

## Genèses et cosmogonies dans la littérature pré-scientifique de l'occident médiéval

Puisque l'imagination est à l'ordre du jour, imaginons que nous sommes en plein XIII<sup>e</sup> siècle. Non loin d'ici, au couvent des Dominicains de la rue St-Jacques, réside un éminent professeur, Albert le Grand (Albertus Magnus), dont Thomas d'Aquin est l'élève. Son savoir universel lui vaudra plus que la célébrité: la sainteté. Or, selon son hagiographie, il travaillait un soir dans sa cellule, quand un moine y fit irruption, dont la mine lui fut d'emblée suspecte, car il portait la robe des Franciscains. L'intrus lui dit: "Frère Albert, tu t'adonnes trop à la science, pas assez à la théologie!" A ces mots, Albert le Grand, alerté discrètement par le Saint-Esprit, n'eut qu'un geste à faire: le signe de la croix; et le faux Franciscain, champion de la théologie, disparut dans une bouffée de vapeur sulfureuse.

Les théologiens suppôts de Satan? Leurs adversaires allaient rarement jusque là; mais il faut reconnaître que les débats étaient vifs, à l'Université de Paris, entre la Sorbonne et la Faculté des Arts, où abondaient les "philosophes," comme on appelait alors tous ceux qui s'intéressaient, hors du domaine sacré, aux naissances humaines.

Oh! bien sûr, on pouvait être tout à la fois théologien, philosophe et homme de science, tel Albert le Grand. Celui-ci a peut-être été le premier des grands penseurs scolastiques à exprimer clairement l'idée que la philosophie et la science ne devaient pas être les servantes inconditionnelles de la théologie. Que la théologie jouisse d'une compétence totale dans le domaine de la foi, oui! Mais pour des questions de médecine, par exemple, il valait mieux, pensait-il, s'adresser à Galien qu'à la Bible; pour la physique, il fallait chercher la vérité du côté d'Aristote et, pour les sciences naturelles, il était utile de contrôler parfois les autorités par l'observation.

L'avènement d'une science relativement indépendante de la religion n'était pas sans inquiéter la Sorbonne. Témoignons les 219 propositions condamnées le 7 mars 1277 dans un document retentissant signé par Étienne Tempier, évêque de Paris. En voici quelques-unes: *quod lex christiana impedit addiscere* "que la religion chrétienne empêche le savoir de progresser"; *quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis* "qu'on trouve dans la religion chrétienne, comme dans les autres religions, du faux et du fabuleux"; ou encore: *quod sermones*

*theologi fundati sunt in fabulis* "que les propos d'un théologien reposent sur des fables" (Hyman et Walsh 542-49).

*Fabulae*: des récits fabuleux, des mythes. La théologie reposerait sur de vaines fictions: tel est bien, dans l'idée des "philosophes" le sens de la phrase incriminée. Mais le mot mythe est le terme qu'il faut employer pour ménager les théologiens; nous avons appris aujourd'hui à lui donner un sens moins négatif, plus nuancé, qui ne l'oppose pas de front à la vérité pure et nue: on peut appeler mythe *l'expression figurée d'une vérité tenue pour fondamentale*. Toute société a ses mythes, aujourd'hui comme autrefois, car l'intellect a toujours besoin de la collaboration de l'imaginaire. Les exemples actuels se présenteraient à profusion. Mais mon propos n'est pas de parler des mythes de notre temps, sur lesquels se fonde notre vision du monde, notre *Weltanschauung*; ce que je veux évoquer, c'est la vision du monde que pouvait avoir l'Occident vers la fin du Moyen Âge, entre le XII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècles, c'est-à-dire juste avant l'âge où Colomb, Copernic, Galilée et autres aventuriers de l'imagination vont ouvrir de nouvelles perspectives.

