mouvements migratoires, dont nous parle l'histoire. Cette direction est prouvée d'une façon absolument certaine pour la période commençant vers l'an 800 av. J. C., mais nous avons des raisons de croire, qu'elle fut déjà suivie depuis 1400 av. J. C. Si pour une fois l'histoire nous parle d'une migration dans un sens jusqu'à un certain point opposé (migration des Goths), nous devons observer, que ce mouvement fut interrompu presque au début et qu'il se poursuivit ensuite dans la direction

contraire. Sans vouloir insister sur ce côté obscur du problème, qui nous intéresse, nous pouvons constater, qu'aujourd'hui, comme autrefois pendant les premiers mille ans après la naissance du Christ, il y avait des rapports étroits entre les races de l'Asie centrale et celles de l'Europe, rapports, dont nous trouvons une confirmation dans le fait de l'extension des races blondes. Il se pourrait que ces rapports eussent remonté à une époque très ancienne.

III. Remarques sur la préhistoire de l'Altaï. Il n'est pas possible jusqu'à présent d'interpréter au point de vue chronologique, les matériels archéologiques, trouvés en abondance dans l'Altaï. Les arguments, sur lesquels M. Tallgren s'est basé dans la chronologie ne sont pas assez solides. Pourtant, si ces matériels ne nous permettent pas d'établir une chronologie précise, ils ont dès à présent une grande valeur paléoethnographique. Ils démontrent en effet d'une manière irréfutable, l'existence de rapports anciens entre les civilisations de l'Asie centrale (Altaï) et celles de l'Europe, comme ils semblent indiquer d'une façon indirecte, qu'au moins à partir de la période de La Tène (depuis l'an 500 av. J. C. jusqu'à la naissance du Christ), il est possible de trouver en Europe des éléments provenant des parties orientales les plus éloignées du grand steppe d'Eurasie.

IV. L'ancienne situation ethnique en Asie centrale. D'après des indices absolument sûrs, on admet généralement aujourd'hui, que les peuples parlant des langues indo-européennes ont joué un grand rôle en Asie pendant les premiers mille ans après J. C. Plusieurs indoeuropéistes, sinologues etc. sont même convaincus, que certains peuples, dont les monuments littéraires chinois font mention et qui pendant les derniers siècles av. J. C. habitaient les confins nord-ouest de la Chine, étaient d'origine indo-européenne. L'analyse critique des arguments, dont se servent ces auteurs démontre que leur opinion ne repose pas sur des preuves suffisantes. On ne saurait pourtant nier que des peuples indo-européens ont probablement vécu sur les confins de la Chine, pendant les derniers dix siècles av. J. C. On s'est demandé d'autre part, si des peuples de cette origine avaient existé dans la région de l'Altaï. Des recherches plus approfondies ne confirment pas l'opinion, suivant laquelle les Turco-Tartares auraient depuis très longtemps habité les steppes de l'Asie centrale; tout semble prouver au contraire, que ce n'est pas à une date très ancienne, qu'ils sont quittés les „taïga“

(grandes forêts de la Sibérie) et les demi-steppes du nord-est de l'Asie, pour se fixer dans les steppes proprement dits. Nous ne pouvons définir d'une manière plus précise la région qu'habitaient les Turco-Tartares dans les temps les plus reculés. D'après nos connaissances actuelles, ils vivaient probablement dans la région des steppes et des „taïga“ qui s'étendent à l'est du lac Baïkal. C'est vers l'an 200 av. J. C. qu'il faut fixer la première expansion de ces peuples dans les steppes, qu'a enregistrée l'histoire. Pourtant, des migrations de moindre importance remontent probablement à une époque bien plus ancienne. En particulier, les parages de l'Altaï, dans le voisinage immédiat du „berceau“ des Turco-Tartares, ont dû subir très tôt l'influence de ces peuples, qui probablement les ont occupés à une date très reculée. Les steppes de Minusinsk (au nord de Saïan), très isolés par rapport à l'est et au sud, ont constitué une exception à cet égard.

V. La région habitée primitivement par les Slaves. La circonstance, que les rapports géographiques entre l'Europe et l'Asie centrale sont très étroits, surtout, que les steppes de l'Eurasie commencent dans la région des Carpathes et s'étendent jusque dans les parages de Chin-gen, cette circonstance disons-nous, a dû entre autres, donner naissance à des liens étroits de race, de civilisation et de langage (comp. les chap. II, III et IV). Lorsqu'on étudie l'origine des Slaves, il importe de tenir compte des grandes migrations de l'est à l'ouest, qui remontent sûrement à environ huit cent ans avant J. C. mais qui probablement sont encore beaucoup plus anciennes. Les grands déplacements du nord au sud des habitants des forêts, ont sans aucun doute joué un rôle considérable en Europe, comme il faut leur attribuer une grande importance en Asie et dans l'Amérique du Nord; toutefois les migrations des habitants des steppes ont certainement exercé une influence tout aussi grande. L'ancienne patrie européenne des Slaves s'étendait dans la région située entre l'Ukraine, les Carpathes et la Baltique, de sorte qu'elle était coupée par les routes suivies par les migrations du nord au sud; d'autre part une grande partie de ce territoire se trouvait sur le chemin que prenaient les habitants des steppes pour se diriger de l'est à l'ouest. N'oublions pas non plus, que cette région était située sur les confins des steppes et en partie, même dans les demi-steppes. L'analyse critique des arguments, sur lesquels s'appuient les partisans de la théorie, dite de l'„autochtonisme“

