



HAL
open science

Génération, Force, Mouvement, Habitude : définitions théoriques médiévales de la nature

Isabelle Draelants, Eduard Frunzeanu

► **To cite this version:**

Isabelle Draelants, Eduard Frunzeanu. Génération, Force, Mouvement, Habitude : définitions théoriques médiévales de la nature. 2016. <halshs-02424212>

HAL Id: halshs-02424212

<https://shs.hal.science/halshs-02424212v1>

Preprint submitted on 26 Dec 2019

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Génération, Force, Mouvement, Habitude : définitions théoriques médiévales de la nature

Isabelle DRAELANTS (avec la collaboration d'Eduard Frunzeanu¹)

Cette contribution a pour ambition de présenter et d'expliquer quelques définitions médiévales du mot "nature" telles qu'elles apparaissent dans des textes latins destinés à l'éducation savante dans le Nord de la France ou en Germanie au milieu du XIII^e siècle. Cette époque est celle de la naissance des universités, une période appelée "scolastique". Partir de ce pivot délimité a l'avantage de donner accès à la large culture savante de l'Occident médiéval, grâce aux divers points de vue exprimés dans les nombreuses oeuvres antérieures ou contemporaines rassemblées dans les compilations savantes du XIII^e siècle. En revanche, le caractère savant et plus précisément didactique des sources examinées ici ne permet évidemment pas d'accéder à la conception médiévale quotidienne, matérielle, économique ou poétique de la nature.

La première partie de ce chapitre présente à grands traits le contexte culturel ; la seconde consiste à traduire, puis à examiner de près quelques définitions de la nature présentes dans une encyclopédie naturelle du milieu XIII^e siècle destinée à la formation intellectuelle des moines dominicains, en éclairant les sources textuelles auxquelles ces définitions puisent, ainsi que leurs diverses inspirations théologiques et philosophiques. Dans la troisième partie sont privilégiées deux autres définitions tirées de dictionnaires, présentant les diverses acceptions en cours du mot "nature" vers 1200 et à la fin du XIII^e siècle. Pour terminer, quelques espaces "hors-nature", surnaturels ou hors de portée de l'entendement humain viendront en contrepoint.

CONTEXTE CULTUREL DES XII^E-XIII^E SIÈCLES

Au Moyen Âge, où l'on estime la population de notre planète entre deux cents et quatre cents millions, l'influence des activités humaines sur la nature était considérablement moins sensible qu'elle ne l'est aujourd'hui. Dans une chrétienté occidentale construite sur les ruines de l'Empire romain, dont le monachisme constitua le premier et nouveau maillage culturel, social et économique, on ne percevait pas l'homme comme une menace pour son environnement terrestre. La prescription biblique "croyez et multipliez-vous" était au contraire un encouragement pour l'humanité à poursuivre sur terre l'œuvre du sixième jour de la Création, c'est-à-dire à ordonner, nommer et dominer la nature (Genèse, I, 26-30, trad. Segond) :

Puis Dieu dit: Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il créa l'homme et la femme. Dieu les bénit, et Dieu leur dit: Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et l'assujettissez ; et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre. Et Dieu dit : Voici, je vous donne toute herbe portant de la semence et qui est à la surface de toute la terre, et tout arbre ayant en lui du fruit d'arbre et portant de la semence:

¹ Un grand nombre d'éléments présentés ici trouvent leur origine dans les recherches doctorales restées inédites d'Eduard Frunzeanu et soutenues à l'Université de Montréal en 2007 (Frunzeanu 2007).

ce sera votre nourriture. Et à tout animal de la terre, à tout oiseau du ciel, et à tout ce qui se meut sur la terre, ayant en soi un souffle de vie, je donne toute herbe verte pour nourriture.

L'au-delà était à l'inverse perçu comme infini temporellement et spatialement, mais l'univers sublunaire, limité, était vu comme le pâle reflet terrestre des idées divines. Il s'inscrivait dans un temps linéaire dont la fin serait marquée par le jugement dernier, placé dans un espace post-historique. Dans cette perspective, les rares notices météorologiques et politiques transcrites dans les annales des abbayes au haut Moyen Âge montrent qu'au quotidien, les événements terrestres dramatiques, comme les catastrophes naturelles, les intempéries excessives, les tremblements de terre, les éruptions volcaniques, les éclipses mises en relation avec les famines,² étaient souvent perçus comme des châtiments divins en réponse à une faute de l'homme. De même, les merveilles observées dans le monde étaient considérées comme des signes, des symboles visibles de la grandeur divine, à interpréter sans trêve afin d'atteindre la réalité invisible de l'au-delà.³ L'adage de l'apôtre Paul (*Rom.* I, 20), relayé par le Père de l'Église Augustin (354-430), fut à cet égard un puissant stimulant spéculatif pour l'exégèse symbolique de la nature dans les commentaires bibliques et les sermons : "Par l'intellect on appréhende les traits invisibles de Dieu, à partir des créatures du monde à travers lesquelles ils sont accomplis".⁴

Les historiens ont maintes fois fait le constat qu'à partir du XII^e siècle, un intérêt grandissant pour le monde naturel de l'"ici-bas" change l'orientation du regard : l'homme occidental a davantage le loisir de porter ses yeux vers ce qui l'entoure plutôt que vers le seul au-delà salvateur; il s'intéresse à cette étape de la Création qu'est l'*ornatus*, c'est-à-dire le peuplement et l'"ornement" du monde terrestre. Avec une période climatique bénéfique, une stabilité politique relative et une prospérité économique due à de meilleurs rendements, s'éloignent en effet les siècles dits "obscur" du Moyen Âge en raison de la précarité des institutions et de la fréquence des guerres et des disettes ; des villes sont nées ou croissent, des écoles urbaines prospèrent en Occident et relayent la fonction de thésaurisation culturelle qu'exerçaient jusque là les abbayes. Dans l'enseignement, le développement de la logique et de l'exigence de rationalité s'installent, et on constate dans la société l'émergence d'une nouvelle fonction, celle de *penser*, pour ceux que Jacques Le Goff a appelés les "intellectuels", ou Jacques Verger plus récemment les "gens de savoir".⁵ Parallèlement, une nouvelle conception de la nature⁶ la présente désormais comme le "vicaire" de Dieu, l'agent de la continuation physique de la création au jour le jour. La curiosité intellectuelle – nous dirions aujourd'hui le regard scientifique –, jusque là vilipendée par les théologiens au profit de la contemplation, est mieux accueillie, sinon approuvée.⁷ Cette ouverture à la nature encourage, aussi en-dehors des monastères cette

² Voir à ce propos Draelants 1995 et Draelants 1996.

³ La conception augustinienne de la nature fut à cet égard extrêmement influente. Cf. Thonnard 1965.

⁴ Saint Paul, *Épître aux Romains*, I, 20 : *Invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sur la veine exégétique et sa signification, en relation avec le regard sur la nature, voir Chenu 1957.

⁵ Ce livre a fait date et a beaucoup été réédité : Le Goff 1957. A ce terme d'« intellectuel », et pour la fin du Moyen Âge cette fois, Jacques Verger (Verger 1997).

⁶ Comme l'a montré Tullio Gregory (Gregory 1975).

⁷ Jusqu'à une date assez récente on tendait à considérer que la vision platonicienne, portée par l'influence d'Augustin, avait dominé le haut Moyen Âge, en suivant Chenu 1957 et Gregory 1975. Récemment, la

fois, le développement d'une médecine scolaire qui s'applique au corps et à ses affections, et, peu à peu, celui de la science de la nature, qui s'intéresse à l'homme et à son environnement météorologique ou plus largement cosmologique, à la matière, aux corps animés et inanimés comme les pierres, les plantes, les animaux, et au mouvement.⁸

Cette ouverture à la nature, alors que le discours sur la Création était dominé jusqu'alors par l'exégèse de l'*Hexaemeron*, permettra désormais l'accueil et le commentaire de textes "philosophiques", c'est-à-dire non religieux, et encouragera au XII^e siècle la renommée des écoles, comme celle de Salerne pour la médecine, de Chartres pour la cosmologie, et de Saint-Victor pour la théologie. Le XII^e siècle, accueillant aux textes philosophiques, est aussi caractérisé intellectuellement par divers mouvements de traduction du grec et de l'arabe au latin, qui rendirent disponibles pour la première fois en Europe des œuvres scientifiques venues de l'Antiquité et du monde oriental de langue arabe. Au siècle suivant, la naissance des collèges d'ordres religieux (*studia*) et des universités est un des témoignages les plus évidents de l'exploitation de cette nouvelle matière intellectuelle.

Pendant un siècle et demi, de nombreuses œuvres sont traduites de l'arabe et du grec vers le latin : à la fin du XI^e siècle en Italie du sud pour la médecine arabe grâce à Constantin l'Africain à l'abbaye du Mont-Cassin, au XII^e siècle en péninsule hispanique (Barcelone, Tolède, entre autres) et dans les états latins du Proche-Orient (par exemple à Antioche) pour la philosophie naturelle, la médecine, l'astronomie, l'astrologie et la magie, puis dans la première moitié du XIII^e siècle en Sicile, dans le Nord de la France, en Brabant et dans le sud de l'Angleterre pour la philosophie grecque.⁹ Tous ces textes hérités d'une très longue tradition intellectuelle mêlant les civilisations successives de l'Orient hellénistique, romain, byzantin, puis d'un monde arabisé qui les avait lui-même retraduits ou créés lors d'un âge d'or abbâsîde aux VIII^e et IX^e siècles, deviennent au XIII^e siècle le substrat des cours dans les universités occidentales naissantes.

Ces textes "philosophiques" – on entendait par là tous les textes non-religieux destinés à l'étude – diffusés en abondance à partir du XIII^e siècle, prenaient appui sur des conceptions anthropologiques et cosmologiques diverses. Cependant, cette diversité est

vision de la nature au haut Moyen Âge a été réévaluée du point de vue des représentations astronomiques et cosmologiques, comme le souligne Obrist 2004, 11-13 (et la note 1).

⁸ La nouvelle investigation de la nature par les savants des écoles cathédrales et canoniales Adélarde de Bath, Bernard de Chartres, Guillaume de Conches et Thierry de Chartres au XII^e siècle est présentée par Speer 1995.

⁹ La bibliographie sur les traductions médiévales est immense croît rapidement, depuis les travaux fondamentaux et pionniers de M. Steinschneider à la fin du 19^e siècle et ceux de Grabmann 1916 et Grabmann 1928. On lira avec profit, au sujet des traductions arabo-latines, les innombrables travaux de Charles Burnett, qui a pris le relais de Marie-Thérèse d'Alverny. p. ex. Burnett 2009, et les recueils d'articles suivants : d'Alverny 1994, d'Alverny 1998. Parmi les travaux, on peut signaler Lindberg, éd. 1978 et le catalogue de Cranz, Kristeller 1960-1980, ainsi que Van Riet 1987 ; Jayyusi, Marin, éd. 1992 ; Jolivet 1995 ; González 1997 ; Kischlat 2000 ; Gutas 2005. Parmi les colloques, *Oriente e Occidente nel Medioevo : Filosofia e Scienze* 1971 ; Scarcia Amoretti ed. 1987 ; Endress hrsg. 1989 ; Hamesse, Fattori éd. 1990 ; Butterworth ed. 1994 ; Draelants, Van den Abeele, Tihon éd. 2000 ; Lau, Cobet éd. 2000 ; Speer, Wegener hrsg. 2006 ; Jenkins ed. 2007 ; Goyens, De Leemans, Smets, eds. 2008 ; Lejbowicz, Bourin éd. 2009 ; Tischler, Fidora hrsg. 2011 ; *Entre Orient et Occident : la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, 2011 ; Köpf, Bauer, Hrsg. 2011 ; van Oppenraay, Fontaine, eds. 2012 ; Wisnovsky, Wallis, Fumo, Fraenkel, eds. 2012 ; Federici Vescovini, Hasnawi, s. dir. 2013 ; De Leemans ed. 2014.

souvent passée inaperçue aux yeux des “gens de savoir” du Moyen Âge, de sorte qu’Hippocrate, Aristote, Galien et Avicenne étaient évoqués à propos des mêmes réalités, sans forcément distinguer leurs modes respectifs de penser le monde.

Avec la volonté grandissante de tout expliquer, des notions liées à la physique grecque et arabe comme la matière et la forme, la génération, la force, le mouvement, la propriété, émergent petit à petit de cet ensemble de traités pour devenir au XIII^e siècle des notions physiques fondamentales dans l’étude et l’explication du monde créé. Avec l’influence de l’aristotélisme, la recherche des causes devient un critère de scientificité appliqué même en la théologie : on cherche à comprendre aussi bien les principes de la génération des corps naturels que la possibilité de la génération démoniaque ; on étudie le mouvement des entités dotées de corps comme de celles qui en sont dépourvues, on s’interroge sur les diverses échelles de l’âme qui *anime* les corps végétaux, animaux, humains ou angéliques ; on se pose la question de la nature du mouvement dans la sphère sublunaire comme dans le monde supralunaire. L’identité ou la “nature” des corps sont rapportées à leur “force spécifique” et aux propriétés sensibles ou occultes qui s’y attachent ; on répertorie ces propriétés dans des recueils où se côtoient les multiples héritages des cultures antique et médiévale, grecque, latine et arabe.