De tous les mythes, le mythe cosmogonique — le mythe des origines du monde et de l'humanité — est le mythe par excellence. De lui tout dérive. C'est lui qui, clairement ou obscurément, fixe à l'homme sa place dans l'univers. C'est lui qui couvre du mot Création, non seulement l'acte qui crée, mais aussi son prodigieux résultat: l'Univers dans sa totalité, tout ce qui est visible et invisible, matériel et spirituel, connu, inconnu... et peut-être même l'inconnaissable et l'imaginable.

Comment se présentait l'imaginaire de la Création à l'époque médiévale? Rendons-nous à Venise, dans la nef de Saint-Marc. L'intérieur de la coupole a été décoré au XIII<sup>e</sup> siècle d'une triple "bande dessinée" exécutée en mosaïque pour illustrer la Genèse. Dieu y est présent sous forme humaine, la tête auréolée d'or. D'image en image, on le voit séparer la lumière des ténèbres, créer le firmament, le Soleil, la Lune et les étoiles; les poissons et les oiseaux; les animaux terrestres; enfin, après avoir façonné l'homme de ses mains, Dieu s'assied en majesté, sceptre en main, devant le chœur des anges: c'est le repos du septième jour. Dans les images suivantes il dote Adam d'une âme, l'introduit dans le jardin d'Éden et lui donne Ève comme compagne en l'extrayant d'une de ses côtes.

Telle est l'imagerie par laquelle un artiste du XIII<sup>e</sup> siècle a interprété la tradition populaire du mythe de la Création. Si cette série d'images occupe une place de choix sous la coupole de Saint-Marc, c'est assurément qu'elle figure en bonne place dans la "vision du monde" des chrétiens de l'époque. Le vieux mythe hébraïque de la Création, canonisé sous sa forme archaïque, reste donc au XIII<sup>e</sup> siècle capable de frapper — et probablement de satisfaire — l'imagination de la masse des fidèles. Mais qu'en est-il des lettrés, dont la fonction est d'examiner, de discuter, d'expliquer les choses et les êtres de façon cohérente?

Pour eux, les problèmes commencent avec le texte même de la Bible, car au début du livre de la Genèse la Création est racontée, non pas une fois, mais deux fois; et une lecture, même cursive, découvre entre les deux récits des divergences fongères que la version populaire a choisi d'ignorer.

Dans le premier (où Dieu est nommé en hébreu Elohim) le monde prend naissance en six jours. Dieu commence par créer le ciel et la terre, mais c'est un *tohu bohu*, un magma ténébreux et "liquide": "l'esprit de Dieu planait sur les eaux." Dieu crée alors la lumière et la sépare des ténèbres. Le second jour Dieu crée le firmament, ligne de démarcation quelque peu étrange entre les "eaux inférieures" et les "eaux supérieures." Le troisième jour il sépare la mer de la terre et couvre cette dernière de végétation, avant que ne soient créés, au quatrième jour, le soleil, la lune et les étoiles. Le cinquième jour, Dieu crée les poissons et les oiseaux; enfin le sixième jour les animaux terrestres et, en dernier lieu ... j'allais dire l'homme; non, le couple humain, car, dit le texte, en versets hébraïques: "Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il les créa, homme et femme il les créa." Puis Dieu bénit le couple, leur dit: "Soyez féconds et multipliez!" leur accorde de dominer sur les animaux et leur prescrit comme nourriture "des herbes et des fruits."

Très divergent est le second récit, où Dieu se nomme Yahvé. Le chaos primitif est un désert sec; Yahvé, est-il dit, n'a pas encore fait pleuvoir et le sol n'est ni cultivable ni cultivé, faute d'eau et d'hommes. Alors Yahvé fait "monter l'eau souterraine." Avec de la boue il façonne Adam; il lui insuffle la vie et l'installe dans une oasis magnifique: le jardin d'Éden. Là il l'endort et lui donne une compagne, à partir d'une de ses côtes. C'est ensuite qu'il façonne tous les animaux avec de la glaise, comme il avait façonné Adam; il les présente à l'homme et lui demande de leur donner des noms.

