Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 32 (1985)

Heft: 1-2

Artikel: Le Traité de Pierre d'Ailly sur l'Oraison dominicale

Autor: Kaluza, Zénon

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760737

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ZÉNON KALUZA
(C.N.R.S., Paris)

Le Traité de Pierre d'Ailly sur l'Oraison dominicale

1. Pierre d'Ailly a écrit deux commentaires sur le *Pater noster*. L'un, très bref, est une «exposition anagogique» rédigée le 6 juillet 1414 à Bâle: *Oratio dominica anagogice exposita... Datum Basilie anno domini M. CCCC. XIIII, mense julii, die sexto.* Un autographe et plusieurs copies et éditions de cette paraphrase sont conservés dans des bibliothèques [1]. L'autre est le *Tractatus de Oratione dominica,* conservé aussi dans plusieurs manuscrits et éditions [2], et dont nous allons nous occuper ici. Ces manuscrits, tous du XVe siècle, sont:

PARIS, Bibliothèque nationale, lat. 3122, f. 224r–235r;
CAMBRAI, Bibliothèque municipale, 514, f. 166r–186r; 531, f. 61r–71r;
BÂLE, Bibliothèque universitaire, A. VI. 4, f. 93v–100r; A. X. 132, f. 144r–148r;
MUNICH, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 18638, f. 73r–77r; 18969, f. 136r–145r;
VIENNE, Österreichische Nationalbibliothek, 4351, f. 137r–139r [3].

[1] PETRUS DE AILLIACO, Tractatus et sermones, Strasbourg 1490, f. M 3rb–vb. Réimpression du volume: Minerva, Frankfurt a. Main 1971. Pour l'autographe voir G. OUY, Autographes d'auteurs français des XIVe et XVe siècles: leur utilité pour l'histoire intellectuelle, «Studia Źródłoznawcze», XXVIII (1983) 69–102, part. p. 95 (photo du ms. Cambrai, Bibl. munic., 514, f. 80v).

[2] L. SALEMBIER, Ailly (d') Pierre, dans: Dictionnaire de Théol. cathol., I (1923) 642–654, cite quatre éditions du Traité. Nous nous servons de la réimpression mentionnée dans la note 1. MAX LIEBERMAN, Pierre d'Ailly, Jean Gerson et le culte de saint Joseph, II, «Cahiers de Joséphologie», XIV (1966) 271–314, partic. p. 296 note 53, suppose que le ms. Avignon 342, f. 61–65, possède un autre texte du commentaire «qui semble être un premier état» du Traité.

[3] La première liste des manuscrits a été publiée par L. SALEMBIER, Petrus de Alliaco, Lille 1886, p. XLI. J'ai aussi eu accès au fichier de l'Institut de Recherche et d'Histoire des

Quant à la date du Traité, L. Salembier dans sa thèse de doctorat a proposé la période entre 1372 et 1395 [4]. P. Glorieux, dans son ouvrage sur «L'Œuvre littéraire de Pierre d'Ailly», ne se prononce pas, on est toutefois en droit de supposer qu'il était d'accord avec Salembier pour une raison qu'il a donnée dans une autre publication et qui se résume en ceci: le ms. 3122, offert par d'Ailly lui-même au Collège de Navarre, ne renferme que des pièces écrites pendant la première période de son activité, donc aussi le Traité [5]. Or le Traité en question, dernière pièce du recueil, a été à l'évidence écrit au XVe siècle par une main qui n'a copié aucun autre texte du manuscrit. D'ailleurs celui-ci n'est pas écrit d'un seul jet mais a été effectué par plusieurs copistes. Il est plus probable que le Traité y a été ajouté au moment de la remise du volume dans les mains du relieur. A lui seul le ms. lat. 3122 ne prouve aucunement que le Traité date du XIVe siècle.

Dans une excellente étude consacrée à «Pierre d'Ailly, Jean Gerson et le culte de saint Joseph», Max Lieberman à son tour revient deux fois sur le problème de la date du Traité. D'abord il propose la période comprise entre 1411, date à laquelle Pierre d'Ailly a commencé, selon cet érudit, à s'intéresser à la spiritualité, et le 26 septembre 1414, date où d'Ailly a terminé le *De falsis prophetis,* ouvrage dans lequel il se réfère au Traité [6]. Plus loin encore il justifie sa proposition par les pratiques pieuses des Bâlois concernant l'Oraison dominicale et par les exagérations d'un servite Jacques de Bingen auxquelles le cardinal-légat a dû faire face durant son séjour à Bâle. La rétractation de Jacques de Bingen a eu lieu le 3 mars 1414. M. Lieberman conclut: «Pourtant, si d'Ailly s'abstint de condamner ou d'approuver la doctrine de Jacques de Bingen, son intérêt dans l'affaire ne s'arrêta pas avec la rétractation du Servite. Pour remédier à la situation générale qu'il trouvait dans les dévotions populaires, il écrivit d'abord son *Tractatus de oratione dominica* qui commence par 'Sic ergo orabitis' (Matth. VI,9)» [7]. Selon Lieberman

Textes à Paris (Section latine) et à celui de M. Gilbert Ouy qui, avec ses collaborateurs, prépare la liste complète des manuscrits, autographes ou non, contenant les œuvres de Pierre d'Ailly.

[4] L. Salembier, op. cit., p. XV n° 66.

[5] P. Glorieux, L'Œuvre littéraire de Pierre d'Ailly. Remarques et précisions, «Mélanges de science religieuse», XII (1965) 61–78; id., Les années d'études de Pierre d'Ailly, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», XLIV (1977) 127–149.

[6] M. Lieberman, op. cit., II, p. 296 note 53.

[7] M. Lieberman, Pierre d'Ailly, Jean Gerson et le culte de saint Joseph, III, «Cahiers de Joséphologie», XV (1967) 37–38. Le problème a consisté en ceci: Les Bâlois crurent

le Traité date donc de mars-septembre 1414. Nous n'avons rien à redire sur la date et les circonstances de la rédaction du Traité proposées par M. Lieberman. Sauf ce détail peut-être que le Traité étant une copie faite sur le texte de Thomas d'Aquin, il est plutôt exclu qu'il ait pu être rédigé dans les années quatre-vingt, époque où d'Ailly ne considère pas Thomas comme une autorité incontestable et sa doctrine comme parfaite et absolument orthodoxe; d'Ailly souligne alors des incohérences et des contradictions dans sa pensée. Combattant dès 1387 Jean de Montesono, en lutte contre les dominicains en 1388, contestant, avec toute la Faculté de théologie, l'autorité de leur Docteur, Pierre d'Ailly ne pouvait certainement pas copier en même temps la Somme théologique et la diffuser sous son propre nom [8].