L’accoutumance à certains régimes alimentaires ou à des conditions climatiques, l’influence des astres, l’intervention divine sont considérées comme autant de forces susceptibles de modifier l’état des corps. Si au cours du XIII^e siècle la notion de *medium* (milieu) gagne une place grandissante dans l’explication de phénomènes – en particulier optiques –, il est moins clair qu’elle ait eu la signification d’*environnement* utilisée de nos jours. Ce n’est qu’après la Peste Noire (1317-1348) que l’environnement et la contagion commencent à être considérés comme un vecteur de transmission des maladies ou de leur aggravation.¹⁰

2. QUELQUES DÉFINITIONS DE LA NATURE DANS LES ENCYCLOPÉDIES NATURELLES

L’accumulation de nouveaux savoirs provoque le désir de les structurer, de les ordonner et de les rendre d’accès facile, c’est pourquoi, dès la fin du XII^e siècle, fleurissent de nouveaux outils intellectuels destinés à maîtriser ces connaissances multiples : la généralisation de l’ordre alphabétique, l’élaboration fréquente de tables des matières, d’index, de glossaires, mais aussi des recueils de “distinctions” offrant des définitions et des correspondances entre des œuvres et des auteurs à partir d’un même mot-clé, et d’abondants florilèges et autres anthologies qui fournissent en quelque sorte des “bibliothèques portables”.¹¹ C’est dans le même objectif que sont rédigées les encyclopédies qui visent à embrasser et à organiser un savoir global dans tous les domaines. Parmi ces sommes, on voit apparaître en particulier entre 1200 et 1260 des encyclopédies consacrées à la nature, dont les auteurs mettent en œuvre le corpus

¹⁰ Les études sur la Peste noire et les maladies épidémiques dans le passé connaissent un regain d’intérêt immense tout récemment. On verra pour la période antérieure García-Ballester, French, Arrigabalaga, Cunningham eds. 1994 ; pour les modifications d’attitude suite aux grandes épidémies, Green ed. 2015 et Paravicini Bagliani, Santi eds. 1998 ; Aberth 2010 et Aberth 2012, sp. 49, 69-70 ; Herlihy 1980. Et pour un ex. médical précis, Gottschall 2006.

¹¹ A ce sujet, voir d’abord Rouse 1976 et Rouse 1981.

récemment enrichi des œuvres philosophiques anciennes et modernes arrivées en traduction ou disputées dans les écoles. Elles sont conçues initialement pour éduquer les frères, surtout dans les nouveaux ordres religieux itinérants que sont les dominicains et les franciscains,¹² et en particulier pour fournir de la matière aux prédicateurs, c'est-à-dire à ceux qui ont pour tâche de diffuser le savoir par les sermons. Appliquant une méthode éprouvée pour la lecture des textes saints, les savants interprètent ces réalités naturelles avec un même processus exégétique qui renvoie le regard vers le ciel par le biais de comparaisons, de correspondances et de métaphores.

La plupart des encyclopédies sont construites sur le mode d'une compilation de citations et de gloses explicatives diverses qu'on appelle les "autorités" (*auctoritates*) ;¹³ ces citations fonctionnent comme autant de briques anciennes, maçonnées ensemble dans un nouvel édifice d'érudition grâce à la parole et l'organisation de l'auteur encyclopédiste, dont c'est la principale et indispensable intervention. Une autre image plus médiévale pour dépeindre son action est celle du florilégiste qui collecte des "fleurs" dans un jardin, et les rassemble en nouveaux bouquets. Dans cette veine, on peut mentionner le *De naturis rerum* d'Alexandre Necquam (c. 1200), le *De floribus rerum naturalium* d'Arnold de Saxe (c. 1225-35), le *De natura rerum* de Thomas de Cantimpré (c. 1225-40), le *De proprietatibus rerum* de Barthélemy l'Anglais (c. 1230-47), et le très abondant *Speculum naturale* de Vincent de Beauvais (c. 1243-59). Tous ces ouvrages combinant tradition et nouveauté ont connu plusieurs recensions, signe d'un intérêt constant pour la mise à jour des connaissances relatives à la nature, mais tous sont aussi devenus à leur tour, et avant la fin du XIII^e siècle, un réservoir de matière ou des modèles pour de nouvelles cathédrales du savoir encyclopédique, un savoir toujours réécrit dans un processus cumulatif jusqu'au XVI^e siècle au moins.¹⁴

Dans ce contexte historique de transition culturelle, d'élargissement des connaissances et d'émergence du discours scientifique médiéval sur la nature, s'affirment quelques définitions de la nature aux XII^e et surtout au XIII^e siècle. Ces définitions renvoient d'une certaine manière à toutes les conceptions théoriques de la nature valides à l'époque, car elles tiennent compte des divers héritages textuels et conceptuels disponibles en matière de théologie chrétienne ou de philosophie naturelle, et transmettent les nouveaux apports des traductions arabo-latines et gréco-latines récentes. Elles synthétisent des conceptions de la nature qui remontent, pour certaines, au philosophe Aristote (V^e s. ACN), pour d'autres au père de l'Eglise Augustin d'Hippone (354-430), pour d'autres au théologien chartrain Guillaume de Conches (c. 1080-c. 1150), ou enfin à la médecine salernitaine qui prévalait encore au début du XIII^e siècle.

C'est de l'œuvre encyclopédique de Vincent de Beauvais, frère prêcheur, savant dominicain, dont nous tirons la majeure partie des définitions envisagées. Vincent de Beauvais a côtoyé de près le roi Louis IX (saint Louis) et a enseigné au couvent cistercien de Royaumont dans les années 1244-64. Il a écrit une immense encyclopédie latine

¹² Paulmier-Foucart, Duchenne 2004, 11 : « la plus grande encyclopédie médiévale, le *Speculum maius* ou « Grand miroir » est destinée aux « *fratres communes* – soit neuf frères sur dix – qui ne sont pas destinés à poursuivre un enseignement au-delà de celui dispensé au *studium* de leur couvent ».

¹³ Cf. les contributions réunies par Zimmermann éd. 2001.

¹⁴ Pour un aperçu sur le genre encyclopédique médiéval et des orientations bibliographiques : Draelants 2013 et Draelants 2015.

appelée “Grand miroir” (totalisant environ 4 millions de mots).¹⁵ La deuxième version (c. 1245-55) plus étendue de cette encyclopédie, réalisée avec l’aide d’une équipe de frères dominicains envoyés pour collecter les citations dans les diverses bibliothèques monastiques, fut développée en trois parties. La première contient l’histoire de la création et donc de la nature, sous le nom de *Speculum naturale* ou Miroir naturel, la deuxième l’histoire de l’homme et la littérature (y compris hagiographique) sous le nom de *Speculum historiale*, Miroir historial. Avant d’introduire la troisième, où figurent les définitions qui vont être examinées, soulignons que Vincent de Beauvais établit une distinction entre *historia naturalis*, “histoire naturelle” et *series temporum*, “suite des temps” pour nommer les deux volets de son entreprise encyclopédique, l’un étant dédié à la nature, l’autre à l’histoire des temps humains. Le mot *historia*, dans “histoire naturelle”, est un mot grec qui signifie “enquête” et renvoie plutôt à l’idée de collecter des témoignages, dans une intention qui rejoint le grand modèle qu’est l’*Histoire naturelle* écrite par Plin l’Ancien au 1^{er} siècle. Quant à la troisième partie de son encyclopédie, elle était consacrée à la “doctrine”, c’est-à-dire à ce qu’il faut apprendre en matière de sciences (*Speculum doctrinale*). C’est à la fin de cette partie en quinze livres consacrés à toutes les sciences, à leurs matières et à leur classification, que nous trouvons la première définition complexe que nous étudions ; l’auteur la met dans sa propre bouche d’*actor*, dans un chapitre intitulé “de combien de manières on parle de *nature*”, *Quot modis dicitur natura*. Nous verrons ensuite que la préoccupation centrale de définir la nature intervient également dans le *Speculum naturale* et dans le *Speculum historiale*.

Dans le tableau ci-dessous, le texte est organisé de manière à mettre en évidence la structure de la définition, faite de deux parties principales, la seconde étant subdivisée à nouveau en quatre sous-définitions : *primo*, intervient une définition double (*dupliciter*), et ensuite une autre (*aliter*), multiple celle-là (*multipliciter*). Les mots essentiels apparaissent en gras, et en petites capitales les sources référencées par l’encyclopediste, c’est-à-dire les autorités textuelles auxquelles renvoie Vincent de Beauvais :¹⁶

Doc. I, *Speculum doctrinale*, XV, chap. 4, *Quot modis dicitur natura*¹⁷

<p>ACTOR. <i>In summa vero nota, quod natura primo dicitur dupliciter.</i> I. <i>Uno modo natura naturans, id est ipsa summa lex nature, que deus est ; de qua dicit AUGUSTINUS : Contra summam illam nature legem a notitia</i></p>	<p>“En somme, prends note qu’on dit ’nature’ dans une double acception. I. Premièrement, on entend par là la ’nature naturante’ (<i>natura naturans</i>) [nature qui engendre la nature], à savoir la loi suprême de la nature, qui est Dieu. À cet égard, <i>Augustin</i> dit : “Dieu n’agit</p>
---	---

¹⁵ Pour une synthèse accessible sur l’apport de cet auteur et son œuvre, cf. Paulmier-Foucart 2004.

¹⁶ A l’époque médiévale, la compilation est une activité noble, exercée par tout savant par référence aux Anciens ; elle s’assimile en quelque sorte à une manière médiévale de faire de la bibliographie et elle a davantage de valeur que la parole de l’auteur lui-même. Cependant, d’une part tous les auteurs-compilateurs ne se sentent pas contraints de citer leurs sources systématiquement, d’autre part, les sources n’apparaissent en général pas sous les mêmes titres et noms d’auteurs qu’aujourd’hui. Mais surtout, les autorités citées le sont parfois via un ou plusieurs intermédiaires ; donner le nom d’un auteur ne signifie donc pas qu’il a été lu dans le texte par le compilateur, qui peut aussi l’avoir consulté via des extraits dans des florilèges ou des citations rapportées (cf. Zimmermann éd. 2001).

¹⁷ L’éd. de Douai, 1624 sert ici de référence : *Vincentii Burgundi Speculum quadruplex* [...], vol. 2. Définition : *Speculum doctrinale*, XV, chap. 4, col. 1372-73.

<p><i>remotam, sive infirmorum, sive impiorum, tam deus nullo modo facit, quam nec contra seipsum facit.</i></p> <p>II. <i>Aliter vero dicitur natura naturata, et hec multipliciter.</i></p> <p>II. 1. <i>Uno modo natura dicitur vis insita rebus, ex similibus similia procreans, ut ex grano granum eiusdem speciei.</i></p> <p>II.2. <i>Alio modo dicitur natura principium motus et quietis, ut superius dictum est.</i></p> <p>II.3. <i>Tertio modo, communis vel usitatus nature cursus mortalibus notus, secundum quod dicuntur miracula fieri contra naturam : unde et dicit APOSTOLUS AD ROMANOS : Tu autem cum oleaster esses, contra naturam insertus es in olivam bonam.</i></p> <p>II.4. <i>Item quarto modo dicitur natura possibilitas creature, quam indidit ei natura naturans, id est deus, ut ex ea fiat quod ipse vult. Et sic accipitur ibidem IN GLOSA cum dicitur : id nature est cuique rei, quod de illa fecerit deus.</i></p>	<p>d’aucune façon à l’encontre de la loi suprême de la nature qui est étrangère aux esprits faibles et impies, tout comme il n’agit pas contre lui-même”.</p> <p>II. <u>Deuxièmement</u>, on parle de la ’nature naturée’ (<i>natura naturata</i>) [nature engendrée] et cela de multiples façons.</p> <p>II.1. <u>D’abord</u>, on appelle nature la force qui, intrinsèque aux choses, procrée des semblables à partir des semblables [des membres d’une même espèce], comme du grain germe un grain de la même espèce.</p> <p>II.2. <u>Dans un autre sens</u>, on appelle nature le principe du mouvement et du repos, comme on l’a dit plus haut.</p> <p>II.3. <u>Dans un troisième sens</u>, il s’agit du cours commun ou accoutumé de la nature connu des mortels, par rapport auquel on dit que les miracles se produisent contre nature. C’est dans ce sens que L’APÔTRE AUX ROMAINS dit : “alors que tu n’étais qu’un olivier sauvage, tu as été, contrairement à la nature, greffé sur l’olivier franc”.</p> <p>II.4. <u>Selon un quatrième sens</u>, on appelle nature la prédisposition (possibilité) de la créature, que la nature naturante, à savoir Dieu, lui a conférée afin qu’il soit possible de faire naître (devenir) d’elle ce que Lui veut. Et cette acception-même est dans la GLOSE disant que “la nature de chaque chose est [est naturel pour chaque chose] ce que Dieu aura fait d’elle”.</p>
---	---

Il faut constater que la juxtaposition des diverses sources patristiques et philosophiques assemblées par Vincent de Beauvais mène à des acceptions multiples du terme *natura*. La plupart ne sont pas modernes mais inspirées de la tradition chrétienne, car près de la moitié d’entre elles, et en particulier les points II.3 avec la citation sur la greffe de l’olivier et la fin du II.4, sont inspirés du traité *Contra Faustum* qu’a écrit au début du V^e siècle le plus influent des pères de l’Eglise, Augustin d’Hippone. Apparemment, Vincent de Beauvais aurait trouvé un extrait du *Contra Faustum* dans une glose accompagnant le texte biblique, sans savoir que cette note exégétique était tirée d’Augustin.¹⁸ L’ensemble du passage affirme le caractère théocentrique des natures créées, puisque la nature de chaque chose est “ce que Dieu en aura fait”, avec une idée de devenir qui est, dans l’adaptation de Vincent de Beauvais, rappelée par le terme *possibilitas*

¹⁸ A noter que Thomas d’Aquin, dans la *Somme théologique* I, qu. 105, art. 6, (rép. à l’objection 1), cite de manière plus complète et commente le passage du *Contre Faustum* d’Augustin (XXVI) : *Unde Augustinus dicit, XXVI contra Faustum, quod id est cuique rei naturale, quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae* (“d’où Augustin dit dans le *Contra Faustum* XXVI, ’est naturel tout ce qui est fait par celui de qui dérive toute mesure, nombre et ordre de la nature”).

