



**HAL**  
open science

# La connaissance philosophique de la Trinité selon Pierre d'Ailly et la fortune médiévale de la proposition *Monas genuit monadem*

Monica Brinzei

► **To cite this version:**

Monica Brinzei. La connaissance philosophique de la Trinité selon Pierre d'Ailly et la fortune médiévale de la proposition *Monas genuit monadem*. *Przegląd Tomistyczny*, 2009. hal-04950623

**HAL Id: hal-04950623**

**<https://hal.science/hal-04950623v1>**

Submitted on 17 Feb 2025

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*Monica Calma*

École Pratique des Hautes Études, Paris (France)  
Institut de Recherche d'Histoire des Textes

## LA CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE DE LA TRINITÉ SELON PIERRE D'AILLY ET LA FORTUNE MÉDIÉVALE DE LA PROPOSITION *MONAS GENUIT MONADEM*

Le manuscrit Paris, BnF lat. 15898 contient une partie<sup>1</sup> du commentaire sur les *Sentences* de Pierre d'Ailly. A la fin du codex, la garde présente plusieurs essais de plumes et annotations parmi lesquelles on remarque deux qui reproduisent cette citation: *Monas genuit monadem*. Il s'agit d'une variante de la première proposition du *Livre des vingt-quatre philosophes* qui traite du rapport trinitaire en Dieu<sup>2</sup>. Au XIV<sup>e</sup> siècle, cette proposition est plus qu'une formule mnémotechnique permettant aux scribes d'exercer leur plume, car il s'avère que Pierre d'Ailly la cite lorsqu'il s'agit de répondre à une question récurrente chez les commentateurs des *Sentences* de Pierre Lombard: les philosophes peuvent-ils avoir une connaissance naturelle de la Trinité ?

La présente étude se déploie en suivant une perspective double. Premièrement, nous montrons pourquoi et comment Pierre d'Ailly se sert de cette proposition. Deuxièmement, après une analyse du livre I, Q. 1, art. 2, concl. III où Pierre d'Ailly introduit la proposition en question, nous tenterons de mon-

<sup>1</sup> En effet, il s'agit d'un manuscrit mutilé qui a perdu ses premiers cahiers et qui commence avec le livre 1, Q. 5, article 2, du commentaire de Pierre d'Ailly. Pour la description et pour la datation de ce manuscrit je renvoie à mon article MONICA CALMA, *Le commentaire de Sentences de Pierre d'Ailly*, dans *Bulletin de philosophie médiévale*, 49 (2007), pp. 139–199. Voir aussi ma thèse de doctorat : *Evidence, doute et tromperie divine. Édition critique et étude doctrinale du prologue aux Sentences de Pierre d'Ailly* (EPHE 2008).

<sup>2</sup> *Liber viginti quattuor philosophorum*, ed. F. HUDRY, (Corpus Christianorum 123a), Turnhout 1997, p. 5. Pour la datation de ce texte Z. Kaluza propose, contrairement à F. Hudry, de considérer cet ouvrage comme étant des confins du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècles. Cette nouvelle datation a été confirmée par Paolo Lucentini. Cf. Z. KALUZA, *Compte rendu de Liber viginti quattuor philosophorum*, éd. F. Hudry, Turnhout 1997, dans *Mittellateinisches Jahrbuch*, 35/1 (2000), pp. 161–166 ; PAOLO LUCENTINI, *Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo*, Turnhout 2007. Pour une analyse de cette proposition voir ZENON KALUZA, *Comme une branche d'aman-dier en fleurs. Dieu dans le Liber viginti quattuor philosophorum*, dans *Hermetism from late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del convegno internazionale di studi, Napoli, 20–24 novembre 2001*, ed. P. LUCENTINI/I. PARRI/V. PERRONE COMPAGNI, Tornhout 2005, pp. 99–126, notamment 101–102.

trer sa circulation chez plusieurs auteurs : Alain de Lille, Alexandre Nequam, Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Jean de Mirecourt, Marsilius d'Inghen. Notre démarche essaiera de clarifier les raisons pour lesquelles la réflexion théologique du cardinal de Cambrai concernant la connaissance des trois personnes divines se construit dans un dialogue avec ses prédécesseurs. De plus, nous chercherons à attirer l'attention sur le rôle des *auctoritates* dans l'articulation doctrinale d'un problème à la fois théologique : la nature des personnes constituant la Trinité, et philosophique : les limites de la connaissance philosophique concernant l'unité et la multiplicité au sein de la divinité.

COMMENT PIERRE D'AILLY CITE :  
*MONAS GENUIT MONADEM?*

Les limites de la connaissance humaine constituent l'objet principal du livre I, Q. 1, article I<sup>3</sup>, de son commentaire sur les *Sentences*. Le deuxième article porte sur la capacité humaine d'avoir une connaissance des vérités théologiques plus évidente que la foi : *Utrum possibile sit viatorem habere de veritatibus theologicis notitiam maiorem fide*. L'article s'organise autour des trois *conclusiones*, dont la dernière<sup>4</sup> se développe en trois temps : (1) l'énoncé de la position justifiée par plusieurs exemples, (2) la formulation des thèses *contra* et (3) les réponses aux objections. Une explication des concepts employés dans cette conclusion est préalable à l'analyse proprement-dite de la doctrine.

Le *viator*, selon d'Ailly, peut connaître de façon multiple, à savoir par l'entremise d'une opinion, par la foi ou par une connaissance évidente. L'opinion est une connaissance non-évidente qui se réalise dans la crainte<sup>5</sup> (*cum formi-*

<sup>3</sup> Concernant la structure du commentaire, il faut savoir que Pierre d'Ailly s'inscrit parfaitement dans la tendance des sententiaires de son époque, qui consiste à accorder une attention particulière à la forme de leurs écrits. Il divise son commentaire en questions, chacune étant composée de trois articles. Un article comporte trois sections : la définition des termes, l'affirmation des conclusions et les réponses finales. Voir P. GLORIEUX, *Jean de Falisca. La formation d'un maître en théologie au XIV<sup>e</sup> siècle*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 33 (1966), pp. 79–99; L. BIANCHI/E. RANDI, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Fribourg–Paris, Cerf 1993, pp. 131–137.

<sup>4</sup> B. Meller fait aussi référence à cette conclusion, mais il analyse seulement la doctrine. Notre étude apporte une nouvelle perspective en insistant sur l'importance des citations pour l'articulation doctrinale. Cf. B. MELLER, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Freiburg 1954, p. 91, 199, 203.

<sup>5</sup> PIERRE D'AILLY, *Questiones super librum Sententiarum*, lib. 1, Q. 1, art. II, (éd. M. CALMA, p. 166 ; Paris 1508, f<sup>o</sup> 44va) : *notitia non evidens... cum formidine, que vocatur opinio*. Pour toutes les citations de Pierre d'Ailly je renvoie à mon édition et j'indique aussi l'édition Paris 1508, Jean Petit, accessible sur le site [www.gallica.fr](http://www.gallica.fr).

dine) ; c'est-à-dire la peur que ce qui est connu et son contraire soient vrais en même temps. La foi est également une connaissance non-évidente, mais à la différence de l'opinion elle est accompagnée de la certitude<sup>6</sup>, celle-ci étant un assentiment ferme, comparable à celui de la science. La connaissance évidente se définit d'une manière double. Premièrement comme un savoir vrai, sans crainte, causé d'une façon naturelle et par lequel il est impossible de se tromper<sup>7</sup> ; ce type d'évidence étant l'évidence de premiers principes, comme par exemple le principe de non-contradiction. Et deuxièmement, Pierre d'Ailly parle d'une évidence secondaire qui porte sur toutes nos autres connaissances, y compris les intellections qui peuvent être conditionnées par l'influence divine<sup>8</sup>.

La présentation brève de ces concepts est nécessaire pour la compréhension de la 3<sup>ème</sup> conclusion, où Pierre d'Ailly essaye de rendre compte de l'incompatibilité entre la raison naturelle et la vérité sacrée.

(1) Pour soutenir que les vérités théologiques ne constituent pas le sujet d'une connaissance évidente ou même probable (*evidentia secundum quid*) distincte de la foi, Pierre d'Ailly établit une hiérarchie des catégories cognitives : *simpliciter et absolute fides est notitia maior opinione*<sup>9</sup>. La supériorité de la foi par

<sup>6</sup> PIERRE D'AILLY, *Questiones super librum Sententiarum*, lib. 1, Q. 1, art. II, (éd. M. CALMA, p. 166; Paris 1508, f° 44va) : *notitia non evidens... cum certitudine que vocatur fides*.

<sup>7</sup> PIERRE D'AILLY, *Questiones super librum Sententiarum*, lib. 1, Q. 1, art. I, (éd. M. CALMA, p. 127; Paris 1508, f° 36va) : *Evidentia autem simpliciter absoluta potest describi que est : assensus verus sine formidine, causatus naturaliter, quo non est possibile intellectum assentire et in sic assentiendi decipi vel errare*. La définition de l'évidence de Pierre d'Ailly représente aujourd'hui le passage le plus étudié de son commentaire sur les *Sentences*. Cf. P. DE GANDILLAC, *Usage et valeur des arguments probables chez Pierre d'Ailly*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 8 (1933), p. 54; ANNELIESE MAIER, *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*, dans *Ausgehendes Mittelalter: Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Bd. 2, Roma 1967, pp. 367–418; PAUL VIGNAUX, *Aspects des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, dans *Philosophie au Moyen Age*, (nouv. éd.) R. IMBACH, Paris 2004, pp. 258–259; B. MELLER, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Freiburg 1954, p. 85sq.; A. MAIERÛ, *Logique et théologie trinitaire : Pierre d'Ailly*, dans *Preuve et raison à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV<sup>e</sup> siècle*, éd. Z. KALUZA et P. VIGNAUX, Paris 1984, pp. 253–268; TULLIO GREGORY, *La tromperie divine*, dans *Studi Medievali*, 23 (1982), pp. 524–525; OLIVIER BOULNOIS, *Ego ou cogito? Doute, tromperie et certitude de soi du XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, dans *Généalogies du sujet, de saint Anselme à Malebranche*, éd. O. BOULNOIS, Paris 2007, pp. 177–215; JACOB SCHMUTZ, *L'existence de l'ego comme premier principe métaphysique avant Descartes*, dans *Généalogies du sujet, de saint Anselme à Malebranche*, éd. O. BOULNOIS, Paris 2007, pp. 215–268.

<sup>8</sup> Voir à ce sujet MONICA CALMA, *Evidence, doute et tromperie divine*, ch. I et II.

<sup>9</sup> PIERRE D'AILLY, *Questiones super librum Sententiarum*, lib. 1, Q. 1, art. II, (éd. M. CALMA, p. 172 ; Paris 1508, f° 46ra) : *Primo potest dici quod talis notitia esset opinio, quia licet opinio aliquo modo secundum quid sit notitia maior fide, ut prius tactum est, tamen simpliciter et absolute fides est notitia maior opinione*.

rapport à l'opinion, son infériorité par rapport à la science évidente, sont confirmées à l'aide d'un argument d'autorité:

Unde secundum Hugonem *De Sacramentis*, libro primo, parte 10, capitulo secundo : fides est opinione superior. Et ideo ipse diffiniens fidem ait quod est certitudo animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constituta<sup>10</sup>.