Sur le plan textuel, on peut assumer aujourd'hui que les deux récits sont loin d'être contemporains. Le second, le plus ancien, a pris forme vers le X<sup>e</sup> siècle avant notre ère chez des pasteurs du désert. Dieu est un potier, la poterie étant vraisemblablement dans cette culture l'industrie majeure. Quelque quatre siècles plus tard, une autre Genèse a pris le pas sur la première, sans toutefois l'oblitérer. La nouvelle version, dite version sacerdotale, reflète une société maintenant sédentaire, adonnée à l'agriculture; d'où un récit où l'eau abonde. Elle vise surtout à proclamer le monothéisme juif. Israël est entouré de peuples qui adorent la Lune, le Soleil ou des idoles animales — fausses divinités, affirme la nouvelle Genèse, rien de plus que des créatures d'Elohim, le Dieu unique, l'unique Créateur. Celui-ci n'est plus un potier, mais un puissant souverain dont les ordres sont exécutés sans délai.

Nos aïeux n'avaient pas les moyens de résoudre par l'histoire et l'archéologie les contradictions du livre de la Genèse. De toute façon, placé en tête de la Bible, il était l'expression d'une vérité consacrée, inattaquable. Message codé, énigme à bien des égards déconcertante, il fallait en chercher, au-delà des mots et des

images, la vérité cachée. Telle a été très tôt l'attitude des savants juifs et chrétiens.

Une réponse a été vite trouvée: l'interprétation métaphorique. Impossible, en effet, d'attribuer au texte inconsistent et anthropomorphique de la Genèse une valeur littérale. Dans tous les commentaires le sens prétendu littéral implique un minimum de symbolisme. Par exemple, Saint Augustin au IV<sup>e</sup> siècle a écrit un *De Genesi ad litteram*; il entend par là qu'il va expliquer le récit biblique point par point; mais il veut surtout répondre aux païens et aux hérétiques; ce sont eux qui, en prenant le texte à la lettre, le tournaient en ridicule. — Mais non! réplique Augustin, Dieu n'a jamais dit: "Que la lumière soit!" Imagine-t-on qu'il possède des organes vocaux? Et puis à qui l'aurait-il dit? Pourquoi? En quelle langue?... Tout cela est un scénario mis au moyen de paroles humaines à la portée de l'imagination humaine. Au Moyen Âge, ce type d'interprétation convenait parfaitement: on était toujours prêt à chercher plus d'un sens dans un mot, dans un objet, dans un événement, à y reconnaître des *signes* chargés d'intentions multiples: édifiante, prémonitoire, dissuasive, mystique, ou autre. Parmi les mille et une solutions proposées par les exégètes au cours des siècles, il n'en manquait pas, après tout, de recevables. Mais l'ensemble du problème n'est pas pour autant résolu.

Il se trouve, en effet, que la diaspora juive et le christianisme, véhicules du vieux mythe, se sont développés au début de notre ère au sein d'une société hellénistique où pullulaient les philosophies et les cultes de toute sorte, dont certaines affichaient des cosmologies concurrentes. C'est ainsi qu'à la place du scénario biblique les Manichéens proposent un monde où s'affrontent la Lumière et les Ténébres, l'Esprit et la Matière, le Bien et le Mal. Les Gnostiques pensent que l'univers, étant donné les maux qui l'affligent, peut difficilement être l'oeuvre d'un Dieu tout-puissant et parfaitement bon; c'est tout au plus l'essai assez mal réussi d'un apprenti-démiurge auquel Sophie, la divine Sagesse, a eu la faiblesse de donner naissance. Ces doctrines — et bien d'autres — les Pères de l'Eglise les ont combattues avec un acharnement plantureux. Ils n'en ont pas moins absorbé au passage une bonne dose de philosophie grecque — en particulier, comme Saint Augustin, de néoplatonisme.