des Slaves (qui paraît exclure la possibilité d'une provenance des régions septentrionales) démontre suffisamment la faiblesse de ces prétendues preuves. On ne peut leur attribuer une certaine valeur qu'en ce qui concerne la civilisation des Slaves et les bases ethniques de leur race pendant les époques protohistoriques, cependant ces arguments sont dénués de tout fondement, lorsqu'ils s'efforcent de prouver l'origine autochtone de la langue slave. Or, c'est précisément la langue, qui décide de la question, s'il est possible de ranger un peuple dans un certain groupe ethnique. Nous ne pouvons considérer un peuple comme slave, que lorsqu'il parle une langue slave, de même que nous ne pouvons affirmer qu'il était slave, que si l'idiome, dont il se servait dans le passé l'était également. Si nous tenons compte des données, que fournissent l'ethnographie comparée et la linguistique, suivant lesquelles les langues autochtones sont souvent assimilées par celle de l'envahisseur, surtout quand les premières n'appartiennent pas à des peuples parvenus à un degré élevé de civilisation, nous sommes autorisés à supposer, qu'on se servait autrefois d'idiomes étrangers au slave, dans la région entre la Vistule et le cours moyen du Dniéper et que pour une raison, ou une autre, ces langues furent assimilées par celles que parlaient les peuples récemment venus. Cette supposition devrait évidemment être étayée par des preuves. On pourrait ranger celles-ci dans deux catégories différentes : 1) les unes devraient prouver qu'on parlait une langue étrangère au slave dans les territoires occupés ensuite par les Slaves, tandis que 2) les autres devraient confirmer la supposition, que des peuples parlant le vieux-slave habitaient autrefois des contrées, éloignées de ces territoires. Nous ne disposons pas jusqu'à présent de preuves absolument certaines de la première catégorie, néanmoins nous connaissons une série d'indices très importants, capables de suppléer à ce manque. Ainsi p. ex. certains noms de rivières des pays habités par des Slaves sont étrangers à leur langue. Parmi les preuves de la deuxième catégorie, nous en connaissons une par le fait, que les Slaves ont emprunté aux Germains le nom du hêtre, ce qui paraît indiquer qu'ils ne connaissaient pas cet arbre et que par conséquent, ils n'habitaient pas autrefois la région, où on le trouve, c'est-à-dire le territoire entre les Carpathes et la Baltique.

A côté de ces indices généralement connus, je voudrais mentionner une série d'autres, dont l'étude approfondie nous mènera

peut-être à des conclusions décisives. Je pense en particulier à une série de concordances lexicographiques énigmatiques entre les langues turco-tartares, en partie les langues ougres et les langues slaves. Elles ont été observées depuis longtemps pour plusieurs mots slaves tels que: *bykь, goba, \*čymelь, koza, osika, sani, tolkьno, tvarogь*. Jusqu'au moment où on ne s'était occupé que séparément de chacune de ces concordances on pouvait laisser cette question pendante; on y était même obligé, après s'être demandé, si c'étaient les Turcs qui avaient fait un emprunt aux Slaves, ou bien si c'était l'inverse qui s'était passé. On ne faisait que suivre ainsi l'exemple de M. Mikkola qui s'était posé franchement la question à propos du mot *\*tolkьno* et d'autres auteurs qui firent la même chose à propos de *tvarogь*. Il est vrai que M. Miklosich avait déjà constaté, que le mot tchouvache *komba* avait été anciennement emprunté par les Slaves, cependant on ne peut le trouver que dans la langue des Turcs de la région du Wolga. D'autres sont imprudemment allés plus loin, comme p. ex. M. O. Schrader, qui a supposé que le nom du tremble dans la langue des Turcs du nord, nom employé par plusieurs tribus de l'Altaï, provenait d'une ancienne forme slave. Ce problème se présente sous un aspect bien différent, si nous envisageons le fait, qu'à côté des concordances déjà mentionnées, on en trouve une série d'autres. Il s'agit notamment de mots slaves comme: *bagne, jagla, kaňa, kokora, komъ, etc., koblo, kždělъ, kqkoblъ košb, kqđq, \*kqđelъ, kuna, kupъ, etc., \*kъrsъ, mogyla, \*moltъ, mōka, palka*, et d'autres encore. Nous connaissons aujourd'hui environ un quarantaine de concordances de ce genre, qu'il nous est impossible de prendre pour accidentelles, ni d'interpréter comme on l'a fait jusqu'à présent en supposant que ces mots ont été empruntés aux Turcs par les Slaves. La plus grande partie de ces concordances s'explique probablement par le fait, que les Turcs et les Ougres ont dû emprunter ces mots aux Slaves à une époque sans doute relativement récente, qu'on peut fixer à peu près au dixième siècle avant notre ère, si ce n'est encore plus tard. En présence de ces faits, l'étude de M. J. Rozwadowski sur les „conformités lexicologiques, peu nombreuses, il est vrai, cependant tellement frappantes, que pour cette raison elles ne peuvent guère passer pour accidentelles, mais semblent au contraire d'autant plus étonnantes“, prend une importance particulière. Ces données s'accordent également avec les conclusions auxquelles aboutit M. Mikkola, en parlant de l'étymologie

probable du mot *kzniga*. Je n'insiste pas sur les autres indices, qui paraissent d'une valeur complémentaire, quand on les compare à celle des concordances lexicologiques déjà mentionnées. De tout ce qui précède, nous voyons se dégager une supposition, qui s'impose d'elle-même à l'esprit. Nous sommes donc amenés à penser, que la région habitée primitivement par les Slaves devait se trouver dans une partie inconnue de l'Asie et qu'elle avait à l'est les Turco-Tartares comme voisins. Après tout ce que nous venons de dire dans les passages précédents, cette supposition paraît des plus vraisemblables.

- 
15. ROZWADOWSKI JAN: **O nazwie Wendów.** (*Zum Wendennamen*).  
Présenté dans la séance du 9 février 1925.

Die neuesten Forschungen haben es wahrscheinlich gemacht, daß die skandinavische Sage vom Kampfe der Asen und Vanen einen historischen Hintergrund hatte, und da der Name *Vanen* im Ablautsverhältnis zu dem alten Namen der Langobarden, *Winili*, stehen kann, ist auch ein Zusammenhang mit dem Namen der *Wenden*, unter welchem die Germanen ihre slavischen Nachbarn verstanden, möglich. Denn jene skandinavische Sage hängt innig mit Norddeutschland zusammen, wo auch die alte Heimat der Langobarden lag (an der unteren Elbe) und wo später sich die Slaven festgesetzt haben <sup>1)</sup>.

Verf. macht nun aufmerksam auf den engen Parallelismus der keltischen Stammnamen *Veneti* (in Britannien) — *Venelli* (nordöstlich davon) und der germanischen *Wenden* (\**Winida-* und \**Winipa-* aus \**Veneto-*) — *Winili*, und erinnert an die einheimische keltische Tradition der Druiden, wonach ein Teil der Bevölkerung Galliens, offenbar eben der keltischen, 'ab insulis extimis confluisse et tractibus transrhœnanis, crebritate bellorum et adluvione fervidi maris sedibus suis expulsos' <sup>2)</sup>.

Da nun im unteren Weichselgebiet und in Ostpreussen zweifellos Flußnamen vorkommen, welche vor allem unter Kelten wieder-

<sup>1)</sup> vgl. Mikko la, Zur Vanenmythe, Festschrift tillägnad Hugo Pipping, Helsingfors 1924, 376 ff.