La position de Pierre d'Ailly est donc précise : il est impossible que les vérités théologiques soient évidentes de façon naturelle, sinon l'objet de la théologie serait démontrable par des arguments rationnels. Les philosophes, par exemple, parviennent à avoir une intellection naturelle des attributs divins. Pourtant, leur savoir se limite à la compréhension de quelques propriétés de Dieu, car ils n'ont aucun moyen d'expliquer l'existence de Dieu<sup>11</sup>. Leur désir de connaître scientifiquement, i.e. nécessairement la trinité, les sacrements ou le Christ<sup>12</sup> ne sera jamais comblé. Donc, l'évidence en théologie ne peut pas être absolue<sup>13</sup> car, dans le sens contraire, une démonstration rationnelle universellement valable la rendra accessible aux infidèles.

(2) L'argument *contra*, de la 3<sup>ème</sup> conclusion, soutient que le *viator*<sup>14</sup> peut avoir une connaissance évidente de toutes les vérités théologiques, notamment par un *exercitium studii*. L'étude assidue de la théologie, en tant que discipline,

<sup>10</sup> PIERRE D'AILLY, *Questiones super librum Sententiarum*, lib. 1, Q. 1, art. II, éd. M. CALMA, p. 172; Paris 1508, f° 46ra.

<sup>11</sup> PIERRE D'AILLY, *Questiones super librum Sententiarum*, lib. 1, Q. 1, art. II, (éd. M. CALMA, p. 171; Paris 1508, f° 45va) : *Et sic dicatur quod nunquam aliquis philosophus habuit evidentem notitiam de illa „Deus est”, et per consequens nec de aliis quidquid sic de hoc, quia postea de hoc tractabitur. Tamen philosophi habuerunt notitiam evidentem istarum conditionalium „si Deus est, Deus <est> bonus, simplex et eternus”.*

<sup>12</sup> PIERRE D'AILLY, *Questiones super librum Sententiarum*, lib. 1, Q. 1, art. II, (éd. M. CALMA, p. 172; Paris 1508, f° 46ra) : *Secundo non potest dici quod talis notitia esset evidentia, quia licet naturaliter possibile sit viatorem de aliquibus veritatibus theologicis habere notitiam evidentem, et per consequens omni fide maiorem, ut patet in secunda conclusione, tamen hoc non est naturaliter possibile de omnibus huiusmodi veritatibus, sicut patet de istis „Deus est trinus” et „unus Deus pater generat Deum filium”, „Deus est homo”, „corpus Christi est in sacramento”, et sic de multis similibus. Nam si esset naturaliter possibile viatorem de illis veritatibus habere notitiam evidentem, tunc quilibet infidelis posset naturaliter cogi ad assentiendum eisdem, quod apparet falsum per experientiam.*

<sup>13</sup> Pierre d'Ailly fait ici une allusion à sa distinction entre l'évidence absolue et l'évidence secondaire, développée dans le premier article du *Prologue*.

<sup>14</sup> Pour une explication du terme *viator* chez Pierre d'Ailly voir mon article : *La définition du viator dans les commentaires des Sentences au XIV<sup>e</sup> siècle*, dans *Les innovations du vocabulaire latin à la fin du Moyen Age : autour du Glossaire du latin philosophique (philosophie, théologie, science)*, éd. O. WEIJERS, A. OLIVA, (Studia Artistarum), Turnhout, à paraître fin 2009.

peut assurer l'évidence des connaissances théologiques. Pour donner force à cet argument Pierre d'Ailly cite l'exemple des philosophes païens (*loquitur de gentium philosophis*) qui auraient eu une évidence rationnelle de l'existence de Dieu :

Prima <auctoritas> est ad *Rom. primo* <1, 19> super illo : *quod notum est Dei manifestum est in illis*. Glossa : *quod noscibile est de Deo manifestum est illis*, habent enim unde noscere possunt quod noscibile est de Deo secundum naturalem rationem, et loquitur de gentibus philosophis. Unde statim post, super illo : *invisibilia Dei, per ea que facta sunt*, etc. Post multa ad propositum dicit Glossa, *quod per ea que facta sint illius summe trinitatis notitiam habuerunt gentium philosophi etc.* Unde etiam *Hermes Trimegistus* — de quo Augustinus meminit — in libro suo *De Verbo eterno* : *quod Deus est monas, et quod monas gignit monadem, id est Deus Deum etc.*

Secunda auctoritas est super illo passu *Exodi 8* : *magi defecerunt in tertio signo*, dicit Glossa philosophos devenisse ad notitiam duarum personarum, sed non tertie, igitur potuerunt etc.

Tertia est Richardi de Sancto Victore in libro *De trinitate* : *Credo sine dubio ad quecumque* que necessario est esse non tantum probabilia, immo necessaria argumenta non deesse. Igitur, ad articulum *de trinitate* etc., et per consequens ad omnes alios quia ille est excellentior etc<sup>15</sup>.

Ce passage recueille plusieurs témoignages d'une grande portée en faveur de la connaissance naturelle de la Trinité. Il permet également de comprendre l'usage que Pierre d'Ailly fait des autorités pour articuler une position théologique.

L'explication de chaque citation donne lieu à un éclairage touchant l'enjeu doctrinal de la pensée de Pierre d'Ailly. En ce qui concerne les citations bibliques, il faut remarquer qu'elles sont tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament, et présentent le rapport entre les croyants et les païens. Pierre d'Ailly inverse l'ordre biblique et commence avec le fragment du Nouveau Testament, plus précisément *Rom. 1, 20*, car cette épître porte explicitement sur la rencontre entre les chrétiens et les juifs. En effet, les païens ne peuvent pas ignorer la présence de Dieu dans le monde car ce qu'il y a d'invisible en Dieu est rendue manifeste à l'intellect humain à partir de choses créées (*invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*). C'est, dans le texte de Pierre d'Ailly, l'argument d'autorité en faveur de l'idée que les philosophes peuvent avoir une appréhension de l'existence du divin dans le monde.

<sup>15</sup> PIERRE D'AILLY, *Questiones super librum Sententiarum*, lib. 1, Q. 1, art. II, éd. M. CALMA, pp. 176–177; Paris 1508, f° 47ra–b.

La même idée, de la différence entre les fidèles et les infidèles, est suggérée par le passage de l'*Ex. 8, 19* ; qui parle de la confrontation entre le peuple de Moïse et les égyptiens. Le fragment cité par d'Ailly est, en fait, une glose d'Augustin, tirée de ses *Questiones in Heptateuchum*<sup>16</sup> : *magi Pharaonis defecerunt in tertio signo*. Selon l'*Ex. 8, 19* les magiciens du Pharaon peuvent, tout comme Moïse, transformer le bâton en serpent, les eaux du fleuve en sang, et ont la capacité de faire monter sur la terre d'Égypte les grenouilles des fleuves, des canaux et des marais. Néanmoins ils sont incapables de transformer la poussière en moustiques, signe qu'ils sont impuissants de faire le troisième miracle, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas connaître l'Esprit Saint. La glose d'Augustin vise exactement cet aspect de l'incompatibilité entre les croyants et les gentils, afin de démontrer la déchéance des païens qui se mesure dans l'impossibilité d'admettre l'existence d'une troisième personne en Dieu. Pierre d'Ailly, quant à lui, reprend les mots d'Augustin, et en les appliquant aux philosophes, il fait preuve de l'impossibilité d'une connaissance purement naturelle de la Trinité.

Citant une proposition tirée du *Livre des vingt-quatre philosophes* Pierre d'Ailly l'attribue à Hermès Trismégiste dont le nom fut connu par Augustin. Précisons que du *Corpus Hermeticum* Augustin pouvait connaître seulement le *De verbo aeterno*, dont il fait usage dans le *De civitate Dei*, lib. VIII, ch. 23–26<sup>17</sup>, où Trismégiste incarne l'image du philosophe païen qui a su annoncer l'avènement du christianisme. Il faut rajouter encore qu'Augustin est le premier qui, dans le cadre du débat de la connaissance de la Trinité, cite le passage de *Rom. 1, 21*<sup>18</sup>.

(3) La solution finale du cardinal de Cambrai défend l'impossibilité d'une connaissance évidente en théologie et soutient que les autorités citées ne sont pas pertinentes. La connaissance des vérités sacrées tient d'une autre évidence (*evidenta secundum quid* — i.e. celle de la foi) que celle de la connaissance démonstrative qui repose sur la logique aristotélicienne. La différence entre ces

<sup>16</sup> AUGUSTIN, *Questionum Sancti Augustini in Heptateuchum*, II q. 25 (PL 34, col. 604/CCL 28, p. 105).

<sup>17</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, VIII, c. 23–26 (CCL 47, pp. 239–246). Le *corpus Hermeticum* est traduit en latin vers le IV<sup>e</sup> siècle à partir d'un texte grec perdu aujourd'hui : le *Logos teleios*. Cette version latine a circulé sous le nom d'Asclepius et a été faussement attribué à Apulée. Augustin a eu connaissance de ce traité par une vingtaine de morceaux dispersés dans l'œuvre de Stobée. Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et Mystique Païenne*, Aubier/Paris 1967, p. 33, 91.

<sup>18</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei*, VIII, c. 23, (CCL 47, p. 241, l. 55–57) : *Erat enim de his, de quibus dicit apostolus, quod cognoscentes Deum non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum.*

deux modèles épistémologiques est donnée par la nature de leur objet. Dans le cas du savoir théologique, il s'agit de la réalité surnaturelle qui ne peut pas être connue de la même manière que n'importe quel objet naturel. A ce propos, Pierre d'Ailly ajoute que le verset de *Rom. 1, 20* met en exergue le fait que les philosophes savent les attributs personnels de la Trinité, cependant leurs connaissances demeurent superficielles, car ils ne saisissent pas ce qui fait la différence entre les personnes divines<sup>19</sup>. L'exemple de Trismégiste, figure mythique du philosophe païen, parvenu à la connaissance de la Trinité n'est pas probant, car son savoir ne résulte pas de ses capacités naturelles mais d'une inspiration divine. La Sybille, mentionnée dans le *De civitate Dei* d'Augustin suggère la possibilité d'une telle inspiration.

La troisième conclusion de Pierre d'Ailly et l'argumentation qu'il développe contre elle ne brillent pas par l'originalité. En fait, les mêmes autorités et les mêmes arguments ont été déjà discutés depuis plusieurs siècles. L'histoire du problème montre le long cheminement et la lente maturation d'une opinion à la fois théologique, quant à l'objet divin de notre connaissance, et philosophique, quant aux limites de notre faculté intellectuelle. C'est précisément pour cette raison que nous montrons ici trois étapes de la discussion sur la possibilité de connaître de manière rationnelle les personnes divines: (A) au XII<sup>e</sup> siècle avec Alain de Lille, Guillaume d'Auxerre, Alexandre Nequam ; (B) au XIII<sup>e</sup> siècle avec trois grands théologiens Alexandre de Halès, Albert le Grand et Thomas d'Aquin ; (C) au XIV<sup>e</sup> siècle avec Jean de Mirecourt et Marsilius d'Inghen.

#### A. Première étude : le XII<sup>e</sup> siècle

S'agissant de la première période, nous faisons appel à trois théologiens mentionnés plus haut lesquels, à notre égard, constituent le premier chaînon d'une longue lignée maniant les mêmes arguments et *auctoritates* qu'on retrouve chez d'Ailly. Nous écartons donc de cette analyse d'autres auteurs : Hugues de Saint Chair<sup>20</sup> ou Bonaventure<sup>21</sup>, parce qu'ils ne font pas usage des

<sup>19</sup> PIERRE D'AILLY, *Questiones super librum Sententiarum*, lib. 1, Q. 1, art. II, (éd. M. CALMA, p. 182; Paris 1508, f° 49ra) : *dico quod (glosa) non vult aliud nisi quod philosophi devenerunt ad cognoscendum appropriata trium personarum, scilicet potentiam, sapientiam, bonitatem, non tamen propter hoc sequitur quod ad distinctionem personarum.*

<sup>20</sup> HUGUES DE SAINT-CHAIR, *In Epistolam ad Romanos*, VII, 1, éd. Venetiis 1754, f° 14rb.

