

Lectures chartreuses des victorins

Christian TROTTMANN

Ce sont principalement Hugues et Richard de Saint-Victor, mais aussi Thomas Gallus qui sont cités par les auteurs chartreux des XIII^e-XV^e siècle que nous étudierons. Cette étude ne prétend à aucune exhaustivité, mais s'attache aux auteurs les plus importants. Le problème commence au tournant du XIII^e siècle avec Hugues de Balma qui, tout en reconnaissant selon la tradition scolastique en Richard de Saint-Victor le docteur de la contemplation, place l'union obtenue par la théologie mystique bien au-delà. Guigues du Pont tente une synthèse plus équilibrée. Au XV^e siècle la question difficile soulevée par Hugues de Balma est réactivée par le très irascible critique de Nicolas de Cues, Vincent d'Aggsbach. Mais entre temps, Denys le Chartreux a proposé une nouvelle articulation autour du don de sagesse entre théologie mystique et contemplation, mettant en bonne place Hugues et Richard de Saint-Victor. Il s'agira d'explorer chez ces quelques auteurs chartreux les enjeux de leur lecture des principaux maîtres victorins.

I. HUGUES DE BALMA CONTESTATAIRE

DE LA CONTEMPLATION VICTORINE :

SES SOURCES CHEZ RICHARD ET THOMAS GALLUS

Hugues de Balma joue un rôle clé dans l'histoire de la mystique. Il est en effet celui qui a le plus systématiquement thématiqué la mystique affective. Plus précisément, se réclamant de Denys le pseudo-Aréopagite, il distingue trois voies : purgative, illuminative et unitive. Mais cette dernière, qui est le point culminant de la vie mystique, suppose selon lui une élévation affective du sommet de l'âme ou syndérèse sans connaissance intellectuelle préalable ou concomitante.

Cela le conduit à assigner à Richard une place assez humble dans la culture et la théologie chrétiennes ; mais, si l'on veut retracer l'origine de cette doctrine, qui se trouve en particulier dans la *Question difficile* et la *Théologie mystique*, il faut sans doute remonter à Thomas Gallus et, au-delà, à l'influence d'Hugues et surtout de Richard de Saint-Victor.

Les sources d'Hugues de Balma : Richard de Saint-Victor, Thomas Gallus et saint Bonaventure

Ce n'est pas le lieu d'examiner le détail de cette évolution. Contentons-nous donc d'en retracer les grandes lignes. Dans son commentaire de la *Théologie mystique* de Denys, Thomas de Verceil reprend les six degrés de la connaissance de Dieu distingués par Richard de Saint-Victor dans le *Beniamin maior*. Avec une différence notable toutefois : on se souvient en effet que Richard les attribuait pour les deux premiers à l'imagination, les deux suivants à la raison, les deux derniers à l'intelligence¹. Nous ne reprendrons pas devant un parterre de spécialistes des victorins l'explication détaillée de ces six degrés de contemplation, nous contentant de quelques remarques. Les quatre premiers genres de contemplation correspondent aux possibilités de la raison naturelle, tandis qu'avec le cinquième, intervient la Révélation excédant la raison, mais sur des points qui ne vont pas à son encontre, comme la nature divine ou la simplicité de son essence². La connaissance des personnes de la Trinité relève au contraire du

¹ « Sex autem sunt contemplationum genera a se et inter se omnino divisa. Primum itaque est in imaginatione et secundum solam imaginationem. Secundum est in imaginatione secundum rationem. Tertium est in ratione secundum imaginationem. Quartum est in ratione et secundum rationem. Quintum est supra, sed non praeter rationem. Sextum supra rationem, et videtur esse praeter rationem. Duo itaque sunt in imaginatione, duo in ratione, duo in intelligentia. », Richard de Saint-Victor, *Beniamin maior*, I, 6, éd. M.-Ae. ARIS, « *Contemplatio* ». *Philosophische Studien zum Traktat « Beniamin Maior » des Richards von St. Victor*, Francfort-sur-le-Main, 1996 (Fuldaer Studien, 6) = *PL*, t. 196, col. 70BC.

² « Quintum contemplationis genus esse diximus quod est supra rationem non tamen praeter rationem. In hanc autem contemplationis speculam mentis sublevatione ascendimus, quando ea ex divina revelatione cognoscimus quae nulla humana ratione plene comprehendere, quae nulla nostra ratiocinatione integre investigare sufficimus. Talia sunt illa quae de divinitatis natura et illa simplici essentia credimus et Scripturarum divinarum auctoritate probamus. Contemplatio ergo nostra tunc veraciter supra rationem ascendit, quando id animus per mentis sublevationem cernit quod humanae capacitatis metas transcendit ; sed supra rationem, nec tamen praeter rationem censenda est, quando ei quod per intelligentiae aciem cernitur humana ratio contraire non potest, quin potius facile acquiescit et sua attestazione alludit. », *ibid.*, 72 A-B.

sixième genre de contemplation, considéré comme opposé à la raison, mais qui est atteint par l'illumination divine, dans la jubilation et porte sur des mystères contre lesquels proteste toute raison humaine³. L'on a pu s'interroger sur l'influence de l'islam sur une telle appréciation du mystère trinitaire, mais là encore ce n'est pas le lieu de reprendre la question. Ajoutons que, dans l'allégorie de l'Arche d'alliance, les deux derniers genres correspondent aux deux chérubins placés de chaque côté du propitiatoire, et qu'une étrange conception de la grâce suppose qu'ils en relèvent à l'exclusion de toute activité (*industria*) humaine⁴. Ces deux genres ultimes relèveraient ainsi d'une connaissance plus angélique que proprement humaine, à partir d'un *excessus mentis*.

Voyons maintenant la reprise par Thomas Gallus de ces degrés de contemplation dans son Grand commentaire à la *Théologie mystique* de Denys. Dans le prologue, il rapporte les six genres de connaissance de Dieu distingués par Richard à un mode encore intellectuel qui concerne non seulement les philosophes, mais aussi les docteurs catholiques et les saints Pères, entendons les théologiens de l'École comme les Pères de l'Église. Ici, le partage entre philosophie et théologie est étrange. On se souvient que, pour Richard, la Révélation divine et scripturaire intervenait à partir du quatrième genre. Comme lui, dans un premier temps, Thomas Gallus semble rapporter à la philosophie les quatre premiers genres de connaissance mobilisant l'imagination et la raison pour culminer en un usage pur de cette dernière⁵. Mais lorsqu'il en vient aux deux derniers, il diverge de

³ « Sextum contemplationis genus dictum est, quod in his versatur quae sunt supra rationem, et videntur esse praeter, seu etiam contra rationem. In hac utique suprema omniumque dignissima contemplationum specula tunc animus veraciter exsultat atque tripudiat, quando illa ex divini luminis irradiatione cognoscit atque considerat quibus omnis humana ratio reclamatur. Talia sunt pene omnia quae de personarum Trinitate credere iubemur. De quibus cum humana ratio consulitur, nihil aliud quam contraire videtur. », *ibid.*, 72 B-C.

⁴ « Notandum sane quod praedicta illa quatuor quodammodo sunt in unum coniuncta. Ista autem duo novissima separatim sunt et seorsum posita. Et in illis quidem primis quatuor contemplationum generibus ex propria industria cum divino tamen adiutorio quotidie crescimus, et ex uno ad aliud proficimus. Sed in ultimis istis duobus totum pendet ex gratia et omnino longinqua sunt, et valde remota ab omni humana industria, nisi in quantum unusquisque coelitus accipit, et angelicae sibi similitudinis habitum divinitus superducit. Et forte non sine causa haec novissima operis factura angelicae figura cherubin nomen accepit, eo fortassis quod sine huius supremae gratiae adiectione quis ad plenitudinem scientiae pertingere non possit. », *ibid.*, 78 A-B.

⁵ « Duplici modo ad cognitionem Dei pervenimus, unde Ieremias IX : *scire et nosse te*. Unus est intellectualis et enigmaticus per cognitionem et contemplationem creaturarum, sive per doctrinam humanam et studium proprium, rationale vel intellec-

Richard qui situait l'un et l'autre dans un *excessus mentis*, et donnait en particulier au sixième une dimension de jubilation affective. Pour Thomas Gallus, seul ce dernier genre est ignoré de la philosophie humaine, mais comme le précédent il relève d'une science intellectuelle dont procède la connaissance de Dieu atteinte par des penseurs croyants, qu'ils relèvent de la patristique ou de la scolastique⁶. Même les écrits de saint Denys, puisque c'est ainsi qu'il désigne le pseudo-Aréopagite, doivent tous être rapportés à ce mode encore intellectuel de connaissance, à l'exception toutefois de sa *Théologie mystique* et de certaines lettres⁷. Car dans ce livre dont l'abbé de Verceil entreprend le commentaire, le disciple de Paul aurait livré un mode de connaissance de Dieu infiniment supérieur à ceux encore intellectuels mis en œuvre par tous les autres philosophes et théologiens, y compris Richard. C'est qu'il procède d'une faculté dont ils ne pouvaient soupçonner même l'existence et qui pourtant dépasse l'intellect autant que celui-ci peut avoir le pas sur la raison et la raison sur l'imagination⁸.

tuale, comparatus. In isto non mediocriter profecerunt mundi philosophi, maxime Aristoteles, qui quasi seriatim a visibilibus mundi ad invisibilia Dei ascendere docuit per volumina theórica, de philosophia et libros de anima, et metaphisica. Ut enim docet prior Richardus in distinctione graduum contemplacionis, primus gradus et secundus et tercius versantur circa visibilium sensibiles proprietates et invisibiles naturas, raciones, ordines, causas, etc., et illi tres ymaginacioni inmiscetur, nec puram intelligenciam attingunt. Quartus, semoto ymaginacionis officio, illis solis intendit que ymaginacio non attingit, idest invisibilibus in visibilium naturis, proprietatibus, virtutibus, viribus, disposicionibus, etc., qualia et in mentibus nostris experimur et per communem intelligenciam comprehendimus ; et iste gradus exercetur potissime in natura racionalis. », Thomas Gallus, *Grand Commentaire à la Théologie Mystique*, éd. G. THÉRY, Paris, 1934, p. 10-11.

⁶ « Quintus assurgit in divina et eterna spectacula, tantum intellectu apprehensibilia et humane racioni consona. Sextum philosophia humana ignorat. Quecumque igitur sciencia vel sapiencia predictis modis obtinetur et ex preexistente visibilium cognitionem ingignitur, aut intellectu apprehenditur, ad primum modum et communem cognoscendi Deum pertinet, et ad istum pertinent omnes doctrine liberales non solum gentilium philosophorum, sed doctorum catholicorum et eciam sanctorum patrum, que vel studio intellectuali vel doctrina possunt a mortalibus comparari et in facultatem communis intelligencie reduci. », *ibid.*, p. 11-13.

⁷ « Ad istum pertinent omnes libri beati Dionisii qui exstant, non quidem per singulas sentencias, sed per principalem materiam et intencionem, scilicet de ierarchia angelica, et ecclesiastica, de divinis nominibus et duo qui non inveniuntur, scilicet de divinis characteribus sive de divinis ypotyposibus et de symbolica theologia, preter istum solum quem pre manibus habemus et paucas epistolas. », *ibid.*, p. 13-14.

⁸ « In hoc autem libro alium et incomparabiliter profundiorum modum cognoscendi Deum tradidit, id est superintellectualem et supersubstancialem, quem ideo philosophus gentilis non apprehendit, quia non quesivit nec esse putavit nec vim secundum quam fundatur in anima deprehendit. Putavit enim summam vim cognitivam esse intellectum, cum sit alia que non minus excedit intellectum, quam intellectus racionem, vel ratio ymaginacionem, scilicet principalis affectio, et ipsa est scintilla synderesis que sola unibilis est spiritui divino [...]. », *ibid.*, p. 14.

Nous retrouvons ici la psychologie à quatre étages de Boèce, à ceci près qu'au fondement les sens et l'imagination ont été fondus en une même faculté, laissant la place au sommet pour une autre, qu'il appelle *principalis affectio* ou *scintilla synderesis* et qu'il conçoit comme seule capable d'union avec l'esprit divin.