Le Traité est divisé en deux parties principales: la première concerne l'Oraison dominicale, la seconde soulève quelques problèmes généraux de la prière; la première traite *in speciali,* la seconde *in generali.*

La subdivision de la première partie principale suit les trois parties du texte commenté: *l'exordium,* le *tractatus* ou les *petitiones,* la *conclusio* [9]. La première particule (*circa exordium,* f. L 1vb–2rb) est composée des quatre brèves notices et la dernière (f. L 4va) d'une seule. Le commentaire des sept pétitions est précédé des remarques générales (L 2rb–vb) et suivi par deux courts exposés de la prière *ad sensum misticum vel moralem* (L 4va–b) et par trois *dubia:*

qu'on peut dire le *Pater* en l'honneur d'un saint; Jacques de Bingen, en revanche, considéra que cette prière ne s'applique qu'à Dieu. Voir E. VANSTENBERGHE, Consultation sur une forme de dévotion populaire, «Revue des sciences religieuses», XIII (1933) 165–185; La réponse de Jean Gerson, consulté par les Bâlois, dans: Œuvres complètes, II, n° 32, éd. P. GLORIEUX, Paris-Tournai 1960, p. 151–152. Lieberman en citant le Traité de d'Ailly: «Sed etiam in tercio ex parte accessorum, quia dicitur *qui es in celis,* id est in sanctis quorum auxilio erigimur per spem», le commente: «Cette façon ingénieuse de donner une place aux saints dans le *Pater* aurait dû apaiser les esprits et contenter les Bâlois» (op. cit., III, p. 38). La «façon ingénieuse» a cependant été trouvée chez saint Augustin dans son *De sermone in monte,* II 5; PL 34, 1276. Depuis c'est un lieu commun de quasiment tous les commentateurs de l'Oraison.

[8] Cf. P. GLORIEUX, Pierre d'Ailly et saint Thomas, dans Littérature et religion – Mélanges Joseph Coppin, 1966, p. 45–54. L. SALEMBIER, op. cit., p. 392–393, voit l'influence de Thomas d'Aquin sur le *Speculum considerationis* qu'il date soit bien avant 1408, soit après cette date. LIEBERMAN, op. cit., II, p. 274–277, propose l'année 1417.

[9] Autrement dit: *invocatio, petitio* et le mot final *Amen.* Cette troisième partie est cependant rarement explicitée; elle l'est chez saint Bonaventure, *Expositio Orationis dominicae.*

> Sed adhuc circa hanc orationem dominicam tria occurrunt dubia. Primum est, quia hec oratio non videtur sufficiens, ex eo quod non docet orare pro inimicis, et tamen Christus pro eis orare docuit, Mat. V: Orate pro persequentibus et calumniantibus vos. Et per consequens hec oratio non continet omnia de quibus est orandum, quare etc. (...)
> Sed ex hac responsione oritur secundum dubium, quia videtur quod non debeamus orare pro omnibus, quia pro bonis non oportet orare cum ipsi pro seipsis orantes exaudiantur et sic frustra pro eis ab aliis oratur. Sed pro malis orare prohibemur iuxta illud... Igitur pro illis non est orandum, quare etc. (...)
> Sed adhuc est tercium dubium, quia videtur quod oratio dominica non conueniat omnibus, ex eo scilicet quod non conuenit peccatoribus, nam in ea dicitur: dimitte nobis etc. sicut et nos etc. Hoc autem peccatores non faciunt, ergo vel mentiuntur hoc dicendo et sic non sunt exauditione digni, imo sic orando peccant nouo peccato. Uel si hoc non dicant, non exaudiuntur, quia non seruant formam orandi institutam a Christo... (L 4vb–5va).

La seconde partie principale prend pour modèle la démarche d'un dialecticien: de même que celui-ci pose trois questions: *Quae, Qualis* et *Quanta,* Pierre d'Ailly se propose d'examiner l'exactitude de la définition de la prière (*quae sit*), les conditions de la prière (*qualis sit*) et sa perfection (*quanta sit*). En réalité les trois questions ont une construction simple et bien classique, celle adoptée par exemple par Thomas d'Aquin dans sa Somme théologique. On y distingue donc d'abord les arguments *contra,* ensuite l'exposé doctrinal, et enfin la réponse aux arguments; on est ainsi bien loin de longs développements dialectiques avec leur suite d'arguments et de contre-arguments se succédant sans fin chez des théologiens-dialecticiens du XIVe siècle. Mais Pierre d'Ailly écrit un ouvrage de spiritualité et non un traité dialectique, il sait donc à quoi s'en tenir et quels moyens adopter. Ses questions sont les suivantes. La première prend comme point de départ la définition proposée par Jean Damascène (*Oratio est ascensus intellectus ad Deum, vel petitio decentium a Deo*[10]): *Utrum bene diffiniatur oratio dicendo quod est petitio decen-*

[10] Jean Damascène, De fide orthodoxa, III 24; PG 94, 1089. Cf. la traduction de Burgundio de Pise, éditée par E. M. Buytaert, St. Bonaventure, N.Y., 1955, ch. 68, p. 267,3–4. Mais Pierre d'Ailly l'a trouvée chez saint Thomas, *Summa theologiae,* II–II, q. 83, a. 1c et ad 2; a. 17c.

tium a Deo (L 5va–6va). La deuxième est: *Utrum in oratione bona temporalia discrete possimus petere* (L 6va–M 1va). Enfin la dernière pose trois problèmes: *Utrum ad debitam et perfectam orationem requiratur mentis attentio continua; Utrum oratio vocalis debeat esse diuturna; Utrum oratio tanti boni quantum petitur sit meritoria* (M 1vb–3rb).

Si la première partie principale est réellement l'exposition et le commentaire de l'Oraison dominicale, la seconde ajoute à cet exposé une valeur supplémentaire en faisant de ce Traité sur le *Pater* un vrai Traité de la prière tout court. Le texte sort ainsi de la dévotion privée pour devenir une réflexion plus générale non pas tant sur la condition de l'homme et son devoir de piété envers le Créateur, mais sur ce qu'il est convenable de demander et sur la forme de cette demande. L'apport personnel du cardinal de Cambrai dans cette réflexion pourra être mesuré et défini après l'analyse des sources du Traité.

Bien peu d'historiens, à notre connaissance, se sont occupés du Traité. Outre quelques lignes déjà citées et d'autres qui le seront encore de M. Lieberman, E. Vansteenberghe a brièvement résumé la doctrine spirituelle des trois questions sans cependant savoir qu'il s'agit, en grande partie, du texte de saint Thomas différement disposé. Ne nous occupant pas de cette doctrine, nous renvoyons les lecteurs intéressés à l'article de Vansteenberghe [11].