<sup>21</sup> Dans le commentaire de Bonaventure sur les *Sentences* de Pierre Lombard, Lib. 1, dist. 3, pars 1, cap. 1, on retrouve la discussion sur la Trinité mise en relation avec la possibilité d'une connaissance rationnelle, intitulée : *De cognitione creatoris per creaturas, in quibus trini-*



mêmes autorités que Pierre d'Ailly. Le tableau suivant rend plus limpide notre position :

Alain de Lille <i>Summa Quoniam homines</i>	Alexandre Nequam <i>Speculum Speculationum</i>	Guillaume d'Auxerre <i>Summa Aurea</i>
<p>Propositis his que de divine nature unitate et simplicitate dicenda erant et in parte determinatis his que de nominibus essentialibus exponenda erant, consequenter agendum est de personarum pluralitate et de nominibus que ad personalem pertinent distinctionem. Philosophi, ut dicit auctoritas, <i>per ea que facta sunt invisibilia Dei</i> comprehenderunt; unde videntes unitatem esse principium et origo omnium numerorum, simile coniectaverunt in creatione rerum ut unus esset creator a quo, tamquam a principali et suprema unitate procederet omnis alteritas, id est omne mutabile. (...) Sed quid est quod Augustinus dicit: <i>per defectum magorum in tertio signo significari</i> quod philosophi defecerunt in cognitione Spiritus Sancti? (...) Item in libro qui inscribitur Asclepia ait : Deus deos fecit eternos. Quos vocat deos nisi Filium et Spiritum Sanctum qui a Patre sunt. (...)</p>	<p>Philosophi quidem gentium <i>per visibilia huius mundi pervenerunt</i> ad noticiam invisibilium Dei. Sed quid? <i>In tertio signo defecerunt</i> magi Pharaonis, dicentes 'Digitus Dei hic est'. Digitus Dei dicitur Spiritus Sanctus, sicut legitur in Euan-gelio : 'Porro si in digito Dei eicio demonia, profecto venit in uos regnum Dei.' Duas quidem esse personas divinas deprehenderunt philosophi, sed ad noticiam tercie pauci devenerunt. <i>Hermes tantum Trismegistus ait: 'Monas monadem genuit, in nullo differentem nisi quia monas est.</i> He monades in se suum reflectunt ardorem. (...) Quod item philosophi nonnullam habuerint noticiam de Trinitate, manifeste declaratur super illum locum apostoli dicentis in epistola ad Romanos quia 'per ea que facta sunt, invisibilia Dei conspiciuntur intellecta, sempiterna quoque virtus eius et divinitas'. Super illum enim locum dicitur quia per ea que facta sunt, summe illius Trinitatis que Deus est in-</p>	<p>... ergo tota <i>Trinitas manifesta est philosophis; ergo non defecerunt in tertio signo.</i> Ex hoc etiam sequitur quod articulus de Trinitate non est super naturam (...). &lt;Contra&gt; Secundo modo potest dici quod <i>philosophi defecerunt in cognitione tercie persone,</i> ideo quia sibi attribuerunt sapientiam suam, sicut dicit Apostolus de ipsis : Qui cum Deum cognovissent, non sicut Deum gloricaverunt. Nec gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis. Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. Isti sunt in quorum persona loquitur Propheta : Labia nostra a nobis sunt. Et hec est summa ignorantia summe bonitatis que fons est omni boni, dum sibi aliquid bonum attribuit aliquid. Et ideo « defecerunt magi in tertio signo », quoniam licet sufficienter cognovissent potentiam et sapientiam Dei, in predicta tamen cognitione summe bonitatis defecerunt (...). Sed contra. Augustinus dicit quod « philosophi disputaverunt de togaton et noy, id est de Patre et paterna sapientia. » Ergo philosophi habuerunt cognitionem personarum distinctam. Item <i>Mercurius philosophus dixit quod « monas monadem genuit proprium-que ardorem in se reflexit ».</i> « Monas monadem », id est Pater Filium ;</p>

*tatis vestigium apparet.* Pierre Lombard n'emploie dans son discours que deux citations bibliques : *Rom. 1, 20* et *Ex. 8, 19*. Cet usage est repris aussi par Bonaventure dans le livre 1, question 4 : *La Trinité des personnes, jointe à l'unité de l'essence pouvait-elle être connue naturellement par les créatures ?* Cf. BONAVENTURE, *Les Sentences. Questions sur Dieu. Commentaire du premier livre des Sentences de Pierre Lombard*, Introduction générale, traduction, notes et index de Marc Ozilou, Avant-propos de Ruedi Imbach, Paris 2002, p. 81.

Item alius *philosophus ait* : dicitur gentiles philosophi « propriumque ardorem », id est *Monas gignit monadem et habuerunt*<sup>23</sup>.  
*in se suum reflectit ardorem* ;  
 id est Pater genuit Filium  
 ita quod Spiritus Sanctus  
 est eiusdem nature cum  
 Patre et Filio<sup>22</sup>.

« propriumque ardorem », id est Spiritus Sanctum quo Pater et Filius mutuo se diligunt. Et ita philosophus iste distinxit tres personas ; et ita philosophi distincte cognoverunt tres personas. (...) Et ita cognoverunt per hoc philosophi quod Deus ab eterno genuit sibi Filium equalem, cui communicaret omnes communes divitias maiestatis sue ; aliter invidus esset retinendo sibi aliquid quod non communicaret ei ; et quem summe diligeret : (...) aliter non haberet summam dilectionem ad aliquem ; et ideo non esset summe beatus, sicut ostensum est in primo libro<sup>24</sup>.

Ces auteurs s'accordent sur l'usage des trois citations, à savoir *Rom. 1, 19, Ex. 8, 19* et la première proposition du *Livre des vingt-quatre philosophes*.

Le fragment d'Alain de Lille provient de la somme *Quoniam Homines*, livre 1, 2<sup>ème</sup> partie et porte sur la pluralité de personnes divines. En effet, cette problématique représente une conséquence directe de la discussion sur l'unité et la simplicité de Dieu.

Selon Alain de Lille, les philosophes se sont mis d'accord sur l'existence d'un principe premier qui soit à l'origine de la création ; pourtant leur connaissance d'une pluralité en un seul (Dieu) reste imparfaite<sup>25</sup>. Alain de Lille affirme que les philosophes n'ont eu aucune connaissance des trois personnes trinitaires, car ils ne savent pas les distinguer l'une de l'autre ni les appeler par leur noms. Toutefois puisqu'ils ont beaucoup débattu de Dieu, de l'esprit et de l'âme du monde — trois sujets qui portent sur les trois personnes divines —, telle est précisément la raison pourquoi certains affirment que les philosophes ont connu la Trinité<sup>26</sup>. Par la suite, Alain de Lille oppose deux opinions : celle

<sup>22</sup> ALAIN DE LILLE, *Summa Quoniam homines*, Lib. 1, 2<sup>ème</sup> partie, éd. P. GLORIEUX. Cf. P. GLORIEUX, *La Somme Quoniam homines d'Alain de Lille*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 20 (1953), pp. 167-169.

<sup>23</sup> ALEXANDER NEQUAM, *Speculum Speculationum*, Lib. 1, éd. RODNEY M. THOMSON, The Oxford University Press 1988, (coll. *Auctores Britannici Medii Aevi*, 11), pp. 27-28.

<sup>24</sup> GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa Aurea* Lib. 3, t. 1, éd. JEAN RIBAILLIER, Paris-Grottaferrata 1986, pp. 233-237.

<sup>25</sup> ALAIN DE LILLE, *Quoniam Homines*, p. 167, voir le texte de la première colonne.

<sup>26</sup> ALAIN DE LILLE, *Quoniam Homines*, p. 162 : *Per creationem etiam rerum perpenderunt potentiam, pulchritudinem, sapientiam ; per conservationem in proprio esse, benignitatem. Sed non*

de saint Augustin, qui soutient l'impossibilité d'une connaissance philosophique des trois personnes divines, et celle qui attribue une telle capacité à certains « philosophes », par exemple: Mercurius<sup>27</sup>, Asclepia<sup>28</sup>, *alius philosophus*<sup>29</sup>, Sybilla<sup>30</sup>, Macrobe<sup>31</sup>. En citant le modèle de ces autorités païennes, Alain de Lille détourne le sens de l'argumentation d'Augustin. La démarche d'Alain de Lille consiste à démontrer la pluralité de personnes, et ne touche pas à la possibilité d'une connaissance naturelle de la Trinité.

Avec Alexandre Nequam la discussion évolue vers une perspective épistémologique dont le but est de dénoncer toute forme du scepticisme théologique. Le passage d'Alexandre Nequam, indiqué dans ce tableau, provient de son

---

*habuerunt notitiam de tribus personis ut scirent eas distinguere suis notionibus. Tamen multa dixerunt de Deo et mente eius et anima mundi, que ad tres personas referri possunt. Et ideo dicuntur habuisse noticiam de Trinitate.*

<sup>27</sup> ALAIN DE LILLE, *Quoniam Homines*, p. 168 : *De Patre et Filio ait Mercurius in libro qui dicitur logosteos id est verbum perfectum : Deus secundum fecit Deum et eum dilexit tamquam unigenitum filium suum.*

<sup>28</sup> ALAIN DE LILLE, *Quoniam Homines*, p. 168 : *Item in libro qui inscribitur Asclepia ait : Deus deos fecit eternos.*

<sup>29</sup> ALAIN DE LILLE, *Quoniam Homines*, p. 168 : *Item alius philosophus ait : Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem ; id est Pater genuit Filium ita quod Spiritus Sanctus est eiusdem nature cum Patre et Filio.* Cet extrait, qui représente la deuxième proposition du Livre des vingt-quatre philosophes, n'est pas une nouveauté pour Alain de Lille. On la trouve dans l'ouvrage *De fide catholica contra haereticos libri quattuor*, lib. 3, c. 3, dans la question : *Quibus auctoritatibus philosophorum et theologorum, et quibus rationibus, et similitudinibus locorum, ostenditur quod tres sunt personae divinae, et una earum natura.* (Cf. PL 210, col. 403B–405D). Il s'agit d'une discussion sur la connaissance de la Trinité par la voie de la philosophie où sauf Trismégiste aucune autorité qui nous intéresse n'est citée. Alain de Lille affirme : *philosophus ait 'monas gignit monadem', et est ibi perfecta aequalitas gignentis et geniti, sive convenientia, seu connexus, qui dicitur Spiritus sanctus, in quo Pater et Filius conveniunt* (Cf. PL 210, col. 405D). La même citation est reprise dans le corpus des *Règles Théologiques* (Cf. PL 210, col. 621A–684C; voir aussi ALAIN DE LILLE, *Règles de théologie, suivie de Sermons sur la sphère intelligibles*: introduction, traduction et notes par Françoise Hudry, Paris 1995) où il la présente comme étant la troisième règle : *Monas gignit monadem, et in se suum reflectit ardorem* (Cf. PL 210, col. 624). Cet usage ressemble à celui d'Alexander Nequam. David Porreca justifie ces citations: « il semble donc que, pour Alain, Hermès fût un penseur ancien qui a traité des sujets d'intérêt à la philosophie et à la théologie chrétienne ». Cf. D. PORRECA, *La réception d'Hermès Trismégiste par Alain de Lille*, dans *Hermetism from late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del convegno internazionale di studi, Napoli, 20–24 novembre 2001*, ed. P. LUCENTINI/I. PARRI/V. PERRONE COMPAGNI, Turnhout 2005, p. 144.