<sup>2)</sup> Ammianus Marcellinus XV 9, 3—4 nach Timagenes.

kehren<sup>1)</sup>, so ist es wahrscheinlich, daß jene vorhistorischen Veneter im südlichen Ostseegebiet, deren Name später auf germanische Stämme und endlich auf die nachrückenden Slaven übergieng, ein den Kelten verwandtes Volk waren. Damit lässt sich allerdings weder die Schachmatovsche Theorie vom Keltentum der vor-slavischen Wenden so ohne weiteres und in ihrem vollen Umfang aufrechtzhalten, noch ist die ganze *Wenden-* und *Veneter-*frage gelöst, aber immerhin lässt sich die Annahme Muchs, daß 'wir es mit Trümmern eines altindogermanischen Stammes zu tun haben, die früh in weit voneinander abgelegenen Gegenden verstreut, sich je nach ihrer Umgebung sprachlich verschieden entwickelten'<sup>2)</sup>, etwas greifbarer fassen, ohne gerade an 'Nordillyrier' denken zu müssen<sup>3)</sup>. Denn wir haben eine Reihe von Tatsachen, welche vom alten ethnisch-sprachlichen Zusammenhang der baltischen Südküste von der Elbe bis zum rigaischen Meerbusen Zeugnis ablegen. Schon längst hat man mit den *Wenden* — *Venetern* die westslavischen (lechischen) *Vjatiči* Nestors kombiniert, deren Name, \**ventitjo*-, eine Ableitung mittels des keltisch-italisch-slavischen deminutiven und patronymischen Suffixes *-itjo*- von *vent*-, slavischer Gestalt eines älteren *venet*-, ist. Auch der finnische Name von Russen und Russland, *Venäjä*, geht bekanntlich auf *Veneti* zurück. Der Name der *Windau*, lettisch *Veñta* setzt mit seinem baltischen Akut regelrecht ein älteres \**Venetā* bz. \**Venatā* fort und wiederholt sich ganz genau in weissruss. *Vjata* (\**Ventā*), einem Zufluss der westlichen Düna im Disnareis und von diesem Stamm abgeleitete Namen kommen auf später litauischem und weissrusischem Ostseegebiet auch sonst vor<sup>4)</sup>. Der Name kann wirklich einfach 'mächtig, groß' bedeutet haben, vgl. slav. Komparativ altkirchensl. *veštiji* 'grösser', poln. *więce(j)* und s. w., auf *vent*- mit Akut (serb. *věcī* u. s. w.) beruhend ← \**venet*- = altindisch. Superl. *vāniṣṭha*-, Komparat. *vānīyaś*- 'am meisten, bz. mehr erlangend oder mitteilend'; vgl. *vānitar*- (auch *vantār*-)

<sup>1)</sup> Rozwadowski, *Nazwy Wisły i jej dorzecza*, Warschau (o. J.), 19 fg. Es handelt sich um Namen der *Nida* (*Neide*), *Lyck*, *Rhein*, *Rheinsee*, *Rynow*, *Rinappe*, *Drewenz* in Ostpreussen; *Mieñ* und *Mianka*, *Mroga*; *Dbra* (= *Brda* = *Brahe*) in Westpreussen u. a.

<sup>2)</sup> bei Hoops, Reallexikon der german. Altertumskunde unter *Wenden*.

<sup>3)</sup> s. Much am angef. Orte § 6.

<sup>4)</sup> Buga, *Rocznik slawistyczny* VI 27 ff.

'Besitzer'. Also kann auch der Bodensee, der *lacus Venetus*, einfach 'der grosse See' gewesen sein<sup>1)</sup>.

Ferner kehrt der Name der ptolemäischen Ουέλται am rigaischen Meerbusen in demjenigen der westslawischen *Wel(e)ten* in Pommern wieder, ausserdem in der germ. *Veleda*, altir. *file* ← \**velet* 'Dichter (Seher)' und in dem gall. Ortsnamen *Velatodurum*<sup>2)</sup>; die alten *Vel(e)ten* leben im slav. (russ.) \**veltz* (russ. *volotz*, kleinruss. *velyt*) 'Riese' fort. Vielleicht besteht auch ein Zusammenhang zwischen den preussischen *Barten* und dem alten slav. *Barth* bei Stralsund.

Übrigens muss diese vorläufige Mitteilung auf die Abhandlung selbst, welche später erscheinen wird, verweisen

---

16. L. STERNBACH: *Prolegomena in carmina Gregorii Nazianzeni*. Présenté dans la séance du 11 mai 1925.

L'auteur retrace l'histoire et énumère les sources des éditions des poèmes de Grégoire de Nazianze publiés jusqu'à présent, après quoi il fournit la preuve que ni le texte, ni l'ordre, ni la disposition des chants ne sauraient satisfaire aux exigences de la science. Il analyse dans la suite tous les recueils plus importants de chants, tels qu'on les voit conservés dans les manuscrits et définit leur rapport avec l'archétype. L'auteur attire en particulier l'attention sur les recueils contenant des pièces non authentiques et sur les différentes façons de classer l'oeuvre poétique de Grégoire d'après des critères chronologiques. Il précise la signification des paraphrases en prose, s'occupe des dictionnaires spéciaux destinés à faciliter la lecture des poèmes de Grégoire, ainsi que des gloses des lexicographes. Il analyse les citations et les réminiscences de Grégoire dans les auteurs plus récents et indique les influences que la littérature plus ancienne avait exercées sur lui. Enfin, il parle de la façon d'utiliser les résultats obtenus par les recherches entreprises dans ce domaine, aussi bien pour fixer le texte original que pour découvrir de nouveaux fragments et variantes.

---

<sup>1)</sup> freilich würde auch lat. *venetus* 'seefarbig, bläulich' zu dem licht grün-blauen Bodensee ganz gut passen.

<sup>2)</sup> im Land der Sequanen. Zu *Velato-* neben *Vel(e)to-* vgl. *Venadi* neben *Venedi*.

17. WŁ. SZUMOWSKI: *Krakowska Szkoła Lekarska za czasów Komisji Edukacyjnej. (L'École de Médecine de Cracovie à l'époque de la Commission pour l'Instruction Publique)*. Présenté dans la séance du 27 avril 1925.