2. Si l'on pense aux sources du Traité de Pierre d'Ailly, on tourne évidemment le regard vers les commentaires de l'Oraison dominicale en commençant par celui de saint Cyprien et en descendant jusqu'à celui de Thomas d'Aquin et de Maître Eckhart. Effectivement, un certain nombre de commentateurs sont cités par le cardinal de Cambrai et M. Lieberman qui, n'ayant certainement pas le temps de chercher les vraies sources du Traité, a fait un simple relevé des auteurs mentionnés: «Augustin (17 fois), Chrysostome (5), Basile (3), Jean Damascène (3), Grégoire le Grand (3), Isidore de Séville (2), Cyprien (1), et même Valère-Maxime (1) et Aristote (1)» [12]. Pourtant la seule vraie source

[11] E. VANSTEENBERGHE, Ailly (Pierre d'), dans Dictionnaire de spiritualité, I (1937), 256–260, partic. 259, f.

[12] M. LIEBERMAN, op. cit., II, p. 311–312. Pourtant Isidore de Séville n'est pas cité par Thomas d'Aquin dans la q. 83 de la II–II; quelques-unes des citations de Jean Chrysostome ne proviennent pas non plus de la même source. Par contre, d'autres autorités citées par Thomas ont été supprimées par d'Ailly.

n'est même pas mentionnée: la Somme de théologie, II–II^{ae}, q. 83: *De oratione,* de saint Thomas, où dans l'article 9 on trouve un commentaire de l'Oraison dominicale et où plusieurs autres articles ont le même énoncé (ou presque) que les *dubia* ou les questions du Traité. Pour nous rendre compte de la dépendance du Traité de la Somme de théologie, il nous faut ouvrir les deux ouvrages et les comparer. Nous allons le faire en parcourant chaque partie énumérée auparavant, afin de bien voir l'étendue de ce qui n'est pas original dans le Traité et de le séparer de ce qui appartient en propre à son auteur ou de ce qui a été puisé ailleurs.

Tractatus, f. L 2 rb:	*S. th., II–II, q. 83, a. 9 c:*
Post exordium sequitur tractatus in quo septem petitiones ordinantur. Et primo circa eas aliqua sunt premittenda generaliter. Secundo singule earum sunt exponende specialiter. Primo ergo notandum est quod hec oratio dominica perfectissima est, quia sicut Augustinus dicit, si recte et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus...	Respondeo dicendum quod Oratio dominica perfectissima est: quia, sicut Augustinus dicit, *Ad Probam,* 'si recte et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus...'
Quia enim oratio nostra est quodammodo desiderii nostri expressiua, illa solum recte orando petimus, que recte desiderare valemus...	Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum, illa solum recte orando petimus quae recte desiderare valemus...
Pro cuius declaratione secundo notandum est quod in ordinato desiderio primo cadit finis, deinde ordinata in finem. Finis autem noster est Deus in quem noster affectus tendit dupliciter: uno modo prout volumus gloriam Dei, alio modo prout volumus frui glo-	Manifestum est autem quod primo cadit in desiderio finis; deinde ea quae sunt ad finem. Finis autem noster Deus est. In quem noster affectus tendit dupliciter: uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei; alio modo, secundum

ria eius. Primum pertinet ad dilectionem qua Deum in seipso diligimus, secundum vero ad dilectionem qua diligimus nos in Deo. Ad primum pertinet prima petitio qua dicitur 'Sanctificetur nomen tuum', per quam petimus gloriam Dei. Ad secundum pertinet secunda petitio: 'Adueniat regnum tuum', per quam petimus ad gloriam eius peruenire. Et sic iste due petitiones ordinantur ad nostrum ultimum finem, scilicet ad beatitudinem: prima ad beatitudinem obiectiuam, secunda ad beatitudinem formalem.

quod volumus frui gloria eius. Quorum primum pertinet ad dilectionem qua Deum in seipso diligimus; secundum vero pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur: 'Santificetur nomen tuum', per quam petimus gloriam Dei. Secunda vero ponitur: 'Adveniat regnum tuum', per quam petimus ad gloriam regni eius pervenire.

Ad finem autem predictum ordinat nos seu dirigit aliquid dupliciter. Uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem bonum quod est vtile in finem. Est autem aliquid vtile in finem beatitudinis dupliciter. Uno modo directe et principaliter... Alio modo instrumentaliter et quasi coadiuuando nos ad merendum...

Ad finem autem praedictum ordinat nos aliquid dupliciter: uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter. Uno modo directe et principaliter... Alio modo instrumentaliter et quasi coadiuvans nos ad merendum...

Poursuivons cette comparaison: le *secundo notandum* reprend tout le corpus de l'article 9 de la même question 83, avec deux omissions sur lesquelles cependant d'Ailly reviendra un peu plus tard. Le *tertio notandum* puise dans la même source:

Tractatus, f. L 2 va:

Tertio notandum est quod, sicut patet Luc. XI et sicut dicit Augustinus in *Enchiridion,* Lucas in Ora-

S. th., ibid., ad 4:

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in *Enchiridion:* 'Lucas in Oratione dominica peti-

tione dominica non petitiones septem, sed quinque complexus est. Ut enim ostendat tertiam petitionem duarum premissarum esse quodammodo repetitionen...

tiones non septem sed quinque complexus est. Ostendens enim tertiam petitionem duarum praemissarum esse quodammodo repetitionem...'

Après avoir transcrit la réponse à l'argument 4, Pierre d'Ailly ajoute sa propre conclusion et, enfin, en tant que *quarto notandum,* un texte qui ne provient pas de la Somme de saint Thomas. En somme donc les remarques générales répètent presque mot à mot le corps de l'article 9 et la réponse au quatrième argument.