<sup>30</sup> ALAIN DE LILLE, *Quoniam Homines*, p. 169 : *Item Sybilla ait : Deus mittet nobis alium deum, quod de Filio intelligendum est.*

<sup>31</sup> ALAIN DE LILLE, *Quoniam Homines*, p. 169 : *Item Macrobius videtur Filium vocare mentem de summo Dei natam.*

traité *Speculum speculationum*<sup>32</sup>, livre 1, q. 3 qui contient la question intitulée: *Utrum ibi sit pluralitas, ubi unum solum est*. Elle s'articule autour de trois arguments qui soutiennent la pluralité en un seul Dieu<sup>33</sup>. L'exemple de la pluralité divine sert à Nequam comme base pour démontrer que les philosophes peuvent connaître *ce qui est invisible* à partir de ce qui est visible. Leur connaissance est imparfaite parce qu'ils sont incapables d'appréhender la Trinité avec leur intellect. Nequam introduit un autre passage de la glose d'Augustin à l'*Ex. 1, 8*, qui ne se trouve pas chez Alain de Lille. Il conclut, dans le sillage d'Augustin que ce verset fait référence au Saint-Esprit car, rappelons le contexte, lorsque les magiciens du Pharaon ne peuvent pas changer la poussière en moustiques, ils reconnaissent la véritable nature de Dieu et s'exclament: *Ceci est le doit de Dieu*. Le passage: *Digitus Dei hic est*, — représente chez Nequam une métaphore de la troisième personne trinitaire, car: *Digitus Dei dicitur Spiritus Sanctus sicut legitur in Evangelio*. L'existence du Saint-Esprit est l'argument en vue duquel les philosophes *ad noticiam tercię <persone> pauci devenerunt*. On note également que par l'interprétation qu'il fait de la glose d'Augustin, Nequam déplace le cadre de la discussion; en partant d'une analyse qui visait à démontrer la pluralité de personnes, il arrive à développer un aspect 'quantitatif' de la connaissance de la Trinité (la connaissance de deux ou des trois personnes) — ce qui, par la suite, deviendra le point de départ de toute interrogation sur la connaissance naturelle de la Trinité.

Ce changement trouve un écho dans la *Summa Aurea*, livre 3, Q. 1 de Guillaume d'Auxerre<sup>34</sup>. Le problème concernant la connaissance de la Trinité par des philosophes dévient central chez lui et donne son titre à la question: *Utrum philosophi cognoverunt tres personas vel aliquam illarum*<sup>35</sup>. Guillaume d'Auxerre indique plusieurs exemples qui prouvent que les philosophes ont connu la Trinité: parce qu'elle se reflète dans la création ou parce qu'en con-

<sup>32</sup> Rodney M. Thomson, l'éditeur du traité, précise concernant la datation de ce texte que: « the *Speculum speculationum*, Nequam's only work of dialectical theology, was written when he was a canon of Cirencester but apparently not yet abbot, for in the surviving manuscript, early and authoritative, he is called 'magister Alexander canonicus Cirecestrie'. 1201 is the *terminus post quem* for at least some of the work, for he quotes a decretal of Innocent III to which he would not have had access before the middle of that year." Cf. ALEXANDER NEQUAM, *Speculum Speculationum*, éd. Rodney M. THOMSON, The Oxford University Press 1988, p. 9 (coll. *Auctores Britannici Medii Aevi*, 11).

<sup>33</sup> ALEXANDER NEQUAM, *Speculum Speculationum*, Lib. 1, éd. Rodney M. THOMSON, The Oxford University Press 1988, pp. 27–28.

<sup>34</sup> GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa Aurea. In quattuor libros Sententiarum*, Lib. 3, t. 1, éd. J. RIBAILLIER, Paris–Grottaferrata 1986, pp. 233–236 (coll. *Spicilegium Bonaventurianum*, XVI).

<sup>35</sup> GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa Aurea.*, Lib. 3, tract. 12, cap. 8, Q. 1, pp. 233–237.

naissant la puissance, la sagesse et la raison ils parviennent à connaître le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Mais cette connaissance porte sur les attributs divins, elle ne doit donc pas être considérée comme une connaissance des personnes de la Trinité.

Contrairement à Alexandre Nequam et à Alain de Lille, Guillaume d'Auxerre ne se concentre que sur le passage de l'*Exode* 8, 19, plusieurs fois cité :

<i>Summa aurea</i> , lin. 5-6.	<i>Summa aurea</i> , lin. 23.	<i>Summa aurea</i> , lin. 30-31.	<i>Summa aurea</i> , lin. 60-62.
Quoniam dicit Augustinus quod « magi Pharaonis defecerunt in tertio signo ».	Quomodo igitur defecerunt in tertio signo?	Ergo tota Trinitas manifesta est philosophis; ergo non defecerunt in tertio signo.	Et ideo « defecerunt magi in tertio signo », quoniam licet sufficienter cognovissent potentiam et sapientiam Dei, in predicta tamen cognitione summe bonitatis defecerunt.

La citation d'Augustin, reprise dans la *Glossa Ordinaria*<sup>36</sup>, ouvre la question. Elle est donc introduite lorsqu'il s'agit d'énoncer une proposition en faveur de l'idée analysée. L'extrait est ensuite repris par deux arguments sur la possibilité d'une connaissance rationnelle de la Trinité. Le dernier recours au passage de l'*Exode* se lit à l'intérieur d'une objection. Toute la question est construite sur cette citation biblique, qui apparaît donc dans l'énoncé, dans l'objection et dans la réponse. En même temps, elle diminue considérablement l'importance du renvoi à *Rom. 1, 19*, et aussi à l'extrait du *Livre des vingt-quatre philosophes* que Guillaume d'Auxerre attribuait à Mercurius (Hermes Trismégiste). Le passage de l'*Exode* devient, en effet, une métaphore de la connaissance partielle que les philosophes peuvent avoir de la Trinité. De cette manière Guillaume d'Auxerre prolonge la discussion commencée par Nequam sur la perspective d'une connaissance de la pluralité dans la Trinité.

La lecture croisée de ces trois auteurs permet de comprendre, par les similitudes et les dissemblances soulignées, toute la fécondité de l'usage de ces citations qui, portant toujours sur le même sujet, n'offrent pas pour autant le même développement. On a pu noter que, à la suite d'une réinterprétation de la glose d'Augustin, la discussion évolue vers une problématique qui envisage la possibilité d'une connaissance naturelle de la Trinité. Cette question a trouvé sa plus belle expression chez Guillaume d'Auxerre. Celui-ci a d'ailleurs construit une argumentation qui deviendra un lieu commun pour les auteurs postérieurs.

<sup>36</sup> *Glossa Ordinaria*, Turnhout 1992, p. 126.

B. Deuxième étude: le XIII<sup>e</sup> siècle

Le XIII<sup>e</sup> siècle enrichit la liste des *auctoritates* (*Rom. 1, 20*; *Ex. 8, 19*; *Trismégiste*) d'un nouveau nom, à savoir celui de Richard de Saint-Victor. Cette observation nous permet de constater que toutes les autorités citées par Pierre d'Ailly sont déjà regroupées chez les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle. Une lecture parallèle d'Alexandre de Halès, Albert le Grand et Thomas d'Aquin nous permettra de prouver que, même s'ils s'occupent d'une thématique identique, leurs discours diffèrent parfois en raison de leur usage des citations. Nous avons exclu de notre étude Bonaventure<sup>37</sup>, car lorsqu'il aborde la question de la connaissance de la Trinité, il ne cite pas les passages qui nous intéressent ici. L'ordre des auteurs dans ce tableau respecte un critère chronologique<sup>38</sup>; et présente l'argument *pro* de chaque question afin d'identifier les citations communes:

Alexandre de Halès <i>Summa theologica</i>	Thomas d'Aquin <i>Summa theologiae</i>	Albert le Grand <i>Summa de mirabili scientia Dei</i>
Quaeritur consequenter an cognoscatur per naturalem rationem Trinitas personarum. <i>Et videtur quod sic: a. Rom. 1, 20: Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus et divi-</i>	Ad primum sic proceditur. Videtur quod <i>Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci.</i> Philosophi enim <i>non devenerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem, inveniuntur autem a philosophis multa dicta de Trini-</i>	Tertio quaeritur, an cognoscibilis sit, secundum quod est unus deus in tribus personis. Et videtur, quod sic. 1. <i>Ad Rom. 1, 20: 'Invisibilia dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur'</i> etc. <i>Ibi Glossa: Invisibilia dicit propter patrem, sempiterna virtus propter filium,</i>

<sup>37</sup> BONAVENTURE, *Liber Primus Sententiarum*, lib. 1, dist. 3, pars I, cap. 1: *De cognitione Creatoris per creaturas, in quibus Trinitatis vestigium apparet*, dans *Opera Omnia S. Bonaventurae*, Ad Claras Aquas, Cum Notitiis Editorum Quaracchi 1882, Vol. 1, pp. 62–66. Bonaventure renvoie seulement à *Rom 1, 19* et à *l'Ex. 8, 19*. Voir *supra* n. 21.

<sup>38</sup> J.-P. TORRELL donne comme date de composition de la *Prima Pars* de la *Somme théologique* le séjour de Thomas à Rome (1265– septembre 1268). Le texte homonyme d'Albert est daté après 1270, il est donc postérieur à celui de Thomas. Pour la datation du commentaire d'Albert sur les *Sentences*, H. ANZULEWICZ s'accorde avec WEISHEIPL et propose comme terme 1243; cette conjecture est acceptée aussi par A. OLIVA. Cf. J. A. WEISHEIPL, *Life and Works of St. Albert the Great*, dans *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, Toronto 1980, pp. 21–22; S. TUGWELL, *Albert & Thomas: Selected Writings*, preface by L.E. Boyle, *The Classics of Western Spirituality*, New York–Mahwah, 1988; J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Fribourg–Paris 1993, p. 211–219; H. ANZULEWICZ, *De forma resultante in speculo des Albertus Magnus. Handschriftliche Überlieferung, Literargeschichtliche und Textkritische Untersuchungen, Textedition, übersetzung und Kommentar*, t. I, Münster, 1999, pp. 6–17; A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina. Avec l'édition du Prologue de son Commentaire des Sentences*, Paris: Vrin 2006, pp. 264–265.

nitatis. *Ibi dicit Glossa quod per illa tria 'invisibilia, sempiterna virtus et divinitas' intelligitur Trinitas personarum; ergo Trinitas personarum cognoscebatur a philosophis per naturalem rationem.* b. Item, Philosophus, in libro *De caelo et mundo*, in principio, ostendit quod ternarius est numerus omnis rei... Unde dicit: "*hoc numero adhibuimus nosmetipsi magnificare Deum unum, creatorem, eminentem, ex proprietatibus eorum quae creata sunt*". Ergo et ipse Philosophus per naturalem rationem habuit notitiam Trinitatis.

c. Item, *Trismegistus*: "*Monas monadem genuit et in se suum reflectit ardorem*"; ergo *Trismegistus* habuit notitiam Trinitatis, quia monas gignens est Pater, monas genita Filius et ardor Spiritus Sanctus. (...)