Le travail ici résumé s'appuie sur des documents manuscrits, trouvés aux Archives du Sénat de l'Université des Jagellons, aux Archives Centrales à Varsovie, à la Bibliothèque de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres, à la Bibliothèque des Jagellons etc. Il comprend les chapitres suivants: I. Le réveil de l'ancienne *Facultas Medica*; II. La nouvelle École de Médecine, comprise dans le *Collegium Physicum*, jusqu'à la démission de Kollataj (1780 - 1786); III. L'École de Médecine pendant le rectorat d'Orazewski. Dissensions au sein du *Collegium Physicum* (1786 - 1790); IV. Jean Śniadecki nommé président du *Collegium Physicum*; V. Les Ouvrages publiés et l'état de la médecine à cette époque; VI. Caractéristique générale.

Avant la réforme de Kollataj, l'ancienne Faculté de Médecine n'existait presque que de nom. Les professeurs procédaient tour à tour à l'élection d'un doyen et distribuaient entre eux les différents cours et leçons, sans pourtant pouvoir les commencer, faute d'auditeurs. Les professeurs ne touchaient pas de traitement.

Ce fut l'année 1780 qui marqua une époque dans l'histoire de la Faculté de Médecine. La Commission pour l'Instruction Publique avait décrété que l'École Centrale du Royaume devait comprendre quatre „*Collegia*“, notamment: un *Collegium Theologicum*, un *Collegium Juridicum*, un *Collegium Physicum*, enfin un *Collegium Medicum*. Le *Collegium Physicum* devait se composer d'une école de physique et d'une école de mathématiques et compter 7 professeurs ainsi que 3 professeurs suppléants; le *Collegium Medicum* devait comprendre trois écoles: une école d'aides-chirurgiens, une autre de médecine et une troisième de pharmacie, avec en tout 5 professeurs, 3 professeurs suppléants et 3 adjoints. Au *Collegium medicum* étaient subordonnés: un hôpital, l'amphithéâtre anatomique et le jardin botanique. Ces projets de vaste organisation ne furent pourtant pas réalisés, vu qu'on manquait d'argent, de professeurs et d'élèves. En 1782, la Commission réunit en une seule école, appelée *Collegium Physicum*, l'école de physique et l'école de médecine. Jean Jaśkiewicz, docteur en médecine et prati-

cien distingué fut nommé chef de celle-ci; il était en même temps professeur de chimie et de botanique, de sorte qu'il était membre du corps enseignant de l'École de Médecine et de l'École de Physique.

Pendant les années qu'il dura, c'est à-dire, jusqu'à l'effondrement de la Pologne, le Collegium Physicum comprenait trois écoles: une école de mathématiques, une école de physique et une école de médecine. Il avait en tout 8 professeurs. Chaque professeur occupait deux chaires, dont l'une principale et l'autre supplémentaire. L'École de Médecine avait un professeur d'anatomie et de physiologie (Vincent Szaster), un autre qui professait la pharmacologie et faisait un cours sur la matière médicale (Jean Szaster et après sa mort en 1793, Antoine Szaster), un troisième qui enseignait la chirurgie et l'obstétrique (Raphaël Czerwiakowski), enfin un professeur de pathologie et de médecine pratique (André Bاندurski, qui ne fut nommé qu'en 1785; ce fut François Kostecki, qui après la mort de celui-ci en 1789, lui succéda dans cette chaire).

Pendant les années de son activité, l'École de Médecine eut environ 200 élèves, parmi lesquels près de 140 jeunes gens, envoyés par les villes principales et les petites villes, à la suite des décrets royaux de 1784 et de 1785. La plus grande partie des jeunes gens envoyés à Cracovie étaient cependant tellement peu préparés aux études supérieures, que pendant longtemps encore ils devaient fréquenter les écoles secondaires. Une fois admis à l'École Centrale, ils prenaient leurs inscriptions pour suivre en même temps les cours aux différentes écoles, voire même fréquenter les leçons du „Collegium“ des sciences morales, comme celles du collège, affecté aux sciences physiques. Durant les années de l'existence de l'École de Médecine dans la Pologne indépendante, on en vit sortir neuf docteurs, plusieurs licenciés et plusieurs chirurgiens. A différents moments, surtout pendant l'insurrection de Kościuszko, les élèves de l'École se dispersèrent dans toute la Pologne. Ils étaient munis de certificats attestant la durée de leurs études et spécifiant les cours qu'ils avaient suivis. Sans achever leurs études à Cracovie, plusieurs élèves des plus capables de l'École de Médecine, tels que Jean Kanty Bartsch, Jean Like, André Śniadecki et Antoine Szaster, allèrent chercher leurs diplômes à l'étranger. Cet exode était probablement en rapport avec les dissensions entre les professeurs du Collegium Physicum, querelles qui empêchaient les élèves de passer normale-

ment leurs examens. Les camps opposés étaient représentés d'un côté par l'abbé André Trzeński, professeur de physique expérimentale, tandis que dans l'autre s'étaient rangés presque tous les autres professeurs du Collegium Physicum.

Autant par son budget que par le nombre d'élèves et d'affaires, l'École de Médecine jouait le premier rôle dans le développement et la vie du Collegium Physicum. Elle s'appelait officiellement: École de Médecine, attachée au Collegium Physicum de l'École Centrale de la Couronne.

Les professeurs de l'École n'écrivirent que peu d'ouvrages de médecine. Czerwiakowski a été le seul à préparer un grand manuel de chirurgie avec planches, dont on ne publia qu'une partie ensuite. L'enseignement à l'École de Médecine était à la hauteur du développement de la science médicale dans les autres pays de l'Europe et les connaissances pratiques étaient son but principal.

Toutes les leçons au Collegium Physicum étaient données en polonais, à l'exception du cours de pathologie et de thérapeutique que Bandurski faisait en latin.

---

18. WITOLD TASZYCKI: *Najdawniejsze polskie imiona osobowe. (L'anthroponymie polonaise la plus ancienne)*. Présenté dans la séance du 20 avril 1925.