Passons maintenant à l'explication des pétitions où le procédé du cardinal se fait plus varié. Pour la première pétition nous trouvons de nouveau le texte parallèle:

Tractatus, f. L 2 vb:

Sed postea de singulis harum petitionum dicendum est eas exponendo specialiter. Et quantum ad tres primas sciendum est quod intellectu litterali earundem sicut dicit Augustinus in libro *De sermone Domini in monte,* cum dicimus 'Sanctificetur nomen tuum' non hoc petitur quasi nomen Dei non semper sit sanctum, sed vt sanctum ab omnibus habeatur. Et hoc pertinet ad Dei gloriam in omnibus propagandam. Quod autem dicitur 'Adueniat regnum tuum' non ita dictum est quasi Deus nunc non regnet... Quod autem dicitur 'Fiat voluntas tua' etc. non ideo dicitur quasi Dei voluntas beneplaciti aliquando non fiat vel

S. th., ibid., ad 1:

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro *De sermone Domini in monte,* cum dicimus 'Sanctificetur nomen tuum' non hoc petitur quasi non sit sanctum Dei nomen, sed ut sanctum ab hominibus habeatur; quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur 'Adveniat regnum tuum' non ita dictum est quasi Deus nunc non regnet... Quod autem dicitur 'Fiat volontas tua' recte intelligitur:

impleatur, cum scriptum sit: 'omnis voluntas mea fiet', Ysaie XLVI, sed hoc de voluntate signi intelligitur vt sit sensus: Obediatur voluntati tue, id est preceptis tuis; 'sicut in celo et in terra', id est sicut ab angelis ita ab hominibus. Nec intelligendum est quod sicut sit nota quantitatis, sed qualitatis, scilicet similitudinis vt similitudinem insinuet et non equalitatem. Et sic erit intellectus quod sicut angeli voluntatem Dei faciunt in celo, sic homines eam faciant in terra, et si non secundum quantitatem et qualitatem, tamen secundum simititudinem, id est si non secundum illorum perfectionem, tamen secundum perfectionis illorum imitationem. Unde he tres petitiones perfecte complebuntur in vita futura. Alie vero quattuor sunt presenti vite presidia, vt dicit Augustinus in *Enchiridion*.

(= a. 9,1: Voluntas etiam Dei semper impletur, secundum illud Is. 46, 10)
obediatur praeceptis tuis, 'Sicut in caelo et in terra', id est sicut ab angelis ita ab hominibus.

Unde hae tres petitiones perfecte complebuntur in vita futura; aliae vero quattuor pertinent ad necessitatem vitae praesentis, sicut Augustinus dicit in *Enchiridion*.

Nous sommes donc toujours à l'article 9 de la q. 83: l'explication de la première demande reprend et développe la réponse de saint Thomas au premier argument. Après le texte cité le cardinal de Cambrai abandonne momentanément sa source pour terminer le commentaire de la première pétition (à partir des mots *Est igitur primo...*) et écrire celui de deux pétitions suivantes. Ensuite il rouvre la Somme de théologie soit pour enrichir son propre commentaire de quelques éléments d'érudition, soit pour y trouver un fond doctrinal:

Tractatus, f. L 3 rb:

Sequitur quarta petitio 'Panem nostrum' etc. In qua petitis illis que ad beatitudinem pertinent directe et principaliter consequenter illud petimus quod ad eam pertinet instrumentaliter. Ubi primo notandum est quod hoc ad litteram potest dupliciter exponi: uno modo de pane sacramentali cuius quotidianus vsus cum debitis conditionibus proficit homini. Unde ipsum panem nostrum quotidianum dicimus, licet in Euangelio Matthei scriptum sit supersubstantialem, id est precipuum vt exponit Hieronymus, per quod intelligimus eukaristiam quod est precipuum sacramentum. Unde et in ipso omnia alia sacramenta subintelliguntur. Alio modo potest exponi de pane corporali vt etiam per panem intelligatur omnis sufficientia victus, sicut dicit Augustinus...

(...)

Unde Cyprianus libro *De oratione dominica* ideo, inquit, non dicimus Pater meus, sed noster, nec Da mihi...

S. th., ibid., a. 9 c:

Alio modo instrumentaliter et quasi coadiuvans nos ad merendum. Et ad hoc pertinet quod dicitur: 'Panem nostrum quotidianum da nobis hodie', sive hoc intelligatur de pane sacramentali, cuius quotidianus usus proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta; sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victus, sicut dicit Augustinus, *Ad Probam;* quia et Eucharistia est praecipuum sacramentum et panis est praecipuus cibus; unde et in Evangelio Matthaei scriptum est supersubstantialem, id est praecipuum, ut Hieronymus exponit.

Ibid., a. 7 ad 1:

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Cyprianus dicit in libro *De oratione dominica,* ideo non dicimus Pater meus, sed noster, nec Da mihi...

Ibid., f. L 4 ra-b:

Ubi primo notandum est quod per hoc non simpliciter petimus vt non tentemur, quia tentari non est per se malum, sed quandoque ad virtutis exercitium, quando scilicet viriliter resistitur, propter quod dicit Psalmista: 'Proba me Domine et tenta me'; sed petimus ne in tentationem inducamur, id est ab ipsa vincamur...

Ibid., a. 9 c:

per quod non petimus ut non tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci.

Les explications «spéciales» des sept pétitions sont donc relativement indépendantes, les emprunts à la Somme de théologie de Thomas d'Aquin sont plus rares et on peut les considérer presque comme de vraies citations. Ces moments où l'auteur du Traité s'éloigne de sa source et de son modèle sont cependant bien exceptionnels. La particule dite *conclusio* reprend, à la même Somme et à la même question, l'article 1: argument 1 et les réponses ad 1 et ad 2; la deuxième des trois explications morales, celle notamment qui adapte les sept pétitions aux sept bénédictions, répète le texte de saint Augustin cité par saint Thomas à la même question a. 9, ad 3 [13].

Pour en finir avec la première partie principale, il nous reste encore à voir les trois *dubia,* ajoutés par Pierre d'Ailly à la fin du commentaire proprement dit. Le premier *dubium,* composé des trois *notandum est,* suit de près le modèle habituel: *primo notandum* = S. th., II–II, q. 83, a. 7, *Sed contra* et *corpus; secundo notandum* = ibid., a. 8 c; *tertio notandum* est fondé sur a. 7, ad 1, où d'Ailly a trouvé le texte de saint Cyprien cité auparavant.

[13] La même adaptation dans: Hugues de S.-Victor, De quinque septenis, édité et traduit par R. Baron, dans Hugues de S.-Victor, Six opuscules spirituels, Paris 1969, p. 100–119 (Sources chrétiennes, 155), texte connu de Pierre d'Ailly; cf. Lieberman, op. cit., II, p. 292.

La même comparaison peut se faire facilement pour le deuxième *dubium:* le problème est posé à partir de la même q. 83, a. 7,3 et a. 8,1. La suite n'est qu'une réponse à ces arguments:
primo dicendum = a. 7 ad 3;
secundo dicendum = ibid.;
tertio dicendum = a. 8 ad 1 et ad 2.

Enfin, le dernier *dubium* copie, avec deux courtes interventions de Pierre d'Ailly, l'article 16,3 et ad 3 de saint Thomas.