Sans pour autant prétendre à l'exhaustivité, il faut, avant d'aborder la pensée de notre premier chartreux, ajouter encore une touche au tableau de ses sources : il s'agit de Bonaventure. Là aussi, il serait déplacé de reconstituer en détail l'élaboration de sa pensée relative aux sommets de la connaissance de Dieu dans l'extase et le rapt en particulier⁹. Nous nous contenterons de souligner les transformations, voire les subversions qu'il impose dans son *Itinerarium* au modèle ricardien de six genres de connaissance, qui en fournissent la structure. Il est vrai que le sens boécien a repris ses droits dans les deux premiers degrés de l'itinéraire, mais le second intègre le rôle de l'imagination ; et, si l'âme est au cœur des deux suivants, élargissant le point de vue de la raison, nous y retrouvons celui d'une philosophie profane et d'une âme hiérarchisée par la grâce. C'est surtout à propos des cinquième et sixième étapes de l'*Itinéraire* que l'analogie ricardienne de l'arche reprend ses droits, puisqu'ils correspondent aux deux chérubins entourant le propitiatoire. Le premier est associé au chérubin de droite, qui remonte sans peine de l'être aux principaux attributs divins. Le second, quant à lui, remonte du Bien à la contemplation de la Trinité. Notons au passage, même si elle ne concerne pas directement notre propos, une première subversion bonaventurienne du modèle ricardien. Loin de s'opposer à la raison, ce sixième mode de connaissance de Dieu propose une démonstration de la Trinité comme découlant logiquement de la bonté divine : celle-ci ne saurait se diffuser pleinement *ad extra* dans sa création et doit donc engendrer le Fils *ad intra* et spirer avec lui l'Esprit. Mieux, selon une méthode toute ricardienne qui consiste à tenter de saisir, après les avoir distingués, ce qui fait l'unité des cinquième et sixième modes de connaissance de Dieu comme Être et souverain Bien, Bonaventure en vient à penser leur dépassement par l'amour du Christ en une double subversion. Car c'est un retour vers le propitiatoire – lieu du quatrième genre pour Richard, du sacrifice christique pour Bonaventure, qui s'opère ainsi, mais c'est aussi le dépassement d'une contemplation encore intellectuelle figurée par les chérubins – en une union mystique dans le feu

⁹ Voir à ce sujet B. FAES DE MOTTONI, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, Florence, 2007, en particulier le chap. I.

de l'amour du Christ, celui qui enflamme les ailes du séraphin conférant les stigmates à François et qui donne son nom au saint docteur, auteur de l'*Itinéraire*¹⁰. C'est seulement en cette septième et dernière étape que commence pour le franciscain l'*excessus mentis*, mais celui-ci peut et doit être désiré par tous les fidèles spirituels. Il n'est pas ici distingué, comme c'est le cas dans le commentaire de Bonaventure à la *Théologie mystique*, du rapt de Paul dont il partage les caractéristiques de mort à toute connaissance sensible et intellectuelle, et d'anticipation de la vision bienheureuse¹¹. Ce détour bonaventurien pourrait paraître artificiel, s'il ne faisait explicitement référence dans les paragraphes suivants à la source dionysienne interprétée par le *Vercellensis*¹² et surtout si l'on venait à oublier que le *Viae Sion lugent*, la *Théologie mystique* du chartreux Hugues de Balma, fut longtemps attribuée à Bonaventure lui-même.

La revendication originale d'Hugues de Balma

Ayant ainsi reconstitué succinctement les sources principalement victorines d'Hugues de Balma, tentons de comprendre l'originalité de sa doctrine. Il tire, nous semble-t-il, les conséquences de la lecture de Thomas Gallus. Comme lui, il place la connaissance transmise par

¹⁰ « Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso – ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi – apparuit Seraph sex alarum in cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tunc cum eo fuit, ego et plures alii audivimus ; ubi in Deum transit per contemplationis excessum et positus est in exemplum perfectae contemplationis, sicut prius fuerat actionis, tanquam alter Iacob et Israel, ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo. », Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*, texte de Quaracchi, dans H. DUMÉRY trad., Vrin, Paris, 1986⁵, p. 102.

¹¹ « [...] cum Christo requiescat in tumulo quasi exterius mortuus, sentiens tamen, quantum possibile est secundum statum viae, quod in cruce dictum est latroni cohaerenti Christo : “Hodie mecum in paradiso” [...] ». *ibid.*, p. 100-102.

¹² « In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquatur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflamat, quem Christus misit in terram. Et ideo dicit Apostolus, hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum sanctum revelatam. Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni : parum dandum est linguae, et plurimum internae laetitiae ; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto ; parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritui sancto, dicendo cum Dionysio ad Deum Trinitatem : “Trinitas superessentialis et superdeus et superoptime Christianorum inspector theosophiae, dirige nos in mysticorum eloquiorum [...]” ». *Ibid.*, p. 102-104.

Denys dans sa *Théologie mystique* au-delà de la connaissance intellectuelle, dont l'explication est attribuée à Richard de Saint-Victor dans son *Arche Mystique*¹³. Cela nous renvoie au même texte du *Beniamin maior*, mais en un schème plus complexe puisqu'il fait également intervenir Augustin. Hugues distingue en effet une triple connaissance de Dieu, et c'est celle qui remonte à celui-ci à partir des créatures sensibles qui est attribuée au victorin, comme s'il se limitait aux quatre premiers genres décrits dans l'œuvre évoquée. Augustin, pour sa part, représente un autre type de connaissance, qui remonte à Dieu comme première cause, et ce à partir de ses effets. La troisième connaissance est pour le chartreux celle, spécifique à la *Théologie mystique* de Denys, comprise comme une élévation non plus intellectuelle, mais purement amoureuse¹⁴.

On notera que ce n'est sans doute pas sans une réminiscence ricardienne que le lecteur de Denys énumère les types de connaissance : imagination, raison, intellect ou intelligence, qui doivent être dépassées par cette union affective. On notera aussi la saveur franciscaine de l'évocation de la supériorité de l'amour séraphique sur la contemplation chérubinique.

¹³ « Unde cum sit triplex cognitio, una videlicet quae per speculum creaturarum sensibilium respicit, quae docetur a Richardo de Sancto Victore in Archa mystica, ubi per XLII^a considerationes olim in populo Israelitico ab Aegypto ad terram promissionis veniente expressissime figuratas docet pervenire et per VI gradus ascendere ad omnium Creatorem. Alia est quae intelligentiae exercitio, per spiritualium immissionem radiorum, docet primam causam per effectum cognoscere, et in omni exemplato per considerationem exemplaris ad veritatem immutabilem pervenire. De qua doctor egregius Augustinus in libro *De magisterio et vera religione* intelligenti facit non modicam mentionem. Alia est istis multum excellentior, per amorem ardentissimum unitivum, qui actualiter, sine omni medio, animum dispositum facit ardentissime in dilectum suis extensionibus sursumactivis consurgere ; quae in *Mystica theologia* tradita [...]. », Hugues de Balma, *Théologie Mystique*, 84, éd. Fr. RUELLO et J. BARBET, Paris, 1996 (*Sources chrétiennes*, 409), p. 134.

¹⁴ « in apice adfectivae consurgit, quae consurrectio ignorata vel per ignorantiam dicitur, ut, remoto omni imaginationis, rationis, intellectus vel intelligentiae exercitio, per unionem ardentissimi amoris id sentiat in praesenti quod intelligentia capere non sufficit, quia, in quantum Seraphim nobilior est Cherubim, in tantum amor verus omni habitu ab origine primordiali indito, vel gratis dato, vel gratum faciente, perfectior est. In quantum potentia motiva potentia cognitiva excellentior, in tantum cognitio per amorem unitivum, quantum ad divinorum secretissima penetranda, omni cognitiva apprehensione praeclarior est. Unde et a beato Dionysio incomparabiliter omnes alias excellens sic definitur : Sapientia est Dei divinissima cognitio per ignorantiam cognita, et non tantum praeclarior, immo universalior et utilior est aliis scientiis et cognitionibus et apprehensionibus, quia non tantum adfectum supra se erigit et amore extatico perfecte unit sponso altissimo creaturam, sed insuper intantum elevat intellectum, ut multo plus omni prudentia et cognitione divinis fulgoribus illustretur, quam aliquo ingenii exercitio valeat obtineri. », *ibid.*, 84-85, p. 134-136.

Or ce qui distingue aux yeux du chartreux la théologie mystique des autres approches de Dieu, c'est qu'elle n'est accompagnée d'aucune connaissance préalable ou concomitante par l'intellect.

En cela, il est un lecteur conséquent de Thomas Gallus. Dans le passage cité plus haut du prologue du *Commentaire*, on peut lire que, selon lui, tous les autres modes de connaissance sont obtenus à partir d'une connaissance préalable des réalités visibles ou d'une intellection : « ex preexistente visibilium cognitionem ingignitur, aut intellectu apprehenditur », et cela concerne aussi bien la connaissance de Dieu atteinte par les théologiens et les Pères que celle des philosophes. Au contraire, la théologie mystique s'élève dans l'ignorance, c'est-à-dire sans partir d'une connaissance intellectuelle préalable, ou sans s'appuyer sur une intellection concomitante à son élan d'amour. Une telle union amoureuse procède pour le victorin de la syndérèse ou *affectio principalis*, comme il se plaît à le rappeler à diverses reprises¹⁵, et le chartreux y voit la puissance affective elle-même, voire la puissance motrice, certes prise en son sommet.

Or dans sa glose, le victorin rencontre une préoccupation des chartreux : comment s'élever de la lecture à la contemplation, en passant par la méditation et la prière¹⁶ ? Nous retrouvons, certes dans un ordre différent, les quatre degrés de l'échelle des moines de Guigues II. Rappelons ici pour mémoire la récapitulation de cette montée, au terme de sa *Lettre sur la vie contemplative* : « Car la lecture se présente la première, comme le fondement ; elle fournit un sujet et nous conduit à la méditation. La méditation recherche plus attentivement ce qu'il faut désirer ; en creusant, elle découvre le trésor et le montre. Mais comme elle ne peut le saisir par elle-même, elle nous conduit à la prière. La prière, s'élevant de toutes ses forces vers Dieu, demande le trésor désirable : la suavité de la contemplation. La contemplation, en survenant, récompense le labeur des trois premiers degrés ; elle enivre de la rosée d'une céleste douceur l'âme altérée. La lecture est un

¹⁵ « [...] *nullus vidit nec videbit et supersplendentem*, idest non per sensus corporeos sicut sciencia mundana et intellectualis, sed per summum apicem synderesis ingredientem et illuminantem mentes *non habentes oculos*, idest in principali affectione, quo oculus intellectualis non attingit vel non contemplantes intellectualiter quod superinsplendet, sed superintellectualiter. », Thomas Gallus, *Grand Commentaire...*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁶ « *Tu autem, amice Thimothee*. Huc usque oravit pro sui et lectorum illuminatione, deinceps lectores suos et precipue sanctum Thimotheum cui Apostolus scribit instruit quomodo debeat cooperari divino lumini ad participandam veram Christianorum sapienciam, unde in hoc loco triplicem nobis viam innuit tendendi ad hanc Sapienciam, scilicet : oracionem contemplativam, leccionem, meditacionem cum animi suspensione. », *ibid.*, p. 36.

exercice externe, la méditation est un acte de l'intelligence intérieure, l'oraison un désir, la contemplation un dépassement au-dessus de tout sens. Le premier degré est celui des commençants, le second des progressants, le troisième des fervents, le quatrième des bienheureux¹⁷. » Le prier de Chartreuse, tout en expliquant à la fin du XII^e siècle ce que Thomas Gallus reconnaît comme la triple voie de la sagesse chrétienne, marque l'écart entre méditation et contemplation. La recherche attentive de la première ne saurait aboutir et c'est la prière qui demande l'accès au trésor de contemplation qu'elle n'a fait qu'exhumer. Reste que la contemplation n'est accordée que gratuitement à ceux qui ne sont pas appelés les parfaits (que l'on s'attendrait à trouver dans une tradition dionysienne après le terme de progressants), mais les saints, voire les bienheureux (*beati*).

Hugues de Balma va reconnaître dans cette *triplex via* les voies purgative, illuminative et unitive : « Cette voie vers Dieu est donc triple : voie purgative, qui dispose l'esprit à apprendre la vraie sagesse ; voie illuminative, qui par la réflexion éclaire l'esprit en vue de l'embrasement de l'amour ; voie unitive enfin, par laquelle l'esprit, par Dieu seul qui l'élève, est dirigé au-dessus de toute raison, de tout intellect, de toute intelligence. En effet, lors de la construction de ces ponts, nous voyons dresser un soubassement de bois pour assurer la solidité du mur de pierre que l'on construit au-dessus ; l'édifice achevé, on le fait totalement disparaître. Il en est ainsi de l'esprit. Imparfait d'abord en amour, il s'élève par la réflexion vers la perfection de l'amour et, quand de nombreux exercices l'auront confirmé en l'amour unitif, élevé au-dessus de soi par la droite de son créateur, grâce aux nombreuses affections ou aspirations enflammées de l'amour, plus rapidement qu'il ne pourrait le penser, sans aucune connaissance réflexive préalable ou concomitante, chaque fois qu'il lui plaît, cent ou mille fois, de jour ou de nuit, il est charmé en Dieu,

¹⁷ « Lectio enim quasi fundamentum prima occurrit, et data materia mittit nos ad meditationem. Meditatio quid appetendum sit diligentius inquirat, et quasi effodiens thesaurum invenit et ostendit ; sed cum per se obtinere non valeat, mittit nos ad orationem. Oratio se totis viribus ad Deum erigens, impetrat thesaurum desiderabilem, contemplationis suavitatem. Haec adveniens praedictorum trium laborem remunerat, dum coelestis rore dulcedinis animam sitientem inebriat. Lectio est secundum exterius exercitium, meditatio secundum interiorem intellectum, oratio secundum desiderium, contemplatio supra omnem sensum. Primus gradus est incipientium, secundus proficientium, tertius devotorum, quartus beatorum. », Guigues II le Chartreux, *Lettre sur la vie contemplative*, XII, éd. E. COLLEDGE et J. WALSH, Paris 2001² (*Sources chrétiennes*, 163), p. 106-109, l. 287-300.

en aspirant par des désirs innombrables à le posséder lui seul¹⁸. » Le chartreux ajoute ainsi une analogie pour faire comprendre le passage d'une connaissance de Dieu médiatisée par l'intellect à l'union affective réalisée par la théologie mystique. Les élévations intellectuelles de l'âme, comme celles dont la thématique est attribuée à Richard ou à Augustin, apparaissent comme une propédeutique devant conduire à une union affective sans intermédiaire. Il compare ces constructions mentales (pour employer un terme bouddhiste), aux échafaudages de bois utilisés pour la construction de ponts de pierre. Une fois l'édifice en dur réalisé, on retire les étais et l'on se déplace sur la pierre. L'union réalisée au terme de la troisième voie unitive apparaît ainsi comme le pont le plus solide reliant le mystique accompli à Dieu de manière immédiate et indéfiniment réitérable. Ainsi les trois voies sont-elles attribuées, selon une distinction qui se retrouve notamment chez Thomas Gallus précisément, aux débutants, aux progressants et aux parfaits¹⁹, et il les rapproche qui plus est des trois baisers sur les pieds, les mains et la bouche du Christ distingués par Bernard dans ses *Sermons sur le Cantique*.