(potentialité) que nous avons traduit par “prédisposition”. Le *Contra Faustum* s’intéresse ici au plan de création par la volonté divine, au cours normal de la nature, et au miracle : “Dieu, dit-il, qui a créé et constitué toutes les natures ne fait rien de contraire à la nature ; car une chose est naturelle à un être, si elle a pour auteur celui de qui procède tout mouvement, tout nombre et tout ordre dans la nature”.¹⁹

De manière plus moderne et étrangère à la patristique, le début de la définition, ainsi que le début du point II.4, utilisent des syntagmes issus de la philosophie naturelle assez proche de l’époque de Vincent de Beauvais : les expressions *natura naturans* et *natura naturata* constituent une innovation lexicale largement diffusée dès le début du XIII^e siècle. Cette distinction sépare la nature créée, c’est-à-dire la création en son ensemble et les principes qui la régissent, de la nature créatrice, identifiée à Dieu lui-même. Elle a été préparée par la mise en valeur de la nature qui s’est développée au XII^e siècle et que nous avons évoquée précédemment.

En effet, toutes les définitions de la nature, aux XII^e et XIII^e siècles, s’expliquent en termes de rapports entre Dieu, la nature et l’homme. Dans le *Speculum naturale*, le dominicain Vincent de Beauvais tient compte de l’ensemble des héritages philosophiques et théologiques pour donner une idée complète de ces rapports. Au XII^e siècle, dans une théologie influencée par la philosophie néoplatonicienne telle que l’a transmise et christianisée Augustin, le monde est une image de Dieu, un livre accessible au regard de tous, lettrés comme illettrés. La conception de la nature vient conforter la théologie révélée et donc renforce le pouvoir divin. Dieu, la nature et l’homme sont conçus comme des forces créatrices dont on délimite les sphères d’action.

Dans cet ordre d’idées de répartition de la création, un autre passage cité par Vincent de Beauvais dans le *Miroir de la nature* éclaire le précédent. Il se trouve au livre XXIX, chap. 46, relatif aux “quatre opérations différentes”, c’est-à-dire aux “quatre différences entre les œuvres de création”. Le chapitre est constitué d’une citation du

¹⁹ Les points I et II.3. sont inspirés du *Contra Faustum*, XXVI, 3, d’Augustin, dans le chapitre portant sur ce qui est « contre nature » ou « contre la vérité », comme le montre ce qui est souligné dans le passage suivant : chap. *Numquam omnipotens Deus aliquid contrarium naturae sive veritati facit. (...) Quid sit autem secundum naturam, quid contra naturam, homines qui sicut vos errant, nosse non possunt. Dicit autem humano more contra naturam esse, quod est contra naturae usum mortalibus notum, nec nos negamus: sicut illud est quod APOSTOLUS ait: « Si tu ex naturali incisus oleastro, et contra naturam insertus es in bonam olivam »; id esse contra naturam dixit, quod est contra consuetudinem naturae, quam notitia humana comprehendit, (...). Deus autem creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit: id enim erit cuique rei naturali, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae. Sed nec ipse homo contra naturam quidquam facit, nisi cum peccat, qui tamen supplicio redigitur ad naturam. Ad naturalem quippe iustitiae ordinem pertinet, ut aut peccata non fiant, aut impunita esse non valeant: quodlibet horum sit, naturalis ordo servatur, si non ab anima, certe a Deo. Vexant enim peccata conscientiam, ipsique animo nocent, cum luce iustitiae peccando privatur, etiamsi non consequantur dolores, qui vel corrigendis ingeruntur, vel non correctis ultimi reservantur. Sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id quod novimus in natura. Hanc enim etiam appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominantur. Contra illam vero summam naturae legem, a notitia remotam, sive impiorum, sive adhuc infirmorum, tam Deus nullo modo facit, quam contra se ipsum non facit. Spiritalis autem eademque rationalis creatura, in quo genere et anima humana est, quanto amplius illius incommutabilis legis lucisque fit particeps, tanto magis videt quid fieri possit, quidve non possit: quanto autem remotior inde fuerit, eo magis miratur insolita, quo minus cernit futura. Sur ce passage, voir récemment Müller 2012, 136-8.*

chanoine et théologien Hugues, chanoine de l'abbaye parisienne de Saint-Victor (1096-1141), dans son homélie 16 sur *l'Ecclésiaste*, qui couvre tous les cas pour distinguer entre :

- l'oeuvre de Dieu qui opère *aliquando sine natura, aliquando in natura, aliquando supra naturam* (parfois sans la nature, parfois dans la nature, parfois au-delà de la nature)
- l'oeuvre de la nature
- l'oeuvre de l'homme qui s'effectue "parfois avec Dieu sans la nature, parfois sans Dieu et avec la nature, parfois avec Dieu et la nature ensemble, parfois sans Dieu ni sans la nature" (*aliquando cum Deo sine natura, aliquando sine Deo et cum natura, aliquando cum Deo simul et cum natura, aliquando sine deo pariter et sine natura*).

Ces quatre cas doivent couvrir l'explication de toutes les "choses temporelles".

Doc. II, Hugues de Saint-Victor, Homélie 16 sur *l'Ecclésiaste*,
d'après le *Speculum naturale*, XXIX, chap. 46²⁰

HUGO SUPER ECCLESIASTEN HOMILIA XVI⁴ : **Quatuor** sunt opera quibus omnia temporalia explicantur. Primum est opus dei, secundum nature, tertium artificis cum natura, quartum solius artificis sine natura.

(1) **Opus dei** est essentiam rerum de nihilo creare, materiam rerum informem disponere, motum autem rerum sub certo ordine temperare, propterea tria hec ad opus dei pertinent id est essentia rerum et forma et ordo. Hec autem tria de operibus dei stabilia sunt nec temporis capiunt mutabilitatem et rerum essentie hoc quod sunt nunquam esse desinunt et rerum forme secundum primam conditoris sui institutionem in suis generibus perpetuam identitatem custodiunt et motus rerum primum ordinis legem nunquam transcendunt. Neque enim vel essentie rerum nihil esse vel forme rerum aliter esse vel ordo rerum dispositioque ab initio mutari potuerunt. **Opus itaque, dei est, creare, formare, disponere universa.**

(2) **Opus nature** est semina rerum de occulto per incrementum producere eademque rursus marcentia cum concidunt per defectum ad occultum sinum unde prodierant revocare.

(3) **Opus artificis cum natura** est, ea que oriuntur de terra studio et industria adiuvere.

(4) **Opus solius artificis** in subiecta rerum materia operari vel disiuncta componendo vel coniuncta separando. **Tres itaque opifices** sunt in hoc mundo. **Deus, natura et artifex imitans naturam.** Sed hi tres valde dispari potentia id quod ad effectum perducunt, efficiunt. Nam deus in opere suo nec nature opera indiget nec opificis imitantis naturam. Operatur **enim deus aliquando sine natura, aliquando in natura, aliquando supra naturam.** Nam sine natura primum fecit ipsam naturam, cum natura facit ea que de natura secundum naturam producit. **Supra naturam** quando in natura preter cursum nature solitum et posse primum maiori addita potentia aliquid ad effectum perducit. **Omne ergo quod natura facit deus facit, sed non omne quod deus facit, natura etiam facit.** Tertio loco sequuntur opera artificis imitantis naturam. Et ipse quidem aliquando cum deo operatur sine natura. Aliquando sine deo et cum natura. Aliquando cum deo simul et cum natura. Aliquando sine deo pariter et sine natura. Cum deo operatur, quando opera iustitie, sine deo, quando opera iniquitatis operatur. Cum natura quando in seminibus aerum ac fetibus propagandis quibus natura incrementum subiicit: foris industriam et studium apponit. Sine natura, quando preterea in subiecta materia studium explicat ut aliquid quodcumque ad effectum promoveat, in quo natura patitur tantum, non operatur, quia materiam operandi prebet, non autem effectum operantis exercet. **Talia sunt**

²⁰ *Speculum naturale*, XXIX, chap. 46, *De quattuor differentiis operationum*, éd. Douai 1624, col. 2096e-97c. Les concepts importants sont mis en évidence ici par la typographie.

omnia opera hominum, que fiunt super terram, ex quibus multa mortalis vite necessitas cogit, multa suadet cupiditas, multa vanitas operatur.

Déjà plus haut, au livre II, chap. 5 du même “Miroir de la nature”, Vincent de Beauvais avait collecté les mots d’un contemporain d’Hugues de Saint-Victor, le chanoine et théologien Guillaume de Conches (c. 1080-1154), actif à l’école canoniale de Chartres.²¹ Celui-ci, dans son *Dragmaticon*, délimitait l’*opus creatoris* et l’*opus naturae*, ainsi que l’*opus hominis*, c’est-à-dire les œuvres créatrices respectives de Dieu, de la nature et de l’homme. Il précisait le statut de l’homme comme *artifex imitans naturam* : artisan imitant la nature, par exemple dans la confection des vêtements pour suppléer aux indigences de la nature. Mais il ajoutait que la nature et l’artisan ne peuvent égaler Dieu. Dans une volonté de lier physique et création, il disait que Dieu avait créé tout à partir des quatre éléments, et au moyen de causes qui nous restaient cachées, mais ajoutait pour le distinguer du cours de la nature physique, qu’il avait aussi créé les âmes, la résurrection des morts, et la naissance via la Vierge.

Suivait immédiatement l’extrait qu’on trouve aussi cité au point II.1. de notre document I : *vero est, quedam vis rebus insita, similia de similibus procreans* : “on appelle nature la force qui, intrinsèque aux choses, procréé des semblables à partir des semblables [des membres d’une même espèce], comme du grain germe un grain de la même espèce”. Dans cet extrait II.1 emprunté à Hugues de Saint-Victor, le terme “nature” s’entend dans son acception biologique comme la force naturelle intrinsèque à toute créature, à tout individu, qui permet la multiplication des espèces par des individus semblables. Ce principe assure la condition ontologique de chaque espèce en rendant impossible l’apparition de nouvelles formes de vie. En conséquence, tout croisement entre des espèces différentes constitue un échec dans ce continuum de la génération, puisque les progénitures qui en résultent n’ont pas la faculté de procréer (comme le mulet par exemple). Les encyclopédies notent cependant quelques exceptions à cette règle, puisées dans l’*Histoire naturelle* de Pline ou les ouvrages zoologiques d’Aristote récemment disponibles en traduction,²² mais les expliquent rarement et ne laissent pas de place au hasard dans la nature.

²¹ *Speculum naturale*, II, chap. 5, éd. Douai 1624, col. 82c-d : GUILHELMUS DE CONCHIS : *Sed fortasse dicit aliquis: creator, qui omnia solo dicto creavit et antequam fiant cognoscit. Cur ex quattuor elementis illud composuit quod non diu permansurum cognovit? Opera inquam creatoris videmus: sed causas ignoramus: quod tamen nobis inde videtur, dicemus. Omne opus vel est creatoris vel nature vel artificis. Opus creatoris est elementorum et animarum ex nihilo creatio, mortuorum resuscitatio: partus virginis et similia. (= Dragmaticon, éd. Ronca, Badia, Pujol 1997, I, chap. 7,2, l. 16-25, p. 29-30). Natura vero est, quedam vis rebus insita, similia de similibus procreans. Opus igitur nature, quod homines ex hominibus nascantur, asini de asinis et sic de aliis: opus autem artificis est, quod ab homine contra naturales indigentias componitur: ut vestis contra frigus: contra aeris intemperiem domus. Sed cum natura aliquod operatur, primo quoddam commixtum operatur, deinde paulatim format et dividit: prius namque operatur mixtum: deinde quod in eo est feculentum et grave ad infimum locum trahit quod vero leve est, ad supremum, quod mediocre ad medium locum. (...) Quia igitur natura et artifex non poterant ad operationem creatoris ascendere: voluit creator ad illorum operationem condescendere. Si enim hoc non esset: debilitas nature putaretur quotiens ab ea aliqua mixta crearentur. Vel ut alii dicunt, mixtum creavit, ut significaret quanta confusio rerum esse posset: nisi sua dilectio res ordinaret ? (I, chap. 7,3-4, l. 38-45, p. 30-31) Hinc omne corporeum importuno motu dixit Plato fluitans, naturalem motum elementorum considerans: quo duo a centro duo ad centrum moventur et hec inquit ex inordinata iactatione, deus in ordinem redegit scilicet non ex inordinata que fuit: sed que esset, nisi res sic ordinavisset. (I, chap. 7,6, l. 55-59, p. 32).*

²² Dans la première moitié du XIII^e siècle, la zoologie d’Aristote parvient en Occident à travers la traduction arabo-latine de Michel Scot, effectuée vers 1210-1220 (à partir d’une traduction gréco-arabe du

Ces fondements de la zoologie aristotélicienne sont aptes à expliquer rationnellement toute génération animale, même celle qui fait exception à cette règle, chez les animaux “imparfaits” comme certains insectes. A l’époque de Vincent de Beauvais, le maître dominicain Albert le Grand rédige des commentaires sur l’*Histoire des animaux* où il s’intéresse à la génération de tous les animaux ; sur vingt-six livres, le dernier est tout entier consacré aux *vermes*, une appellation qui a donné “vermine” et qui recouvre tous les petits animaux rampants. A leur propos (dans son commentaire sur les plantes cette fois, *De vegetabilibus*), il dit qu’“on explique rationnellement qu’il ne puisse y avoir de génération en génération des petits de la même espèce, chez des animaux imparfaits nés de la pourriture ou de liquides putrides, alors que la nature tend à la perfection”.²³ La difficulté d’examiner le mode de génération des insectes sans instrument grossissant disponible entraîne en effet une certaine incertitude sur leur mode d’apparition. Reprenant un passage de la célèbre encyclopédie fondée sur des *Etymologies* écrite au début du VII^e siècle par l’évêque wisigothique Isidore de Séville sur la naissance du ver dans la putréfaction, Vincent de Beauvais dit à son tour dans le Miroir de la nature, XX, chap. 68 : “Le ver est un animal qui naît de la chair ou du bois, ou de quelque élément terreux, ou sans accouplement terrestre, bien que parfois ils soient aussi issus d’oeufs, tel le scorpion”.²⁴ C’est pourquoi on voit ainsi apparaître, à la suite d’une lecture exégétique de ce passage repris à Isidore de Séville, une vertu positive de pureté chez le ver qui naît sans accouplement préalable, ce qui suppose une naissance sans concupiscence comparable à celle du Christ. Thomas de Cantimpré dit ainsi dans son *Liber de natura rerum* : “Bien que le nom de ver convienne à tous les vers, à proprement parler est appelé spécifiquement ver, celui qui est généré à partir de la terre pure et intacte, sans aucun mélange de semences”.²⁵ Ce rapprochement entre la génération du ver et celle du Christ fera les beaux jours de l’exégèse du passage du Psaume 22 : *ego autem sum vermis et non homo*, “Et moi, je ne suis qu’un ver et non un homme, l’opprobre des hommes...”.