Les recherches entreprises jusqu'à présent sur l'anthroponymie slave ne nous ont guère rendu ce domaine familier. En effet, les résultats de ces investigations ne peuvent que passer pour très modestes. Sans parler des tentatives d'un caractère peu scientifique et parfois fantaisiste, entreprises vers la fin du XVIII<sup>e</sup> et pendant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, il nous faut constater que ce ne fut qu'en 1860, dans un ouvrage intitulé „Die Bildung der slavischen Personennamen“, paru dans le vol. XII des „Denkschriften“ historiques et philosophiques de l'Académie de Vienne, que François Miklosich inaugura des recherches vraiment scientifiques sur ce sujet. Le travail de l'éminent linguiste n'éveilla pourtant pas d'intérêt plus vif dans le monde slave et ne trouva parmi les slavistes que peu d'imitateurs. Dans le groupe peu nombreux de ceux-ci, il faut ranger en premier lieu le philologue-dilettante russe, Michel Moroszkine, auteur d'un dictionnaire des noms slaves

(1867), puis Tomisław Maretié, auteur d'un travail sur les noms serbo croates (1886), Frédéric Lorentz, auteur d'une étude sur les noms poméraniens (1906) et Gustave Weigand, qui publia un travail sur les noms bulgares (1921) et d'autres études de moindre importance. Une place à part dans l'histoire de l'anthroponymie slave est occupée par l'oeuvre de Nicolas Tupikow, auteur d'un excellent dictionnaire des noms vieux-russes (1903), qui malheureusement est resté inachevé. En dehors du travail de Tupikow et peut-être aussi de celui-ci de Weigand, les études mentionnées n'atteignent pas le niveau auquel nous voyons s'élever les travaux anthroponymiques chez certaines nations occidentales; ils nous permettent cependant de nous faire une idée plus ou moins exacte du problème des noms chez les peuples slaves du Sud et de l'Est. Il en est autrement pour les noms des Slaves de l'Ouest, en particulier pour les noms tchèques, lusaciens et polonais, qui attendent toujours d'être inventoriés et étudiés au point de vue historique. En ce qui concerne l'anthroponymie polonaise, le travail ici résumé se propose précisément de combler cette lacune. Il traite en effet d'un très grand nombre de noms purement polonais du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle, que l'auteur a tirés de documents ou qu'il a étudiés d'après des photographies.

Dans l'ensemble des noms polonais anciens, ce sont les noms composés à deux termes qui attirent surtout notre attention. D'après l'opinion généralement admise, ils expriment „un heureux présage, des souhaits de bonheur et de gloire“ (Brückner, Enc. pol. IV/2 p. 177). Si je ne me trompe, les auteurs, qui s'occupent des noms indo-européens, se bornent à constater ce caractère général, propre aux noms compris dans ce type, que nous connaissons pour l'avoir rencontré chez tous les membres de la famille des peuples indo-européens; ils ne tâchent donc pas de jeter de la lumière sur une question qui d'elle-même se présente à l'esprit, à savoir, comment ces noms ont été formés et quelle aurait bien pu être leur origine. Et pourtant, quand on compare les noms indo-européens avec les noms étrangers à ce groupe, on peut recueillir certaines indications, capables de mettre en lumière les questions que nous venons d'effleurer. Pour trouver des exemples, il suffit de fixer l'attention sur l'anthroponymie sémitique. Nous sommes immédiatement frappés de rencontrer ici un type particulier de noms représentant des phrases, comme *Ši-lû-dârat*. „Puisse-t-elle vivre éternellement“,

*Šamaš-lamassê*. 'Le dieu du soleil est ma divinité protectrice', *Nabû-bullit* 'Oh Nebo! gardez le en vie!' etc. (B. Meissner „Babylonien und Assyrien, I“ Heidelberg 1920, p. 394—9), noms que nous trouvons encore aujourd'hui chez certaines tribus arabes. Si nous tenons compte de ces faits, nous pouvons supposer que dans tous les cas, les noms indo-européens à deux termes et peut-être même une grande partie des noms à un thème, sont dérivés de noms primitifs aryens qui représentaient une phrase. Nous n'apprendrons jamais à connaître la forme qu'avaient ces noms de nos ancêtres préhistoriques, vu qu'entre leur origine et leur aspect le plus ancien, attesté par l'histoire des peuples indo-européens, des milliers d'années se sont écoulés et que pendant cette période, la langue dans son ensemble, y compris les noms de personnes, a subi les changements les plus divers, intéressant aussi bien les formes que la signification des mots. Un grand nombre de ces noms a certainement dû avoir le caractère de souhaits ou de bénédictions appelées sur un enfant. C'est de ces noms équivalant à une phrase, que par l'élosion des parties moins importantes pour leur signification et grâce à la conservation des termes représentant la partie essentielle, se sont développés petit à petit les noms indo-européens que nous connaissons par les monuments littéraires. Les termes épargnés par l'élosion n'étaient pas des parties privilégiées du langage; au contraire, comme nous le verrons bientôt, il règne une grande liberté sous ce rapport.

1) Noms contenant une forme verbale dans le premier terme (ils sont au nombre de 101, sans compter les formes alternantes). Les noms appartenant à cette catégorie comprennent deux groupes, suivant la forme du premier terme. Les uns contiennent dans celui-ci la racine pure qu'on voit p. ex. se présenter dans:

*Przy-by + gniew*, *Z-by + gniew*, comp. le vieux slave *byti* 'être'.

*Na-czę + mir*, comp. le v. sl. *na-čęti* 'commencer'.

*Nie-da + mir*, *Z-du + wuj* comp. le v. sl. *dati* 'donner'.

*Nie zna + wuj*, comp. le v. sl. *znati* 'connaître' etc.,

tandis que dans le premier terme des autres noms, on trouve la forme du présent, forme verbale que nous rencontrons dans les suivants:

*Borzy-sław*, *Borzy-woj*, comp. le v. sl. *boriti*, 'lutter'.

*Broni-sław*, comp. le v. sl. *braniti*, 'lutter'.

*Chwali-bog* || *Fali-bog*, comp. le v. sl. *chwaliti*, 'vanter'.

*Czci-bor* || *Ści-bor* comp. le v. sl. *čystiti*, 'vénérer' etc.