Reprenant toujours mot à mot le texte de Thomas d'Aquin, Pierre d'Ailly ne s'éloigne que fort rarement de son modèle. Il se sent même plus indépendant au début de son commentaire et dans les explications «spéciales» des pétitions. Comme le montrent les comparaisons des deux textes, il serait inexact d'affirmer que d'Ailly s'inspire du texte de saint Thomas; en vérité il le recopie et remanie. Il fait donc un travail de plagiaire. Pour nous en persuader définitivement, analysons encore la seconde partie principale, c'est-à-dire les trois questions.

La première de ces questions demande si la définition de la prière proposée par Jean Damascène et reprise par Thomas est exacte. En reprenant le sujet, Pierre d'Ailly avance trois arguments *contra* pour les réfuter ensuite dans les trois *notandum est.*

Comparé à la même q. 83, son texte se présente comme suit:
le premier argument = q. 83, a. 2, 1–2;
le deuxième argument est construit à partir de l'article 4;
l'argument troisième = a. 17, 2 et *in contrarium.*

Les trois particules de la question suivent cette même disposition.

Pour la première:
Primo notandum = q. 83, a. 2 c (première partie);
Secundo notandum = a. 2 c (suite);
Tertio notandum = a. 2 ad 1; a. 5 c; a. 5 ad 2.

Pour la deuxième:
l'argument *contra* = q. 83, a. 4, 2;
ad oppositum = a. 4 c (fin seulement);
l'exposé = a. 4 c;
réponse à l'argument = a. 4 ad 2.

La troisième particule reprend l'article 17 c, quelque peu abrégé, et la réponse à l'argument 2 dans le même article. L'apport personnel du

cardinal est inexistant; disons qu'il se limite au déplacement des morceaux du texte copié.

Cela est moins vrai pour la deuxième question, divisée en quatre particules dont la deuxième et la quatrième n'ont rien en commun (sauf peut-être quelques autorités) avec le texte de saint Thomas. Pour la première particule le rapport entre les deux textes se présente comme suit:

l'argument *contra*	= q. 83, a. 6, 1–2;
l'oppositum	= a. 6, *sed contra;*
l'opinion du cardinal	= a. 6 c (avec omission de l'autorité d'Aristote);
la réponse à l'argument	= a. 6 ad 1 et ad 2.

Ce rapport est, si l'on peut dire, tout naturel, car le problème que le cardinal se pose ici est *Utrum in oratione bona temporalia discrete possimus petere,* et l'article 6 de Thomas d'Aquin porte sur le même sujet: *Utrum homo debeat temporalia petere a Deo orando.* Cette même justification est valable pour la troisième partie de la question II de Pierre d'Ailly; celle-ci est intitulée *Utrum orationes peccatorum aliquid impetrent apud Deum,* et l'article 16 de la même q. 83 de Thomas: *Utrum peccatores orando impetrent aliquid a Deo.* En effet, d'Ailly reprend à l'article 16: l'argument 1, le *sed contra,* le corps de l'article et la réponse ad 1.

Les rapports entre la troisième et dernière question de Pierre d'Ailly et la q. 83 de Thomas sont à la fois plus simples et plus compliqués. Ils sont plus simples parce que d'Ailly, à part quelques lignes d'introduction, n'y a donné aucun apport personnel; plus compliqués parce qu'il a fait un collage des différents morceaux provenant de la même q. 83. Pourtant la première particule est organisée selon le procédé que nous avons déjà observé:

l'argument *contra*	=	a. 13, 2–3;
in contrarium	=	a. 13, *sed contra;*
primo et *secundo*		a. 13 c (avec omission du nom de Hugues de
notandum	=	St.-Victor [14]);
tertio notandum	=	a. 13 ad 3 et ad 2. Ainsi la réponse à l'argument n'est plus nécessaire: *Et per ista patet responsio ad istud primum dubium* (f. M 2ra).

[14] A propos de l'influence de cet auteur sur l'Œuvre spirituelle de Pierre d'Ailly, voir LIEBERMAN, op. cit., II, p. 292, 296–297, 300; III, p. 81–82.

La deuxième particule correspond aux articles 12 et 14 de Thomas:

l'argument *contra*	=	a. 14, 1 et 3 (dont d'Ailly s'inspire);
sed contra	=	a. 14, *sed contra;*
primo notandum	=	a. 12 c légèrement abrégé;
secundo notandum	=	a. 14 c;
tertio notandum	=	a. 14 c (suite et fin);
réponse à l'argument	=	a. 14 ad 1, ad 3, ad 4.

Cette petite particule intitulée *Utrum oratio vocalis debeat esse diuturna* doit reprendre les deux articles de Thomas; le 12e: *Utrum oratio debeat esse vocalis,* et le 14e: *Utrum oratio debeat esse diuturna,* car les deux seulement peuvent répondre à la question posée dans le Traité de d'Ailly.

Il nous reste enfin la dernière particule:
l'argument *contra* = q. 83, a. 15, 2;
l'exposé de Pierre:

primo notandum	=	a. 15 c (le début);
secundo notandum	=	a. 15 c (fin seulement)
		a. 15 ad 2 (sans fin),
		a. 7,2 (autorité d'Augustin),
		a. 7 ad 2,
		a. 15 ad 2 (fin);
tertio notandum	=	a. 16, 2 et ad 2,
		a. 15, 1 (autorité scripturaire),
		a. 15 ad 1.

Tels sont, examinés en détail, les rapports entre le Traité de Pierre d'Ailly et la question 83 de la *Secunda secundae* de Thomas d'Aquin. Sur les trente colonnes du texte examiné, un peu plus de vingt, soit les deux tiers, ont été empruntées à la Secunda secundae. On peut supposer que le reste n'est pas original non plus [15].

[15] Le feuillet L 2va–vb (*Quarto notandum*) semble résumer quelques idées de Bonaventure; cf. *Comment. in Evang. Lucae,* XI 6–8 (Opera omnia, t. VII, p. 279) et *Breviloquium,* V 10 (ibid., t. V, p. 264). Pour les cinq significations du mot *panis* (f. L 3va) cf. *Comment. in Evang. Lucae,* XI 14. Je cite la grande édition de Quaracchi.