*Contra*: 1. *Rom. 1, 20*: *Invisibilia Dei etc. Glossa*: «*Augustinus dicit philosophos non pertigisse usque ad notitiam tertiae personae, scilicet Spiritus Sancti, super Exod. 8, 18, ubi magi Pharaonis defecerunt in tertio signo: quia summi gentium philosophi de τὸ ἀγαθόν id est summo Patre, et de νοῦς, scilicet mente eius, philosophati sunt; sed in tertio signo defecerunt magi, quia usque ad tertiam personam pervenire non valuerunt philosophi (...)*

2. Item, nonne *Trismegistus* cognovit personas per propria, cum dixit: «*Monas*

tate personarum. Dicit enim Aristoteles, in I de caelo et mundo, per hunc numerum, scilicet ternarium, adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quae sunt creata. Augustinus etiam dicit, VII Confes.: Ibi legi, scilicet in libris Platoniorum, non quidem his verbis, sed hoc idem omnino, multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat verbum, et Deus erat verbum, et huiusmodi quae ibi sequuntur, in quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicitur etiam in *Glossa Rom. I, et Exod. VIII, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, id est in notitia tertiae personae, scilicet spiritus sancti, et sic ad minus duas cognoverunt.*

*Trismegistus etiam dixit, monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem, per quod videtur generatio filii, et spiritus sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi. Praeterea, Ricardus de sancto Victore dicit, in libro de Trin., credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non desint. Unde etiam ad probandum Trinitatem personarum, aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinae, quae seipsam infinite communicat in pro-*

*divinitas propter spiritum sanctum. Ergo ductu rationis philosophi cognoverunt deum unum in tribus personis. (...)*

3. Adhuc, Plato in ultima parte *Timaei* de 'thugaton', hoc est paterno intellectu, loquitur et 'filiiologon' et 'matricula'. Patrem ergo et filium cognovit. Et quia pater et filius non nectuntur sine amore, in patre et filio nexum cognovit utriusque, qui est spiritus sanctus. Ergo et alii cognoscere potuerunt. (...)

5. Adhuc, Augustinus in libro I de Trinitate dicit, quod philosophi tripartite diviserunt philosophiam: in physicam, logicam et ethicam; physicam propter patrem, logicam propter filium; ethicam propter spiritum sanctum. Ergo trinitatem cognoverunt.

6. Adhuc, quidam obiciunt per hoc quod dicit *Aristoteles* in libro *Caeli et Mundi* 'per hunc numerum, ternarium scilicet, adhibuimus nos ipsos magnificare deum gloriosum'. Ergo cognoverunt deum esse trinum et unum.

7. Adhuc, dicunt dixisse *Trismegistum* Mercurium, quod tamen in libro eius non invenitur: '*Monas monadem genuit et in se reflexit ardorem*'. Quod dicunt eum dixisse propter hoc, quod pater invisibilis indivisibilem genuit filium et amorem, qui est spiritus sanctus, a se procedentem in filium a filio reflexit in seipsum. (...)

In contrarium huius est, quod super illud *Ro. I, 20*; '*Invisibilia Dei*' etc. dicit Augustinus, quod philosophi ad cognitionem trinitatis personarum non pervenerunt.

Adhuc, *Exod. 8, 19* super illud 'Digitus dei est hic' dicit Glossa:

monadem genuit et ardo-  
rem procedentem » ?  
3. Item, Richardus de  
S. Victore : « *credo sine  
dubio quod ad quorumcum-  
que explanationem quae  
necesse est esse, non modo  
probabilia, immo et neces-  
saria argumenta non de-  
esse* » ; *sed nihil adeo necesse  
est esse sicut Trinitatem  
personarum; ergo ad ipsam  
ostendendam possunt ha-  
beri argumenta necessaria  
et rationes naturales; ergo  
per rationem naturalem  
potest cognosci Trinitas*<sup>39</sup>.

cessionem divinarum per-  
sonarum. Quidam vero per  
hoc, quod nullius boni sine  
consortio potest esse iu-  
cunda possessio. Augustinus  
vero procedit ad manifestan-  
dum Trinitatem persona-  
rum, ex processione verbi et  
amoris in mente nostra,  
quam viam supra secuti  
sumus. Ergo per rationem  
naturalem potest cognosci  
Trinitas personarum<sup>40</sup>.

'*Philosophi defecerunt in tertio si-  
gno*', hoc est in cognitione spiri-  
tus sancti. Nec potest dici, quod  
defecerunt in appropriato spiri-  
tus sancti. Ita enim cognoverunt  
appropriatam bonitatem sicut sa-  
pientiam et potentiam.

11. Adhuc Richardus de s. Vi-  
ctore in libro De trinitate:  
« *Credo sine dubio ad quamcumque  
explanationem quam necesse est  
esse, non modo probabilia, sed  
etiam necessaria argumenta non  
deesse*'. *Necessarium autem est tres  
esse personas. Ergo necessaria ad  
hoc sunt argumenta, per quae phi-  
losophi cognoscere poterant trini-  
tatem*. Ad hoc dicendum, quod  
philosophi per propria ductu  
naturalis rationis non poterant  
cognoscere trinitatem persona-  
rum<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, lib. 1, Q. 2, cap. 3: *An cognoscatur per naturalem rationem trinitas personarum*, ed. B. KLUMPER, *Opera Omnia*, t. 1, Quaracchi 1924, pp. 18–19.

<sup>40</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, P<sup>a</sup> Pars, Q. 32, art. 1: *Utrum trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci*, *Opera Omnia*, éd. Leonine, t. IV, Roma 1888, p. 349. Une discussion très proche, sur le problème de la Trinité, se trouve dans le commentaire sur les *Sentences* de Thomas, plus précisément du livre 1, dist. III, Q. 1, art. 2. La seule différence entre ces deux textes thomasiens consiste dans le fait que la citation de Trismégiste est absente dans les *Sentences*. Un commentaire sur la conception que Thomas développe au sujet de la Trinité dans les *Sentences* est fait par G. Emery, qui met en relation le texte des *Sentences* avec celui de la Q. 32 de la *ST*. Il analyse également la dépendance de Thomas envers ses devanciers Albert le Grand, Bonaventure et Alexandre de Halès. Gilles Emery ne dit pourtant rien sur les rapports entre Thomas et les sources les plus lointaines, à savoir Alain de Lille ou Alexandre Nequam. Cf. GILLES EMERY, *La Trinité créatrice*, Paris 1995, pp. 345–359. Voir aussi G. EMERY, *Trinity in Aquinas*, Sapientia Press, Michigan 2003. Les renvois à *Rom. 1, 20* et *Ex. 8, 19* sont encore allusivement indiqués dans *De veritate*, Q. 10 a. 13, arg. 3 (*Opera Omnia*, éd. Leonine, t. XXII, 2, Roma 1972–1976, pp. 343–346), lorsque Thomas traite également de la possibilité d'une connaissance de la Trinité propre aux philosophes.

<sup>41</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa Theologiae sive de mirabili scientia Dei*, I, tract. 3, Q. 13, cap. 3 : *Utrum Deus cognoscibilis sit, secundum quod est unus in tribus personis*, *Opera Omnia*, éd. W. KÜBEL, t. 34, 1978, pp. 42–43. Albert le Grand analyse le même sujet dans son commentaire sur les *Sentences*, mais là il ne cite que le passage du *De celo* et celui d'*Asclepius*. Cf. ALBERT LE GRAND, *Super I Sententiarum* (dist. I–XXV), *Opera omnia*, éd. A. BORNET, Paris 1893, 25, d. 3F, a. 18, p. 113a.



La longueur des questions nous empêche de reproduire ici leur texte intégral. Afin de mieux mettre en lumière la manière dont le discours doctrinal de chaque auteur est influencé par les autorités citées, nous ajoutons le tableau suivant, avec toutes les citations des textes que nous étudions:

Alexandre de Halès	Thomas d'Aquin	Albert le Grand
Video quod sic :	Videtur quod <sic> :	Videtur quod sic :
– Rom. 1, 19	– Aristote : <i>De Celo</i>	– Rom. 1, 19
– Aristote : <i>De Celo</i>	– Augustin : <i>Confessiones</i>	– Anselme
– Hermès Trismégiste	– Rom. 1, 20	– Platon
– Augustin : <i>De Trinitate (De civitate Dei, XI c. 25)</i>	– Ex. 8, 19	– Ps. 32, 6 et Job 26, 13
Contra :	– Hermès Trismégiste	– Augustin : <i>De trinitate</i> (en effet <i>De civitate Dei, XI c. 25</i> )
– Rom. 1, 20	– Richard de Saint-Victor : <i>De Trinitate</i>	– Aristote : <i>De Celo</i>
– Ex. 8, 18	– Augustin : <i>De trinitate (De civitate Dei, XI c. 25)</i>	– Hermès Trismégiste
– Richard de Saint-Victor : <i>De Trinitate</i>	Contra :	Contra :
Ad obiecta :	– Hilaire : <i>De Trinitate</i>	– Rom. 1, 20
– Exode 8, 19	– Ambroise : <i>De fide</i>	– Ex. 8, 19
– Hermès Trismégiste	Respondeo dicendum :	– Richard de Saint-Victor : <i>De Trinitate</i>
– Richard de St. Victor : <i>De Trinitate</i>	– Hebr. 11, 6	Dicendum ad :
	– I Cor. 2	– Rom. 1, 20
	– Denys : II <i>De div. Nominibus</i>	– Anselme : de proc. Spirit.
	– Macrobe : <i>Super Somnium Scipionis</i>	– Platon, <i>Timée</i>
	Ad rationes :	– Augustin, <i>De Trinitate</i>
	– Origène : <i>Super Ioannem</i>	– Aristote : <i>De celo</i>
	– Hermès Trismégiste	– Hermès Trismégiste
	– Augustin : <i>Super Ioannem</i>	– Liber de causis
	– Gen, 1, 1, 3, 4, 6	– Ex. 8, 9
		– Richard de Saint-Victor : <i>De Trinitate</i>

On peut remarquer qu'Alexandre de Halès et Thomas s'accordent contre Albert sur l'intitulé de leur question: la Trinité peut être connue par la raison naturelle (Alexandre : *An cognoscatur per naturalem rationem trinitas personarum* ; Thomas : *Utrum trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci*). Albert le Grand préfère une autre formule : *Utrum Deus cognoscibilis sit, secundum quod est unus in tribus personis*, qui lui permet d'insister non seulement sur la connaissance naturelle de la Trinité, mais aussi, ou surtout, sur la connaissance de Dieu en tant qu'Un manifesté en trois personnes. Sa démarche le rapproche plus de Nequam que de Thomas ou d'Alexandre de Halès. Ce lien peut être démontré également par un exemple textuel, à savoir la signification théologique du terme *nexus*<sup>42</sup> présent dans les fragments suivants:

<sup>42</sup> Ce terme dénomme chez Albert le Grand un concept anthropologique car il décrit un état de perfection concernant la présence de l'homme sur la terre : l'homme est un *nexus* entre le monde et Dieu. L. Sturlese remarque que cette conception est inspirée chez Albert par

Alexandre Nequam  
*Speculum Speculationum*

Pater nimirum generat Filium, nec differt alter ab altero, nisi in personali proprietate. Amor autem Patris et Filii est Spiritus Sanctus. Oportuit enim necessario tres esse personas ita quid tertia *nexus* et amore esset duorum<sup>43</sup>.