Pendant un temps assez long, on vit les linguistes discuter sur le premier terme du deuxième groupe de ces noms. Il s'agissait de savoir notamment, si les noms composés, contenant une forme verbale (différente dans les différentes langues) dans le premier terme, sont des noms primitifs, ou s'ils sont secondaires. Certains auteurs, p. ex. Osthoff („Das Verbum in der Nominalcomposition...“ 1878), faisaient dériver les noms de ce genre de juxtapositions nominales, tandis que d'autres, p. ex. Jacobi (*Compositum u. Nebensatz* 1897) admettaient sans réserves la verbalité primitive du premier terme de la composition. La théorie d'Osthoff dut bientôt s'effondrer, vu les bases fragiles sur lesquelles elle reposait. Celle de Jacobi put se maintenir plus longtemps, quoiqu'elle ne fût pas libre de certains défauts, ainsi que le professeur Łoś a eu raison de le faire observer („Wyrazy złożone z formą czasownikową w pierwszej części“. *Comptes rendus de l'Acad. Pol. de Sc. et d. Lettres*. 1906, n o 4; cours lithographié „Zarys słowotwórstwa“ 1909; „Gramatyka polska II“ 1925). En présence du fait que les compositions avec une première partie verbale ne sont connues que dans quatre groupes de langues indo-européennes et que dans chacun de ces groupes elles ont des traits particuliers, le professeur Łoś admet que le caractère verbal du premier terme des compositions ne s'est manifesté qu'avec le temps. Il n'a pu se développer que d'un substantif, grâce à la circonstance que primitivement, en rapport avec les suffixes, la racine donnait aussi bien naissance à des noms qu'à des formes verbales, p. ex. \**zna-kz*, \**zna-jq*. Le fait que dans l'anthroponymie slave, on ne trouve que des thèmes verbaux appartenant à la conjugaison *-ī-* (bien plus rarement à la conjugaison *-ī-/-ē-*), s'explique par leur signification, par leur causativité, dans l'état de choses le plus primitif, évidemment.

Comme déjà pendant le stade préhistorique des langues slaves, la forme du thème au présent des verbes de la conjugaison *-ī-(-ī-/-ē-)* avait pris extérieurement l'aspect de la 2<sup>e</sup> pers. sing. du présent de l'impératif slave, déjà à une époque assez reculée on commença à la prendre pour un impératif. Cette confusion eut une certaine répercussion sur l'évolution de cette partie de l'anthroponymie, de sorte que sous cette influence, on introduisit de nouvelles formations à thèmes différents, formations qui dès le début avaient réel-

lement la forme impérative dans le premier terme. Les noms suivants sont p. ex. des formations de ce genre:

*Stani-sław* comp. dans le v. sl. le prés. de l'impér. *stani* avec *stati*, 'être debout'.

*Włodzi-mtr*, *Włodzi-sław*, comp. dans le v. sl. le prés. de l'impér. *vladi*, avec *vlasti*, 'régner' etc.

2) Noms avec thème nominal au premier terme (ils sont au nombre de 133, sans compter les formes alternantes). Le premier terme des noms composés a pu garder en général l'aspect primitif de sa forme, grâce à l'évolution particulière de sa signification. Nous ne saurions pourtant dire la même chose de la forme nominale du premier terme. Si nous l'examinons, nous ne pouvons pas remarquer que dans des cas nombreux cette forme n'est pas complètement pareille au thème du substantif, de l'adjectif ou du pronom, qu'on trouve dans le premier terme. Dans les noms, où dans le premier terme on trouve la forme thématique pure, celle-ci est presque exclusivement représentée par le thème *-o-*:

*Bogo-dar*, comp. le v. sl. *bogъ*, 'dieu'.

*Miro-gniew*, comp. le v. sl. *mirъ*, 'la paix'.

*Dobro-gost*, comp. le v. sl. *dobrъ*, 'bon'.

*Jaro-sław*, comp. le v. sl. *jarъ*, 'sévère'.

ou bien par le thème *-jo-*:

*Boże-bor*, comp. le v. sl. *božijъ*, 'divin'.

*Dobie-gniew*, comp. le v. sl. *dobljъ*, 'vaillant'.

*Wsze-bąd*, comp. le v. sl. *vsъ*, 'tout' etc.

Dans le slave commun l'*o* terminal des thèmes en *-o-* devint dans une certaine mesure, peu à peu le trait particulier du premier terme nominal des compositions en général, grâce à quoi, non seulement on le voit prendre la place des voyelles thématiques d'autres thèmes, mais encore élargir les thèmes en consonne, de sorte que dans la suite il entra dans certains cas dans le premier thème verbal des compositions. C'est ainsi que s'explique l'origine des formes nominales telles que:

*Ciecho-sław*, comp. le v. sl. *po-tečha* 'la consolation'.

*Slawo-mir*, comp. le v. sl. *slava*, 'la gloire'.

*Godo-sław* || *Godzi-sław*, comp. le v. sl. *goditi*, 'gratum esse' etc.

Dans le même rôle que celui de l'*-o-* des thèmes nominaux, on pouvait voir également l'*-i-*, provenant de thèmes verbaux, comme dans la suite, de formes impératives, qui formaient la première

partie des noms composés. Les alternances suivantes nous en fournissent une preuve incontestable:

*Boże-bor, Boże-ciech* || *Boży-dar, Boży-sław,*  
*Twardo-sław* || *Twardzi-sław,*  
*Bole-bor, Bole-sław* || *Boli-bor, Boli-sław* etc.

Guidés par la même tendance à uniformiser la forme très variée du premier terme nominal des compositions, aussi bien l'-i- que l'-o- se rencontrent à moitié chemin et c'est alors qu'en présence de la vitalité de ces deux types, ils ont dû se maintenir côte à côte, dans un milieu qui leur était étranger. L'alternance suivante fournit un exemple classique de ce phénomène:

*Siemo myśł, Siemo-wit* || *Siemi-myśł, Siemi-rad, Siemi-sław*; comp., le v. sl. *semъ*, 'persona', puis *sěmъja*, 'mancipia', en russe *семья* 'la famille'.

3. Noms avec une forme casuelle au premier terme (au nombre de 14, sans compter les formes alternantes). Une fois que la langue avait formé le système compliqué de déclinaisons et de conjugaisons, tel que nous le connaissons dans les langues possédant des monuments littéraires, lorsque les formes thématiques ne se maintenaient plus que dans le premier terme des mots composés, où elles continuaient à être traditionnellement employées, les rapports de forme et de signification entre les deux termes des noms composés durent s'effacer avec le temps dans la conscience des personnes parlant une langue. Parfois, on tâchait de rétablir ces rapports d'une façon particulière. Les noms avec un impératif, prétendu ou réel dans le premier terme et ensuite les noms, où le même terme contenait une forme casuelle quelconque, étaient précisément l'expression de ces efforts:

*Bogu-chwał, Bogu-sław*, comp. le datif sing. *bogu* de *bóg* et le v. sl. *bogъ*.

*Siedle-wit*, comp. le locat. sing. vieux-polonais *siedle* de *stodło*, 'la campagne' et le v. sl. *selo*.