Relecture de Richard dans la « *quaestio difficilis* »

On sait que le chartreux a également développé la thématique originale de sa conception purement affective de la théologie mystique sous la forme scolastique d'une question disputée, intitulée *quaestio difficilis* et dont le libellé est le suivant : « Selon son affectivité, en aspirant ou en désirant, l'âme peut-elle être mue en Dieu sans quelque

¹⁸ « Triplex igitur est via ista ad Deum, scilicet purgativa, qua mens ad discendam veram sapientiam disponitur ; illuminativa, qua mens cogitando ad amoris inflammationem accenditur ; et unitiva, qua mens super omnem rationem, intellectum et intelligentiam, a solo Deo sursumacta dirigitur. Nam sicut videmus in pontibus istis, dum fiunt, quod prius ligna supponuntur ut firmitas muri lapidei superaedificetur, et, aedificatione completa, iam supposita ligna penitus amoventur, sic et mens : cum primo in amore sit imperfecta, prius ad amoris perfectionem meditando consurgit, et, cum per multum exercitium in amore unitivo fuerit confirmata, et per multas flammigeras amoris adfectiones sive aspirationes, supra seipsam Creatoris sui dextera sublevata citius quam cogitari possit, sine omni cogitatione praevia vel concomitante, quotiescumque placet, centies vel milleies, de die vel de nocte, in Deo adficitur, ad ipsum solum possidendum innumerabilibus desideriis aspirando. », Hugues de Balma, *Théologie Mystique*, Prologue, 5, éd. Fr. RUELO et J. BARBET, Paris, 1995 (*Sources chrétiennes*, 408), p. 130-131.

¹⁹ *Ibid.*, 6, p. 132 ; voir Thomas Gallus, *Troisième Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, éd. J. BARBET, Paris, 1967, p. 171.

connaissance réflexive préalable, ou concomitante de l'intellect ?²⁰ » Question difficile s'il en est, où nous retrouvons l'affirmation d'une élévation dans l'ignorance par une théologie mystique conçue comme pur élan affectif, qui ne saurait être ni précédé ni accompagné d'une adhésion intellectuelle à son objet. Elle est toutefois l'occasion de nouvelles précisions sur la différence entre le type de contemplation décrit par Richard de Saint-Victor et l'union affective réalisée par la théologie mystique qu'entend défendre le maître chartreux. Celui-ci vient de rapporter aux deux facultés spirituelles de l'homme : puissance de connaître et d'aimer, la contemplation intellectuelle figurée par Rachel et l'union affective représentée par Marie de Béthanie, avant de conclure : « De même que le Nouveau Testament est plus éminent que l'Ancien, de même la voie de l'amour ou de la perfection qui consiste en l'ardeur de l'amour – Marie la désigne – est plus noble que toute méditation ou contemplation intellectuelle, que Rachel signifie. Mais pour percevoir la vérité plus efficacement, on notera qu'il existe une double contemplation en l'intellect et que pareillement on acquiert en l'affectivité une double ardeur d'amour²¹. »

Il opère alors un dédoublement tant de la contemplation intellectuelle que de l'union amoureuse dont il va distinguer une version ascendante et une descendante : « En effet, une méditation ou contemplation va des réalités inférieures aux réalités supérieures ; une autre va, à l'inverse, des réalités supérieures aux réalités inférieures. Richard de Saint-Victor traite de la première dans l'*Arche mystique*, où par quarante-deux méditations ou considérations sur les créatures, il montre comment l'esprit orné de la lumière de l'intelligence doit parvenir à la connaissance du créateur suprême. De même que le peuple d'Israël, parti d'Égypte, atteint la terre promise en quarante-deux étapes, de même, par les six degrés de ces quarante-deux considérations, l'âme fidèle parvient à la connaissance de la vérité suprême adaptée à tout esprit rationnel. L'autre contemplation procède à l'inverse. En effet, grâce à la lumière envoyée d'en haut, l'esprit juge des créatures inférieures selon ces règles ou raisons éternelles de la

²⁰ « Et quaeritur utrum scilicet anima secundum suum adfectum, possit aspirando vel desiderando moveri in Deum, sine aliqua cogitatione intellectus praevia vel concomitante ? ». Hugues de Balma, *Question difficile*, dans *Théologie Mystique*, II, Paris, 1996 (Sources chrétiennes, 409), p. 182-183.

²¹ « Unde, sicut Novum Testamentum praestantius est Veteri, sic via amoris, sive perfectionis, quae est in ardore amoris, quae est designata per Mariam, est nobilior omni meditatione vel contemplatione intellectuali, quae per Rachelem designatur. Sed notandum ad hoc ut veritas efficacius videatur, quod duplex est contemplatio in intellectu ; similiter et ardor amoris duplex acquiritur in adfectu. », *ibid.*, 24, p. 206-207.

vérité que, conformément aux illuminations divines, la méditation lui fait découvrir en lui-même²² [...] »

Nous reconnaissons dans ces deux types de connaissance intellectuelle celles qui, au paragraphe 84 de la Voie unitive dans la *Théologie mystique*, étaient respectivement rapportées à Richard de Saint-Victor et à Augustin. Ce dernier est censé être le tenant d'une contemplation descendante, capable, dans la lumière du Verbe divin, d'apercevoir en celui-ci les exemplaires éternels des réalités créées. Quant à Richard, il élabore pas à pas, selon les quarante-deux stations d'Israël au désert, une montée dont les six principaux degrés correspondent aux six genres de connaissance évoqués plus haut. Mais une telle contemplation ascendante et qui plus est intellectuelle, même si elle culmine dans l'amour, suppose encore une activité intellectuelle concomitante.

Il en va de même pour la version ascendante de l'union amoureuse. Partant de l'amour des créatures pour s'élever à celui du créateur, elle ne saurait être d'emblée purifiée de toute représentation. Même s'il la considère comme supérieure aux deux formes de contemplation intellectuelle, le chartreux la qualifie de scolastique et commune : « Beaucoup plus excellente, plus agréable et plus facile à obtenir est en effet l'ardeur de l'amour. On l'atteint de deux manières, l'une scolastique et commune, l'autre mystique et secrète²³. » Il y reconnaît la voie empruntée par les philosophes²⁴ et la concède aux fidèles comme un pis-aller provisoire pour ceux qui passent de la voie purgative à l'unitive par le détour de l'illuminative²⁵. Il peut ainsi conclure au terme de ce dédoublement de chacun des modes intellectuel et affectif d'approche de Dieu : « On a dit que la contemplation est double : l'une monte, l'autre descend ; il en est ainsi dans l'affec-

²² « Quaedam enim est meditatio vel contemplatio ab inferioribus ad superiora ; quaedam vero e converso, descendens de superioribus ad inferiora. De prima determinat Richardus de Sancto Victore in Archa mystica, ostendens per XLII meditationes vel considerationes in creaturis quomodo mens lumine intelligentiae decorata ad cognitionem summi Creatoris debet attingere, ut sicut populus Israeliticus pervenit ab Aegypto per XLII mansiones ad terram promissionis, sic anima fidelis per illas XLII considerationes in VI gradibus ordinatas, usque ad cognitionem summae veritatis attingat, omni rationali spiritui adaptatam. Alia vero est contemplatio e converso procedens. Nam mens, lumine desuper immisso, secundum illas regulas veritatis et rationes aeternas, quas secundum divinas illuminationes in seipsa percipit, meditando de inferioribus creaturis iudicat [...] », *ibid.*, 25-26, p. 208-209.

²³ « Multo enim excellentior et amabilior et ad obtinendum facilius est ardor amoris. Sed ad istum ardorem amoris est duplex modus attingendi : unus, scholasticus et communis ; alius, mysticus et secretus. », *ibid.*, 27, p. 210-211.

²⁴ *Ibid.*, 28, p. 210.

²⁵ *Ibid.*, 33, p. 214.

tion de l'amour. En effet, selon la voie scolastique, on s'élève des créatures inférieures au sentiment de l'amour, mais c'est le contraire dans la sagesse mystique. En effet, cet amour vrai qui est l'Esprit saint, la troisième personne en Dieu et la dernière selon l'origine des personnes, nous est plus proche et elle est première dans l'élévation affective vers Dieu. Par le feu de l'amour, l'Esprit saint lui-même touche donc la pointe suprême de la puissance affective, l'enflamme, et, sans aucune réflexion ou discussion rationnelle, il l'attire à soi indiciblement. De même que son poids entraîne la pierre et la porte naturellement vers son centre, en bas, de même par son poids, directement et immédiatement, sans détour, sans aucune connaissance réflexive préalable ou concomitante, la pointe de l'affectivité est donc portée en haut, vers Dieu²⁶. » Contrairement à une voie ascendante dépréciée comme scolastique, la théologie mystique représente donc une voie descendante où c'est l'amour même de l'Esprit saint qui vient enflammer sans intermédiaire le sommet de l'âme : la pointe suprême de son affectivité (*supremus adfectivae apex*). Mais, en une étrange inversion, outrageusement oublieuse du rôle de la grâce, ce mouvement est présenté comme aussi naturel que l'amour qui entraîne la pierre dans sa chute inexorable vers son lieu : le bas. Nous avons là le type de mouvement naturel qui, à la différence de celui des vivants doués de sensation, ne requiert aucune représentation. Or c'est cette inexorable nécessité de la chute des corps qui est revendiquée dans le cas du poids de l'amour, qui fait au contraire remonter vers Dieu (sans détour par une modalité réflexive ou discursive – *cogitatione vel rationis discursione* – de l'intelligence), l'étincelle de la syndérèse, sommet affectif de l'âme humaine.

Au terme de cette première partie, nous pourrions presque dire que les ordres religieux se disputent le sommet de l'union de l'âme à Dieu. Richard, le premier, marque le dépassement qu'elle suppose à l'égard de la raison en qualifiant le sixième genre de connaissance de

²⁶ « Et sicut dictum est de contemplatione quod duplex est, una quae ascendit, alia quae descendit, sic etiam in adfectione amoris. Nam secundum viam scholasticam ascenditur ab inferioribus creaturis usque ad adfectum amoris ; in sapientia autem mystica contrarium est. Nam ille verus amor, qui est Spiritus sanctus, tertia persona in divinis et ultima respectu originis personarum nobis est propinquior, et prima in consurrectione adfectiva in Deum. Unde ipse Spiritus sanctus per ignem amoris tangit et inflammat supremum adfectivae apicem et indicibiliter, sine omni cogitatione vel rationis discursione, ad se trahit. Unde, sicut lapis suo pondere trahitur et fertur naturaliter ad suum centrum inferius, sic apex adfectus suo pondere directe et sine aliqua obliquatione, immediate, absque omni praevia vel concomitante cogitatione, sursumfertur in Deum. », *ibid.*, 34, p. 216.

praeter rationis. Ce mode suprême ne connaît-il pas déjà chez le victorin une inflexion affective, lui dont les trois degrés relèvent de la dévotion, de l'admiration et de la jubilation ? Mais un premier coup de force est opéré par Bonaventure. Alors que Richard avait dans son analogie de l'arche rapporté les deux derniers genres de connaissance aux deux chérubins entourant le propitiatoire, le docteur franciscain, revendiquant la supériorité des séraphins embrasés d'amour sur la contemplation très lumineuse des chérubins, attribuée à François un mode de connaissance affective plus ultime relevant de l'extase. Il est vrai que le terrain lui a été largement préparé par Thomas Gallus qui lit la *Théologie mystique* de Denys comme théorisation d'une union à Dieu de l'*apex mentis*, encore appelé *scintilla synderesis*, dépassant toutes les contemplations intellectuelles thématiques par les théologiens tant patristiques que scolastiques.

Le chartreux Hugues de Balma peut alors passer derrière lui pour revendiquer en faveur des parfaits, c'est-à-dire des moines accomplis, une union affective proprement dionysienne capable d'élever dans l'ignorance sans connaissance préalable ou concomitante. Il donne à cette lecture affective de Denys une précision toute scolastique dans sa *Quaestio difficilis*. Richard s'y trouve relégué à une connaissance de Dieu ascendante et intellectuelle, bien inférieure à celle de la théologie mystique, affective et descendante.

Mais dans ces conditions que reste-t-il de la voie proprement chartreuse ouverte par Guigues II et qui remontait de la *lectio divina*, point de départ de son *Échelle des moines*, partagé au moins par tous ceux d'Occident depuis la règle de saint Benoît ? Telle est la question que doit affronter Guigues du Pont²⁷, qui recommande pourtant une lecture bienveillante de son confrère.