Tout ceci reste de l’ordre de la procréation naturelle. Au contraire, la déviation par rapport au cours naturel des choses ne peut être que l’œuvre du miracle, comme le note la partie II.3 [Doc. I] de la définition, répercutant le *Contra Faustum*.

Examinons maintenant une description de la “physique” comme science, et non plus comme univers créé. Elle est donnée par Vincent de Beauvais lui-même qui précise qu’il parle cette fois comme auteur (*actor*) et non compilateur. Elle se trouve à la fois dans le “Miroir de l’histoire” et le “Miroir doctrinal”.²⁶ Dans le premier, le passage figure sous le titre de chapitre “à propos de la division des sciences qui sont données en remède (au péché)”. Ce titre est inspiré de la manière dont le théologien Hugues de Saint-Victor considère le savoir sans son *Didascalicon*, un ouvrage sur l’apprentissage où il affirme que la

IX^e s.) et transmettant en 19 livres, sous le nom *De animalibus*, les trois œuvres *Histoire des animaux* (livres I à X), les *Parties des animaux* (livres XI-XIV) et la *Génération des animaux* (livres XV-XIX).

²³ *De vegetabilibus* I, tr. 1, *An vivat planta vel non*, chap. 4, *De positionibus eorum, qui negant vitam inesse plantis*, éd. Meyer, Jessen 1867, 15. A propos de ces passages sur la génération du vers, voir Draelants 2016, sp. 206-9.

²⁴ Cf. Isidore de Séville, *Etymologies*, XII, chap. 5.

²⁵ Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, IX, chap. 52, *De verme, qui proprie vermis dicitur*. Ed. Boese 1973.

²⁶ *Speculum historiale*, I, chap. 53, *De divisione scientiarum que et ipse date sunt homini in remedium*, éd. Douai 1624, col. 21a, et *Speculum doctrinale*, XV, chap. 2, *De partibus naturalis philosophie*, éd. Douai 1624, col. 1371d-e, après un premier passage tiré de la classification des sciences d’Al-Fârâbi.

connaissance est donnée à l'homme par Dieu pour lui permettre de retrouver son état d'avant la Chute (le péché originel), c'est-à-dire la plénitude de sa ressemblance avec Dieu. Le reste du chapitre s'éloigne pourtant des théologiens du XII^e siècle, puisqu'il y répertorie, plutôt qu'il ne définit, les caractéristiques du concept fondamental de "corps" d'après la physique aristotélicienne, à partir des livres sur la nature d'Aristote, traduits un siècle plus tôt, et auxquels il est systématiquement renvoyé dans ce passage.²⁷ Les différents éléments conceptuels sont subdivisés, sur le mode scolastique, par divisions binaires successives : corps, forme et matière, corruptibilité et incorruptibilité, simplicité et composition, inanimation et animation, qui interagissent dans un monde terrestre désormais considéré comme dominé par le mouvement. Ce dernier concept inclut le changement d'état. Ces notions reviennent en force dans la philosophie médiévale à la suite de la traduction des traités sur la nature d'Aristote.

Doc. III : Vincent de Beauvais,

Speculum historiale, I, chap. 53, *De divisione scientiarum que et ipse date sunt homini in remedium*²⁸

<p>ACTOR : (...) Physica idest naturalis scientia tractat de invisibilibus visibilium causis, nam corpus et ea que sunt corporis principaliter considerat.</p> <p>Corpus autem consideratur in <i>generali</i> cum partibus suis aut in <i>speciali</i>. Si primo modo sic determinat illud ARISTOTILES IN LIBRO PHYSICORUM.</p> <p>Si in <i>speciali</i> aut igitur est corruptibile aut incorruptibile. Si <i>incorruptibile</i> sic est IN LIBRO DE CELO ET MUNDO. Dicit enim ARISTOTILES IBIDEM quod celum est corpus non generatum nec fabricatum nec recipiens impressiones aliquas. Si sit <i>corruptibile</i> aut ergo est simplex aut compositum. Si <i>simplex</i> sic est IN LIBRO DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE, et loquor de <i>simplicitate</i> illa que opponitur <i>compositioni</i> naturali ex quatuor elementis. Si <i>compositum</i> aut igitur animatum aut</p>	<p>L'AUTEUR : La physique, à savoir la science naturelle, s'occupe des causes invisibles des réalités visibles, puisqu'elle prête attention principalement au corps et à tout ce qui en relève.</p> <p>Le corps quant à lui est considéré soit de manière générale, avec ses composants, soit de manière <i>spéciale</i>.</p> <p>Du corps entendu dans la première acception [<i>générale</i>], ARISTOTE en traite dans le <i>TRAITÉ SUR LES PHÉNOMÈNES PHYSIQUES (LA PHYSIQUE)</i>. Si le corps est pris en un sens <i>spécial</i>, il est alors soit corruptible soit incorruptible. Le corps <i>incorruptible</i> fait l'objet du <i>TRAITÉ SUR LE CIEL ET LE MONDE</i>. Dans ce livre, ARISTOTE dit que le ciel est un corps qui n'est ni généré, ni fabriqué et qui ne reçoit nulle impression.</p> <p>Quant au corps <i>corruptible</i>, il est soit simple soit composé. Du corps <i>simple</i>, il est traité dans le <i>TRAITÉ SUR LA GÉNÉRATION ET LA CORRUPTION</i>, et je parle ici de la notion de <i>simplicité</i> que l'on oppose à la <i>composition</i> naturelle des quatre éléments.</p>
---	---

²⁷ Pour l'étude de ces définitions de la nature, cf. Frunzeanu 2007, sp. 69-74 pour les passages examinés ici. E. Frunzeanu a repris ces éléments dans une conférence prononcée en 2008 devant les médiévistes de l'Université de Nancy.

²⁸ Ed. Douai, 1624, vol. 2, col. 21a. Comme plus haut, le texte est ponctué, rehaussé typographiquement et présenté en subdivisions pour en faciliter la compréhension.

<p>non. Si non sic est IN LIBRO METHEORORUM ubi ARISTOTILES determinat de impressionibus aeris et de generatione grandinis et nivis et corporum mineralium et consimilium. Si vero sit <i>compositum animatum</i>, aut igitur anima vegetativa est animatum – et de tali determinatur IN LIBRO DE VEGETABILIBUS –, aut anima sensitiva et de tali IN LIBRO DE ANIMALIBUS,²⁹ aut anima intellectiva et de tali IN LIBRO DE ANIMA. Ceteri vero LIBRI DE SOMPNO ET VIGILIA, DE MORTE ET VITA, DE SENSU ET SENSATO, DE DIFFERENTIA SPIRITUS ANIME et cetera, supponuntur LIBRO DE ANIMA et LIBRO DE ANIMALIBUS.</p>	<p>S'il est question du corps <i>composé</i>, il est soit animé soit <i>inanimé</i>. De ce dernier, ARISTOTE traite dans le <i>TRAITÉ DES MÉTÉORES</i> où il discute des perturbations de l'air, de la production de la grêle, de la neige, des corps minéraux et d'autres choses semblables. S'il s'agit d'un corps <i>composé animé</i>, dans ce cas il est animé soit par l'âme végétative – dont Aristote traite dans le <i>TRAITÉ DES VÉGÉTAUX</i> –, soit par l'âme sensitive dont il traite dans le <i>TRAITÉ DES ANIMAUX</i>, soit par l'âme rationnelle dont il traite dans le <i>TRAITÉ DE L'ÂME</i>. Les autres traités <i>DU SOMMEIL ET DE LA VEILLE, DE LA MORT ET DE LA VIE, DES SENS ET LEUR OBJETS, DE LA DIFFÉRENCE ENTRE L'ESPRIT ET L'ÂME</i>, etc. doivent être subordonnés au <i>TRAITÉ DE L'ÂME</i> et au <i>TRAITÉ DES ANIMAUX</i>.</p>
--	--

La définition de la science naturelle qui ressort de ce passage la considère à la fois comme science des corps, et science des causes. On sait que la définition aristotélicienne de l'enquête philosophique ("scientifique") est précisément la recherche des causes ; cette nouvelle épistémologie se substitue peu à peu en Occident à la recherche de la "vérité" par la logique. Plus exactement, elle coexiste avec diverses conceptions de la nature, et de la science qui a pour objet la nature.

On remarquera que le discours philosophique aristotélicien est d'emblée "encadré" par une réminiscence de la citation de saint Paul aux Romains (I, 20) renvoyant au monde physique visible comme reflet du monde céleste et du dessein divin invisible, ce qui est aussi conforme à la vision platonicienne du monde que nous avons évoquée plus haut.³⁰ Cependant, cette allusion suppose aussi que les causes des phénomènes physiques puissent être invisibles, ce qui évoque une doctrine hermétique, véhiculée par les savants arabes, de la cause dite "occulte" (cachée) pour expliquer des phénomènes éprouvés par l'expérience des sens, mais dont on ne perçoit pas l'origine.³¹

La fin de cet extrait, rédigé comme un guide bibliographique des livres aristotéliciens de référence pour chaque notion, montre l'importance, pour les auteurs médiévaux, de répartir toutes les réalités visibles connaissables à l'intérieur de classifications des sciences et de subdivisions taxonomiques. Tous les traités de

²⁹ Le passage s'arrête ici pour commencer le chap. 3, dans le *Speculum doctrinale*.

³⁰ Pour la citation de Paul aux Romains, cf. note 4 ci-dessus.

³¹ Les travaux récents de Nicolas Weill-Parot ont définitivement éclairé cette notion « d'occulte » et repris la bibliographie antérieure à ce sujet. P. ex. et entre autres Weill-Parot 2010.

philosophie naturelle mentionnés ici sont d'Aristote ou lui sont attribués à l'époque.³² Comme on le constate ici, au XIII^e siècle, leur diffusion entraîne une conception de la nature comme *principe intrinsèque* responsable de l'accomplissement *matériel* et *formel* de tout corps, que ce corps soit animé par un type d'âme qui lui est propre (végétale, animale, rationnelle), ou qu'il soit inanimé – l'âme étant considérée comme la *forme* du corps matériel.

A propos du mot “physique”, il faut aussi préciser que vers 1230-40, le mot *physica* est encore utilisé à la fois pour la médecine (d'où le mot “physician” en anglais) et pour la science naturelle. C'est pourquoi Vincent de Beauvais précise :

Doc. IV : Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale*, XV, chap. 1, *De naturali philosophia*³³

<p>Intentio igitur Philosophie naturalis est dare principia quatuor et accidentia et concomitantia in omni specie corporis. Principia, intellige quatuor causas, scilicet materiales, formales et cetera. Accidentia vero colorationes, pervietates, asperitates, proprietates, differentias et cetera his similia. Dicitur autem hec scientia propriam Physica, idest naturalis, quia <i>physis</i> grecem, <i>natura</i> latinem licet ; medici ad sui palliationem hoc sibi nomen attribuant, sed improprie.</p>	<p>L'intention de la philosophie naturelle est de donner les quatre principes, et les accidents, et ce qui les accompagne dans toute espèce de corps. Par “principes”, comprends les quatre causes : matérielles, formelles et les autres; par “accidents”, comprends les colorations, les canaux, les aspérités, les propriétés, les différences, etc., et toutes les choses qui leur sont semblables. On appelle cette science en termes appropriés <i>physique</i>, c'est-à-dire “naturelle”, parce que <i>physis</i> en grec c'est, si l'on veut, <i>natura</i> en latin ; les médecins s'attribuent ce nom pour couvrir leur activité (d'un voile flatteur), mais improprement.</p>
---	---

Aristote conçoit la *physis* comme un processus *immanent* à chaque être, un principe qui régit l'évolution de chaque être, mais pas comme l'ensemble des êtres ou l'ensemble des principes à travers lesquels les choses se développent et interagissent. Le traité fondamental d'Aristote à cet égard est celui sur *le Ciel et le monde*. Vincent de Beauvais en fait des extraits au début du *Miroir naturel*, dans un chapitre sur le monde sensible et la mobilité des éléments, suite aux citations d'Hugues de Saint-Victor [Doc. II] et de Guillaume de Conches que nous avons déjà examinées :

Doc. V : VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum naturale*, II, chap. 12, *De mobilitate elementorum*³⁴

<p>ARISTOTELES IN LIBRO DE CELO ET MUNDO. Corporibus autem simplicibus est naturalis quies. Res enim aut quiescit violenter, aut quiete naturali necessario. Et ubi</p>	<p>ARISTOTE DANS LE LIVRE SUR LE CIEL ET LE MONDE. Le repos naturel est le propre des corps simples. En effet, une chose est en état de repos soit par inertie naturelle nécessaire, soit de façon violente. Elle tend naturellement vers</p>
---	--

³² Font partie des pseudo-aristotéliens le *De vegetabilibus*, qui est de Nicolas de Damas (I^{er} s. A.C.N.), et le *De differentia spiritu et anima*, de Qustâ ibn Luqâ (c. 820-c. 912).