*Zły-myśł*, comp. le nom. masc. sing. de la déclinaison pronom. *zły*, en vieux-slave *zъlъ(jъ)* etc.

4. Noms, a) avec un adverbe, b) une préposition, c) une négation au premier terme ou dans lesquels celui-ci est l'objet d'une négation.

*Bliz-bor*, comp. le v. sl. *blizъ* || *blizъ*, 'près'.

*Doma-rad*, comp. le v. sl. *doma*, 'à la maison' etc.

b) *Biez-dziad*, comp. le v. sl. *bezz*, 'sans', le vieux-polonais *biez*.  
*Prze-bor*, comp. le v. sl. *prě-*, 'par' à travers' etc.

c) *Nie-mtr*, comp. le v. sl. *ne*, 'ne'.

*Nie* — *zna* + *wuj* etc.

Contrairement à la diversité des formes, telle que nous la connaissons par le premier terme des noms composés, nous observons une uniformisation complète de ces formes dans le second terme. Dans les noms masculins, ce terme appartient au thème en-*o*, tandis que dans les noms féminins il revient au thème en-*a*, sans égard à la circonstance, à quel thème il pouvait appartenir, tant que dans la langue il jouait le rôle d'un élément indépendant. Pour bien se rendre compte de la forme du second terme de la composition, il faut envisager un fait généralement observé dans l'anthroponymie indo-européenne, notamment le fait de l'interversion des termes d'un nom déjà existant pour former avec ceux-ci un nom nouveau. Cette interversion peut non seulement intéresser des noms composés de deux termes nominaux, comme

*Gntewo-mir*: *Miro-gniew*

*Miro-sław*: *Stawo-mtr* etc.,

mais aussi des noms, dont le premier terme contenait un thème verbal:

*Borzy-sław*: *Stawo-bor*

*Chwali-bog*: *Bogu-chwał* etc.

Les noms ci-dessus offrent des exemples classiques, mais non les seuls, capables de prouver l'interversion des termes. Ce n'est pas nécessairement dans les limites d'un seul mot composé que les termes ont pu changer de place, car plus fréquents sont les cas, où nous voyons le premier terme de certains noms représenter le second dans d'autres noms, lesquels, en dehors de cette interversion, n'ont aucun rapport avec les premiers. Une liste détaillée des termes venant en second lieu permet de parfaitement s'orienter dans cette question et de connaître les termes seconds qui dans le matériel, que réunit l'étude ici résumée, n'occupent jamais la première place dans les noms composés.

Si à présent nous jetons un coup d'oeil sur l'ensemble des noms à deux termes, réunis dans le travail de l'auteur, nous nous apercevrons sans peine que tous les mots employés à construire des noms ne se présentent pas avec la même fréquence comme éléments de ceux-ci. Ce ne sont que certains mots, propres à désigner des per-

sonnes (les „Namenwörter“ des auteurs allemands) qui dans une plus large mesure se prêtent à cet emploi. Le nombre de ces mots était primitivement restreint, comme l'était aussi le nombre des noms. Suivant les nécessités qu'imposait la vie, le nombre de ces mots propres à désigner des personnes fut augmenté par le fait d'introduire des éléments nouveaux, qui à condition d'être unis aux mots mentionnés, pouvaient former de nouveaux noms. La dernière étape dans l'évolution de l'anthroponymie à deux termes fut atteinte par la formation de noms, dont les termes n'ont plus rien de commun avec les mots, propres à désigner des personnes. Il s'agit là de noms qui exclusivement sous le rapport de la forme ont pris comme modèles des noms déjà existants. Citons comme exemples des noms tels que *Biało-wąs* et *Trzeszczy-oko*.

Ce serait une tâche extrêmement intéressante que de comparer les noms à deux thèmes en usage chez tous les peuples slaves, pour découvrir les bases sur lesquelles s'appuie l'anthroponymie dans les différentes nations appartenant à cette race. Un examen approfondi des résultats ainsi obtenus, nous rendrait certainement plus facile la compréhension de plus d'un fait concernant l'anthroponymie, que, dans l'état actuel de nos connaissances dans le domaine des noms slaves, nous ne pouvons qu'à peine constater.

A cause de leur longueur, les noms slaves à deux termes ne se prêtaient guère à l'usage quotidien, aussi les raccourcissait-on volontiers. L'abréviation d'un nom composé peut n'intéresser qu'une partie du second terme: *Broni-sł.* *Broni-sław*, *Mści-w.* *Mści-woj*. Il s'agit alors d'abréviations, dites dithématiques. Mais le raccourcissement peut s'étendre au second terme entier, *Bliz.* *Bliz-bor* ou au premier, *Kraj.* *Dzierży-kraj*, voire même à tout le second terme et à une partie du premier *Chwał.* *Chwali-bóg*, *-mir*, *-sław*; *Mir.* *Miro-gniew*, *-sław*; *Stan.* *Stani-mir*, *-sław*, etc. Nous avons affaire alors à des abréviations dites monothématiques. L'abréviation monothématique peut être poussée à tel point, qu'il ne reste plus que la première syllabe du terme d'un nom. Cette syllabe doit pourtant être renforcée alors par un, voire même, par deux suffixes: *Mi ch.* *Mi-ro-gniew*, *-sław*; *Pro-sz.* *Pro-sz-ek*: *Prosi-mir*; *Strze-sz.* *Strze-sz-ek*, *Strze-sz-ko*: *Strzeży-mir*, *-sław*; *War-sz.* *War-sz-on*: *Warci-sław* etc.

L'importance, au point de vue de la signification, des suffixes dont on se servait pour former des noms, n'est pas proportionnée à la fréquence de l'emploi de ces suffixes. Ainsi, parmi les plus

souvent employés, nous trouvons surtout les suffixes  $-ch \leftarrow *$   $-cho$  et  $-sz \leftarrow *$   $-chio-$  dont la valeur est minime en ce qui concerne le sens. Ces deux suffixes, qui, comme nous l'avons vu, contribuent à former les noms monothématiques raccourcis, les plus avancés dans leur évolution, ces deux suffixes, unis au premier terme entier d'un nom composé, représentent un nouveau type d'abréviations comme *Bole ch*: *Bole-bor*, *Często-ch*: *Często-mir*, *Bogu-sz*: *Bogu-mił*, *Doma sz*: *Doma-mir*, *Wroci-sz*: *Wroci-sław* et d'autres abréviations analogues aux précédentes. D'entre les exemples de ce genre, on a séparé un groupe de suffixes récents, fort répandus dans l'anthroponymie, tels que  $-ich$ ,  $-isz$ ;  $-'ech'$ ,  $-'esz$ ;  $-ach$ ,  $-asz$ ;  $-och$ ,  $-osz$ ;  $-uch$ ,  $-usz$ .