²⁷ Sur cet auteur beaucoup moins connu qu'Hugues de Balma, la littérature est moins abondante. On en retiendra en particulier l'introduction de Dom Philippe Dupont à son édition critique : *Guigues du Pont, Traité sur la contemplation*, éd. P. DUPONT, Salzburg, 1985 (Analecta Cartusiana, 72) ; et son article : « L'ascension mystique chez Guigues du Pont », dans *Kartaüsermystik und Mystiker, Dritter Internationaler Kongress über die Kartaüsergeschichte und Spiritualität*, 1, Salzburg, 1981 (Analecta Cartusiana, 55/1), p. 47-80, ainsi que celui de J. HOGG, « Hugh of Balma and Guigo du Pont », dans *Kartaüserregel und Kartaüserleben*, Salzburg, 1984 (Analecta Cartusiana, 131/1), p. 61-88 ; également l'introduction de D. MARTIN à son livre contenant la traduction anglaise du traité : *Carthusian Spirituality, the writings of Hugo of Balma and Guigo de Ponte*, New York, 1997.

II. LA SAGE SYNTHÈSE DE GUIGUES DU PONT

Faute de temps et d'espace, nous ne reviendrons pas ici sur la structure hétéroclite en trois livres de son *De contemplatione*²⁸. Hugues et Richard y sont souvent cités²⁹. Soucieux de rester au cœur des enjeux qui se jouent autour de la contemplation, voyons comment les définitions de Richard interviennent dans la tentative de réorganisation des différents modes de connaissance de Dieu tentée par Guigues du Pont.

Les deux contemplations : anagogique et spéculative

La solution de compromis tentée par le chartreux apparaît au chapitre 7 du livre 2 où il distingue deux types de contemplation³⁰, dont les caractéristiques peuvent être résumées selon le schéma suivant :

Spéculative	Anagogique
Intellectuelle	Affective
Affirmative	Négative

²⁸ Voir notre « Contemplation et vie contemplative selon trois chartreux : Guigues II, Hugues de Balma et Guigues du Pont. Quelques points de repère dans une évolution », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 87/4, oct-déc. 2003, p. 633-680.

²⁹ Une analyse de ces références serait décousue, contentons nous de mentionner ici les citations explicites en espérant que notre relecture du traité à leur recherche n'en aura pas trop laissé échapper. I, 1, p. 79, Hugues de Saint-Victor sur la bonne volonté qui seule suffit (*De sacramentis*, II, XIV, 6, éd. *PL*, t. 176, col. 560-564) ou encore en III, 6, p. 289, la reprise au même de sa définition du libre arbitre en *De sacramentis*, I, v, 21, éd. *PL*, t. 176, col. 255C ou *Summa sententiarum*, III, 8, éd. *PL*, t. 176, col. 101C-102A ; également en III, 12, p. 326, où Hugues est évoqué en matière d'ascèse ; en I, 9, p. 152, Richard de Saint-Victor sur les degrés du ravissement de l'âme au-delà des sens, de l'imagination et de la raison : *Beniamin maior*, V, 19, éd. *PL*, t. 196, col. 192AB ; le même revient à plusieurs reprises à propos des définitions de la contemplation, de la méditation et de la cogitation en *Beniamin maior*, I, 6, éd. *PL*, t. 196, col. 67D, en particulier aux chapitres II, 7, p. 204-206 ; III, 15, p. 340. Le même fait l'objet en III, 3, p. 271, d'une longue citation de *Beniamin maior*, III, 3, 6, 8, éd. *PL*, t. 196, col. 113-118, sur la nécessité de l'intériorité et d'une allusion au thème du miroir de l'âme en III, 4, p. 274 ; voir *Beniamin minor*, 72, éd. J. CHÂTILLON – M. DUCHET-SUCHAUX, intr. et not. J. LONGÈRE, *Richard de Saint-Victor. Les douze patriarches ou Beniamin minor*, Paris, 1997 (*Sources chrétiennes*, 419), p. 296-297 = *PL*, t. 196, col. 51CD ; ou encore d'autres citations à propos de la vertu en III, 21, p. 378, du même ouvrage, III, 23, éd. *PL*, t. 196, col. 132BD et du *Beniamin minor*, 7, éd. CHÂTILLON – DUCHET-SUCHAUX, p. 108 = *PL*, t. 196, col. 6B.

³⁰ « Sciendum est autem quod Dei contemplatio duplex est, id est duae sunt species, scilicet speculativa et anagogica, sive intellectiva et affectiva, sive affirmativa et negativa. », Guigues du Pont, *Traité sur la contemplation*, II, 7, *op. cit.*, t. I, p. 204.

Guigues du Pont concède à son confrère la supériorité de la contemplation anagogique, dont il traite longuement³¹, mais son but semble de sauver ce qui peut encore l'être de celle qu'il appelle spéculative. Il en distingue trois degrés, selon une échelle dont il est intéressant de démêler les sources : « La contemplation spéculative procède par trois degrés : le premier est la considération qui est attentive ; le second, la méditation ; le troisième, la contemplation. Le premier, la considération qui est "la pensée attentive de l'âme qui recherche le vrai", se situe dans la science commune, et peut être appelée degré scientifique³². »

Remarquons tout d'abord que nous retrouvons des éléments de la structure de l'échelle des moines de Guigues II. Toutefois la prière semble avoir disparu. C'est qu'elle n'est plus considérée par Guigues du Pont comme une étape singulière de l'ascension vers la contemplation, mais plutôt, ainsi qu'il l'a indiqué plus haut, comme un pré-requis et une ambiance qui en baigne tous les moments de manière préalable et concomitante, si l'on veut bien nous passer l'ironie. De plus, la première étape précédant la méditation était chez Guigues II la *lectio*³³. Elle est ici remplacée par la considération, dont la source est manifestement à chercher chez Bernard de Clairvaux puisque la définition proposée par Guigues correspond précisément à celle du cistercien dans son *De consideratione* (II, 2). Cela suppose un élargissement de la base de départ de cette montée, susceptible de prendre son essor à partir du sujet, mais aussi à partir de ce qui est au-dessous ou au-dessus de lui, c'est-à-dire la nature ou la surnature. Notons au passage que le socle semble plus philosophique et ne repose plus sur la seule lecture des Écritures. Mais ce qui nous intéressera davantage, c'est que les deux étapes suivantes, qui figuraient déjà dans l'échelle de Guigues II : la méditation et la contemplation, sont définies par son successeur chartreux en référence à Richard : « Le second, la

³¹ Voir II, 10 à 13, p. 229-253 où la contemplation anagogique est explicitement identifiée comme celle dont traite le *Viae Sion lugent*, bien supérieure à la contemplation spéculative.

³² « Speculativa tres habet gradus : primus est consideratio sollicitans, secundus meditatio, tertius contemplatio. Primus, scilicet consideratio quae est "intenta cogitatio animi investigantis verum", est in communi scientia et potest dici gradus scientialis. », *ibid*, II, 7, p. 204.

³³ Il est intéressant de noter que dans le *De triplici via*, Bonaventure, lui aussi ne retient que trois des quatre étapes de l'échelle chartreuse. Chez le maître franciscain, c'est aussi la *lectio* qui a disparu, laissant place à une méditation centrée sur la conscience du péché. Car par la méditation, l'âme est selon lui purifiée, illuminée et perfectionnée conformément à la tripartition dionysienne.

méditation qui attire, qui est “le regard prévoyant de l’âme fortement occupé à la recherche de la vérité”, se situe dans la sagesse, et peut être appelé degré sapientiel ; mais on ne peut l’obtenir que sous l’inspiration du Saint-Esprit³⁴. »

Remarquons que, sur l’articulation entre la considération bernardine et la méditation ricardienne, le chartreux plaque l’opposition augustinienne de la science et de la sagesse. Cela peut être résumé dans le tableau suivant :

Considération attentive	Méditation qui attire	Contemplation qui trouve
<i>Scientialis</i>	<i>Sapientialis</i>	<i>Murenularis</i>

Sachant que Guigues place déjà le niveau sapientiel à la hauteur de la méditation, il faudra donc trouver une autre qualification pour la contemplation, ce qui n’ira pas sans difficulté. Mais pour l’heure, remarquons que ce second niveau sapientiel requiert déjà l’intervention du Saint-Esprit, même si nous restons en deçà de ce qui faisait l’objet principal du *Beniamin maior*, la contemplation. C’est bien là encore que le chartreux reprend une part de ses réflexions sur le rapport à la rationalité de la contemplation, et même sa définition : « Le troisième degré, la contemplation qui trouve, se situe dans le regard et l’admiration de la souveraine vérité. Cette espèce est en partie rationnelle et en partie supra-rationnelle ; l’autre ne dépasse pas seulement la raison, mais elle semble aussi s’en passer. La première espèce de contemplation, celle qui est spéculative, procède par affirmation, la seconde par négation ; la première procède donc par affirmation et propriété des mots ; ainsi, quand on dit que Dieu est l’essence première et suprême, la nature suprême et parfaite, la majesté suprême³⁵ [...]. »

Cette définition d’une contemplation qui trouve la vérité évoque celle du *De consideratione* qui opposait, comme le fait encore ici notre

³⁴ « Secundus, scilicet alliciens meditatio, quae est “providus animi intuitus in veritatis inquisitione vehementer occupatus”, est in sapientia et potest dici gradus sapientialis, qui non potest haberi nisi Spiritu sancto docente [...]. », Guigues du Pont, *Traité sur la contemplation*, II, 7, *op. cit.*, t. I, p. 204.

³⁵ « Tertius gradus, scilicet contemplatio inveniens, est in conspectu et admiratione summae veritatis. Ista species partim est in ratione, partim supra rationem ; altera non solum supra rationem, sed etiam praeter rationem videtur esse. Prima species contemplationis, scilicet speculativa, agitur per affirmationem, alia per abnegationem ; prima agitur per affirmationem et proprietatem quorundam vocabulorum, ut cum dicitur quod Deus est prima et summa essentia, summa et perfecta natura, summa maiestas [...]. », *ibid.*, p. 206. Nous préférons la leçon du manuscrit *P* qui fait sens, contrairement à celle retenue par l’éditeur.

chartreux, la contemplation à une considération encore en recherche³⁶. Mais cette découverte est le fait d'un regard d'admiration qui n'est pas sans rappeler la définition ricardienne. Anticipant sur la suite, disons dès à présent que cet ultime degré de la contemplation passant au-delà du sapientiel et qui est qualifiée de murénulaire au livre III y recouvre les caractéristiques précises de la définition ricardienne : *admiratione suspensa*³⁷. Pour l'heure arrêtons-nous sur ce qui est dit de sa rationalité.

La contemplation spéculative est en partie rationnelle et en partie supra-rationnelle. Ce qui semble bien correspondre aux quatrième et cinquième genres de contemplation distingués par Richard. En revanche, c'est la contemplation anagogique qui est considérée comme *praeter rationem*. Guigues ne fait donc pas passer la frontière au même endroit que Thomas Gallus. Nous avons vu en effet que pour le commentateur de la *Théologie mystique*, les six genres de contemplation décrits par son confrère victorin restaient en-deçà d'une contemplation anagogique relevant de l'*affectio principalis*. Pour lui, comme aussi pour Bonaventure ou Hugues de Balma, le sixième genre ricardien de contemplation, aussi contraire à la raison soit-il, reste en retrait par rapport à l'envol amoureux de la contemplation anagogique atteinte dans la théologie mystique. Pour Guigues au contraire, qui en cela ne se montre pas forcément un mauvais lecteur de Richard, le sixième genre de contemplation distingué par ce dernier semble correspondre à celle qu'il appelle anagogique et associe à l'union amoureuse décrite par le *Viae Sion lugent*. Certes, il semble réduire de manière quelque peu simpliste l'opposition entre contemplation spéculative et anagogique à celle de leurs méthodes, l'une pratiquant une théologie affirmative et l'autre une théologie négative.

Réorganisation de la culture chrétienne en trois miroirs

Pourtant, il se fait une très haute idée des sommets de la contemplation spéculative, comme en témoigne cette fois le livre III. Disons en bref que nous y retrouvons au troisième chapitre la distinction entre

³⁶ Notons au passage que chez Guigues II c'était la méditation qui trouvait : « *Beatae vitae dulcedinem lectio inquirat, meditatio invenit, oratio postulat, contemplanatio degustat.* », Guigues II le chartreux, *Lettre sur la vie contemplative*, *op. cit.*, p. 81, l. 42-43. Sous l'influence du Victorin, l'admiration qui trouve, semble ainsi passer de la méditation à la contemplation.

³⁷ Guigues du Pont, *Traité sur la contemplation*, III, 15, *op. cit.*, t. II, p. 240.

contemplation spéculative et anagogique où sont reprises les caractéristiques résumées dans le tableau proposé plus haut. Surtout, la spéculative suppose l'interposition entre Dieu et elle d'un intermédiaire qui fait miroir (*speculum*) et ici encore les considérations de Richard sur le miroir de l'âme trouvent une place privilégiée³⁸. Selon le type de miroir qui fait ainsi écran, il envisage alors trois types de contemplation spéculative³⁹, dont les caractéristiques et dangers peuvent être résumés selon le tableau suivant :

Contemplation physique	Contemplation scolastique	Contemplation infuse
Miroir des créatures	Miroir des Écritures	Miroir des dons divins
Philosophes	(Théologiens ?)	(Mystiques ?)
Distrait les âmes faibles	Obstacle pour les curieux	Trois degrés

Nous retrouvons ainsi à propos de la spéculation infuse, les trois étapes distinguées au livre II : considération attentive, méditation qui attire et contemplation qui trouve⁴⁰. Notons en passant que le premier degré correspond à la considération des attributs divins mentionnés en II, 7, dont il est précisé qu'elle n'est pas très savoureuse, facultative même pour l'âme dévote et bien exercée ; celle-ci pourra être attirée directement par le Saint-Esprit au second degré, celui de la méditation⁴¹. Bien que celui-ci soit plus agréable que le précédent, il garde pour le chartreux un caractère laborieux qui n'est pas sans rappeler

³⁸ « Huius contemplationis, quam pauci noverunt per experientiam, duae sunt species, scilicet speculativa et anagogica, sive affirmativa et abnegativa, sive intellectiva et affectiva. Speculari est isto respectu per aliquod medium quaerere inspiciendo creatorem ; quidquid enim est medium inter Deum et piam animam, per quod quaerit ipsum, speculum est sibi, etiam cum ipsa anima ingreditur ad considerandum proprietates quas habet cum Deo ad cuius imaginem creata est, ipsa sibi est speculum, tanto siquidem lucidius quanto prae caeteris rebus mundi Deo vicinius. », *ibid.*, III, 4, p. 274.