³³ *Speculum doctrinale*, XV, chap. 1, *De naturali philosophia*, éd. Douai 1624, col. 1371a.

³⁴ Ed. Douai 1624, col. 86d.

<p>quiescit naturaliter, illuc intendit naturaliter. <i>Natura</i> enim est in unoquoque principium sui motus, <i>virtus</i> autem est principium motus eius qui est a re alia.</p>	<p>l'endroit où elle est naturellement en état de repos. En effet, la nature est pour chaque chose le principe de son mouvement, et la vertu est le principe du mouvement imprimé par une autre chose.</p>
---	---

Aristote définit la relation entre lieu et mouvement en rapport avec les notions de mouvement naturel et de mouvement violent. Il explique que la *nature* constitue le principe intrinsèque du mouvement de tout corps, un mouvement naturel unique ; alors que la *virtus*, qu'on pourrait traduire par "force", est le principe externe des mouvements, multiples, qui relèvent d'un autre corps ; la *vertu* produit donc des mouvements accidentels sans l'intervention de la nature.³⁵

Le sens de la *physis* chez Aristote oscille entre une définition étiologique (relative aux causes) et essentialiste (relative à l'essence) d'une part, et d'autre part une caractérisation dynamique comme processus. Pour un finaliste comme Aristote, ce sont en effet les lois de la nécessité et de la téléologie qui tiennent lieu de *natura*. En conséquence, la *physis* ne représente la "nature de la chose" qu'en tant que structure essentielle d'une chose vivante reliée à sa finalité, alors que les propriétés représentent les caractéristiques internes et externes d'une chose vivante qui la décrivent en tant que spécimen d'une espèce. Aristote conçoit les espèces comme éternelles. C'est en respectant la "cause finale" que la nature cherche la perfection de chaque espèce avant de viser à un équilibre entre elles, puisque l'objet de la téléologie aristotélicienne est l'espèce et non le règne animal.³⁶

En même temps que s'installe la vision aristotélicienne du monde naturel, survit au Moyen Age la vision du naturaliste Plin l'Ancien (I^{er} siècle), qui perçoit la nature comme à la fois l'ensemble de toutes les formes générées (naturelles et intellectuelles), et la force intrinsèque (la *vis insita* rencontrée plus haut chez Guillaume de Conches³⁷) qui les soutient et les tient ensemble. Cette conception de la nature est compatible avec la vision chrétienne. La nature comporte ainsi une force innée, propre à chaque chose (*res*), qui détermine sa forme et son comportement ; elle est liée à une force providentielle qui régit tous les êtres et les relations entre eux.³⁸ La nature reste ainsi un ensemble de principes ordonnés et soumis à un plan providentiel.

En accord avec le passage qui vient d'être commenté [Doc. V], juste avant le passage *actor* consacré à la définition de la nature (Doc. I, "de combien de manières on parle de nature"), Vincent de Beauvais avait cité dans le livre XV, chap. 4 du Miroir doctrinal un extrait d'une somme sur l'âme (*Summa de anima*) d'un de ses contemporains.

³⁵ Sur ce passage, cf. Frunzeanu 2007, 183.

³⁶ Frunzeanu 2007, 70-1.

³⁷ Cf. note 21 ci-dessus.

³⁸ French 1994, 199.

EX SUMMA DE ANIMA. In naturalibus idem est forma quod natura, sed forma dicitur respectu materie quam perficit natura vero respectu motuum quos elicit, ut forma ignis. Dicitur autem natura secundum AVICENNAM quadrupliciter. Primo modo principium movendi uno modo et non sponte, sicut in elementis et elementatis. Secundo modo principium movendi diversis modis et non sponte, sicut est anima vegetabilis in plantis. Tertio modo principium movendi diversis modis et sponte, sicut est anima rationalis in animalibus. Quarto modo principium movendi uno modo et sponte, sicut motus celi, quod est intelligentia. Primo modo dicitur natura proprie. Diffinitur autem in physicis generaliter sic. Natura est principium motus et quietis, eius in quo est, per se et non per viam accidentis.

En effet, l'étude des facultés spirituelles et intellectuelles, objet de la psychologie antique et médiévale, était alors très prisée. Cette citation, relayant la physique aristotélicienne, identifiait la *forme* et la *nature* à la différence suivante : on parle de forme par rapport à la *matière* qu'elle parfait, et de nature, par rapport au *mouvement* qu'elle y génère. Ces notions étaient déjà bien connues du philosophe de la fin de l'Antiquité Boèce (470-525), aussi excellent connaisseur d'Aristote dont il traduisit les traités sur la logique, et qui eut une grande influence scientifique sur la pensée médiévale. Dans son célèbre traité *sur la Trinité*, il considérait la *physica* comme l'étude des "formes des corps en même temps que de la matière qui les constitue".⁴⁰

Ensuite, l'extrait de la *Somme sur l'âme* cité par Vincent de Beauvais propose un passage attribué à Avicenne. Dans une formulation maladroite, il traduit le principe aristotélicien de la nature en tant que principe du mouvement. En prenant comme critères la simplicité ou la diversité du mouvement ainsi que son caractère volontaire ou non (*sponte*), la nature départage l'ensemble des réalités créées selon quatre combinaisons possibles. Ces types de mouvements correspondent chacun à un type d'âme – d'animation – qui caractérise chacun des règnes naturels :

- le mouvement simple (régulier) et non volontaire qui est propre aux éléments et aux "élémentés" ;
 - le mouvement divers (pluridirectionnel) et non volontaire que l'on observe dans l'âme végétale/végétative des plantes ;
 - le mouvement divers et volontaire perceptible dans l'âme rationnelle des animaux ;
- [Notons qu'ici, on parle d'âme *rationnelle* pour les animaux, alors que celle-ci ne devrait s'appliquer qu'à l'homme, les animaux étant dotés d'une âme *animale*].
- le mouvement simple et volontaire qui correspond au mouvement du ciel, autrement dit à l'intelligence.⁴¹

Le terme de *nature* ne peut être appliqué de manière appropriée qu'au premier type, souligne le texte, donc au mouvement propre aux éléments (*elementa*) et aux élémentés (*elementata*). Cette notion d'*élémentés* pour désigner les corps composés est propre à la médecine salernitaine ; on la trouve au début du XIII^e siècle chez des auteurs anglais qui en sont familiers. *Elementum* désigne l'élément à l'état pur, et *elementatum* indique le même

³⁹ Ed. Douai 1624, vol. 2, col. 1372.

⁴⁰ Boèce, *De trinitate*, II, éd. Moerschini 2000, 168-9 : *Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu inabstracta anupexairetos (considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt : quae corpora in motu sunt ut cum terra deorsum ignis sursum fertur, habetque motum forma materiae coniuncta)...*

⁴¹ Cf. Frunzeanu 2007, 96.

élément, mais mélangé aux autres éléments dans les choses sensibles : l'élément tel qu'il est perçu dans la réalité.⁴² Ces termes répondent aux notions de "nature naturée" et de "nature naturante" que nous avons rencontrées dans le document I. La *nature naturée* (engendrée) peut désigner les composés, tandis que la *nature naturante* est celle qui gouverne leur composition.⁴³

Ensuite, deux autres citations introduisent dans le *Speculum doctrinale* les définitions de la nature par rapport aux concepts philosophiques essentiels et récurrents de matière, substance, forme et espèce. Ces citations se trouvent toujours au livre XV, cette fois au chap. 3, intitulé "De la nature et de son opération". Vincent de Beauvais a prélevé ces définitions dans la *Physique* d'Aristote et dans le *Fons vitae* d'ibn Gabirol (1020-1054/8), philosophe néoplatonicien, bon connaisseur d'Aristote, qui a écrit à Saragosse la 'Source de vie' : *Fons vitae*, fondée sur la doctrine de l'hylémorphisme. C'est-à-dire que toutes les créatures, spirituelles et corporelles, sont composées de matière et de forme et permettent une ascension vers la connaissance de la Volonté divine.

Comme on l'a vu, Vincent de Beauvais fait partie de ceux qui, dans les années 1240-50, ont fait appel aux syntagmes *natura naturans* et *natura naturata* afin de nuancer l'identité entre Dieu et la nature. Pourtant, dès les années 1250-60, d'autres voix dominicaines se sont fait entendre pour souligner, au regard de la théologie chrétienne, les incongruités que recelaient ces doctrines influencées par la philosophie arabe.

Ainsi, le philosophe et théologien allemand Albert le Grand (1198-1280), maître de Thomas d'Aquin, dans son commentaire sur le traité sur les noms divins (*De divinis nominibus*) attribué à Denys l'Aréopagite, soulignait que l'identification avancée par le cordouan Averroès (1125-98) entre la nature universelle (*natura universalis*) et l'art divin (*ars divina*) était fondée sur "l'opinion de ceux qui distinguent une double nature, à savoir *natura naturans* et *natura naturata*, disant que Dieu est la *natura naturans*. Mais, dit Albert, "on ne trouve aucun philosophe ni aucun saint qui nomme Dieu 'nature', à l'exception du cas où l'on parle du Père en tant que principe de la génération du Fils ; de plus, on ne saurait proprement nommer 'nature' ce qui est étranger à toute chose naturelle. Si toutefois on voulait sauver les propos du Commentateur [Averroès] et dire que l'art divin est la nature, on le dirait de façon équivoque, tout comme on appellerait sculpteur la statue".⁴⁴

C'est toujours dans des contextes cherchant à expliciter le sens de la "nature universelle" que l'on rencontre chez Thomas d'Aquin, qui a suivi les cours d'Albert le

⁴² P. ex. la terre serait un *elementatum* d'après Raoul de Longchamp, c. 1212. Sur cette notion, Silverstein 1954.

⁴³ Hermann de Carinthie, dans sa traduction de l'*Introductorium maius ad scientiam iudiciorum astrorum* d'Albumasar en 1140, a utilisé les mots de *naturatum* et *natura* aux endroits où Jean de Séville, lors de sa propre traduction du même texte en 1133, avait mis les mots *elementata* et *elementans*, pour distinguer les corps composés et la cause qui régit cette composition. Cf. Weijers 1978, 70.

⁴⁴ ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de divinis nominibus*, éd. Simon 1972, 281 : *Dicendum, quod hoc quod Commentator nominat divinam artem **universalem naturam**, videtur esse secundum opinionem illorum, qui distinguunt duplicem naturam, scilicet naturam naturantem et naturam naturatam, dicentes naturam naturantem deum. Sed hoc non invenitur nec ab aliquo philosopho nec ab aliquo sancto, quod deus dicatur natura, nisi in quantum in patre est principium generationis filii ; nec proprie dici potest, ut quod est extrinsecum omni rei naturali, natura dicatur. Si tamen, ut salvetur dictum Commentatoris, divina ars dicatur natura, hoc erit aequivoce dictum, sicut diceretur statuaris statua.*

Grand, deux précisions critiques contre l'équivalence entre Dieu et la *natura naturans*,⁴⁵ équivalence dont les partisans restent anonymes (*quidam*). Tout comme Albert, avec le texte duquel les passages de Thomas présentent de grandes affinités, l'Aquinat propose de rapprocher la *natura universalis* d'une vertu/force céleste dont procéderaient les principes de toutes les choses naturelles et de leurs mouvements. Cette notion remonte à une doctrine hermétique.⁴⁶

Vincent de Beauvais ne semblait pas se méfier du concept, auquel il ne donnait cependant qu'une place limitée, au titre de nouveauté illustrant les débats naturalistes de son temps. A sa suite, la réticence dont font preuve les deux autres Dominicains quant à l'usage de la *natura naturans* est en partie explicable par leur tentative de différencier et de spécialiser le mieux possible le rôle de Dieu et de la nature dans les processus de création. De surcroît, il s'agissait de préserver à Dieu une capacité d'action qui allait au-delà de ce qui est créé naturellement. Au lieu de *natura id est Deus* – la nature, c'est-à-dire Dieu –, ils préférèrent penser au moyen de plusieurs distinctions entre Dieu, la nature universelle, la nature particulière, et les choses naturelles.

Comme l'ont montré les divers passages examinés, tous issus d'une somme du milieu du XIII^e siècle destinée à former les prédicateurs, sans être syncrétique, le Moyen Âge est l'héritier d'un grand nombre de doctrines sur la nature, de toutes époques, avec lesquels les savants essayent de composer un tableau qui rende compte avec véracité de la multiplicité des facettes de la réalité divine et humaine, céleste et terrestre.

3. LES DÉFINITIONS DE LA NATURE DANS DEUX DICTIONNAIRES MÉDIÉVAUX

Un autre moyen d'accéder aux significations médiévales de la notion de nature est d'ouvrir les dictionnaires médiévaux, outils conçus sous la forme de lexiques alphabétiques ou thématiques qui succèdent aux glossaires de haute époque. Deux autres définitions, distantes l'une de l'autre d'environ 80 ans, encadrent chronologiquement celles que nous avons vues recueillies par Vincent de Beauvais au milieu du XIII^e siècle et permettent d'accéder à tous les sens communs et généraux de la notion de nature.

La première est fournie par le théologien et philosophe Alain de Lille (1125/30-1203) ; elle intervient dans son dictionnaire théologique fait de distinctions successives, c'est-à-dire de définitions subdivisées, destinées à être utilisées dans l'enseignement par la prédication. Cette œuvre trahit les influences croisées du néoplatonisme et de l'aristotélisme chez Boèce (c. 450-524), dont s'inspire Alain de Lille. L'autorité de Boèce explique que le début de la définition adopte une perspective épistémologique, fondée sur la théorie de la connaissance et de la perception.

⁴⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 6 : *Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universalis principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum; vel alicuius superioris substantiae, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans*. Idem, *In de divinis nominibus*, ch. 4, l. 21 : *Est autem Deus universalis causa omnium quae naturaliter fiunt; unde et quidam ipsum nominant naturam naturantem*.