3. En réalité, le résultat de notre enquête ne doit surprendre aucun de ceux qui ont déjà consulté la production littéraire de Pierre d'Ailly ou quelques publications modernes consacrées à lui. Un érudit célèbre, Max Lieberman, s'est déjà intéressé à l'œuvre de spiritualité du cardinal de Cambrai et a prouvé, texte à l'appui, que cette œuvre n'est pas originale du tout. Il s'agit notamment des écrits suivants:

1. *Speculum considerationis* – renfermant «des pages entières qui sont la transcription littéraire du *Benjamin major* de Richard de Saint-Victor»;

2. *Epilogus de quadruplici exercitio spirituali* – abrégé du *Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis (Dialogus)* de saint Bonaventure;

3. *Tractatus de quattuor gradibus spiritualibus* – abrégé de l'opuscule *Scala claustralium* du Pseudo-Bernard;

4. *Devota meditatio super salutatione b. Virginis* – dépendant entre autres de saint Bernard;

5. *Tractatus super tribus Evangelii canticis* - dépendant de Hugues de Saint-Victor et de Pierre le Mangeur;

6. *De XII honoribus s. Joseph* où on trouve des pages entières de Pierre le Mangeur [16].

Mais dans le même article – où l'on a une aussi bonne et exacte description de la méthode utilisée par d'Ailly pour composer et multiplier les écrits (une paire de ciseaux, le découpage et la colle) [17] – Lieberman affirme encore une chose, de nature plus générale, et à ce titre beaucoup plus intéressante. Il soutient que toute l'œuvre de Pierre d'Ailly, tant scientifique que pseudo-scientifique (développée sous le patronage de Roger Bacon [18]) ou politique [19], manque d'originalité. «Le

[16] M. Lieberman, op. cit., II, p. 277, 284–287, 292–304; III, p. 6–9.

[17] Ibid., II, p. 284, 285, 287, 295, 300 etc. L'analyse du Traité présentée plus haut montre très bien la démarche de Pierre d'Ailly et sa méthode de travail.

[18] Ibid., II, p. 307–310, 312.

[19] Ibid., II, p. 310. Voir aussi p. 301. Le *De materia concilii generalis,* première partie, utilise largement le traité *De concilio generali unius oboedientiae* de Gerson (Œuvres complètes, VI, p. 51–58). Déjà Gilles Charlier, en annotant dans son manuscrit (Paris, B.N., lat. 3124) le texte du cardinal, le savait parfaitement. Les deux premières parties du *De materia concilii generalis* ont été éditées pas B. Meller, Studien zur Erkenntnislehre des

cardinal de Cambrai est un écrivain remarquable par son défaut d'originalité. Il n'a pas su composer de son propre fond. Il a récrit, abrégé et arrangé, s'exprimant dans les termes mêmes de ses sources, et reliant ses citations par des passages qui sont encore des réminiscences de ses lectures» [20]. «... d'après ce qu'on peut conclure de ses autres écrits, il est manifestement évident que d'Ailly n'était pas un esprit novateur. C'était plutôt un retardataire avec des qualités éminentes, mais chez qui rien n'est innovation. Ses idées, les réformes mêmes qu'il proposait, étaient celles que l'on trouvait déjà dans les écrits de ses auteurs préférés. Il n'a fait qu'adapter leurs vues aux circonstances de son temps, sans par cela risquer de compromettre sa carrière» [21]. Certes, Lieberman s'intéresse au premier chef à l'œuvre spirituelle, mais il est évident, et les exemples qu'il a donnés le prouvent suffisamment, que son jugement dépasse ce cadre et porte sur toute l'œuvre du fameux cardinal.

L'appréciation de Lieberman n'est cependant pas isolée, bien qu'un verdict aussi dur et général n'ait jamais été formulé d'une manière aussi claire et décidée. Déjà bien avant l'étude de Lieberman, Pierre Duhem savait que Roger Bacon avait été la source principale des connaissances scientifiques du prélat: «La plupart des concordances citées par Pierre d'Ailly sont empruntées à Roger Bacon, car le cardinal de Cambrai, dans les divers ouvrages que nous venons de citer comme dans son *De imagine mundi,* plagie sans scrupule l'*Opus majus.* Nous ne nous arrêterons donc pas à analyser le contenu, fort peu original, des deux *Concordantiae*; nous croyons plus intéressant de citer le jugement sévère, mais mérité, que Jean Pic de la Mirandole a formulé à leur sujet.» Ce jugement est finalement le suivant: «Presque tout ce qu'il a écrit, il l'a tiré mot pour mot de Roger Bacon, d'Abraham le Juif (*ben Ezra*), d'Henri (*Bate*) de

Peter von Ailly, Freiburg i. B. 1954, p. 289–336; le texte complet dans F. Oakley, The Political Thought of Pierre d'Ailly, New Heven 1964, 244–342. F. Oakley, Gerson and d'Ailly: an Admonition, «Speculum», XL (1965) 78, note 28 (aujourd'hui dans le recueil de ses articles: Natural Law, Conciliarism and Consent in the Late Middle Ages, London 1984), explique l'emprunt chez Gerson: «But if d'Ailly was willing to appropriate Gerson's words it was because he agreed with them. Some of the views Gerson expresses consort very well with the position d'Ailly himself had adopted in one of his early disputations, and the similarity may perhaps be explained by the influence of John of Paris on the ecclesiology of both men.» Si la source commune est à admettre, il faut tout de même remarquer que les emprunts chez Gerson ne sont pas un fait isolé et que, en règle générale, le plagiaire est d'accord avec le texte plagié.

[20] M. Lieberman, op. cit., II, p. 312–313.

[21] Ibid., p. 313.

Malines, d'Albumasar, et de la somme composée par je ne sais quel Jean le Breton» [22]. Dernièrement, E. Grant a démontré que les chapitres 8, 9 et 10 du *Tractatus contra astronomos* plagient le *De commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum caeli* de Nicole Oresme [23].

Les écrits philosophiques et théologiques du cardinal de Cambrai n'ont jamais été systématiquement examinés, et plus particulièrement sous l'aspect de leurs sources. Toutefois signalons deux articles de L. Saint-Blancat: «Recherches sur les sources de la théologie luthérienne (1509-1510)» [24] et «La théologie de Luther et un nouveau plagiat de Pierre d'Ailly» [25]; dans le premier, l'auteur montre que Pierre d'Ailly a plagié le *Commentaire des Sentences* de Grégoire de Rimini, notamment les textes sur la charité; dans le second, il montre le même phénomène concernant cette fois-ci la conception de la théologie comme science. La démonstration du plagiat a été reconnue par H. A. Oberman [26]. Pourtant, en reprenant les textes pris en compte par le second des deux articles et en les analysant, Oberman a établi les limites de la fidélité du prélat à l'égard de Grégoire de Rimini et des liens l'unissant à Ockham [27]. Quant au problème de la charité chez d'Ailly, il a auparavant été analysé par P. Vignaux qui n'a pas caché ni les emprunts, textuels ou

[22] P. Duhem, Le système du monde, t. VIII, Paris 1958, p. 492 et 494.