³⁹ *Ibid.*, 5-6, p. 276-295.

⁴⁰ « Speculatio vero divinitus infusa quaerit Deum per speculum divinarum infusionum rationem in Deum dirigentium ; haec autem tres gradus habet, quorum primus est sollicita consideratio, secundus alliciens meditatio, tertius inveniens contemplatio [...]. », *ibid.*, 6, p. 280.

⁴¹ « Item iste gradus, quamdiu versatur in sola consideratione, est quodam modo onerosus et aridus et animae nondum purgatae non solum insipidus sed etiam fastidiosus [...]. Item, iste gradus animae exercitatae, animae crebris devotionibus assuetae, quae frequenter audit vocem dilecti pulsantis, non est multum necessarius [...] ita pia mens, cum audit vocem ipsius Spiritus sancti qui ubi vult spirat et cum vult, mentem foecundat, statim idonea fit sine praedicta consideratione gradus praemissi ascendere ad secundum gradum, qui est sapientialis et non iam tantum scientialis. », *ibid.*, p. 294.

ce qu'en dit Richard⁴². C'est que, dépassant les labeurs de la science, il goûte une saveur sapientielle des mêmes attributs divins, et est ainsi élevé au premier degré du ravissement. Comprendons que, même s'il relève encore d'une méditation laborieuse, ce second degré de la contemplation infuse suppose déjà un *excessus mentis* donné gratuitement à l'âme qui s'y adonne. Mais cela élargit le fossé entre l'âme aimante et les réalités divines qui l'attirent⁴³. C'est qu'il s'agit encore d'une extase imparfaite, où l'âme n'est pas encore totalement soustraite aux sens⁴⁴.

Le chartreux propose alors une théorie très précise des trois degrés les plus élevés de la vision de Dieu⁴⁵. Ce sont, en sens descendant : la vision définitive des bienheureux au ciel ; le ravissement parfait de Paul, temporairement mort à ses sens ; enfin le ravissement imparfait dont il vient d'être question, caractérisé par le fait qu'il reste furtif⁴⁶. Trois conditions sont en fait requises selon lui pour la vision de Dieu⁴⁷ : la pureté du cœur, la mort précédemment évoquée et la fécondité des dons du Saint-Esprit. Et il précise encore que, tandis que le degré précédent, *scientialis*, relevait du don d'intelligence, le degré sapientiel mobilise évidemment celui de sagesse : savoureuse, atteignant les réalités éternelles et ce par expérience. Une nouvelle gradation est ainsi dessinée à ce niveau⁴⁸. Quant au troisième degré de la contemplation spéculative infuse, le chartreux le qualifie d'étincelant (*scintillaris*), mais il remarque que l'âme n'y demeure pas : « Le troisième degré est la contemplation qui trouve, car elle commence là où l'âme aimante est entraînée à voir rapidement l'aspect de la divine clarté, comme cela est dit dans les chapitres précédents ; l'âme aimante donc, par l'exer-

⁴² « [...] licet sit multum laboriosus, tamen in labore est requies [...] », *ibid.*, 7, p. 296.

⁴³ *Ibid.*, p. 300.

⁴⁴ « Verumtamen in isto mentis excessu non privatur ipsa mens habitualiter seu potentialiter sensibus corporeis, sed sic ab illis divinitus abstrahitur et mitigatur ut per illos a praedicta Dei visione secundum quod dictum est non retineatur nec tamen secundum dictum est ab illis absolvatur. », *ibid.*, p. 302.

⁴⁵ *Ibid.*, 8, p. 304-307. On notera que cette distinction se rapproche de celle opérée par Bonaventure entre extase commune et rapt de type paulinien plus rare ; voir B. FAES DE MOTTONI, *Figure e motivi... op. cit.*, p. 38.

⁴⁶ « Item, videtur lux divina per imperfectum mentis excessum raptim et tamquam in ictu pungentis intuitu caelestis », *ibid.*, p. 304-306.

⁴⁷ « Sunt igitur tria necessaria ad videndam hanc Dei faciem, scilicet sincera cordis munditia, mors praedicta et spiritualis foecunditas spiritualium infusionum quibus facientibus vel mediantibus pia mens ad Dei cognitionem et amorem elevatur et a sua animalitate etsi non a sua corpore quodammodo separatur [...]. », *ibid.*, 9, p. 308.

⁴⁸ *Ibid.*, 11, p. 320-325.

cice du second degré, arrive parfois, même si c'est rarement, à voir un peu l'étincelle de la lumière divine, éclairée qu'elle est par les rayons de la grâce céleste [...]»⁴⁹. » Ne pouvant se maintenir dans ce scintillement, l'âme retombe dans un état certes supérieur à la pensée humaine commune, mais qui semble relever de l'état sapientiel, plus exactement qui doit être intermédiaire en quelque sorte entre sapientiel et étincelant⁵⁰.

Sommets murénulaires de la contemplation spéculative

En une réminiscence du *Sermon* 41 de Bernard sur le Cantique, le chartreux propose alors un nouveau qualificatif pour cet état ultime de l'âme, parvenue au suprême degré de la connaissance spéculative infuse : « Mais il est beaucoup plus vrai d'appeler cet état degré "murénulaire", "orné de collier", puisque l'âme aimante y reçoit de Dieu des pendants d'or travaillés d'argent par le ministère des saints anges, comme l'a remarqué saint Bernard. De plus, dans ce degré "murénulaire", l'âme aimante est maintenue élevée avec un certain étonnement, comblée de la fécondité et de la douceur de la rosée céleste [...]»⁵¹. »

Cité longuement au chapitre suivant, le sermon de Bernard fait l'objet d'une très belle méditation dont nous nous contenterons de résumer les enjeux pour notre propos⁵². Disons ici en bref que le verset : *Murenulas aureas faciemus tibi vermiculatas argento* (Cant.

⁴⁹ « Tertius gradus est inveniens contemplatio, quia ibi incipit ubi pia mens ad aspectum divinae claritatis raptim videndum subvehitur, sicut in praecedentibus continetur ; ipsa profecto pia mens per exercitium secundi gradus supradicti quandoque etsi raro pertingit ad scintillam divinae lucis aliquid intuendam, per radios caelestis gratiae illustrata [...]. », *ibid.*, 15, p. 338.

⁵⁰ « [...] frequenter quidem ad speculandum ista contemplatio speculativa potest haberi [...], sed rarissime pervenit, ut videtur, ad praedictum aspectum summae veritatis ad quem, cum aliquando pervenerit, statim inde relabitur in quasdam tenebras visae luci comparatas, non tamen in statum communis cogitationis humanae, nec etiam ad supradictum gradum primum, sed redit et recedit ad quemdam altum statum qui est inter gradum sapientialem et gradum scintillarem. », *ibid.*

⁵¹ « Sed verissime iste status dicitur gradus murenularis, cum ibi pia mens a Deo percipiat murenulas aureas vermiculatas argento per ministerium, sicut sentit beatus Bernardus, beatorum angelorum. Item, in isto gradu scilicet murenulari, pia mens, cum quadam admiratione suspensa, quadam foecunditate et spirituali suavitate roris caelestis perfusa [...]. », *ibid.*, p. 340.

⁵² Nous nous permettons à ce sujet de renvoyer à notre : « *Murenulas aureas faciemus...* Dire la contemplazione : Guiguo du Pont, lettore di Bernardo di Chiaravalle », colloquio di Sienna, dans *Ai limiti dell'immagine*, Macerata, 2005, (Quodlibet Studio), p. 81-103.

1, 10) est interprété par Bernard comme désignant des boucles d'oreilles, constitués de colombins d'or ornés de filets d'argent et dont la forme évoquerait celle de petites murènes. Le pluriel indique que ce sont les anges et non l'Époux qui se chargent de les offrir. Comme si l'âme éblouie par la lumière divine avait besoin d'un filtre pour en conserver quelque chose, ou comme si ces bijoux représentaient ce qui lui reste après le passage de l'Époux et lui permet d'en témoigner. Mais nous ne manquerons pas ici de relever de nouveau la présence de la formule ricardienne, relevée plus haut, comme caractéristique selon lui de la contemplation : *cum [...] admiratione suspensa*. Et le chartreux insiste sur cette admiration qui va même jusqu'à la stupeur : « Je disais que l'âme aimante y est tenue dans une extase et un étonnement célestes, en songeant à ce qu'est la lumière qu'elle a vue. En effet lui sont infusées par Dieu et lui sont données des images spirituelles, admirables à voir, qui sont pour elle comme une ombre, pour lui permettre de saisir un tout petit peu au moins les rayons du véritable soleil qu'elle voit, et de dire avec une joie immense : "Je me suis assise à l'ombre de celui que je désirais [...]"⁵³. » Plus précisément, à la suite de Bernard, il interprète l'or et l'argent des bijoux comme autant d'images et de paroles infusées dans l'âme par les anges au passage de la lumière divine, pour la rendre supportable et permettre de dire quelque chose d'une clarté autrement indicible⁵⁴.

Venant après son confrère chartreux Hugues de Balma, Guigues du Pont place donc au sommet de toute connaissance de Dieu la contemplation qu'il qualifie d'anagogique et qui correspond aux caractéristiques affectives de la théologie mystique décrite dans le *Viae*

⁵³ « Ibi, inquam, pia mens tenetur, ut iam dictum est, in quodam caelesti exstasi et stupore recogitans qualis sit lux quam aspexit. Infunduntur siquidem sibi divinitus et exprimuntur quaedam spirituales imaginationes visu mirabiles quae sibi sunt umbra ut veri solis radios quem vidit possit saltem extreme sibi capere et cum inaestimabili gaudio dicere : "Sub umbra illius quem desideraveram sedi"... », Guigues du Pont, *Traité sur la contemplation*, III, 15, *op. cit.*, t. II, p. 340.

⁵⁴ « Quaedam quippe, secundum quod dictum est, imaginariae similitudines valde spirituales statim adsunt piae menti in praedicto statu ad temperamentum nimii splendoris qui merito dicitur aureas, nam caput Christi, sicut dicit sponsa, aurum optimum est Canticis, quia caput Christi Deus. Et non solum adsunt ad temperamentum sed etiam ad usum sacrae doctrinae quae argentum dicitur : "Eloquia Domni, inquit, eloquia casta, argentum igne examinatum". Illis igitur imaginationibus mediantibus accipit pia mens quoad quid et cognitionis divinae impressionem et facultatem etiam proximis si voluerit quod percepit divinitus eloquendi, immo potius balbutiendi, quia nullo modo possunt haec explicari. Quoad primum murenulae sunt aureae, quoad secundum vermiculatae argenteo. », *ibid.*, p. 342.

Sion lugent explicitement cité. Pourtant, il s'évertue à sauver les sommets d'une contemplation qu'il qualifie de spéculative. Il nous a paru intéressant de voir le rôle de la référence à Richard dans la spécification d'une telle contemplation comme encore médiatisée par quelque représentation. Nous avons vu que cela donne lieu à une distinction, selon que cette médiation vient des créatures, de l'Écriture ou d'espèces infuses. Dans l'analyse de cette contemplation spéculative ultime car infuse, nous avons retrouvé, quelque peu modifiée, la structure de l'échelle des moines de Guigues II. La *lectio* d'origine bénédictine avait laissé place à la *consideratio* bernardine. Le passage de la méditation à la contemplation n'était plus assuré par la prière, devenue un préalable et un milieu ambiant aux trois autres degrés plutôt que l'un d'eux. Nous avons été intéressés de constater l'importance pour le chartreux de la suspension admirative, caractéristique de la définition ricardienne de la contemplation. Mais le tour de force le plus remarquable est opéré par le recours au sermon 41 de Bernard sur le Cantique. Les représentations qui fournissaient jusqu'à présent des intermédiaires, étayant l'élan affectif de l'âme vers Dieu dans une contemplation intellectuelle et qu'Hugues de Balma refusait dans la théologie mystique, ne sont plus considérées comme préalables au passage de la lumière divine dans l'âme. Tout au plus lui sont-elles concomitantes, mais par l'œuvre des anges, non de Dieu lui-même, et cela en vue de témoigner a posteriori de son passage. Les sommets de la contemplation spéculative sont ainsi rapprochés de ceux de la contemplation anagogique. Si l'on songe qu'Hugues de Balma excluait une connaissance intellectuelle préalable ou concomitante de Dieu, mais non une connaissance consécutrice à l'union réalisée par la théologie mystique, n'y avait-il pas là une possibilité de mener même plus loin encore le rapprochement ? Il nous semble en tout cas que, autant au moins que celle de l'échelle des moines chartreuse, la conception d'une contemplation ricardienne dépassant la raison, mais non dénuée de toute représentation intellectuelle, est éclairée par cet habile détour de Guigues du Pont par la mystique cistercienne.