Au XII<sup>e</sup> siècle l'exégèse biblique, aussi ingénieuse fût-elle, ne pouvait suffire à satisfaire les lettrés. La philosophie et la science des Anciens ressurgissaient par vagues successives. Pour confirmer le néoplatonisme augustinien, un texte de Platon lui-même était connu de tous les clercs: le mythe cosmologique exposé dans le *Timée* et transmis à l'Occident par la version latine de Chalcidius. Selon ce mythe, le Démiurge, dans sa sagesse et sa bonté, a voulu édifier un monde beau et bon. Du Chaos informe il a tiré le Cosmos. Ses modèles — les Idées — immatérielles, éternelles, constituent le monde spirituel; le monde sensible offre, de ces archétypes, des copies matérielles et corrompibles. Enfin, le Démiurge a fait "à l'image de l'univers" l'être humain, un microcosme reflétant le macro-

cosme. Certes le Démiurge de Platon ne se confond pas avec le Dieu des Juifs et des Chrétiens, mais les parallèles ne manquent pas entre le *Timée* et la Genèse. Saint Augustin se demandait même si Platon n'avait pas été plus ou moins instruit de la vérité biblique. Aussi le christianisme s'est-il, en général, montré accueillant envers l'idéalisme platonicien.

En revanche, il a fait longtemps grise mine à Aristote. Pourquoi? Parce que celui-ci proposait un système du monde à première vue incompatible avec la théologie chrétienne. À commencer par la création. Car, pour Aristote, *il n'y a pas eu de création*; l'univers est éternel (tout autant que la divinité, pourquoi pas?) Comme dans ce système il n'y a pas non plus de libre-arbitre ni d'immortalité des âmes individuelles, les théologiens chrétiens étaient mal disposés à son égard. La logique d'Aristote avait beau être admirable, le reste de son oeuvre était à rejeter. Il faudra attendre le XIII<sup>e</sup> siècle pour que cette attitude change.

Du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècles, les textes traitant directement ou indirectement de la création du monde sont nombreux et divers; c'est un sujet, dit Guillaume de Conches (XII<sup>e</sup> s.) qui intéresse *ferè omnes modernos*, à peu près tous les modernes. On ne peut donner ici, de cette littérature — toute latine — que de brefs échantillons; ils suffiront pourtant, je crois, à suggérer une attirance marquée pour des explications de type scientifique, échappant à la théologie.

Un premier exemple pourrait être, au début du XII<sup>e</sup> siècle, un traité de Thierry de Chartres. Thierry fut en 1141 chancelier à Chartres, alors un haut lieu du savoir. Il est l'auteur d'un hexaameron, forme traditionnelle des commentaires sur les six jours de la Création, qu'il se propose d'expliquer *secundum physicam et ad litteram*, donc selon la lettre biblique (nous avons vu ce qu'il faut entendre par là) et aussi selon la physique (c'est-à-dire, en l'occurrence, le commentaire du *Timée*). En fait, Thierry se livre à une exégèse naturaliste, visant à démythologiser la Genèse. Je vais m'adresser, dit Thierry, aux sciences du *quadrivium* [mathématiques] "pour faire apparaître dans Son oeuvre l'art du Créateur et je me propose de l'exposer rationnellement": *ut et artificium creatoris in rebus appareat et, quod proposuimus, rationabiliter ostendatur* (Haring, Chap. 30).

Pour Thierry, l'univers s'explique par l'*ordo naturalis*. Considérons le premier jour: Dieu a créé le ciel et la terre, c'est-à-dire la matière, *prima materia*; les quatre éléments qui la composent ont beau être d'abord mêlés; comme ils sont plus ou moins denses, il est naturel qu'ils s'étagent en sphères concentriques. Ceci fait, vu que l'élément extérieur, le feu, ne peut ni rester immobile ni s'étendre indéfiniment dans l'espace sans s'y perdre, que peut faire sa sphère sinon tourner? Première révolution, et voilà le premier jour dont parle la Bible. Au cours de sa rotation le feu, qui était chaleur obscure, frotte contre l'air et s'allume, devient flamme visible; c'est le *fiat lux* qui dans la Genèse biblique précède de trois jours la création du soleil.