[23] E. Grant, Nicole Oresme and the Kinematics of Circular Motion, Madison–Milwaukee–London 1971, p. 129, note 115, p. 130–131 (ibid., note 121 sur le plagiat dans le *De falsis prophetis* de Pierre d'Ailly).

[24] «Verbum caro. Revue théologique et ecclésiastique», VIII (1954) 81–91. C'est un compte rendu d'une conférence donnée à la Luther-Akademie en 1952.

[25] «Positions luthériennes», 4 (1956) 61–81.

[26] H. A. Oberman, The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism, Cambridge, Mass., 1963, p. 199, où Oberman ajoute: «the passages are sufficiently identical – often verbatim – to warrant the verdict of plagiarism, though of course the medieval understanding of copyright is to be taken into consideration». A Grégoire de Rimini, d'Ailly reprend aussi la définition de la double puissance en Dieu; voir W. J. Courtenay, Nominalisme and the Late Medieval Religion, dans: The Pursuit of Holiness in the Late Medieval and Renaissance Religion, ed. by Ch. Trinkaus with H. A. Oberman, Leiden 1974, p. 40–41, note où Courtenay cite Ockham, Grégoire de Rimini et d'Ailly. L. Saint-Blancat, La théologie de Luther, p. 61 note 1, indique que d'autres plagiats du cardinal ont déjà été décelés par K. Michalski, Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle, Cracovie 1925 (et non 1955); cf. K. Michalski, La Philosophie au XIVe siècle. Six études, hrsg. von K. Flasch, Frankfurt 1969, p. 140.

[27] H. A. Oberman, op. cit., p. 199: «A closer investigation of the plagiarized texts, however, makes clear that whereas d'Ailly at places in his formulation is dependent on Gregory, in content and *ad sententiam* he follows obediently his master Occam.» Pour l'ensemble des analyses voir p. 199–202.

doctrinaux, du cardinal à Grégoire de Rimini, ni les rapprochements avec Ockham; L. Saint-Blancat semble ignorer ce travail [28]. D'une manière plus globale le problème de ces « emprunts » a déjà été traité par K. Michalski dans son étude consacrée à Jean de Mirecourt et publiée en 1923 [29]. Il y a montré l'utilisation du *Commentaire des Sentences* de Mirecourt et de quelques textes de Nicolas d'Autrecourt par d'Ailly [30]. Plus tard, en 1925, Michalski a donné une vue d'ensemble: « Pierre d'Ailly a introduit dans son commentaire sur Lombard de longs passages copiés textuellement dans d'autres auteurs, appartenant surtout à l'école terministe. » Selon Michalski les textes concernant la « science au premier et au second degré » et l'évidence sont copiés sur Jean de Mirecourt; ceux qui concernent la connaissance intuitive et abstractive, sur Guillaume d'Ockham. Mais Michalski ne voulait pas entrer dans les détails pour montrer « combien librement Pierre d'Ailly a fait usage des écrits d'Ockham, de Jean de Mirecourt et de Nicolas d'Autrecourt » [31]. F. Oakley, pour sa part, dépasse largement le cadre de la pensée politique et

[28] P. VIGNAUX, Luther commentateur des Sentences, Paris 1935, Appendice II, p. 100–105. L'ignorance de ce livre est d'autant moins excusable que Saint-Blancat reprend dans ses articles le problème Luther-nominalisme, de loin plus important que de simples comparaisons des textes, et qu'il se fonde sur le même texte, les Annotations de Luther sur le Livre des Sentences de 1509–1510 (l'éd. de Weimar, t. IX), que P. Vignaux. En fait, P. Vignaux est mentionné dans les conclusions du second article (« Tous les luthérologues, tous ceux qui, grâce aux travaux remarquables de M. Paul Vignaux et de M. Robert Guelluy... ») avec cette remarque (p. 77 note 2): « Cet éloge de M. Paul Vignaux ne nous empêche nullement de faire remarquer que cet éminent critique a analysé les textes de P. d'Ailly qui, en fait, sont des plagiats de Grégoire de Rimini »; et Saint-Blancat renvoie aux p. 80–81 du livre sur *Luther*. Il n'empêche non plus que dans l'appendice mentionné et sans utiliser le mot « plagiat », P. Vignaux a fait en 1933 ce à quoi est arrivé, vingt ans plus tard, Saint-Blancat. Mieux encore, Vignaux a réussi, pour les textes concernant la charité, à dépasser le problème de la dépendance textuelle de P. d'Ailly à l'égard de G. de Rimini et, au-delà, à montrer leurs convergences et différences doctrinales – résultat auquel, pour un autre groupe de textes, aboutit l'analyse de Oberman. Cela indique les limites d'une démonstration par comparaison des textes: celle-ci montre la source, mais ne prouve rien sur le plan des idées.

[29] K. MICHALSKI, Wpływ Oksfordu na filozofię Jana z Mirecourt, « Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności », Wydz. Histor.-filoz., Série II, t. XXXVIII, n° 1 (t. 63 de la collection), p. 3–74.

[30] Ibid., p. 66–67 et 73–74. Mais Michalski ne connaissait pas encore l'*Exigit ordo executionis,* découvert plus tard par A. Birkenmajer qui d'ailleurs pensait alors à l'éditer; cf. K. MICHALSKI, La philosophie au XIVe siècle, p. 135. Voir aussi l'article de 1921: Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle, dans: La philosophie au XIVe siècle, p. 24–25.

[31] K. MICHALSKI, Le criticisme..., dans: La philosophie au XIVe siècle, p. 14.

ecclésiologique du cardinal et pose le problème de façon plus générale, pour plusieurs textes. C'est ainsi qu'il distingue les sources principales et secondaires, des auteurs connus de première ou de seconde main, enfin les sources communes à Pierre d'Ailly et aux auteurs qu'il copie. Il démontre, pour les textes politiques, la dépendance à l'égard de Guillaume d'Ockham et de Jean de Paris, et, pour les actes de doctorat, le pillage d'Ockham [32]. Sans aller aussi loin que Lieberman, Michalski et Oakley semblent confirmer le jugement de l'érudit américain concernant la méthode de travail du cardinal de Cambrai [33].