III. PISTES DE RECHERCHE SUR LES AUTEURS ULTÉRIEURS

Ayant déjà dépassé ici les limites qui nous étaient imparties, nous voudrions livrer sous forme de pistes de recherche la suite de nos investigations sur les lectures chartreuses des victorins.

Nous laissons de côté des auteurs dont les principaux écrits connus sont des vies de Jésus, des traités ascétiques ou des sermons, tels Adam

Witham, Ludolfe de Saxe⁵⁵, Jean de Brunswick, Henri Eger de Kalkar, Henri de Langestein⁵⁶... Pour un résultat plus tangible, nous dirigeons nos recherches vers quelques auteurs du xv^e siècle que nous avons déjà étudiés par ailleurs⁵⁷.

Denys le Chartreux : relecture intellectualiste de la théologie mystique

Ainsi les index de la plupart des quarante volumes des œuvres de Denys le Chartreux font-ils mention d'Hugues et/ou de Richard de Saint-Victor. Une analyse systématique de ces références est donc possible, bien que fort fastidieuse. Afin de poursuivre l'enquête thématique commencée auprès des chartreux du xiii^e siècle sur les sommets de la connaissance de Dieu, nous nous en tiendrons ici au *De contemplatione* de Denys. Il se compose de trois livres. Le premier, plus général, définit la contemplation et en décrit les principales modalités. Le second constitue une sorte de topique qui passe en revue les conceptions de la contemplation chez les principaux auteurs faisant autorité sur la question. Le troisième livre est consacré à la sagesse unitive de la théologie mystique.

Rappelons que Denys assimile la contemplation au don de sagesse infuse, ce qui se retrouve d'ailleurs chez Marquard Sprenger et lui vaut les foudres d'un confrère chartreux, Vincent d'Aggsbach, qui s'en prit aussi à Gerson et à Nicolas de Cues (mais non à son confrère, ignorant sans doute qu'il tenait des thèses voisines). Plus exactement, Denys distingue, comme Thomas d'Aquin au début de la *Somme*, trois sagesse propres aux créatures intellectuelles (hommes et anges). Il y ajoute une quatrième acception du terme, désignant cette fois la seconde personne de la Trinité, le Verbe, la Vérité comme Sagesse du Père. La première des trois sagesse humaines est celle des philosophes, acquise naturellement et capable de remonter du visible à l'invisible, jusqu'à Dieu découvert comme première cause. Mais l'homme étant promis à une béatitude surnaturelle, une telle sagesse naturelle ne suffit pas

⁵⁵ Il cite cependant Hugues et Richard dans sa *Vie de Jésus*, puisque est censée s'y trouver la *Doctrina sanctorum doctorum orthodoxorum chatholicorum*, mais nous n'en avons pas entrepris une recension systématique.

⁵⁶ Il conviendrait de vérifier une éventuelle influence de Richard sur son *Miroir de l'âme*.

⁵⁷ Voir notre : « Trois regards chartreux sur la contemplation au milieu du xv^e siècle », dans les actes du 33. Kölner Mediaevistentagung, *Herbst des Mittelalters* ?, 2004, Berlin – New York (Miscellanea medievialia, 31), p. 558-593.

à l'y mener. La Révélation ainsi rendue nécessaire s'accompagne d'une sagesse surnaturelle, mais qui est double : l'une relève de la grâce *gratis data* et se transmet par un enseignement humain, même si elle procède à l'origine d'une révélation surnaturelle. Il s'agit de la sagesse des théologiens professionnels, relevant pour Thomas ou Henri de Gand d'une grâce charismatique nommée par Paul *sermo sapientiae* (I Cor. 12, 8), et le chartreux déplore que cette sagesse reste informe chez ceux – et ils sont nombreux, précise-t-il – qui l'enseignent sans vivre dans la charité infuse par la grâce sanctifiante⁵⁸. Comme nous l'avons vu faire à ses deux confrères de la fin du XIII^e siècle, mais sur une base théologique différente, Denys opère ainsi une distinction entre une sagesse scolastique et celle propre aux mystiques. Elle seule est proprement contemplative à ses yeux, relevant non du seul charisme, mais du don de sagesse, qui suppose la grâce sanctifiante et la charité. Elle peut ainsi juger par connaturalité, et non de l'extérieur⁵⁹, conformément à l'exemple fameux repris par Thomas à Aristote⁶⁰. Celui qui juge des choses divines par une telle sagesse en goûte en même temps la saveur et nous retrouvons ici la connaissance par expérience, propre aux mystiques et à leur sagesse savoureuse. Seul un tel acte de sagesse informé par la charité peut être appelé contemplation⁶¹ au sens le plus propre, correspondant à une définition de la contemplation comme « connaissance affectueuse, manifeste et authentique de la divinité suressentielle et de ce qui s'y rapporte⁶². » Elle serait froide, stérile,

⁵⁸ « Insuper, sapientia ista supernaturalis est duplex. Una quae numeratur inter dona gratiae gratis datae : quae scholastica nuncupatur, quia humano discitur studio, quamvis primo et originaliter supernaturaliter sit infusa atque divinitus revelata. Potest quoque esse, imo et est informis in multis, qui quum sine caritate et gratia gratificante infeliciter vivant, praedictam tamen sapientiam discunt, habent aut docent. De qua ait Apostolus : "Alii per Spiritum datur sermo sapientiae". », Denys le Chartreux, *De contemplatione*, I, 2, dans *Opera omnia*, t. 41 (*Opera minora*, 9), Tournai, 1912, p. 137.

⁵⁹ « Alia demum supernaturalis sapientia ponitur inter dona gratiae gratum facientis, quoniam sine gratia ista et caritate nequit haberi ; estque desuper infusa, formata ac salutaris per quam mens nostra bene discernit, sentit et iudicat de Deo atque divinis sub fide cadentibus, non solum per veram notitiam et clarum quemdam rationis intuitum, sed etiam per conformitatem et connaturalitatem nostri affectus ad ea, quemadmodum virtuosus, temperatus et castus bene iudicat de virtute, sobrietate et castitate : quod fit per sapidum quemdam amorosumque gustum divinatorum. », *ibid.*

⁶⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 6, 1113a29 sq. ; IV, 14, 1128a31 ; X, 5, 1176a17 ; voir Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I^a, qu. 1, art. 6, ad 3^{um}.

⁶¹ « Postremo, huius sapientiae actus potissime contemplatio ipsa asseritur, sicut post pauca clarius deducetur », Denys le chartreux, *De Contemplatione*, I, 2, *op. cit.*, p. 137.

⁶² « Contemplatio proprie sumpta est superessentialis divinitatis et eorum quae referuntur ad eam, affectuosa, prompta atque sincera cognitio. », *ibid.*, I, 3, p. 137-138.

informe, sans la charité qui en assure la dimension affective, donnant ainsi sa forme à la sagesse, qui est don du Saint-Esprit (et non seulement charisme)⁶³. Pourtant, les deux autres sagesse, philosophique et théologique (scolastique) sont jugées dignes de partager ce nom, mais seulement dans la mesure où elles-mêmes sont vivifiées par la charité et portées à leur perfection par le don de sagesse⁶⁴.

Ces précisions, qui mettent à distance la théologie scolastique, permettent au chartreux du xv^e siècle de revenir aux définitions de la contemplation proposées dans le cadre de la mystique du xii^e siècle par Hugues ou Richard de Saint-Victor, voire Bernard de Clairvaux. Les passages les plus fameux des deux maîtres victorins sont explicitement cités lorsqu'il s'agit de préciser, en ce troisième paragraphe du traité qui lui est consacré, la définition de la contemplation⁶⁵. C'est ici la vivacité du feu d'une contemplation brûlante de charité qui est soulignée par le chartreux dans les définitions classiques qu'il cite. Toutefois, il va s'opposer à Hugues sur un point où il l'associe à une opinion partagée pourtant par bien des maîtres scolastiques⁶⁶. Il s'agit de savoir si la connaissance philosophique des choses divines

⁶³ « Porro cognitio Dei, si non fuerit caritate formata virtuosisque actibus perornata, frigida, sterilis et informis consistit. Hinc necesse est affectuosam hanc esse, si contemplatio dici merebitur : praesertim quum (iuxta praetacta) contemplatio sit actus sapientiae quae donum vocatur, quae esse non valet informis, sed divinorum sapore conditur, et caritati inseparabiliter counitur. », *ibid.*, p. 138.

⁶⁴ « Quod si sapientiae quoque naturalis ac philosophicae actus, et item sapientiae theologicae, acquisitae sive infusae (quae gratis gratis datis annumeratur) actio, contemplationis nomine ferantur condigna, non erit nisi in quantum habitus illi gratia gratificante fulciuntur, caritate divina formantur, igniuntur et vivificantur, sapientia quoque infusa quae donum est, perficiuntur, et ita eorum actus meritorii fiunt. », *ibid.*

⁶⁵ « Praeterea cognitio divinorum, si contemplatio rite dicetur, prompta erit et facilis, tanquam ignis celeriter atque liberrime ad divina conscendens, in superna se erigens, creatisque relictis ad Creatorem pertingens. Ideo ait Richardus : "Contemplatio libera volatu quocumque eam fert impetus mira agilitate circumfertur". Et denuo contemplationem definiens : "Contemplatio", inquit, "est libera mentis perspicacia, in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa". Hugo quoque eam definiens : "Contemplatio", ait, "est perspicax et liber animi contuitus, in res perspicandas usquequaque diffusus". », *ibid.* ; voir Richard de Saint-Victor, *Beniamin maior*, III et IV, éd. *PL*, t. 196, col. 66D et 67D ; citant Hugues, *Super Ecclesiasten*, I, éd. *PL*, t. 175, col. 117A.

⁶⁶ « Assignant doctores catholici inter sapientiam theologiam et philosophicam differentiam istam, quod sapientia theologica est affectiva seu divino amore formata [...]. Porro philosophica sapientia solum speculativa, informis et nuda est : ideoque, secundum Hugonem *Super Angelicam hierarchiam*, "non erat ad vitam", et inveniri administrarique debuit ab his "qui non erant filii vitae", utpote a philosophis : de quibus dicit Apostolus quod "quum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis". Ob eorum philosophicalis cognitio de summo Deo atque divinis non proprie contemplatio nominatur. », *ibid.*, I, 10, p. 143.

mérite d'être appelée contemplation (Livre I, art. 10). Un passage du commentaire de la *Hiérarchie Céleste*, où Hugues dénonce une contemplation ne relevant pas des fils de la vie, est ainsi associé à l'opinion selon laquelle la sagesse théologique serait affective et savoureuse, alors que celle des philosophes ne serait que sèchement spéculative. Or Denys dit que cela ne tient pas et prouve que non seulement Platon et les platoniciens, mais même Aristote et les hommes les plus parfaits moralement qu'il évoque, ne se sont pas contentés de connaître Dieu, mais ont aimé le souverain bien. Cette apparente ouverture d'esprit du chartreux ne le conduit pourtant pas à leur accorder le salut⁶⁷. Car leur amour de Dieu pouvait bien être naturel ; pour être méritoire, il fallait que leurs actes tant spéculatifs que pratiques fussent informés par la charité, seule susceptible d'ailleurs de conférer à leur sagesse la valeur d'une contemplation au sens propre. Le chartreux ne semble pas envisager que, venant avant le Sauveur, les philosophes aient pu bénéficier de la charité dont nous avons vu qu'elle seule, en les vivifiant et les brûlant, peut rendre méritoires les actes de contemplation philosophique ou scolastique.

Mais si Hugues semble ainsi ponctuellement associé à l'opinion des scolastiques valorisant leur science, il est plus souvent présenté, et plus encore Richard qui lui est associé, comme une sorte de contre-poids de piété aux argumentations théologiques⁶⁸. Ce sont en fait deux manières d'aborder l'Écriture qui sont ici opposés, et dans la lignée de Guigues II, le chartreux favorise une tradition monastique qui s'appuie sur la prière et la componction, par opposition à l'investigation intellectuelle des théologiens. Il n'est pas indifférent que ce

⁶⁷ « Et respondendum quod philosophi, qui non cognoverunt nisi naturalem animae felicitatem, etiam de solo naturali Dei amore locuti sunt, hisque virtutibus quae naturali virtute studio queunt adipisci humano. Ista autem non sufficiunt ad salutem. Idcirco non fuit in illis sincera divinorum cognitio ; multipliciterque errabant, quamvis nonnulla vera atque subtilia dixerunt. Illorum itaque speculatio non proprie et complete dici meretur contemplatio. Nec erant vere perfecti, sed solum secundum opinionem suam, qua summam perfectionem in naturalibus constituebant virtutibus. Non enim erat eorum cognitio illius caritatis uncta affectu quae sola Deo gratam efficit mentem, videlicet caritatis divinae, supernaturalis, infusae, qua formari ac perfici oportet divinorum cognitionem quae contemplationis appellatione digna asseritur. », *ibid.*, p. 144.