⁴⁶ Le concept de vertu universelle avait été emprunté par Albert à un de ses contemporains dont les œuvres le précédaient de deux ou trois décennies, Arnold de Saxe. Cf. Draelants 2003.

La deuxième, plus courte et plus tardive, est tirée du dictionnaire de Giovanni Balbi de Gênes († 1298), rédigé en 1286.⁴⁷ Elle se fonde sur une étymologie du mot “nature” dérivée de “naître”. On pourrait s’attendre, vu son époque, à ce qu’elle tienne compte de la fusion des traditions néoplatoniciennes et aristotéliennes qu’a opérée la pensée scolastique du XIII^e siècle. En réalité, son contenu trahit une tradition étymologique conservatrice, remontant d’une part à l’encyclopédie de l’évêque wisigothique Isidore de Séville intitulée “*Les Etymologies*” (terminée en 622, et qui eut une énorme influence sur l’Occident latin) ; d’autre part, elle transmet aussi des éléments du dictionnaire d’Alain de Lille.

Doc. VII : Alain de Lille, *Distinctiones dictionum theologicarum*⁴⁸

<p>1. Natura aliquando ita large sumitur, quod omne illud, quid quo modo potest intelligi, natura dicatur; unde BOETIUS : <i>Natura est quidquid quid quo modo intelligi potest</i>. Secundum hanc expositionem, et hyle et Deus potest dici <i>natura</i>; quia, quamvis <i>hyle</i> proprie intellectum capi non possit, sed tantum per formae abnegationem, tamen quo modo intelligitur. Similiter <i>divina forma</i>, quamvis tantum intelligatur per materiae remotionem, tamen quo modo intellectu capitur.</p> <p>2. Aliquando sumitur in designatione substantiae tantum, unde BOETIUS : <i>Natura est quidquid agere vel pati potest</i>; et secundum hanc acceptionem, Deus potest dici <i>natura</i>, quia ipse est <i>causa universorum efficiens</i>.</p> <p>2.1. Restrigitur tamen hoc nomen natura circa substantiam corpoream, unde BOETIUS: <i>Natura est principium motus per se et non per accidens</i>; hoc enim tantummodo pertinet ad substantiam corpoream ut sit principium motus per se, id est ut principaliter et per se moveatur; ipsa enim sola proprie movetur aut a centro ad circumferentiam, ut levita, scilicet ignis et aer; aut a</p>	<p>1. La nature est parfois entendue dans un sens si large que l’on dit “nature” tout ce qui peut être compris d’une quelconque façon. D’où BOËCE : <i>La nature est quoi que ce soit qui peut être compris d’une quelconque façon</i>. Selon cette définition, autant la matière (<i>hylè</i>), que Dieu, peuvent être dits <i>nature</i>. Car, bien que la <i>matière</i> ne puisse pas être à proprement parler saisie par l’intellect, mais uniquement par une abstraction de la forme, il reste qu’elle est comprise d’une certaine façon. Dans le même sens, la <i>forme divine</i>, bien qu’elle ne puisse être comprise que par l’éloignement de la matière, est toutefois saisie par l’intellect, d’une certaine façon.</p> <p>2. Parfois la nature est entendue uniquement pour désigner la substance. D’où BOËCE : <i>La nature est quelque chose qui peut agir ou pâtir</i>. Dans cette acception, Dieu peut être dit nature puisqu’il est la <i>cause efficiente</i> de toutes les réalités.</p> <p>2.1. Le terme de <i>nature</i> est aussi restreint à la substance corporelle. D’où BOËCE : <i>La nature est le principe du mouvement en soi (intrinsèque) et non par accident</i>. Cette signification concerne uniquement la substance corporelle en tant qu’elle est principe du mouvement intrinsèque, c’est-à-dire en tant qu’elle est mise en mouvement, de manière principale, et par elle-même. Elle se déplace effectivement d’elle-même, soit du centre vers la circonférence, comme le font les éléments légers, le feu et l’air,</p>
---	---

⁴⁷ Ces éléments issus des dictionnaires d’Alain de Lille et de Giovanni Balbi ont été présentés par E. Frunzeanu lors de la conférence de 2008 devant les médiévistes de l’Université de Nancy.

⁴⁸ Ed. MIGNE, *PL* 210, col. 871a-d. Les mises en évidence typographiques et les subdivisions sont les miennes.

circumferentia ad centrum, ut gravia, scilicet terra et aqua.

2.2. Restrigitur etiam **circa substantialem differentiam** et **specificam** quae adveniens generi facit speciem, ut hoc universale rationabile, unde BOETIUS: *Natura est reformans specificam differentiam.*

2.3. Dicitur esse **substantiale rei per quod res nascitur**, id est suum esse ingreditur; unde dicitur Christus duarum naturarum, quia tam humanitas quam divinitas est esse Christi.

3. Dicitur **origo**, unde dicitur quod angelus *de natura* habuit peccare, id est ab origine habuit libertatem arbitrii ad bene agendum vel male; unde PLATO IN *TIMAEO* introducens Deum loquentem ad angelos ait: *Dii deorum natura quidem indissolubiles.*

4. Dicitur etiam **complexio**, unde: *Physica res diversas diversarum naturarum asserit*, id est complexionum.

5. Dicitur **vitium inolitum pro natura**, unde *in iure* consuetudo dicitur altera natura; et homo dicitur mori de natura, id est ex vitio inolito pro natura.

6. Dicitur **naturalis calor**, unde physicus dicit esse pugnam inter morbum et naturam, id est naturalem calorem.

7. Dicitur **naturalis ratio**, unde APOSTOLUS ait quod *gentes, quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt*, id est naturali instinctu rationis; et secundum hoc solet dici quod natura dictat homini ut non faciat aliis quod sibi non vult fieri, id est naturalis ratio.

8 [cf. 2.2.]. Dicitur **potentia rebus naturalibus indita ex similibus procreans similia**, unde ALIQUIS dicitur fieri secundum naturam; unde HILARIUS ait quod *Creator factus est*

soit de la circonférence vers le centre, comme le font les éléments lourds, la terre et l'eau.

2.2. (Le terme de nature) est aussi restreint à la **différence substantielle** et **spécifique** qui, en advenant, délimite l'espèce à l'intérieur du genre, en tant que notion universelle **rationnelle**. D'où BOËCE : *La nature produit de façon récurrente la différence spécifique.*

2.3. On dit que (la nature) est **l'être substantiel de la chose par laquelle cette chose-ci est engendrée**, à savoir par laquelle son être commence. D'où on dit que le Christ participe de deux natures, parce qu'autant l'humanité que la divinité constituent l'être du Christ.

3. (La nature) est dite **origine**, d'où on dit que l'ange a eu *par nature* l'aptitude à pécher, c'est-à-dire que dès l'origine il a eu le libre arbitre pour faire le bien ou le mal. D'où PLATON, DANS LE *TIMÉE*, introduit un dieu qui dit aux anges : *Les dieux des dieux sont par nature incorruptibles.*

4. Elle est dite aussi **tempérament**, d'où cette définition : *la médecine traite des différents états des différentes natures*, c'est-à-dire des tempéraments.

5. Elle est dite **imperfection qui s'insinue à la place de la nature**, d'où, dans le domaine du **droit**, la coutume est nommée une "seconde nature"; et on dit que l'homme meurt "par nature", c'est-à-dire à cause de l'imperfection qui s'insinue à la place de la nature.

6. Elle est dite **chaleur naturelle**, d'où le médecin dit qu'il y a un combat entre la maladie et la nature, c'est-à-dire la chaleur naturelle.

7. Elle est dite **raison naturelle**, d'où L'APÔTRE dit que *les peuples qui ne connaissent pas la loi font naturellement ce qui relève de la loi*, c'est-à-dire grâce à l'instinct naturel de la raison. De là, on a l'habitude de dire que la nature dicte à l'homme de ne pas faire aux autres ce qu'il ne veut pas qu'on lui fasse, c'est-à-dire la raison naturelle.

8. Elle est dite **puissance appliquée aux choses naturelles, qui procréée des semblables à partir des membres d'une même espèce**. D'où l'expression qui dit que quelqu'un est fait "selon la nature". D'où

creatura, non est naturae ratio, sed potestatis exceptio.

HILAIRE [de Poitiers] dit que [si] *le Créateur s'est fait créature, cela n'est pas en raison de la nature, mais c'est l'exception de la puissance [intrinsèque].*

Au point 2.2, nous trouvons l'explication que donne la scolastique médiévale des “natures spécifiques”, ici appuyée sur une citation de Boèce. Ces natures spécifiques correspondent à la valeur ontologique propre à chaque “forme substantielle”. Ce sont les opérations propres à chacune de ces formes via ses propriétés spécifiques, qui permettent d'induire, par la raison, la forme substantielle de chaque chose matérielle. Cette essence spéciale/spécifique de l'être, manifestée dans ses opérations et le distinguant des autres êtres, est appelée *nature*, c'est ce qui différencie l'espèce du genre. Il y a donc ici identification entre *substance* et *nature*. La substance est l'être qui existe en soi, qui agit et pâtit, et qui est le support de propriétés et d'opérations qui n'ont pas cette constance, mais qui passent comme des “accidents” de la forme.

Le point 4 montre qu'à la suite de la diffusion des théories médicales d'origines grecque et arabe, la nature propre à chaque créature biologique, à chaque corps, a été traduite en termes de tempérament, de *complexion*, c'est-à-dire de composition faite d'une combinaison des qualités issues quatre éléments primaires : le froid, le chaud, l'humide et le sec. Déjà dans l'école de Chartres, où circulaient des fragments de médecine antique galénique au début du XII^e siècle, le théologien Guillaume de Conches disait que la *physica* concerne “la nature et la complexion des corps” (ce qui renvoie à la fin du Doc. IV à propos de la médecine comme *physica*) et que le *Timée* de Platon contribuait à cette science lorsqu'il traitait des “quatre éléments, de la création des animaux, et de la matière primordiale”.⁴⁹

A partir de la cinquième partie de la définition, est introduite la notion de contre nature, ou du moins d'obstacle à la nature, selon diverses modalités, la première, déjà rencontrée, étant le miracle (point II.3 de la première définition examinée, Doc. I). Le cours de la nature, dépendant de la propriété intrinsèque, est constamment menacé par plusieurs facteurs. Ainsi, la rencontre de certaines circonstances peut altérer la nature originaire et instituer de la sorte une “seconde nature”, que ce soit dans le domaine de la conduite morale, réglée par le droit canon, ou dans le domaine de la biologie.

Dans le cas de la conduite morale, comme l'évoque le point 7 (chez Alain de Lille), une “raison naturelle” permet de savoir ce qu'il ne faut pas faire à autrui comme on ne voudrait pas qu'on nous fasse ; on peut s'étonner que chez Alain de Lille, comme chez Vincent de Beauvais plus tard, il ne soit pas rappelé explicitement qu'il s'agit du péché, alors que le *Contre Faust* d'Augustin (que nous avons identifié ci-dessus comme la source d'une partie de la première définition de la nature dans le *Miroir doctrinal*) le définissait clairement comme l'acte “contre nature”.⁵⁰

Dans le cas de la biologie, l'“autre” ou “seconde nature” peut être la maladie, qui déséquilibre le tempérament (points 4 et 6) ou ce pourrait être, ontologiquement, une

⁴⁹ Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, X, 18-19, éd. Jeuneau 2006 : ***Physica*** vero est de ***naturis*** et ***complexionibus*** corporum : '*pbisis*' enim est natura ; XI, 7-8 : (...) ubi vero de quatuor elementis et creatione animalium et de ***primordiali materia***, de *pbisica*.

⁵⁰ Voir le texte du *Contra Faustum*, note 19 ci-dessus.

sorte de résistance de la matière à l'action de la forme qui rendrait un individu dissemblable à ses géniteurs, mais ces cas, concernant des exceptions à la génération "aristotélicienne" (comme les vers, animaux "imparfaits" évoqués plus haut), n'est pas envisagé. L'exception mentionnée au point 8 est la nature *divine*, qui a engendré le fils de Dieu fait homme.

Doc. VII : Giovanni Balbi de Gênes, *Catholicon*⁵¹

<p>Natura a <i>nascor, nasceris</i> dicitur, haec <i>natura, naturae</i>, id est nativitas. Et natura dicitur deus quia omnia creavit et nasci fecit. Et natura dicitur quaelibet creatura. Et natura dicitur complexio. Et natura dicitur quedam vis naturaliter rebus insita de similibus similia procreans.</p> <p>Natura etiam dicitur quedam significatio vocabuli et causa est quare vocabulum nascatur, id est imponatur. Natura etiam dicitur impositio vel inventio vocabuli quia vocabulum nasci nihil aliud est quam virtus naturalis ex proprio beneplacito ipsum inveniri vel imponi. Vide supra in <i>miraculum</i>.</p>	<p>(2.3) Le mot <i>nature</i> dérive du verbe <i>nascor, nasceris</i> et on dit <i>natura, naturae</i>, au sens de naissance. (2) On appelle Dieu la nature, parce qu'Il a tout créé et tout fait naître. On appelle aussi <i>nature</i> toute créature. (4) La nature a aussi le sens de tempérament (<i>complexion</i>). (8) Et on appelle <i>nature</i> une force qui, naturellement intrinsèque aux choses, procréée des semblables à partir des membres d'une même espèce. (9.1) On appelle aussi <i>nature</i> la signification d'un mot en raison du fait que le mot prend naissance, à savoir qu'il est attribué (à une réalité). (9.2) On appelle aussi <i>nature</i> l'attribution ou la découverte d'un mot, parce que la naissance d'un mot n'est rien d'autre que la <i>vertu naturelle</i> qui le découvre de son propre gré ou lui attribue (le nom). Voir ci-dessus, la rubrique "miracle".</p>
---	---

Les deux définitions d'Alain de Lille et de Jean Balbi envisagent, (comme la définition tirée du *Speculum doctrinale* examinée en premier lieu ci-dessus, Doc. I), la nature à la fois comme le propre de toute réalité créée et comme l'ensemble de toutes les réalités visibles. On peut remarquer ensuite que Giovanni Balbi a simplifié les diverses acceptions du mot "nature" par Alain de Lille. En bon lexicographe, héritier d'Isidore de Séville, il a par ailleurs ajouté le rapport entre le mot et sa signification d'une part, et la réalité à laquelle il se rapporte d'autre part. Il dit ainsi qu'à la fois l'émergence de la signification du mot, et l'attribution d'une réalité à ce mot, sont régis par la nature. Poursuivant la création – comme nature naturante – elle a fait naître à la fois la réalité, et le vocable pour la désigner dans l'esprit de l'homme qui, à l'image d'Adam *onomatobète, nomme* les choses et est ainsi lui aussi continuateur de la création.