Venant de plusieurs côtés, les constatations du pillage (the plunderings), du plagiat ou des emprunts posent évidemment un problème à chaque historien qui voudrait analyser la doctrine de Pierre d'Ailly. Ce problème peut être envisagé sous différents aspects. Il est indéniable que les idées du cardinal ont joué au cours des siècles un certain rôle. Il y a donc le fait historique de ces idées, créé, il est vrai, pour une grande part par Gerson exaltant son ancien maître, mais fonctionnant aussi indépendamment de cette propagande. Ce fait historique constitue un point de départ et de comparaison rendant compréhensible une suite d'autres faits. Les écrits et les idées vivent ainsi leur propre vie, ont leur propre histoire – la *fortuna*.

Mais nous savons que ce «fait historique», celui des idées de Pierre d'Ailly, sorti de son contexte, est sujet aux fluctuations du temps, selon les besoins qui changent, insaisissable dans son originalité et sa totalité. Ces idées, il faut donc les étudier «pour elles-mêmes, sans autre préoccupation que de les comprendre» [34]. Or, le problème que posent les écrits du cardinal réside ici-même. Le nombre d'emprunts ou de plagiats, si l'on veut, est si élevé que les historiens en évoquant le peu d'originalité de ces écrits auraient pu facilement s'en détourner, comme ils l'ont fait par exemple des écrits de Jean de Mirecourt. S'ils ne l'ont pas fait, c'est parce que son rôle personnel dans l'histoire et le rôle historique de ses idées le leur interdisaient, parce que la pensée du cardinal de Cambrai ne suit pas toujours, comme l'ont affirmé Vignaux et Oberman, celle des auteurs copiés, parce que souvent il parle avec plus de précision, plus de droiture et d'à-propos que ses sources. Cela montre qu'il est

[32] F. Oakley, The Political Thought, p. 198–211; pour les questions de doctorat de Pierre d'Ailly, p. 203 note 18.

[33] Voir ibid., p. 199–200.

[34] P. Vignaux, Justification et prédestination au XIVe siècle, Paris 1981, p. 1.

impossible de traiter de sa pensée sans envisager en même temps *ses sources*, comme si celle-là existait sans celles-ci.

Il est évident qu'une édition critique des œuvres complètes de Pierre d'Ailly, annoncée ici ou là, répondra ou aidera à répondre aux questions qui demeurent, concernant notamment l'étendue des emprunts, des plagiats, et la fidélité du cardinal aux sources copiées, et amorcera ainsi une analyse réelle de sa pensée en tenant compte de tout le contexte historique et doctrinal. Elle répondra certainement aussi à la question des sources de première et de seconde main. Car si d'Ailly a réellement copié le *Commentaire* de Mirecourt, lui-même un mosaïque de citations, il y a trouvé un nombre important d'auteurs sans recourir aux textes originaux. Ce fait n'a jamais été ni envisagé ni examiné.

Un autre fait frappant mérite aussi d'être relevé: c'est celui d'une incohérence entre d'Ailly, théologien nominaliste, et d'Ailly, auteur d'écrits spirituels, copiés sur des textes de non-nominalistes: Thomas d'Aquin, Bonaventure, les Victorins etc. Faudra-t-il alors revenir sur les opinions aujourd'hui rejetées selon lesquelles le nominalisme ne serait pas capable d'une mystique, qu'il n'a pas sa propre spiritualité [35]? Ou plus simplement, faudra-t-il constater que d'Ailly multipliait ses compositions – action condamnable aux yeux de Gerson – sans le moindre souci pour la *cohérence* intérieure de ses écrits et de ses pensées, parce qu'en réalité il copiait les grands spirituels pour des gens simples [36]? Sans aller jusqu'à affirmer que le nominalisme avait été pour d'Ailly une sorte de gnose réservée aux seuls universitaires et que la piété des simples aurait dû se nourrir d'autres aliments, ne faut-il pas voir dans son attitude cette superbe des théologiens si décriée par les spirituels? La vérité est peut-être ailleurs. Pierre d'Ailly est devenu théologien nominaliste parce qu'à l'époque de ses études les choses ne pouvaient pas se passer autrement: les auteurs nominalistes étaient fort en vogue à Paris, les professeurs nominalistes jugeaient son travail. Mais sans penser à la physique des nominalistes, il s'est jeté dans l'étude de l'astrologie en trouvant comme maîtres et guides Roger Bacon, Abu Massar et Nicolas

[35] Cf. H. A. Oberman, op. cit., p. 326 sqq.; S. Ozment, Mysticism, Nominalism and Dissent, dans: The Pursuit of Holiness, p. 68sqq.

[36] M. Lieberman, op. cit., II, p. 287, remarque en citant Pierre d'Ailly: «'ad eruditionem et exercitationem simplicium', comme il le dit; c'est-à-dire, des simples gens qui comprenaient le latin. Evidemment ce n'étaient pas les mêmes simples gens à qui Gerson adressait ses œuvres de vulgarisation».

Oresme. Il a adopté ensuite la pensée politique de Guillaume d'Ockham et de Jean de Paris comme instrument d'action politique, dans le but d'influencer le cours des événements avant et pendant le concile de Pise et celui de Constance. Enfin, il a copié les textes spirituels parce que Gerson, son maître, lui a fourni leur liste et l'a poussé à les lire [37]. La théologie, la spiritualité et l'ecclésiologie, subordonnées à ses buts personnels, à son action, aux missions qui lui ont été confiées, n'ont donc qu'une valeur instrumentale, permettant au cardinal de Cambrai de les manier à la perfection, sans que pour autant ses propres idées entrent dans un seul moule ou se confondent entièrement avec celles d'une seule école ou d'un seul penseur. La pratique instrumentale des connaissances dans tous les domaines l'a obligé à chercher toujours un guide sûr. Telle est probablement la raison du haut niveau intellectuel de ses écrits et de leur manque d'originalité.

[37] JEAN GERSON, épitre 30: *Si de temporali* (Œuvres complètes, II, p. 125–128). M. LIEBERMAN, op. cit., III, p. 36, note: «Et quels sont ces livres que le cardinal devait préférer? Ceux-là mêmes que Gerson avait conseillés, en 1400, au 'theologiae novus auditor' au collège de Navarre»; cf. l'épître *Jucundum est* (Œuvres complètes, II, p. 33–34). Mais la liste fournie à d'Ailly est plus proche encore de celle envoyée «à un nouvel évêque», probablement Gilles des Champs; cf. l'épître *Scriptum est melius* (ibid. p. 108–116). A propos des relations d'Ailly-Gerson voir M. LIEBERMAN, Gerson et d'Ailly, «Romania», LXXVIII (1957) 433–462; LXXIX (1958), p. 339–375; LXXX (1959), p. 289–336; LXXXI (1960) 44–98; ID., Gerson ou d'Ailly, «Romania», LXXIX (1958) 339–375; F. OAKLEY, Gerson and Ailly: an Admonition, cité note 19.