Albert le Grand  
*Summa*

Pater ergo et filium cognovit. Et quia pater et filius non nectuntur sine amore, in patre et filio *nexum* cognovit utriusque, qui est spiritus sanctus<sup>44</sup>.

On note également que ces trois théologiens font un usage différent de la première proposition du *Livre des vingt-quatre philosophes*. Afin de donner l'exemple d'un philosophe connaissant naturellement la Trinité, Alexandre de Halès renvoie à Hermès Trismégiste, à qui il attribue la I<sup>ère</sup> proposition du *Livre des vingt-quatre philosophes* ; Alexandre conclut donc qu'à côté d'Aristote, le Trismégiste *habuit notitiam Trinitatis*<sup>45</sup>.

Albert le Grand se distingue de l'attitude adoptée par Alexandre, à l'égard de l'image du Trismégiste. Il constate, avec raison, que la première proposition du *Livre des vingt-quatre philosophes* ne se trouve pas dans l'ouvrage attribué à Trismégiste : *in libro eius non invenitur*<sup>46</sup>. Le fait que l'origine de la proposition *Monas genuit monadem* est invérifiable amène Albert à s'exprimer avec une double et nette réserve (*dicunt eum dixisse*). On dit que Trismégiste a affirmé *Monas monadem genuit*, et on dit encore qu'il a soutenu que cette proposition portait sur les trois personnes divines. Pour Albert la première proposition n'a pas de valeur probante — elle n'est qu'une opinion indémontrable.

Thomas d'Aquin abandonne la traditionnelle lecture trinitaire de la première proposition. Selon lui, le Trismégiste parle uniquement de la production du monde — une autre monade: *non est referendum ad generationem Filii vel processionem Spiritus Sancti, sed ad productionem mundi : nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem*<sup>47</sup>.

La position de Thomas enrichie la théologie médiévale de deux perspectives nouvelles. Premièrement, considéré dans son ensemble, le monde est envisagé comme une monade, causée ou engendrée par une autre Monade. Cela

d'Asclepius. Cf. LORIS STURLESE, *Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste*, dans *Archives de Philosophie*, 43 (1980), pp. 615–634, notamment p. 625.

<sup>43</sup> ALEXANDER NEQUAM, *Speculum Speculationum*, Lib. 1, éd. R.M. THOMSON, p. 27.

<sup>44</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, tract. 3, Q. 13, cap. 3, p. 43, l. 15–17.

<sup>45</sup> ALEXANDER DE HALÈS, *Summa theologica*, t. 1, Q. 2, cap. 3, p. 18.

<sup>46</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, tract. 3, Q. 13, cap. 3, p. 44 : *Ad id quod obicitur de propriis, dicendum quod licet actualis relatio appropriati ad proprium non fiat nisi praecognito proprio, tamen potentialis non exigit proprii praecognitionem*.

<sup>47</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, P<sup>a</sup> Pars, Q. 32, art. 1, p. 350.

étant, il semble que Thomas assume discrètement le vieux et difficile principe que de l'Un ne provient que l'un<sup>48</sup>. Deuxièmement, une telle lecture impose une redéfinition de l'amour, lequel n'est plus celui de Dieu envers ses créatures, mais c'est l'amour de Dieu pour soi-même<sup>49</sup>. On peut sans aucun doute affirmer que cet amour est la cause du monde.

Il faut ajouter encore que la réponse de Thomas à la question concernant une connaissance rationnelle de la Trinité est négative. Le savoir des philosophes ne s'élève pas au degré d'une appréhension complète qui nous conduirait à une explication rationnelle de la Trinité ; néanmoins les philosophes accèdent à la connaissance de certains attributs essentiels des personnes divines. Ce type de connaissance est possible, étant donnée la distinction qui existe entre les attributs divins. Il y a d'un côté, des propriétés adéquates, à savoir la Paternité du Père, la filiation du Fils et la procession du Saint-Esprit. De l'autre côté, il y a les qualités d'appropriation<sup>50</sup> qui désignent d'autres attributs par exemple la puissance, la sagesse et la bonté. En partant de cette distinction, Thomas introduit dans son discours les notions d'appropriation et de propriété<sup>51</sup>. Selon J. Châtillon : « L'appropriation est donc présentée ici comme une méthode de recherche et d'exposition destinée à mettre à la disposition du théologien un langage qui lui permettra de rendre compte, jusqu'à un certain point et dans certaines conditions, de l'ineffable mystère de la distinction des personnes<sup>52</sup> ». En effet, Thomas invoque ici la notion d'appropriation pour sa

<sup>48</sup> Cf. ALAIN DE LIBERA, *Ex uno non fit nisi unum. La lettre sur le Principe de l'univers et les condamnations parisiennes de 1277*, dans *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. B. MOJSISCH, O. PLUTA, Amsterdam-Philadelphia 1991, pp. 543-560.

<sup>49</sup> Voir *supra* n. 47.

<sup>50</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, P<sup>a</sup> Pars, Q. 32, art. 1, p. 350: *Cognoverunt tamen quaedam essentialia attributa que appropriantur personis, sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto, ut infra patebit*. En effet, Thomas donne une définition plus détaillée dans la Q. 39, art. 7, p. 407 : *Et haec manifestatio personarum per essentialia attributa, appropriatio nominatur*. Voir C. LAFONT, *Structures et méthodes dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1996, pp. 92-94.

<sup>51</sup> Ces notions sont définies dans la *Summa theologiae*, P<sup>a</sup> Pars, Q. 39. Voir sur cet aspect B. SESBOÛÉ, *Appropriation*, dans *Dictionnaire critique de théologie*, dir. J.-Y. LACOSTE, Paris 1998, p. 80 ; J. Châtillon propose une analyse sur la genèse de la doctrine des appropriations. Cf. J. CHÂTILLON, *Unitas, Aequalitas, Concordia vel Connexio. Recherches sur les origines de la théorie thomiste des appropriations*, dans *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, vol. 1, éd. A. MAURER, Toronto 1974, p. 337-379. Cette analyse est reprise par la suite par G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004, p. 369-398. Dominique Poirel présente l'origine et l'évolution de cette doctrine dans le contexte trinitaire médiéval, voir DOMINIQUE POIREL, *Livre de la nature et débat trinitaire au XIII<sup>e</sup> siècle. Le De tribus diebus de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout 2002, pp. 383-421.

<sup>52</sup> J. CHÂTILLON, *Unitas, Aequalitas, Concordia vel Connexio...*, p. 337-338.

portée noétique<sup>53</sup>, dans la mesure où elle permet de concevoir une connaissance des personnes divines en indiquant aussi les limites de ce type d'intellection, à savoir une connaissance propositionnelle où les personnes divines sont représentées comme sujets logiques d'une attribution (Dieu est puissant, le Fils est sage, le Saint-Esprit est bonté). La notion d'appropriation nous conduit à comprendre la position de Thomas : les personnes divines ne peuvent être que l'objet des simples représentations, il conclut que la Trinité ne peut pas être connue par la raison, car il existe le danger de commettre un péché contre la foi, étant donné qu'un tel acquis aurait rendu la foi accessible aux infidèles. La connaissance de la Trinité se fait seulement sur la base d'une adhésion de foi et non par des arguments rationnels, car la pluralité de personnes est uniquement la preuve de la bonté divine et du besoin humain du salut<sup>54</sup> et non pas une nécessité naturelle.

Les notions d'appropriation et de noms propres (*propria*), déjà forgées par Thomas dans le contexte de cette discussion, réapparaissent sous la plume d'Albert le Grand. Celui-ci souscrit à la position de Thomas et conclut qu'une connaissance rationnelle de la Trinité n'est pas possible car les philosophes s'élèvent seulement à une connaissance d'appropriation. Celle-ci repose sur une connaissance préalable<sup>55</sup> de propriétés personnelles, mais elle n'est qu'une production de notre intellect impuissant d'expliquer les qualités incommunicables des personnes divines.

Albert cite le passage de Richard de Saint-Victor, parce qu'il accepte que les personnes représentent pour l'intellect humain un être supérieur en raison de leur origine divine. Cette nature surnaturelle explique pourquoi il est impossible pour la raison naturelle d'intelliger un tel objet. Par sa solution, Albert confirme ainsi la position d'Alexandre et de Thomas selon laquelle la connaissance des personnes est l'effet d'une illumination divine<sup>56</sup>. En affirmant qu'il

<sup>53</sup> F. BOURASSA, *Appropriation ou propriété*, dans *Sciences ecclésiastiques*, 7 (1955), p. 59.

<sup>54</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, P<sup>a</sup> Pars, Q. 32, art. 1, pp. 350–351: *Ad tertium dicendum quod cognitio divinarum Personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam causam extrinsecam; sed propter amorem suae bonitatis... Alio modo, et principaliter, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum, et per donum Spiritus Sancti.*

<sup>55</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, tract. 3, Q. 13, cap. 3, p. 44 : *Ad id quod obicitur de propriis, dicendum quod licet actualis relatio appropriati ad proprium non fiat nisi precognitio proprio, tamen potentialis non exigit proprii precognitionem.*

<sup>56</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, tract. 3, Q. 13, cap. 3, p. 44: *quod licet rationes necessarie sint ad distinctiones personarum, tamen ille sunt supernaturales et divine, et ideo solo lumine naturali rationes inveniri non possunt.*

est impossible de trouver un argument nécessaire en faveur de la distinction entre les trois Personnes, pourtant nécessaires, Albert se sépare fermement de la position de Richard.

### C. Troisième étude : le XIV<sup>e</sup> siècle

Les solutions des ces trois théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle convergent vers une perspective unitaire : la connaissance de la Trinité est possible, mais uniquement comme effet d'une illumination divine. Cette conception s'impose d'une manière générale au cours du XIV<sup>e</sup> siècle. Cependant, il faut noter que les grands commentateurs des *Sentences* ou d'autres auteurs de cette époque (Henri de Gand<sup>57</sup>, Duns Scot<sup>58</sup>, Guillaume d'Ockham<sup>59</sup>, Walter Chatton<sup>60</sup>, Adam Wodeham<sup>61</sup>, Grégoire de Rimini<sup>62</sup>, Alfonsus Vargas<sup>63</sup> ou Jean de

<sup>57</sup> La référence à *Rom. 1, 19* est présente chez Henri de Gand dans le contexte du débat sur la possibilité de la connaissance du divin, pourtant son discours penche vers une analyse métaphysique qui s'éloigne du message purement théologique d'Albert le Grand ou de Thomas d'Aquin. Cette tendance se trouve aussi chez Duns Scot. Cf. HENRI DE GAND, *Summa*, art. 5, q. 6, p. 356, éd. G. A. WILSON, *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, 21, Leuven 2005. Voir aussi HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. 13, q. 2, (éd. Paris 1520, f. 91z).

<sup>58</sup> Chez Duns Scot il y a une vague allusion à *Rom. 1, 19* qui est probablement due à un renvoi à Henri de Gand ; les autres autorités ne sont pas citées par ce théologien. Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 4, éd. C. BALIĆ, *Opera Omnia*, III, 1954, p. 126.

<sup>59</sup> Guillaume d'Ockham ne cite aucune de ces autorités. Cf. GUILLAUME D'OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum – Ordinatio, Prologus et Distinctio Prima*, éd. G. GÁL et S. BROWN, New York 1967, (*Opera Theologica*, 1).