⁶⁸ « Advertat quoque idonee quoniam (ut ait un Richardus, et ante eum magister eius Hugo de S. Victore) ad sacrae Scripturae cognitionem, ad divinorum contemplationem, ad salutaris sapientiae adeptionem, opus est intima compunctione potius quam profunda investigatione, suspiriis quam argumentis, crebris gemitibus quam copiosis argumentationibus, lacrimis quam sententiis, oratione quam lectione. De hoc Cassianus plenius loquitur [...]. », *ibid.*, I, 25, p. 165.

soit Cassien, l'auteur ascétique et monastique par excellence, qui est cité immédiatement après, comme tenant d'une telle approche de l'Écriture. Comme si les victorins représentaient le dernier rempart d'une *lectio divina* d'inspiration monastique, avant l'avènement d'une herméneutique scolastique.

Passons plus vite sur des références de détail, par exemple, aux deux « simulacres » conduisant à la connaissance de Dieu : le monde et l'humanité du Christ (I, 47, p. 192), et venons-en au second livre du traité, qui constitue une sorte de topique où le chartreux consacre un article à chacun de nos trois théologiens victorins majeurs. Notons que l'ordre des articles est presque chronologique : Denys y précède Origène, mais cela ne doit pas surprendre dans la mesure où il est considéré comme le disciple athénien de Paul ; suivent Augustin, Bernard et les deux victorins du XII^e siècle : Hugues et Richard. Viennent ensuite Thomas, Bonaventure et Ruysbroeck, mais pour terminer par Thomas de Verceil et Guigues du Pont qui semblent ainsi prendre une valeur conclusive.

À propos d'Hugues, Denys revient sur la distinction entre cogitation, méditation et contemplation reprise au début de son *Commentaire sur l'Écclésiaste* et commenté avec Richard (*Beniamin maior*, I, III et IV) selon le même rapprochement que celui trouvé au début du livre I. Le thème est simplement ici plus longuement développé à partir de rapprochements avec Bernard, Anselme, Augustin, Thomas, Boèce et de références scripturaires, avant que ne reprenne la citation du *Super Ecclesiasten* hugonien. On relèvera simplement au passage le terme de « spéculation » désignant une contemplation qui s'en tient aux créatures.

À propos de Richard, le chapitre s'ouvre sur l'évocation du *volatus*, mouvement de l'esprit dans la contemplation, et sa critique par Thomas, qui trouve que la description des mouvements de l'esprit est plus pertinente chez le pseudo-Denys⁶⁹. Mais le chartreux préfère passer au chapitre suivant du *Beniamin maior*, dont il reprend les six genres de contemplation en citant et résumant le texte jusqu'au début du chapitre 7. Puis il en vient directement à la distinction établie au début du livre V entre les trois manières de progresser dans la contemplation : par la grâce, l'industrie ou une doctrine extérieure, par dilata-tion, élévation, aliénation. Il cite ainsi le début de chacun des deux

⁶⁹ Voir Richard de Saint-Victor, *Beniamin maior*, IV, éd. PL, t. 196, col. 68C-70B, commenté par Thomas d'Aquin, II^e II^{ae}, qu. 180, art. 6.

premiers chapitres du livre V. Mais c'est pour en venir à une discussion, d'esprit plus aristotélicien, sur les divers modes de connaissance, menée à partir du rapprochement avec un texte qu'il considère comme un apocryphe aristotélicien intitulé : *De quinque digressionibus*, signalé naguère par Marie-Thérèse d'Alverny⁷⁰ dans un manuscrit de la bibliothèque de Nicolas de Cues où le chartreux a bien pu en prendre connaissance⁷¹. On peut penser que c'est à lui que revient l'idée de rapprocher ce texte des six genres de contemplation trouvés chez Richard et d'envisager même qu'il soit la source⁷² de leur distinction. En cela, il ne manque pas de flair, puisque le texte en question est en fait le commentaire par Alain de Lille d'une sentence d'Hugues. Disons pour l'heure ce qu'il trouve dans cet écrit, parfois également attribué à Augustin et où les cinq composantes correspondent aux facultés de l'âme boécienne. Car c'est dans l'esprit de l'évêque d'Hippone qu'est établie la distinction entre une connaissance sensible, où le mouvement de l'âme est *in istis* (les choses sensibles) et aussi *secundum ista*, et une connaissance imaginative, où la *digressio cogitationis* n'est plus *in istis* mais demeure *secundum ista*. La raison venant en troisième, n'est ni *in istis* ni *secundum ista*, mais *in illis et de illis quae sunt secundum ista*, atteignant les formes intrinsèques et substantielles des réalités sensibles, mais encore attachées par une *concretio* qui la maintient *in illis*. L'intellect n'y est plus, lui qui procède par abstraction, mais il est encore *de illis*. On remarquera ici que c'est de la seule abstraction mathématique que parle le texte d'Alain de Lille, dans le plus pur esprit boétien. Mais Denys le Chartreux qui le lit probablement dans un manuscrit où il figure à la suite du *De anima* d'Avicenne, croit y reconnaître une abstraction de facture plus aristotélicienne. Seule la cinquième digression n'est ni *in illis* ni *de illis*, échappant aux représentations même abstraites de l'intellect pour contempler le Dieu

⁷⁰ *Avicenna Latinus. Codices*, M.-Th. D'ALVERNY – S. VAN RIET – P. JODOGNE, Leyde, 1994, p. 25.

⁷¹ Le *tractaculus* « De quinque digressionibus cogitationis » se trouve en particulier dans Paris, Bibliothèque Mazarine, 629, f. 190-191, mais également semble-t-il sous le titre : *Peresichen Augustini. De V digressionibus cogitationis* dans Paris, Bibliothèque Mazarine, 657, f. 114, et dans le Bernkastel-Kues, St. Nikolaus Hospital-bibl., 205, f. 120-120v. M.-Th. D'ALVERNY l'a édité à partir du manuscrit cusain et de Paris, Bibl. Mazarine, 629, dans *Textes inédits, Alain de Lille*, Paris, 1965, p. 313-317.

⁷² « Postremo, praeinductae distinctioni Richardi simile aliquid legitur, quod Aristoteli adscribitur ; nomen quoque libelli est : *De quinque digressionibus cogitationis* [...]. Forte ex his verbis sumpta fuit occasio distinguendi genera contemplationis modo iam introducto. », Denys le Chartreux, *De Contemplatione*, II, 6, *op. cit.*, p. 243.

un et trine. La remarque finale de Denys ne manque pas de piquant⁷³. Cette référence à la Trinité lui paraît évidemment incongrue dans un commentaire d'Aristote. Plus piquant encore, elle ne se trouve pas dans l'édition du commentaire d'Alain par M.-Th. D'Alverny, où l'on a *eternitas* dans la phrase correspondante⁷⁴. Si Aristote est l'auteur de ce texte, remarque toutefois le chartreux, il n'a pu attribuer une connaissance de la Trinité à la cinquième digression, mais l'auteur de ce commentaire doit être chrétien, la ferveur même des dernières lignes de son texte l'atteste. Qui plus est, ces dernières lignes du chapitre ainsi consacré à Richard attestent pour nous avec d'autres, que c'est bien le commentaire d'Alain de Lille à la sentence d'Hugues que lit Denys, mais en la croyant d'un commentateur chrétien d'Aristote. Cette erreur d'attribution ne l'empêche donc pas de retrouver, au moins dans la sentence hugonienne, une source probable de Richard.

Pour Thomas Gallus, il s'en tient à la lecture du début du commentaire sur le Cantique. Le texte cité ne correspond toutefois à aucun des trois commentaires édités par Jeanne Barbet.

Quant à Guigues du Pont qui, rappelons-le, a le dernier mot de ce chapitre topique, Denys retient de son traité l'échelle des douze degrés de la contemplation exposée au livre I (chap. 1 à 11 avec récapitulation dans le dernier) et la distinction entre les trois contemplations spéculatives du livre III (chap. 4 et suivants). Il va ainsi à l'essentiel du texte de son collègue, mais sans y ajouter de commentaire original. Dans le dernier livre du *De contemplatione*, consacré à la sagesse unitive de la théologie mystique, la référence aux victorins disparaît, comme aussi dans le *De oratione*, qui est plus un manuel pratique de dévotion qu'une réflexion sur la prière.

⁷³ « Verum si Aristoteles praeinductum edidit textum, ipse per digressionem quintam, quae est in intelligentia, non superbenedictae Trinitatis, sed divinae essentiae contemplationem insinuasse credendus est. Auctor vero commenti, ex quo ista breviter sunt collecta, christianus fuisse non dubitatur, qui in fine ait commentum: "Quanto anima immulabilis veritatis fide sustollitur, tanto alacriori desiderio in supercaelestis ac imperscrutabilis omnium causae contemplatione rite succenditur." », *ibid.*, p. 244.

⁷⁴ Denys semble lire *Trinitas* quelques lignes plus haut déjà, à moins que ce ne soit la réminiscence du sixième degré ricardien de contemplation qui ne lui fasse évoquer ce mystère pour illustrer le moment où le texte d'Alain évoque, sans y faire aucune référence, l'incompréhensibilité de Dieu. Mais nous avons en *De contemplatione* II, 6, p. 244 : « Quum enim nominatur Trinitas aut Opifex vel Nous, unitatis significantia multiplici subest professioni. », correspondant chez Alain (p. 317) à « Cum enim nominatur eternitas vel Opifex vel Noys, vel naturalium ypo(s)tasium exemplares Ydee, unitatis significantia multiplici subest professioni. »

Vincent d'Aggsbach opposition polémique entre théologie spéculative et mystique

Vincent d'Aggsbach cite au contraire à plusieurs reprises les victorins, Hugues, certes en tant que commentateur de Denys⁷⁵, ou encore à travers Gerson, quand il reprend à Richard ses définitions de la contemplation et de la méditation⁷⁶ ou renvoie à Hugues⁷⁷. Mais surtout Vincent voit en Richard le théologien par excellence de la contemplation qu'il considère comme intellectuelle ou spéculative et oppose à la théologie mystique⁷⁸. Le ton du traité contre Gerson, qui par moment va jusqu'à l'injure contre le chancelier, devient, lorsque Richard est évoqué, celui de la dispute scolastique à grands renforts de *concedo* et de *nego*. Ce n'est pas le moindre paradoxe que de voir le chartreux, qui lui préfère pourtant la théologie mystique, employer ici le langage de la théologie scolastique en ses disputes les plus serrées. Avant lui d'ailleurs, Hugues de Balma n'avait-il pas déjà reformulé la thèse en une *Quaestio difficilis* ? Mais il s'agit ici pour Vincent d'Aggsbach de distinguer la théologie mystique, dans l'esprit précisément du *Viae Sion lugent*, des élévations les plus sublimes de la contemplation, pensées en-deçà de la scolastique universitaire par Richard de Saint-Victor. Ce qu'il concède, ce sont précisément toutes les affirmations du victorin sur la grandeur de la contemplation ; mais ce qu'il nie fermement, c'est qu'elle puisse mener à la théologie mystique. Et son recours à l'étymologie creuse l'écart entre une mystique renvoyant au

⁷⁵ Vincent d'Aggsbach, *Traité contre Gerson*, éd. E. VANSTEENBERGHE, dans *Autour de la Docte Ignorance, Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*, Münster in Westfalen, 1915 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band XVI, Heft 2-4), p. 191, encore s'agit-il du fameux passage du commentaire d'Hugues de Saint-Victor sur la *Hierarchie céleste* (VI – VII), affirmant : « intrat dilectio [...] ubi scientia foris est », éd. PL, t. 175, col. 1038D.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 199.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 197, renvoi au *De virtute orandi*, éd. trad. et notes par H. B. FEISS, P. SICARD, D. POIREL et H. ROCHAIS, *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, t. I, Turnhout, 1997 (Sous la Règle de saint Augustin, 3), p. 126-160 = PL, t. 176, col. 977-988.

⁷⁸ « Secundo dicis, quod contemplatio habeat suam affectionem, suamque dilectionem, similiter liberam et expeditam, hoc concedo ; sed quod ex consideratione libera et expedita resultet mistica theologia, hoc constanter nego. Mistica enim theologia, licet vocabulo large sumpto contemplatio dici possit, non tamen illa de qua communiter sancti et doctores scribunt, et presertim Ricardus in libris minoris et maioris contemplacionis. Et licet inter contemplacionem et misticam theologiam inveniantur aliquae concordantie, tamen differencie sunt multo plures. Contemplacio enim a contemplando seu videndo dicitur, mistica vero theologia ab occultatione denominatur ; et certe magna differencia est inter visionem et occultacionem. », *ibid.*, p. 199.

mystère (*occultatio*) et la contemplation qui relève du domaine de la vision.