Au second jour, selon la Bible, Dieu partage les eaux en eaux supérieures et en eaux inférieures; selon la physique, la chaudière du feu pompe l'eau à travers la sphère de l'air; ainsi se forment les eaux célestes; ainsi s'assèche partiellement la surface terrestre. Et Thierry de nous invite à faire une expérience: mêlez dans un bassin de l'eau et de la terre; placez-le sous une source de chaleur; vous reproduirez les conditions du second jour et vous verrez comment ont émergé les îles et le continent (Chap. 5-14).

Tels sont les procédés déjà scientifiques — puisqu'ils vont de l'hypothèse à l'expérience — par lesquels Thierry de Chartres cherche à mettre d'accord la Bible, Platon et ses propres observations. Signalons que c'est à lui que Bernard Silvestre, son contemporain, a dédié une *Cosmographia* ou *Liber microcosmi et mega-cosmi* (*sic*), allégorie où se mêlent la prose et les vers et dont les personnages principaux, Noys (graphie du grec *Nous*, l'Intelligence divine), Physis, Urania, Natura... personnifient les forces cosmiques et les sciences du ciel et de la terre. Leurs propos et leurs actions témoignent d'un enthousiasme naturaliste très répandu au Moyen Âge. Qu'on songe au *Roman de la Rose*, dominé par Mère Nature, la Nature procréatrice, souveraine du monde, fascinante pour qui s'adonne à en étudier les lois et en pénétrer les mystères.

Au XIII<sup>e</sup> siècle, l'éclipse d'Aristote a pris fin. Sa physique et sa métaphysique entrent tumultueusement sur la scène des universités avec l'arrivée de ses oeuvres traduites et glossées par les savants arabes. En ce qui concerne la Création, les sursauts de l'Islam avaient préfiguré ceux de la Chrétienté, car l'affirmation de l'éternité du monde heurtait autant les théologiens musulmans qu'elle heurtait la foi chrétienne. Les docteurs islamiques s'étaient indignés; Al Gazali avait fulminé dans sa *Destruction des philosophes* contre ceux qui osaient, comme Avicenne, chercher la vérité hors du Coran. Mais Averroès installe Aristote sur un piédestal, déclarant, non sans humour, que Dieu n'a peut-être pas créé le monde, mais qu'il a certainement créé Aristote pour l'expliquer. Les théologiens chrétiens ont beau, à leur tour, multiplier les obstructions, l'incomparable système aristotélicien s'impose, magnifique et périlleux. L'avènement de l'averroïsme latin va provoquer l'onde de choc qui a secoué les universités occidentales au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Il devient le soutien d'une cosmologie communément acceptée, dont les grandes lignes serviront longtemps aux spéculations des philosophes.

Schématiquement, notre habitat est une sphère de terre qu'enveloppent les sphères de l'eau, de l'air et du feu, formant avec elle le monde sublunaire. Au-delà de la Lune, viennent les sphères célestes ou sphères cristallines, faites d'un cinquième élément, la quintessence ou éther. Sur elles sont fixés les corps célestes: successivement la Lune, Mercure, Vénus, le Soleil, Mars, Jupiter et Saturne (les sept planètes des astrologues); enfin vient le firmament, sphère des étoiles fixes dont les figures du zodiaque indiquent la place sur la carte du ciel. Les sphères célestes tournent autour des quatre sphères terrestres, chacune à sa vitesse

propre, ce qui explique tant bien que mal les mouvements de ces astres semi-errants que sont les planètes.