A côté des suffixes servant à former des noms abrégés, dont la signification nous paraît obscure, on voit dans le même rôle différents suffixes diminutifs, employés encore à présent, p. ex.

le suffixe  $-ek \parallel -'ek \leftarrow -ekz \parallel -ekz$ : *Borek*: *Borzy-sław*,  $-woj$ ; *Falek* ou *Falek*: *Fali-bog*,  $-mir$ ,  $-sław$ ; *Stanek* ou *Staniek*: *Stani-mir*,  $-sław$  etc.;

le suffixe  $-ak$ : *Godak*: *Godzi-sław*; *Radak*: *Rado-ciech*,  $-mił$ ,  $-sław$  etc.

le suffixe  $-ik$ : *Bronik*: *Broni-sław*; *Sławik*: *Sławo-mir* etc.

le suffixe  $-ina$ : *Dobrzyna*: *Dobro-gost*,  $-sław$ ; *Gościna*: *Gości-rad*,  $-sław$  etc.;

le suffixe  $-'ec \leftarrow -ecz$ , caractéristique par le fait qu'on le voit s'attacher à des noms qui n'ont pas été abrégés: *Bog-daniec*, *Bogu-sławiec*, *Z-dzie + sławiec*, etc.

On formait encore volontiers des noms abrégés en se servant de suffixes employés à former des substantifs abstraits, notamment des suffixes  $-ostz$  et  $-ota$ . En qualité de formant nominal, le suffixe  $ostz$  devait naturellement passer aux thèmes en  $-o$ , aussi le voit-on prendre la forme  $ostz$ . C'est là un fait aussi caractéristique que facile à comprendre qu'autant  $-ost$  qu'  $-ota$  ne s'attachent en principe qu'aux termes nominaux des noms composés: *Ciechost*: *Ciecho-sław*; *Jarost*: *Jaro-gniew*,  $-sław$ ; *Blizota*: *Bliz-bor*; *Sirota*: *Siro-sław* etc. Les suffixes ici mentionnés n'épuisent évidemment pas le nombre de ceux, destinés à former des noms abrégés.

Les recherches scientifiques sur l'ancienne anthroponymie polonaise ne sauraient se borner à l'étude des noms à deux termes et de leur formes abrégées, quoique ces noms eussent passé pour les plus distingués. Les noms plus modestes à un seul thème mé-

ritent certainement le même intérêt, vu qu'autant que les premiers ils permettent de reconnaître la puissance créatrice de l'esprit humain dans ce domaine d'activité. Ce sont les particularités physiques ou mentales de l'individu, les plus frappantes pour son entourage, qui d'une façon directe ou indirecte contribuent à la formation des noms appartenant à cette catégorie. Il s'agit donc tout simplement de surnoms et parfois de sobriquets, destinés à caractériser l'individu. Les noms de ce genre sont formés par des appellatifs de différente origine. Ainsi, nous trouvons ici des noms indiquant des parties du corps, comme *Broda* (barbe), *Gęba* (gueule), *Pysk* (trogne), *Żyła* (veine); des noms empruntés au règne animal p. ex. *Baran* (bélier), *Jeż* (hérisson), *Kozieł* (bouc), *Łosoś* (saumon), *Osiel* (âne), *Rak* (écrevisse), *Sokoł* (faucon), *Żaba* (grenouille) ou bien au règne végétal: *Jawor* (érable), *Kakol* (ivraie), *Piwonia* (pivoine), *Wisznia* (cerise), puis des noms en rapport avec la topographie, *Dniepr*, *Rawa*, *Jeziór* (lac), *Opoka* (roche); des noms indiquant l'origine nationale comme *Bawor* (le Bavaois), *Prus* (le Prussien) *Polatin* (le Polonais); des noms désignant des oeuvres de l'homme: *Grabia* (rateau), *Kościół* (église), *Łopata* (bêche), *Słup* (poteau), *Szydło* (alêne) etc.

Les deux derniers chapitres du travail ici résumé sont consacrés aux noms patronymiques polonais et au traces de dialectes qu'on y découvre. Les noms patronymiques du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle ont deux formes différentes: les uns sont terminés en *-ic*, les autres en *-owic* et *-ewic*. Le suffixe *-ic* fait son apparition dans les noms à forme de féminin: *Łopacic*: *Łopata*, *Mrokocic*: *Mrokota* ainsi que dans les noms composés, dont le second terme était représenté par *-sław*: *Bogusławic*, *Sulisławic*. Nous rencontrons de plus le même suffixe dans plusieurs cas isolés, mais en général c'est *-owic*, *-ewic*: *Raciborowic*, *Woliszewic* qui manifeste une tendance à se substituer au suffixe *-ic*. Ce phénomène s'explique par la circonstance que l'idée de filiation qui s'est traduite à une date relativement récente par le suffixe *-ic*, lequel est en réalité un suffixe diminutif, n'était pas aussi nettement exprimée par celui-ci que lorsqu'il était uni à *-ow*, *-ew*, suffixe qui indique la possession.

On trouve relativement peu de traces de dialectes dans les noms polonais. Elles se traduisent par les phénomènes suivants: 1) les suffixes *-k*, *-k*, ainsi que *-c*  $\Leftarrow$  *-cz-*, *-cz-*, *-cz-* qu'on voit à la place et à côté de *-ek*, *-ek* *-ec*, répandus dans toute la Pologne, ne font leur apparition que dans les territoires du nord et du nord-

ouest de ce pays; 2) le suffixe *-ak* ne se rencontre que dans l'est et le sud-est de la Pologne; 3<sup>o</sup>) dans les monuments littéraires de la Silésie, de la Grande-Pologne et de la Cujavie, on trouve la forme *je-*: *Jero-sław* soit à la place, soit à côté de *ja-*: *Jaro-sław*, généralement employé dans toute la Pologne; 4) à côté ou à la place de *ra-*: *Raci-bor*, d'un emploi général, on voit la forme *re-*: *Recibor*, dans les monuments littéraires provenant de Grande-Pologne, de Poméranie, de Cujavie et de Masovie.

Le vocabulaire des noms vieux-polonais que l'auteur a joint au travail ici résumé, comprend 1483 noms, sans compter les renvois.

---