On peut noter en outre que Giovanni Balbi n'a pas retenu une notion issue du droit naturel. Le droit naturel est né de la réflexion théologique et se développe au cours du XIII^e siècle. La notion qui en est tirée évoque chez Alain de Lille la phrase : "(la nature) est dite imperfection qui s'insinue à la place de la nature, d'où, dans le domaine du droit, la coutume est nommée une 'seconde nature' ; et on dit que l'homme meurt 'par

⁵¹ Ed. Venise 1487.

nature', c'est-à-dire à cause de l'imperfection qui s'insinue à la place de la nature". En effet, au tournant du XII^e siècle, on distingue la loi naturelle de la loi des Écritures et de la loi divine, pour l'identifier à une disposition fondamentale de la cognition humaine.

Pour reprendre les mots de Guerric de Saint Quentin, maître dominicain des années 1240, la loi naturelle désigne les concepts universaux de l'esprit (*communes animi conceptiones*) qui sont distincts des principes culturels des lois, car, remarque Guerric, ceux qui entendent l'interdiction de voler ne comprennent pas tous forcément l'illégalité du geste. Au moyen de ces concepts communs, les hommes sont capables d'appréhender et de penser ce qu'il faut faire ou ne pas faire. La loi *naturelle*, distincte également des normes codifiées et des coutumes juridiques, acquiert un contenu d'universalité, et cette universalité est rattachée à l'homme en tant qu'*espèce* et non pas seulement en tant que peuple de Dieu.

4. LA PLACE DE LA MERVEILLE ET LES ESPACES HORS DE LA NATURE

Les définitions de la nature sont toutes fondées sur un rapport d'analogie et de comparaison permettant la compréhension par l'homme de l'univers tout entier, à la fois macrocosme et microcosme : comme le disait Boèce repris par Alain de Lille, la nature est "tout ce qui peut être compris d'une certaine façon".

En contrepoint des définitions positives de la nature abordées jusqu'ici, il est cependant plusieurs formes de *négatifs*, au sens photographique du terme, qui permettent de faire apparaître une image en creux de la nature, entre le semblable et le différent. C'est en particulier tout l'espace occupé par la "merveille" qui suscite l'étonnement, l'admiration, ou constitue un signe de l'intuition de l'existence de Dieu ou de l'au-delà. En effet, l'univers médiéval, tel qu'il apparaît à travers les sources écrites, n'est pas que nature. Il comporte plusieurs régions qui demeurent insondables, inatteignables par la cognition humaine, a-temporelles et irréductibles aux catégories de la propriété intrinsèque et de la ressemblance. Ce sont d'abord les trois espaces eschatologiques : l'enfer, le purgatoire et le paradis, même si certains les croyaient situés sur Terre. Mais sur Terre aussi se trouvaient des régions de non-naturel : les parties du monde inconnu, habitées par les races monstrueuses, dont traitent diverses encyclopédies, en particulier celle de Thomas de Cantimpré, rédigée entre 1230 et 1245, qui leur consacre tout un livre.⁵² C'est le *finis Africae* (la limite de l'Afrique) de bon nombre de portulans et de cartes géographiques de l'époque Renaissance.

Et même, à l'intérieur de l'ordre naturel des espèces, un imaginaire d'inspiration mythologique ou chrétienne attribue à certaines espèces des propriétés qui transgressent l'ordre de la nature, soit à cause de l'impossibilité d'être transplantées, cultivées ou élevées, comme c'est le cas du baumier et de la bernache,⁵³ soit à cause de leur unicité, comme c'est le cas du phénix qui ne se reproduit pas. Eu égard à ces cas particuliers, on peut conclure que l'ordre de la nature ne répond pas à une parfaite mécanique, mais demeure vulnérable à certains bouleversements dus aux aléas de la matière, ou à l'intervention

⁵² Il s'agit du livre III, *De monstruosis hominibus* de Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum*, éd. Boese 1973.

⁵³ Cf. Van der Lugt 2004.

directe et rarissime de Dieu par le miracle. Par voie de conséquence, la nature en tant qu'ensemble des choses créées ne saurait être connue ni maîtrisée dans sa totalité.

Cependant, les savants de la scolastique du XIII^e siècle ont eu la volonté de tout expliquer à l'aide de la raison. Dans la tradition des traités sur "la nature des choses" rédigés depuis l'Antiquité, ils affirmaient qu'il existe des propriétés visibles et indéniables permettant de comprendre quelles sont les "opérations" propres aux corps composés (les animaux, les plantes et les pierres) et par là leur nature ; elles s'illustrent par exemple dans les vertus thérapeutiques. Leur cause, si elle n'est pas évidente, est censée résider dans la "force" intrinsèque (*virtus*) qui caractérise les corps et les spécifie. Les propriétés qui manifestent cette nature spécifique peuvent généralement être expliquées par l'interaction des composants élémentaires de la complexion de la chose (qualités de froideur, chaleur, humidité, sécheresse et leurs proportions) grâce à la théorie aristotélicienne et galénique des humeurs et des complexions. Cependant, certaines propriétés "merveilleuses" bien sensibles et avérées, mais insolites, comme l'attraction de l'aimant, la capacité d'empêcher l'ébriété de l'éthite, ou la vertu dissolutive de la rhubarbe, ne permettaient pas de distinguer une cause élémentaire, c'est pourquoi on verra naître, sous l'influence de la philosophie arabe d'Avicenne en particulier, la doctrine de la "cause occulte" au cours du XIII^e siècle. En quelque sorte, celle-ci fera rentrer *dans* la nature des phénomènes qui auraient eu vocation à en sortir ; de la même façon, les vertus magiques pourront être expliquées en vertu de propriétés sympathiques rapatriées dans l'ordre de la nature.⁵⁴

CONCLUSION

Sans reprendre chacune des définitions de la nature qui viennent d'être parcourues, quelques éléments saillants sont à souligner dans l'investigation médiévale théorique de la nature. Tout d'abord, par rapport à l'homme d'aujourd'hui, l'espace envisagé par la pensée de l'homme médiéval est doté d'une universalité plus entière : le temps fini comme l'éternité en font tous deux partie. En conséquence, la *nature* est autant terrestre que céleste, humaine que divine, et même angélique. Cela même si, au cours des XII^e et XIII^e siècles, grâce à l'évolution de la science nourrie de sources grecques et arabes, le regard devient davantage terrestre et anthropocentrique : les divers règnes naturels terrestres des minéraux, végétaux et animaux prennent de plus en plus de place dans l'explication de l'univers, en même temps que se développent l'anthropologie et la psychologie, centrées sur l'animation du vivant, l'étude de l'âme rationnelle et de ses facultés.

Ensuite, une fois l'assimilation de la pensée antique et de celle des commentateurs arabes achevée, toutes les définitions inspirées par la théologie, la philosophie naturelle et la médecine se rejoignent au XIII^e siècle sur la notion centrale de "force" comme fondement explicatif de la dynamique de la nature, qu'elle soit céleste (la *vis celestis* de Thomas d'Aquin, qui met l'univers en mouvement), intrinsèque (la *vis insita* dans tout être qui se développe), particulière (les *virtutes* ou propriétés qui caractérisent les corps composés), ou externe (les forces qui causent le mouvement non naturel).

Enfin, l'enquête sur la nature au tournant du XIII^e siècle promet aussi l'idée que l'homme possède un statut ontologique autonome et supérieur dans la création. A ce titre,

⁵⁴ Weill-Parot 2013 est consacré la question de la nécessité scolastique de l'explication rationnelle de la nature.

il a une responsabilité particulière vis-à-vis des autres créatures et une obligation morale de bien se conduire, et de tenter de retrouver, par la connaissance, la ressemblance primordiale avec Dieu. L'étude de sa condition a permis le développement d'une véritable anthropologie, dont témoigne par exemple le traité *De homine* (c. 1242) du grand dominicain allemand, théologien et philosophe, Albert le Grand⁵⁵.

Pour illustrer en épilogue l'esprit dans lequel est compris ce rôle culturel – et agricole – de l'homme dans la nature, voici un extrait de la *Somme théologique* d'Albert le Grand commentant un extrait de la Genèse qui souligne son devoir de cultiver et de connaître tout ce qui l'environne. Albert envisage la différence entre la “science divine des philosophes”⁵⁶, qui est la considération ou la spéculation propre aux philosophes, et l'oppose à la considération théologique du monde, toutes deux étant données par la providence divine. Depuis qu'Adam a quitté le paradis où l'harmonie était totale, l'homme s'est vu confier, par les “arts libéraux”, c'est-à-dire l'éducation théorique, et par le travail (l'“opération”) et l'expérience des choses, l'apprentissage de “la nature et la science des choses” :

Summa theologiae, Pars II, tr. 14, qu. 89, m. 1, éd. Borgnet 1894-1895, 163-4a

<p>Super illud enim GENESIS, I, 15 : <u>Ut operaretur et custodiret illum</u>, distinguit GLOSSA, quae accipitur EX LIBRO VIII AUGUSTINI SUPER GENESIM AD LITTERAM. Duplex est operatio sive cultura. Una est cum afflictione, quam Deus homini non indixit tunc cum esset in paradiso : quia DICIT DAMASCENUS, quod in paradiso non debuit nisi solatiosam vitam agere, et in iucunditate esse cum Deo. Alia disciplinalis est et liberalis, per quam scilicet per fructum opere discitur quid virtutis sit in radice. Et haec disciplina indicta est Aadae, UT DICIT AUGUSTINUS : et hoc modo per intervalla temporum discitur natura rerum per experimenta. Ergo videtur, quod Adam per intervalla temporum scientiam accepit rerum.</p>	<p>Sur ce sujet, GENESE I, 15 : “[le Seigneur prit l'homme, et le plaça dans le Jardin d'Eden] pour qu'il y travaille, et pour qu'il le garde” ; la GLOSE, que l'on trouve dans LE LIVRE VIII D'AUGUSTIN SUR LA GENESE AD LITTERAM⁵⁷, distingue : l'œuvre, ou 'culture', est double. L'une [l'œuvre] s'effectue avec l'affliction, que Dieu ne fit pas connaître à l'homme alors qu'il se trouvait dans le paradis, parce que, DIT JEAN DAMASCENE, au paradis il ne devait s'agir de rien d'autre que de vie agréable, et d'être en joie avec Dieu. L'autre [culture] est disciplinaire et libérale, à savoir celle par laquelle on apprend, à travers le fruit du travail, ce qu'il y a de vertu dans la racine. Et cette discipline fut portée à la connaissance d'Adam, COMME LE DIT AUGUSTIN, et de cette manière, par étapes dans le temps, il apprit la nature des choses en en faisant l'épreuve/l'expérience. Donc il apparaît qu'Adam, par étapes dans le temps, acquit la science des choses.</p>
--	---

⁵⁵ *Alberti magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De homine*, éd. Anzulewicz, Söder 2008.

⁵⁶ Il est probable qu'Albert emprunte le concept au savant de Bagdad Al-Ghâzzâli (*Algazel*, 1058-1111), auteur de philosophie islamique hellénistique et de traités de logique et de philosophie religieuse, dont les œuvres ont été traduites par Gundisalvi dans le troisième quart du XII^e siècle.

⁵⁷ Augustinus, *De genesi ad litteram*, VIII, 9, éd. *Patrologia latina*, t. 34, col. 376-7. Augustin (354-450) discute ici de l'existence de la philosophie comme sagesse. Il évoque l'acquisition de l'agriculture, mais aussi de toutes les connaissances sur la nature, c'est-à-dire la culture humaine.

Liste bibliographique (=références abrégées dans les notes de l'article)

Editions de sources

Alain de Lille, *Distinctiones dictionum theologialium*, éd. J.-P. MIGNE, *Patrologia latina*, vol. 210. Paris: 1855, col. 685-1011.

Alberti Magni ex ordine praedicatorum De vegetabilibus libri VII, éd. E. Meyer, C. Jessen, Berlin: G. Reimer, 1867 (rééd. Frankfurt/Main, 1982).

Alberti magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De homine, éd. Heinrich Anzulewicz, J. R. Söder, Monasterii Westfolorum [Münster]: Aschendorff, 2008 (Alberti Magni Opera omnia XXVII, 2).

Albert le Grand, *Summa theologiae*, éd. Auguste Borgnet, *Alberti Magni Opera omnia*. Paris, 1894-1895.

Albert le Grand, *Super Dionysium de divinis nominibus*, éd. Simon, Paul. Münster: Aschendorff, 1972 (Alberti Magni Opera omnia XXXVII, 1).

Augustinus, *De genesi ad litteram*, I-VIII, éd. J.-P. Migne, *Patrologia latina*, vol. 34. Paris: 1845, col. 247-394.

Boethius, *De consolazione Philosophiae; Opuscula theologica*, éd. C. Moreschini, Leipzig, Teubner, 2000 (Bibliotheca Teubneuraria).