Ainsi se présentait en gros, sur le plan matériel, la *machina mundi*. Mais la science médiévale n'avait pas de frontières bien marquées entre la connaissance du monde sensible et ce qui n'est accessible que par le biais de l'imagination. L'imaginaire de la Création posait d'innombrables questions auxquelles une cosmologie complète devait répondre. L'existence des anges et des démons était aussi certaine que celle du genre humain. Quand et comment avaient-ils été créés? Où les situer dans l'univers? Où est la demeure de Dieu? Où est le Paradis? le Purgatoire? l'Enfer? A ce genre de questions les savants cherchent laborieusement et confusément des réponses. L'angélogologie, la démonologie, l'astrologie, l'alchimie sont des domaines dont les frontières se touchent. Dans les images du monde, des sphères s'ajoutent aux sphères, mues par des intelligences, et l'on voit figurer, au-delà du firmament, un ciel empyrée réservé aux Personnes divines de la Trinité, aux anges et aux élus. La piété populaire s'est forgé l'image d'un cosmos tripartite, ajoutant au ciel et à la terre un Enfer souterrain, où l'imagination flamboyante de l'époque condamne les damnés à des raffinements de torture.

Mais sur le canevas commun les savants ne cessent de broder. Sur l'instant de la Création, une théorie étonnamment moderne est exposée dans le *De luce* de Robert Grosseteste, premier chancelier de l'université d'Oxford. Foncièrement mathématicien, Grosseteste a calculé que l'univers est né en un instant d'une prodigieuse explosion: une explosion de lumière. La Création est partie d'un seul point. La lumière (*lux*) s'est étendue dans toutes les directions jusqu'à son seuil de raréfaction extrême. Comme ce seuil se situait partout à la même distance du point initial, l'univers est forcément sphérique. La surface de cette énorme sphère constitue un corps parfait, le firmament. Le firmament a ensuite renvoyé vers le centre un rayonnement (*lumen*), rayonnement créateur qui a engendré successivement les neuf sphères célestes, puis mis en ordre la masse épaisse du monde sublunaire. Les détails de cette théorie sont complexes et souvent, hélas, fort peu lumineux. D'autres travaux, plus accessibles, de Grosseteste ont porté en priorité — on ne s'en étonnera pas — sur l'optique, les miroirs, les lentilles. Peut-être faut-il compter parmi les retombées pratiques de sa théorie la fabrication et le port des lunettes; elles furent préconisées par son disciple, le fameux Roger Bacon, et après lui leur usage deviendra courant.

Dernier exemple d'un écrit reliant la Genèse et la science: les *Lecturae super Genesim* de Henri de Hesse (ou de Langenstein). Il s'agit d'un cours professé à l'université de Vienne à partir de 1385. S'il s'intègre dans la littérature hétéroclite dont Saint Augustin avait été un modèle et dont nous avons vu un exemple avec Thierry de Chartres, le but d'Henri de Hesse est différent. Il se sert des six jours de la Création comme cadre pour déployer dans un ordre naturel tout l'éventail des sciences de son temps.

Les *Lecturae*, comme il se doit, commencent avant le commencement, car il faut rendre compte de la pré-création. Avant le monde, en effet, Dieu a créé les anges, les intelligences et les démons, formes sans substance, quoique douées de raison (*rationales*). Les anges sont rangés hiérarchiquement en catégories strictement définies. Les démons sont des anges déchus et, à leur propos, se pose le problème du mal. Pourquoi y a-t-il du mal dans le monde? La réponse est simple: tout ce que Dieu fait étant *essentiellement* bon, le mal n'est qu'un *accident* dont on ne saurait faire grief au Créateur. Leibniz sera de cet avis: nous vivons dans le meilleur des mondes.