<sup>60</sup> WALTER CHATTON, *Reportatio et Lectura super Sententias : Collatio ad Librum Primum et Prologus, Q. 1: Utrum ipsa veritas Theologica propter suam evidentiam requiratur in viatore ad actum credendi*, éd. J.C. WEY, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1989, p. 17. Chatton renvoie seulement à *Rom. 1, 20*.

<sup>61</sup> ADAM WODEHAM, *Lectura secunda, Prologus et distinctio prima*, éd. R. WOOD en colab. avec G. GÁL, St. Bonaventura University, New York 1990, Lib. 1, dist. 1, Q. II, § 1, p. 209: *Utrum aliqua scientia theologica sit scibilis scientia proprie dicta*. Wodeham cite seulement le verset *Rom. 1, 20*.

<sup>62</sup> GRÉGOIRE DE RIMINI, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, dist. 3, Q. 1. ed. D. TRAPP et V. MARCOLINO, Berlin–New York 1981, p. 302. La citation de *Rom. 1, 20* est la seule indiquée par Rimini au sujet de la possibilité d'une connaissance de la divinité.

<sup>63</sup> ALFONSO VARGAS DE TOLEDO, *In Primum Sententiarum*, Lib. 1, Q. 1, col. 3–4 : *Nec valet evasio dicit quod aliquae veritates theologice sue naturaliter sunt cognoscibiles ut quod Deus sit trinus et unus aliquae naturaliter cognoscibiles considerantur in habitu theologice revelate ut prescindit etc. sicut principia, vel sicut conclusiones non sicut principia quia ex principiis per se nota vel deducti ex per se notis deducitur conclusio evidens et sic omnis veritas theologica esset evidenter non quid est omnis positus. Et confirmatur quia principia theologici habitus revelati ut prescindit etc. sunt articuli fidei omnes vel saltem aliqui, ut suppono ad presens, qui non sunt nobis evidenter noti. Nec sicut*

Ripa<sup>64</sup>) n'emploient plus ces autorités lorsqu'ils s'interrogent sur la connaissance naturelle de la Trinité.

Par exemple Alfonsus Vargas introduit la discussion sur la possibilité d'une connaissance philosophique de la Trinité au moment où il définit le *viator*<sup>65</sup> comme être incapable de connaître rationnellement la Trinité. Hugolin d'Orvieto<sup>66</sup>, élève de Vargas, se rapproche un peu de Thomas lorsqu'il étudie le rôle de la liberté dans la production de l'assentiment religieux, et, plus largement, la connaissance naturelle selon laquelle les philosophes ont un savoir des attributs divins. Pourtant il ne cite pas l'ensemble des autorités que nous étudions ici.

La présence de Thomas au XIV<sup>e</sup> siècle est attestée avec évidence dans les *Sentences* de Marsile d'Inghen. C'est dans le livre 1, Q. 2, art. 3, concl. 2, qu'Inghen affirme qu'il existe une multitude de choses qui échappent à la connaissance naturelle, et que pourtant la fois connaît<sup>67</sup>. Inghen soutient par la suite, dans le sillage de Thomas, que si la connaissance des trois personnes divines pouvait s'obtenir par nos capacités naturelles, tous les infidèles l'auraient, rendant ainsi, caduc le travail des missionnaires. Dans la partie *contra*, il donne quelques exemples qui prouvent que les philosophes ont eu une appréhension rationnelle de la Trinité. Il emploie les arguments et les autorités déjà forgés au XIII<sup>e</sup> siècle.

Antecedens patet per *Trismegistum in principio libri sui De verbo aeterno* dicentem : « *Monas monadem genuit et in se reflectit ardorem* ». — « Monas », id est unitas Patris, « genuit monadem », id est unitatem Filii, « et in se reflectit ardorem », scilicet Spiritus Sancti, qui est amor sive dilectio et ideo ardor Patris et Filii. Idem videtur dicere beatus Augustinus *Confessionum* 7, scilicet

---

*conclusiones quia vel deducerentur ex principiis credit vel evidenter noti non evidenter noti ut patet ex dicti, sed contra propositionem. (...) Preterea iste veritates : Deus est unus sapiens et bonus sunt theologice cum sint necessarie ad salutem et tantum naturaliter cognoscibiles. Ad primum istorum dico quod theologia quedam est revelata quedam acquisita theologia revelata procedit ex articulis omnibus vel aliquibus tanquam ex principiis ut nunc suppono theologia vero acquisita est articulum declarative et defensiva ex probabilibus nobis nota in lumine naturali non quidem ut per rationes ad fidem accedamus sed ut eorum que credimus quantum possimus intellectu et contemplatione delectemur sicut docet Anselmus primo Cur Deus homo capitulo primo. (ed. Paganinis, Venetiis 1490, reprint 1952).*

<sup>64</sup> Chez Jean de Ripa on trouve le renvoi à *Rom. 1, 20* mais aussi l'exemple du Trismégiste. Cf. JEAN DE RIPA, *Lectura super primum Sententiarum, Prologi, Quaestiones ultimae* Q. 3, a. 1 (pp. 82–83) et Q. 3, a. 3, éd. A. COMBES et F. RUELLO, Paris 1970, p. 206.

<sup>65</sup> Voir *supra* n. 14.

<sup>66</sup> HUGOLIN DE ORVIETO, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum, Prologus*, Q. 3, art. 2, éd. W. ECKERMANN, Würzburg 1988, pp. 115–118.

<sup>67</sup> MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones super quattuor Sententiarum. Quaestiones 1–7*, Lib. 1, Q. 2, art. 3, concl. 2: *Secunda conclusio, quod de multis est fides, ad quae scientia proprie dicta nullo modo pertingit, immo ad quae humana investigatio in puro lumine naturali non potest pervenire*, ed. MANUEL SANTOS NOYA, Leiden 2000, p. 90.

cet quod in libris Platonis legit « multiplicibus rationibus suaderi quod » in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Omnia per ipsum facta sunt » et omne factum per ipsum vita erat. Inde sunt ideae Platonis, id est rationes creaturarum in Verbo. Videtur itaque quod hi qui philosophi erant puri, habuerunt notitiam Trinitatis, quod etiam videtur dicere *Glossa super illo Ad Romanos 1: « Invisibilia » Dei « a creatura mundi »*, id est ab homine, « intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus eius et divinitas ». Ubi Glossa : Per ista tria — invisibilia, sempiterna virtus et divinitas — intelligitur trinitas personarum. Igitur, cum haec cognoscebantur a philosophis in lumine naturali, videtur propositum.

Secundo, quia *Richardus 3 libro De Trinitate capitulo 1* dicit se velle investigare, quid de divinarum personarum pluralitate sentire debeamus. Et satis cito post dicit sui esse propositi ita non ex Scripturarum testimoniis sed ex rationis attestazione convincere. Videtur itaque velle, quod trinitas personarum humana ratione convincibilis est. Et *1 De Trinitate capitulo 4* expresse dicit sue intentionis esse ad ea que credimus non solum probabiles sed necessarias rationes adducere et se credere sine dubio ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, immo etiam necessaria argumenta non deesse ; quia ut dicit, impossibile videtur esse esse necessarium et necessaria ratione carere. Sed manifestum est, quod hi articuli Trinitatis et Incarnationis praeteritae sunt necessarii<sup>68</sup>.

L'idée qu'Inghen formule en guise de réponse aux objections mérite notre considération car elle se développe en s'appuyant sur l'autorité de Thomas d'Aquin. Inghen cite plusieurs fois, et d'une manière explicite, le dominicain afin de renforcer la thèse de l'impossibilité d'une connaissance philosophique de la Trinité, et pour démontrer que l'exemple du Trismégiste n'en est pas une preuve valable, étant donné qu'il se réfère à la création du monde. En fait, le reflet de la lumière donne à comprendre la cause finale de l'univers.

Et ad probationem, ad istam *propositionem Trismegisti « monas monadem genuit etc »* respondet *beatus Thomas prima parte Summae, questione 32 primo articulo*, quod illa verba non sunt referenda « ad generationem Filii vel processionem Spiritus Sancti sed ad productionem mundi. Nam unus Deus produxit unum mundum propter amorem suiipsius », immo etiam ardorem mundi reflectit in se, cum etiam in lumine naturali ponatur Deum esse finem mundi<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones super quattuor Sententiarum. Quaestiones 1–7*, Lib. 1, Q. 2, art. 3, concl. 2, p. 92–93.

<sup>69</sup> MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones super quattuor Sententiarum. Quaestiones 1–7*, Lib. 1, Q. 2, art. 3, concl. 2, p. 100.

De plus, la connaissance du Verbe ne représente pas pour Platon (cité d'après Augustin) une intellection des personnes divines mais c'est plutôt la métaphore d'une rationalité idéale qui est à la base de la production des choses :

Ad secundam auctoritatem Augustini, cum dicit quod in libris Platonis invenit quod « in principio erat verbum etc. », *respondet beatus Thomas articulo et quaestione quibus supra*, quod ibi Platonici per verbum non intelligunt « personam genitam in divinis, sed per verbum intelligitur ratio idealis » productionis rerum « per quam Deus omnia condidit, quae Filio appropriantur »<sup>70</sup>.

La *Glose sur Rom. 1, 20* annonce une forme particulière de rationalité mais son contenu est incomplet car il est limité à un savoir des attributs divins. De plus, les philosophes n'attendent pas une connaissance de la Trinité, car ils se trompent dans le nombre des personnes :

Ad Glossam adductam *Ad Romanos 1* dicit beatus Thomas in dicta quaestione quod philosophi non habuerunt notitiam « Trinitatis per propria, scilicet quae sunt paternitas, filiatio et processio », et adducit Glossam super illud *1 Ad Corinthios 2* : « Loquimur sapientiam, quam nemo principum huius saeculi cognovit », Glossa : « id est philosophorum ». Sed Glossa *Ad Romanos 1* *vult* quod « cognoverunt quaedam essentialia attributa personis », scilicet potentiam, sapientiam et bonitatem, quae Patri, Filio et Spiritui Sancto sunt attributa. Et si aliquis philosophorum trinitatem personarum cognovit, hoc fuit vel per inspirationem vel aliquo trium modorum praedictorum.

Forte dices : Ergo non plus scivissent de Patre et de Filio quam de Spiritu Sancto. Consequentia tenet ex dictis, quia ita sciverunt appropriatum Spiritui Sancto sicut Patri vel Filio. Falsitas consequentis patet per glossam sancti Augustini *super illo Exodi 8* : « *Dixerunt malefici ad Pharaonem : Digitus Dei est hic* », dicentis quod « summi philosophi gentium, quantum in eorum litteris indagantur, sine Spiritu Sancto » prophetati « sunt, quamvis de Patre et Filio non tacuerunt »<sup>71</sup>.

En reprenant la solution des théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle, Marsile d'Inghen conclut que la connaissance absolue de la Trinité n'est donnée que par l'illumination divine.

<sup>70</sup> MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones super quattuor Sententiarum. Quaestiones 1-7*, Lib. 1, Q. 2, art. 3, concl. 2, p. 100.

<sup>71</sup> MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones super quattuor Sententiarum. Quaestiones 1-7*, Lib. 1, Q. 2, art. 3, concl. 2, p. 100-101.