Giovanni Balbi de Gênes, *Catholicon*, éd. Venise: Hermann Liechtenstein, 1487.

Guillelmus de Conchis, *Dragmaticon*, ed. I. Ronca, L. Badia, J. Pujol, Turnhout: Brepols 1997 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 152).

Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, éd. E. Jeuneau. Turnhout: Brepols, 2006 (*Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*, 203).

Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX, ed. W. M. Lindsay, Oxford, 1^e éd. 1911, 2^e éd., 1957. Texte en ligne : <http://www.thelatinlibrary.com/isidore.html>

Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, "édition léonine" : *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, 1882- . Texte et références bibliographiques en ligne : <http://www.corpusthomisticum.org/repedleo.html>

Thomas Cantimpratensis, Liber de natura rerum, Teil I : Texte, hrsg. von H. Boese, Berlin-New York, 1973.

Vincentii Burgundi Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale. (...) *Opera et studio Theologorum Benedictorum Collegii Vedastini in alma Academia Duacensi*, Duaci, I-IV, 1624 (éd. anast. Graz, 1961/65). [dans les notes : *Speculum*, éd. Douai 1624]

Travaux

Aberth, John. 2010. *From the Brink of the Apocalypse: Confronting Famine, War, Plague, and Death in the Later Middle Ages*, 2^d éd., New York: Routledge.

Aberth, John. 2013. *An Environmental History of the Middle Ages: The Crucible of Nature*, London – New York: Routledge.

- Burnett, Charles S. F. 2009. *Arabic into Latin in the Middle Ages. The Translators and their Intellectual and Social Context*, Farnham: Ashgate.
- Butterworth, Charles, éd. 1994. *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*. Leiden: Brill.
- Chenu, Marie-Dominique. 1957. *La théologie du XII^e siècle*. Paris: Vrin (Etudes de philosophie médiévale, 45).
- Cranz, F. Edwards, Paul O. Kristeller. 1960-1980, *Catalogus translationum et commentarium. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, Washington D.C., Catholic University of America Press, (Union Académique Internationale)
- d'Alverny, Marie-Thérèse. 1994. *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, Aldershot, (*Variorum collected studies*, 445)
- d'Alverny, Marie-Thérèse. 1998. *Pensée médiévale en Occident. Théologie, magie et autres textes des XII^e-XIII^e siècles*, Aldershot: Variorum.
- De Leemans, Pieter. ed. 2014. *Translating at the Court. Bartholomew of Messina and Cultural Life at the Court of Manfred, King of Sicily*. Leuven: Leuven University Press (Mediaevalia Lovaniensia. Series 1/Studia 45).
- Draelants, Isabelle. 1995. *Eclipses, comètes, autres phénomènes célestes et tremblements de terre au Moyen Âge. Enquête sur six siècles d'historiographie médiévale dans les limites de la Belgique actuelle (600-1200)*. Louvain-la-Neuve, (*Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université catholique de Louvain*, XXXVIII, Section d'Histoire, IX)
- Draelants. 1996. *Phénomènes célestes et tremblements de terre au Moyen Âge : enquête sur l'historiographie médiévale dans les limites de la Belgique actuelle (600-1200)*, In *Les catastrophes naturelles dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XV^{es} journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 10, 11 et 12 septembre 1993*, éd. B. Barrassar, 187-222. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, (FLARAN XV).
- Draelants. 2003. "La *virtus universalis* : un concept d'origine hermétique ? Les sources d'une notion de philosophie naturelle apparentée à la forme spécifique," In *Hermetism from late antiquity to humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo antico all'Umanesimo*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Napoli, 20-24 nov. 2001), ed. P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni, 157-88. Turnhout, Brepols (*Instrumenta patristica et mediaevalia* 40).
- Draelants. 2013. "Le 'siècle de l'encyclopédisme' : conditions et critères de définition d'un genre," In *Encyclopédire : Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, études réunies par A. Zucker, 81-106. Turnhout: Brepols (Collection d'Études médiévales de Nice 14).
- Draelants. 2015. "Modèles épistémologiques de l'enquête encyclopédique sur la nature des choses 'ob posteritatis utilitatem'," In *Actes du congrès de la SHMESP à Nancy et Metz, mai 2014*, 235-60. Paris: SHMESP.
- Draelants. 2016. "Poux, puces et punaises chez les naturalistes du 13^e siècle : de simples vermes ou des parasites nuisibles ?," In *Poux, puces et punaises : la vermine de l'homme. Découverte, description et thérapeutique. Antiquité, Moyen âge, Temps Modernes*, éd. Franck Collard, Evelyne Samama, 195-225. Paris: L'Harmattan,

- Draelants, I., Baudouin Van den Abeele, Anne Tihon, éd. 2000. *Occident et Proche-Orient : contacts scientifiques au temps des croisades. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 24-25 mars 1997*. Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des sciences, Turnhout: Brepols (Réminiscences 4).
- Endress, Gerhard, éd. 1989. *Symposium Graeco-Arabicum II. Akten des 2. Symposium Graeco-Arabicum, RuhrUniversität Bochum 3.-5. März 1987*, Amsterdam: B.R. Grüner (*Archivum Graeco-Arabicum*, 1)
- Entre Orient et Occident : la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, Genève, Fondation Hardt, 2011 (Entretiens sur l'Antiquité classique de la Fondation Hardt, 57)
- Federici Vescovini, Gabriella, A. Hasnawi, s. dir. 2013. *Circolazione dei saperi nel mediterraneo : filosofia e scienze (secoli ix-xvii) circulation des savoirs autour de la méditerranée : philosophie et sciences (IX^e-XVII^e siècle)*, Fiesole, Edizioni Cadmo.
- French, Roger K. 1994. *Ancient Natural History. Histories of Nature*, London-New York: Routledge.
- Frunzeanu, Eduard. 2007. *Les configurations de la natura dans le Speculum maius de Vincent de Beauvais*, thèse soutenue en octobre 2007. Montréal, Faculté des études supérieures.
- García-Ballester, Luis, Roger French, J. Arrigabalaga, Anthony Cunningham, eds. 1994. *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, Cambridge: Cambridge University press.
- González, S. Vegas. 1997. *La Escuela de Traductores de Toledo en la Historia del Pensamiento*, Toledo: Ayuntamiento de Toledo, Concejalía de Cultura.
- Gottschall, Dagmar. 2006. "Conrad of Megenberg and the causes of the plague : a Latin Treatise on the Black Death composed ca. 1350 for the Papal Court in Avignon," In *La vie culturelle, intellectuelle et scientifique à la cour des papes d'Avignon*, éd. J. Hamesse, 319-32. Louvain-la-Neuve. Turnhout: Brepols.
- Goyens, Michèle, Pieter De Leemans, An Smets, eds. 2008. *Science Translated : Latin and Vernacular Translations of Scientific Treatises in Medieval Europe*. Leuven: Leuven University Press (Mediaevalia Lovaniensia Series 1, Studia 40).
- Grabmann, Martin. 1916. *Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts*. Münster: (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, 17/5-6)
- Grabmann, Martin. 1928. *Mittelalterliche lateinische Aristoteles-Übersetzungen und Aristoteles-Kommentare in Handschriften Spanischer Bibliotheken*, München: (Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. und hist. Kl., Jahrlang 1928, Abhandlung 5).
- Green, Monica H., ed. 2015. *Pandemic Disease in the Medieval World: Rethinking the Black Death*, Kalamazoo MI, Western Michigan Univ. Libraries (The Medieval Globe 1).
- Gregory, Tullio. 1975. "La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XII^e siècle," In *The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages (September 1973)*, ed. J. E. Murdoch, E.D.F. Sylla, 192-218. Dordrecht-Boston: D. Reidel Publ. Company (Boston Studies in the Philosophy of Science 26).

- Gutas, Dmitri. 2005. *Pensée Grecque, culture arabe, Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (11^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, trad. A. Cheddadi. Paris: Aubier.
- Hamesse, Jacqueline, Martha Fattori, éd. 1990. *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale : Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle*. Actes du colloque international de Cassino, 15-17 juin 1989. Cassino - Louvain-la-Neuve: Centre d'études médiévales, Turnhout: Brepols.
- Herlihy, D. 1980. "Attitudes Towards the Environment in Medieval Society," In *Historical Ecology: Essays on Environment and Social Change*, ed. Lester J. Bilsky, 100-116. Port Washington, N.Y.: Kennikat Press.
- Jayyusi, Salma K., Manuela Marin, eds. 1992. *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden – New York – Köln, (*Handbuch der Orientalistik. Handbook of Oriental Studies. 1. Abt., Der nähe und mittlere Osten. The Near and Middle East* 12)
- Jenkins, Jacqueline, Olivier Bertrand, éd. 2007. *The Medieval Translator. Traduire au Moyen Âge. Proceedings of the International Conference of Paris*. Turnhout: Brepols.
- Jolivet, Jean. 1995. *Philosophie médiévale arabe et latine. Recueil d'articles*. Paris: Vrin.
- Kischlat, K. 2000. *Studien zur Verbreitung von Übersetzungen arabischer philosophischer Werke in Westeuropa 1150-1400. Das Zeugnis der Bibliotheken*. Münster: Aschendorff.
- Köpf, Ulrich, Dieter R. Bauer, Hrsg. 2011, *Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts*. Münster: Aschendorff (Archa verbi. Subsidia 8).
- Lau, D., J. Cobet, Hrsg. 2000. *Europa. Die Gegenwärtigkeit der antiken Überlieferung*. Aachen: Shaker.
- Le Goff, Jacques. 1957. *Les intellectuels au Moyen Âge*, 1^e éd.. Paris: Seuil (Le temps qui court, 4).
- Lejbowicz, Max, Monique Bourin, éd. 2009. *Une conquête des savoirs : les traductions dans l'Europe latine (fin du XI^e siècle - milieu du XIII^e siècle)*. Colloque organisé à la Fondation Singer-Polignac le jeudi 27 novembre 2008. Turnhout: Brepols (Rencontres médiévales européennes 9)
- Lindberg, David D., s. dir. 1978. *Science in the Middle Ages*, Chicago: University of Chicago Press.
- Müller, Eugen, 2012. *Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie. Ein apologetischer Versuch*. Bremen: Unikum.
- Obrist, Barbara. 2004. *La cosmologie médiévale. Textes et images. I. Les fondements antiques*, Firenze, SISMELE – Edizioni del Galluzzo (Micrologus' Library 11).
- Oriente e Occidente nel Medioevo : Filosofia e Scienze*. 1971. Atti del Convegno Internaz. dell'Accademia Naz. dei Lincei, Roma.
- Paravicini Bagliani, Agostino, Francesco Santi. eds., 1998. *The regulation of Evil. Social and cultural attitudes to Epidemics in the late Middle Ages*, Firenze: Sismel – Edizioni del Galluzzo.
- Paulmier-Foucart, Monique, Marie-C. Duchenne (coll.). 2004. *Vincent de Beauvais et le Grand miroir du monde*. Turnhout: Brepols (Témoins de notre histoire).

- Rouse, Richard H. 1976. "La diffusion en Occident au XIII^e siècle des outils de travail facilitant l'accès aux textes autoritatifs," In *Islam et Occident au Moyen Age, Revue des études islamiques* 44: 115-47.
- Rouse. 1981. "Le développement des instruments de travail au XIII^e siècle," In *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, éd. G. Hasenhor, J. Longère, 115-44. Paris: éd. du CNRS.
- Scarcia Amoretti, Biancamaria, éd. 1987. *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo. Convegno internazionale.... Roma, 2-4 ottobre 1984*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Silverstein, Th. 1954. "Elementatum : Its Appearance among the Twelfth-Century Comogonists," *Mediaeval Studies* 16: 156-62.
- Speer, A., L. Wegener, Hrsg. 2006. *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin-New York: Walter De Gruyter (Miscellanea mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln 33).
- Speer, Andreas. 1995. *Die entdeckte Natur*. Leiden-New York-Köln, Brill.
- Thonnard, J.-F. 1965. "La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne," *Revue d'études augustiniennes* 11: 239-65.
- Tischler, Mathias, Alexander Fidora, Hrsg. 2011. *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen halbinsel in Hoch- und Spätmittelalter*. Münster: Aschendorff (Erudiri sapientia 7)
- Van der Lugt, Maïke. 2004. *Le ver, le démon et la Vierge : les théories médiévales de la génération extraordinaire; une étude sur les rapports entre théologie, philosophie naturelle et médecine*. Paris: Les Belles Lettres.
- van Oppenraay, Aafke, éd., R. Fontaine, collab. 2012. *The Letter before the spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*. Leiden-Boston: Brill.
- Van Riet, Simone. 1987. "L'essor de la philosophie et des sciences à Bagdad, ferment de la pensée médiévale en Europe", In *Mededelingen der koninglijke nederlandse Akademie van wetenschappen, Afd. letterkunde*, Nieuwe reeks, Deel 50, n. 7: 215-28.
- Verger, Jacques. 1997. *Les gens de savoir en Europe à la fin du Moyen Âge*. Paris: PUF.
- Weijers, Olga. 1978. "Contribution à l'histoire des termes natura naturans et natura naturata jusqu'à Spinoza," *Vivarium* 16: 70-80.
- Weill-Parot, Nicolas. 2010. "Astrology, Astral Influences, and Occult Properties in the Thirteenth and Fourteenth Centuries", *Traditio* 65: 201-30.
- Weill-Parot, N. 2013. *Points aveugles de la nature. L'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIII^e-milieu du XV^e siècle)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Wisnovsky, R., Faith Wallis, J. C. Fumo, C. Fraenkel, eds. 2012. *Vehicles of Transmission, Translation, and Transformation in Medieval Textual Culture*. Turnhout: Brepols (CURSOR 4)
- Zimmermann, Michel, éd. 2001. *Auctor et Auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale, Actes du colloque de Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999)*. Paris: Ecole des Chartes.