Ensuite les *Lecturae* déploient les sciences dans l'ordre des six jours de la Création, depuis la perspective [optique] qui correspond à l'apparition de la lumière jusqu'aux sciences consacrées à l'être humain — dernier créé — sous le double aspect de l'âme et du corps: la psychologie et la médecine. La Genèse, on le voit, couvre l'ensemble des connaissances du temps; le mythe cosmologique a donné naissance à une encyclopédie.

Henri de Hesse ne cherche pas l'originalité; au contraire, il s'applique à présenter toutes les opinions qu'il a pu rassembler. Mais il n'est pas étonnant que l'entassement massif d'autorités discordantes ait provoqué finalement le scepticisme. Le sceptique de l'époque est Jean de Jandun, un averroïste qui finira par se faire excommunier et se réfugiera à Padoue. Ses saillies ironiques, presque voltairiennes, n'épargnent pas le mythe de la Création. Cette création *ex nihilo*, dit-il, m'est tout à fait incompréhensible; elle s'est faite, c'est sûr... mais Dieu sait comment! Et puis, dit-il ailleurs, comment parler sagement de la Création, étant donné la rareté du phénomène? Ce n'est arrivé qu'une fois, et il y a de cela bien longtemps!

Peut-être êtes-vous du même avis: aussi vais-je conclure. Pourquoi qualifier cette époque de pré-scientifique? C'est d'abord pour sa soif de savoir. Du mythe chrétien des origines, où Dieu se félicite à maintes reprises de sa Création, elle a retenu que le monde est bon, qu'il a été créé pour l'homme, que la nature entière manifeste la gloire de Dieu. La regarder avec amour, en étudier les lois, en élucider les mystères, loin d'être sacrilège, est une forme de dévotion.

C'est aussi que, dans l'histoire des sciences, la fin du Moyen Âge n'est pas un temps mort. Le mythe religieux, par principe inflexible, cède alors la place à des *hypotheses* discutables. Discutables dans tous le sens du mot, et l'on n'a pas manqué de les discuter. Beaucoup de ces débats peuvent nous sembler de vaines logomachies, mais sont-ils sans valeur? L'attention portée aux détails, le souci d'envisager tous les points de vue possibles, la recherche d'un raisonnement sans faille poursuivant la chaîne d'or (*catena auri*) des causes et des effets constituent, à n'en pas douter, un prélude et un entraînement à des méthodes plus évoluées. Au IV<sup>e</sup> siècle Saint Augustin avait confronté la Genèse au savoir antique pour défendre sa foi; à partir du XII<sup>e</sup> siècle, les ouvrages philosophiques concernant

la Création sont souvent pour leurs auteurs un *prétexte* pour faire de la science ou, mieux, leur *façon* de faire de la science.

Aujourd'hui, dans notre vision cosmique, le *fiat lux* a été remplacé par le *big bang*. Les mythes sont voués à se succéder, mais certains ont la vie dure. Au cours de la première mission qui envoyait des hommes autour de la Lune, on dit qu'un des astronautes en face du globe terrestre tournant dans l'infini étoilé, se mit à réciter à mi-voix: "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre..." Ainsi, en plein triomphe de la science moderne, à son apogée (au sens propre du terme!), le vieux mythe était là pour poser encore des questions sans réponse.

Dalhousie University

#### Ouvrages cités

- The Anchor Bible: Genesis. Intr., trans., and notes E.A. Speiser. New York, 1964.  
 Gilson, Etienne. *Histoire de la philosophie chrétienne au Moyen Âge*. Paris, 1922.  
 Hayman, A. and J.J. Walsh. *The Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Tradition*. Indianapolis, 1973.  
 Haring, N., ed. "Magistri Theodorici Carnotensis Tractatus." *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 22 (1955): 186 sqq.  
 Parent, J.M. *La Doctrine de la Création dans l'école de Chartres*. Paris-Ottawa, 1938.  
 McEvoy, J. *The Philosophy of Robert Grosseteste*. Oxford: Oxford UP, 1982.