Un autre usage de l'ensemble : *Rom. 1, 20, Exode 8, 19, Trismégiste* est fait par Jean de Mirecourt, dans son commentaire sur les *Sentences*<sup>72</sup>, livre I, q. 22, intitulée : *Utrum cum hoc quod Deus sit unus stet quod tres persone sint ille unus Deus*. Mirecourt, de même que plus tard Pierre d'Ailly, garde le silence sur Thomas. Dans la cinquième conclusion, qui nous intéresse ici, Mirecourt démontre que la connaissance de la Trinité n'est le résultat ni d'un assentiment scientifique ni d'un assentiment probable, mais qu'elle peut être causée par l'empire de la volonté (*imperio voluntatis*) qui produit les croyances par lesquelles on affirme l'existence de la Trinité. Dans l'argument *contra*, Mirecourt soutient qu'une telle connaissance peut être réalisée par la voie de la raison, car cela est prouvée par le philosophe, et là, on retrouve le même recours à la *Glose*, à Augustin et au *Livre des vingt-quatre philosophes*.

Secundo sic: super illud «*invisibilia Dei per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur*», ut dicit Glossa «*summi philosophi viderunt nullum corpus esse Deum et viderunt quidquid mutabile est non esse Deum, ideo cuncta corpora transcenderunt querentes Deum, et similiter animam esse mutabilem, ideo spiritus omnes transcenderunt*», et sic de multis aliis; in fine autem adiungitur «*secundum hoc, quod per ea que facta sunt illius summe trinitatis notitiam habuerunt gentilium philosophi*».

Item Augustinus, super *illud Exodi*, «*Magi defecerunt in tertio signo*», dicit philosophos ad notitiam duarum personarum devenisse, sed ad notitiam tertie persone non devenerunt, tunc arguitur sic: si ad notitiam duarum personarum naturaliter pervenerunt, potuerunt ad notitiam tertie persone pervenire, et ita ad notitiam trinitatis.

Item, *philosophus quidem paganus dixit «monas monadem genuit et in se suum reflectit ardorem*», iste, ut videtur, habuit notitiam trinitatis, quia ut intellexit monas gignens est pater, monas genita est filius, ardor spiritus sanctus; isti ergo sine imperio voluntatis mere naturaliter assenserunt articulo, ergo conclusio falsa.

Ad primum concedo conclusionem argumenti, et, cum infertur «*igitur fides est fortior vel certior opinione*», dico quod duplex est certitudo seu fortitudo in proposito; una probabilitatis et ista opinio est certior, alia adhesionis et ista fides est certior et firmior, et hoc est quod ait *Hugo, libro primo De sacramentis, parte 4*, dicit quod fides est supra opinionem et infra scientiam<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> JEAN DE MIRECOURT, *Lectura super Librum Sententiarum*, éd. provisoire coordonnée par M. Parodi, sur internet à l'adresse : <http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~mparodi/mirecourt/home.htm>. L'édition de cette question est le résultat d'une collation de deux mss. : Cracovie, Bibl. Jagellone 1184, f. 57<sup>rb</sup> et Toledo, Bibl. del Cabildo XIII-39, f. 55<sup>rb</sup>.

<sup>73</sup> JEAN DE MIRECOURT, *Lectura super Librum Sententiarum*, Lib. 1, Q. 22, 62.

Lorsqu'on compare ce fragment avec le passage de Pierre d'Ailly, transcrit au début de cette contribution, on remarque quelques différences. En effet, là où Pierre d'Ailly cite Richard de Saint-Victor, selon le modèle du XIII<sup>e</sup> siècle, Jean de Mirecourt cite un autre victorin, à savoir Hugues<sup>74</sup>, un fragment qui se retrouve aussi chez Pierre d'Ailly<sup>75</sup>. Cela nous permet de conclure qu'on retrouve chez Mirecourt toutes les autorités employées du XIII<sup>e</sup> siècle, disposées cependant dans un autre classement. Ce changement d'ordre n'est pas saisissable sous l'aspect de la doctrine. La solution de Mirecourt nous fait comprendre qu'il se limite à répéter ici la position de Thomas : les philosophes se trompent dans la connaissance de la Trinité, car ils n'arrivent pas à comprendre que l'incarnation du Fils reflète la bonté de Dieu, et ils intelligent les personnes divines grâce à une inspiration divine et non par la raison naturelle. De plus, Mirecourt utilise la distinction *appropriata/propia*<sup>76</sup>, présente chez Thomas et Albert.

Avec Mirecourt on peut juger la proximité qui existe entre Marsile d'Inghen, Pierre d'Ailly et lui. Tous les trois confirment la nécessité d'une intervention divine spéciale dans notre connaissance pour parvenir ici-bas à une connaissance de la Trinité. En effet, par cette solution, les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle acceptent l'héritage du XIII<sup>e</sup> sans essayer innover. Leur mérite est d'avoir assuré la transmission d'une idée.

Au terme de cette étude on peut tirer plusieurs conclusions de nature tant historiographique (1) que doctrinale (2).

(1) Notre enquête a permis de remarquer que ces autorités : L'Épître aux Romains, ch. I, Livre de l'Exode, ch. VIII, Hermès Trismégiste et Hugues de St. Victor sont toujours citées ensemble lorsqu'il s'agit de traiter le problème de la possibilité d'une connaissance naturelle de la Trinité. Cet aspect est intéressant pour comprendre l'usage formel des autorités chez les médiévaux, mais aussi pour compléter l'apparat des sources explicites dans les éditions des auteurs que nous avons étudié. Cela nous a permis également de souligner de

<sup>74</sup> JEAN DE MIRECOURT, *Lectura super librum Sententiarum*, Lib. 1, Q. 22, 63 : ... *hoc est quod ait Hugo, libro primo De sacramentis, parte 4, dicit quod fides est supra opinionem et infra scientiam.*

<sup>75</sup> PIERRE D'AILLY, *Questiones super librum Sententiarum*, lib. 1, Q. 1, art. II, (éd. M. CALMA, p. 58 ; Paris 1508, f° 46ra) : *Unde secundum Hugonem De sacramentis, libro primo, parte 4, capitulo secundo : fides est opinione superior. Et ideo ipse diffiniens fidem ait quod est certitudo animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constituta.*

<sup>76</sup> JEAN DE MIRECOURT, *Lectura super librum Sententiarum*, Lib. I, q. 22, 64 : *Ad secundum dico, quod philosophi bene devenerunt ad appropriata personis, hoc est cognoverunt Deum esse potentem, sapientem et bonum, non tamen devenerunt ad propria, scilicet ad cognitionem distinctionis personarum, hoc est non cognoverunt Deum esse generantem, Deum esse genitum etcetera.*

nouveaux points concernant les sources de Thomas, à propos de sa doctrine sur la Trinité, car mis à part Alexandre de Halès et Albert, présents dans le livre de Gilles Emery<sup>77</sup>, il faut ajouter aussi Alain de Lille, Alexandre Nequam, Guillaume d'Auxerre.

Notre recherche montre qu'au XIV<sup>e</sup> siècle les auteurs traitant la connaissance de la Trinité se partagent en deux groupes : ceux qui à la suite de Thomas utilisent cet ensemble d'autorités, par exemple : Jean de Mirecourt, Pierre d'Ailly et Marsile d'Inghen, et ceux qui se limitent à *Rom. 1, 20*, comme c'est le cas de Duns Scot, Ockham, Grégoire de Rimini etc.

(2) L'analyse de la connaissance de la pluralité de Personnes divines se précise au départ comme un débat théologique qui rend compte de la connaissance soit de deux, soit de trois Personnes. Par la suite, cette discussion évolue vers une conception des limites de la connaissance humaine de la Trinité. Les auteurs se demandent si l'évidence est un instrument par lequel on peut déterminer le contenu d'une vérité théologique, autrement dit est-ce qu'un philosophe, en vertu de la raison naturelle, peut rendre connaissable les personnes de la Trinité ? La réponse est unanime : les théologiens privilégient le rôle de la foi et la nécessité d'une intervention divine. De cette façon, ils reconnaissent une limite à la raison naturelle des philosophes.

La nouveauté de leurs solutions consiste dans la reformulation ou plutôt dans la réorganisation d'éléments identiques (des mêmes autorités). Les renseignements historiques et doctrinaux qu'on peut tirer de cette étude naissent de l'observation que chacun des auteurs mentionnés ici opère un déplacement d'accent dans l'interprétation d'une citation. Cependant, au niveau doctrinal, la répétition d'une même solution est faite avec le souci de la renforcer et de l'affirmer en tant que vraie. Pour une fois, cette tradition sauve Pierre d'Ailly de l'accusation de plagiat. On peut comprendre que, en ce qui concerne la capacité d'une connaissance rationnelle de la Trinité, Pierre d'Ailly n'est pas un voleur d'idées, mais un auteur qui assure la continuité d'une tradition. Le fait qu'il recoure aux autorités déjà citées par ses prédécesseurs illustre son adhésion à cette perspective théologique qui se propage jusqu'à Descartes. Celui-ci confesse dans une lettre adressée à Mersenne que « pour le Mystère de la Trinité, je juge avec saint Thomas, qu'il est purement de la foi, et ne se peut connaître par la lumière naturelle<sup>78</sup> ».

monibcalma@gmail.com

<sup>77</sup> Voir plus haut la note 40.

<sup>78</sup> Lettre à Mersenne du 31 décembre 1646. Cf. R. DESCARTES, *Correspondance*, AT III, éd. C. ADAM, G. MILHAUD, Paris 1936, p. 247.

FILOZOFICZNE POZNANIE TRÓJCY WEDŁUG PIOTRA D'AILLY  
I ŚREDNIOWIECZNE LOSY TWIERDZENIA  
*MONAS GENUIT MONADEM*

STRESZCZENIE

W kwestii II Prologu do swego komentarza do *Sentencji* Piotr d'Ailly († 1419) stawia pytanie, czy możliwe jest czysto racjonalne poznanie Trójcy. Jego analiza wyznacza podwójną perspektywę, teologiczną – idzie bowiem o boską naturę przedmiotu poznania, oraz filozoficzną, ustalającą granice możliwości rozumu w poznaniu teologicznym, na przykładzie poznania Trójcy. Argumentacja Piotra d'Ailly odwołuje się do licznych tekstów i postaci tradycyjnie uznawanych za autorytatywne, m.in. *List do Rzymian*, rozdz. 1, *Księga Wyjścia*, rozdz. 8, Hermes Trismegistos, Hugon ze Św. Wiktora. Niniejsza praca pokazuje, że cały analizowany tutaj zbiór „autorytatywnych wypowiedzi”, obecny jeszcze u Piotra d'Ailly, stanowi dobro wspólne teologów średniowiecznych od końca wieku XII, dla którego przebadaliśmy dzieła Alana z Lille, Wilhelma z Auxerre i Aleksandra Nequama, poprzez wiek XIII, zbadany na przykładzie Aleksandra z Hales, Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, po wiek XIV z Janem z Mirecourt i Marsyliuszem z Inghen. Ukazując manipulowanie tymi samymi cytatami przez kolejnych autorów, nasza praca ujawnia różnorodność i ewolucję postaw wobec zagadnienia poznania naturalnego w teologii. Ujawnia również fakt, że źródłami Tomasza (przynajmniej w zakresie cytowań w omówionych tekstach) są nie tylko Aleksander z Hales i Albert Wielki, ale także trzech wspomnianych teologów dwunastowieczni. Wcześniej nikt nie zajmował się przeglądem tych wszystkich źródeł razem, co wydało nam się interesujące z uwagi nie tylko na sam temat poznania w teologii, ale również ze względu na sposób korzystania z „autorytetów” w tej dyscyplinie. Z punktu widzenia teologii trynitarniej XIV w. zainteresować może ujawnienie nieznanych dotąd relacji między Janem z Mirecourt, Marsyliuszem z Inghen i Piotrem d'Ailly.