Contre Marquard Sprenger, il considère que Richard se trouve avec la scolastique et Thomas en particulier, de l'autre côté de l'abyme qui les sépare de la théologie mystique⁷⁹. Ni Richard, ni Thomas n'ont selon lui fait mention de la théologie mystique. Quant à des théologiens de premier ordre comme Augustin et Grégoire, ils ne pouvaient en avoir connaissance, puisque le corpus dionysien ne fut traduit pour la première fois en latin qu'après leur mort sous les premiers carolingiens. Il aurait donc manqué à Marquard, dont le chartreux reconnaît pourtant par ailleurs qu'il connaît le traité d'Hugues de Balma, d'avoir lu *Vercellinco*, plus exactement les commentateurs du pseudo-Denys : Thomas Gallus (de Verceil) et Robert Grosseteste (évêque de Lincoln) dont les noms fournissent les syllabes de ce monstre destiné à combattre *Geshumar* (Gerson, Cusanus, Marquard). Hugues de Balma, jamais cité explicitement, car trop critiqué et critiquable, reste pourtant au cœur de la polémique⁸⁰. Ce que refuse le chartreux, c'est l'assimilation d'une contemplation intellectuelle ascendante avec la théologie mystique conçue comme propre à Denys et purement affective, conformément aux vues d'Hugues de Balma. On sait en effet qu'il travaille sur le commentaire de Thomas Gallus, qu'il se plaît à copier dans ses diverses versions et qu'il cherche à diffuser⁸¹, non sans évoquer à l'occasion ceux d'Hugues de Saint-Victor et de Robert Grosseteste⁸². Mais il semble connaître le premier surtout à travers deux autres œuvres : le *De sacramentis* et celle qu'il appelle *De virtute oracionis* qui est dans doute le *De virtute orandi* que nous l'avons vu citer par ailleurs. Encore se demande-t-il si c'est le

⁷⁹ « Nec Rich(ardus), nec s(anctus) Thomas aliquid scribunt de mistica theologia, nam libri Richardi intitulantur unus *De maiori*, alius *De minore contemplacione*. Sanctus Thomas, nec in *Summa* nec in scripto alio tenuem de mistica theologia facit mentionem. Tempore sanctorum Augustini et Gregorii libri Dionysii nondum erant translati, sed diu postea, primo tempore Karoli magni translati sunt. », *ibid.*, « Note contre Marquard Sprenger », p. 217.

⁸⁰ « Vult enim Marquardus, uti in 2^o capitulo prime partis, quod per contemplaciones et meditaciones ascendatur ad contemplacionem Dei, que est sapiencia christianorum intellectus communiter habita. Et de hoc dicit scripsisse Richardum et Dionysium. Non gloriatur accinctus aequae ut distinctus novus Benadad. Adhuc tres amici Dionisii manent invicti, videlicet Vercellinco necnon et Hugo de Palma. », *ibid.*

⁸¹ Voir Vincent d'Aggsbach, *Lettre* à Jean de Weilheim du 19 décembre 1454, *ibid.*, p. 210 ; *Lettre* à Conrad de Geissenfeld du 27 septembre 1455, p. 213 où il dit avoir envoyé une copie du commentaire de Thomas Gallus à la *Théologie mystique* aux moines de Tegernsee, à qui il demande d'en transmettre une copie à Marquard Sprenger.

⁸² Voir *Id.*, *Lettre* à Jean de Weilheim du 12 juin 1453, *ibid.*, p. 201.

même que cet Hugues qui commenta Denys⁸³. Il s'interroge d'ailleurs sur l'époque des différents commentateurs. Si Hugues est bien celui de Saint-Victor, il le repère comme contemporain de saint Bernard, mais il ignore également l'époque de Thomas de Verceil, de Robert Grosseteste, et même d'Hugues de Balma. Notre expert en théologie mystique semble bien peu au fait de l'histoire du corpus dionysien.

Nicolas Kempf : les victorins réintégrés à la mystique affective

Dans le cas de Nicolas Kempf, nous disposons, dans l'édition de son *Tractatus de mystica theologia*, d'index des noms cités et même d'appendices renvoyant à des citations implicites. Un premier survol laisse apparaître que, dans ce contexte d'une réflexion sur la théologie mystique dans le sillage d'Hugues de Balma, ce sont surtout les commentaires de Denys qui sont mis à contribution, en particulier ceux d'Hugues de Saint-Victor et plus encore ceux de Thomas Gallus, ainsi que ses commentaires du Cantique, voire ceux qui lui furent attribués à tort. Ainsi la référence à Thomas Gallus intervient-elle tout au long du texte, mais plus spécialement lorsqu'il s'agit de concevoir l'union amoureuse, en particulier comme extase⁸⁴. Parmi les références implicites à Hugues de Saint-Victor, il en est une qui revient plus souvent : « concordanter dicunt, de hac materia loquentes, quod affectus intrat ubi intellectus foris stat⁸⁵ », où l'on peut reconnaître une allusion au livre VI du commentaire à la *Hierarchie Céleste* d'Hugues, qui ne saurait manquer parmi les *concordanter loquentes* ici évoqués. On notera qu'Hugues est ainsi compté parmi les tenants de la mystique affective. Certains thèmes comme celui de la connaissance par expérience qui

⁸³ « Hugo, unus de commentatoribus divini Dionysii, si fuit Hugo de sancto Victore qui scripsit librum *De sacramentis* et libellum *De virtute oracionis*, ille dicitur fuisse tempore sancti Bernardi ; nescio quo tempore alii duo, scilicet Vercellensis et Linconiensis, fuerint. Isti non sunt culpandi quia fecerunt sicut boni et fideles expositores. Hugo de Palma est secutus textum Dionysii et expositores ; nescio tamen quo tempore fuerit. », *Id.*, Lettre à Jean de Weilham du 19 décembre 1454, *ibid.*, p. 204-205.

⁸⁴ « Tante enim virtutis, ut inquit Vercellensis, est dilectio ut non tantum hominem extra se ad Deum sed, si phas est dicere, quasi Deum extra se trahit ad hominem ut in infinitum distantes iniat, et illud facit amorosa consurrectio ignote [...]. », Nicolas Kempf, *Tractatus de Mystica theologia*, IV, 22, éd. Fr. RUELLO – J. BARBET, *Analecta Cartusiana*, t. 9, Salzburg, 1973, p. 342 ; voir Thomas Gallus, *Explanatio Mystice theologie*, 1, *Explanatio Divinorum nominum*, cap. 4, *Commentaire du Cantique des Cantiques*, éd. J. BARBET, Paris, 1967, p. 119.

⁸⁵ Nicolas Kempf, *Tractatus de Mystica theologia*, II, 11, *op. cit.*, p. 134, également III, 1, p. 183 ; voir Hugues de Saint-Victor, *Super Ierarchiam Dionysii*, VI – VII, éd. PL, t. 175, col. 1038D.

doit être non seulement intelligée, mais goûtée, transite d'un commentaire à l'autre, faisant remonter la source originelle à Hugues⁸⁶. On trouve aussi des allusions aux différentes demeures du *Libellus de formatione archæ*⁸⁷, mais qui ont pu transiter cette fois par Gerson ou Henri Herp. Hugues est encore mobilisé pour l'interprétation du mode propre à la théologie négative⁸⁸. Remarquons encore que le thème du *triclinium* de l'âme accueillant les trois personnes de la Trinité a pu transiter par le dernier Gerson, mais est déjà présent dans une séquence d'Adam de Saint-Victor dès le XII^e siècle⁸⁹.

De même, l'éditeur décèle la présence de Richard et Thomas Gallus dans une évocation de la correspondance entre degrés de l'amour de Dieu et chœurs angéliques⁹⁰. À propos du *gustus* inhérent à la connaissance de Dieu atteinte dans l'union amoureuse⁹¹, il reconnaît une source dans le *Beniamin minor*, mais qui a pu transiter par la mystique flamande, de Tauler à Ruysbroeck et Henri Herp.

Globalement, il faut cependant noter que les victorins restent peu présents dans le traité de Nicolas Kempf, si l'on compare au rôle massif joué par Bernard, Grégoire ou Augustin par exemple, ainsi que par les docteurs scolastiques ou Gerson.

Pour conclure, Hugues de Balma constitue un tournant dans l'histoire de la pensée chartreuse, où s'origine la mystique moderne. Son *Viae Sion Lugent* marque déjà un tournant par rapport à la méthode

⁸⁶ Nicolas Kempf, *Tractatus de Mystica theologia*, I, 1, p. 17, citant Robert Grosseteste appelé d'ailleurs pour l'occasion « Hugo Lincolnensis », et reprenant un thème présent chez Hugues de Saint-Victor, *Super Ierarchiam Dionisii*, VII – VII*, éd. PL, t. 175, col. 1061B.

⁸⁷ Nicolas Kempf, *Tractatus de Mystica theologia* I, 4, p. 31-32, allusion à Hugues de Saint-Victor, *Libellus de formatione archæ*, éd. P. SICARD, *Hugonis de Sancto Victore opera*, t. I, *De archa Noe. Libellus de formatione archæ*, Turnhout, 2001 (CCCM, 176), IV = PL, t. 176, col. 692C.

⁸⁸ Nicolas Kempf, *Tractatus de Mystica theologia*, II, 16, p. 155 ; voir Hugues de Saint-Victor, *Super Ierarchiam Dionisii*, III – II, éd. PL, t. 175, col. 972C-978C ; Nicolas Kempf, *Tractatus de Mystica theologia*, IV, 11, p. 301 ; voir Hugues, *ibid.*, en particulier 974AC.

⁸⁹ Adam de Saint-Victor, *Salve mater Salvatoris*, éd. B. JOLLÈS, *Adam de Saint-Victor. Quatorze proses du XII^e siècle à la louange de Marie*, Turnhout, 1994 (Sous la Règle de saint Augustin, 3), p. 216.

⁹⁰ Nicolas Kempf, *Tractatus de Mystica theologia*, II, 8, p. 120 ; voir Richard de Saint-Victor, *De quatuor gradibus violentae caritatis*, éd. PL, t. 196, col. 1207-1224 ou *De gradibus caritatis*, 1193-1207 ; Thomas Gallus, *Commentaires du Cantique des Cantiques*, éd. J. BARBET, Paris, 1967, p. 78 B, 146C.

⁹¹ Nicolas Kempf, *Tractatus de Mystica theologia*, IV, 7, p. 280 ; voir *Beniamin minor*, 37, éd. Jean CHÂTILLON – Monique DUCHET-SUCHAUX, intr. et not. Jean LONGÈRE, *Richard de Saint-Victor. Les douze patriarches ou Beniamin minor*, Paris, 1997 (Sources chrétiennes, 419), p. 194 = PL, t. 196, col. 26C-27A.

chartreuse théorisée par Guigues II dans l'échelle des moines, dont les quatre degrés successifs étaient : *lectio, meditatio, oratio, contemplatio*. Pour Hugues de Balma, la théologie mystique ouvre une voie anagogique susceptible d'élever à l'union avec Dieu sans connaissance préalable ou concomitante. Les exercices intellectuels peuvent bien intervenir, mais comme ces étais de bois employés dans la construction d'un pont de pierre et démontés lorsqu'ils ne sont plus utiles au passage. Or il est clair que cette conception purement affective de la mystique et de ses différentes étapes est préparée par les distinctions victorines entre cogitation, méditation et contemplation, mais surtout par la reconnaissance d'un dépassement de l'intelligence par l'amour déjà dans un passage fameux d'Hugues, mais surtout dans le dernier des six degrés de la contemplation ricardienne, qui correspond d'ailleurs aux derniers élans de la « violente charité ». Mais c'est surtout la lecture du corpus dionysien poursuivie après Hugues par Thomas Gallus qui conduit à une telle exaltation d'une théologie mystique conçue comme extase anagogique, même si la place concédée à l'extase par Bonaventure dans l'*Itinerarium* apparaît aussi comme une subversion des degrés de la contemplation ordonnés par les deux victorins. Simplement une telle connaissance affective de Dieu, identifiée à la théologie mystique dionysienne, doit selon le chartreux – dont il faut rappeler que l'ouvrage circula sous le nom du franciscain – se passer de toute connaissance préalable ou concomitante. De ce fait, par un renversement subtil, Richard, qui était un précurseur dans le domaine de la mystique spéculative et du rôle que pouvait y jouer l'affectivité, apparaît pour le chartreux et spécialement dans sa *quaestio difficilis* comme le tenant d'une mystique intellectuelle et ascendante, opposée à celle descendante et affective représentée par la théologie mystique.

Mais cette lecture de Denys et son exaltation d'une mystique purement affective, si elle est rapidement assimilée par les théologiens chartreux, fait l'objet de leur part d'une lecture prudente. Tel est le cas de Guigues du Pont qui, tout en reconnaissant une supériorité à la contemplation anagogique, tente de sauver ce qui peut encore l'être des sommets de la mystique spéculative. Il peut ainsi faire une place aux apports de Richard, même si c'est finalement Bernard qui vient sauver la mise en suggérant que les représentations accompagnant les sommets de l'union mystique sont plutôt données après la traversée par la lumière divine en vue d'en pouvoir exprimer quelque chose en images et paroles. Articuler entre elles mystique spéculative, théologie scolastique et théologie mystique ou anagogique reste un souci majeur pour les chartreux lecteurs de l'ensemble de la culture chrétienne.

Au xv^e siècle, Denys propose ainsi une synthèse remarquable des sources tant patristiques et monastiques que scolastiques. Confronté à la difficulté d'articuler entre elles théologie scolastique et mystique, il pense la première comme relevant du charisme de sagesse (*sermo sapientiae*) et la seconde comme relevant du don du Saint-Esprit, sagesse correspondant à la grâce sanctifiante. Aucune contemplation digne de ce nom ne saurait ainsi être obtenue sans la grâce sanctifiante et la charité, seule susceptible d'y élever les spéculations tant des philosophes que des théologiens. Mais de ce fait, partisan lui-même d'une lecture intellectualiste du pseudo-Denys, il peut, sans négliger la place d'une théologie anagogique, faire une place aux définitions de la contemplation trouvées chez les victorins. Il restitue au passage à Richard, avec une grande perspicacité, une source hugonienne lue dans un texte qu'il croit avicennisant. Vincent d'Aggsbach au contraire vient raviver la *quaestio difficilis* en refusant l'assimilation de la théologie mystique avec le don de sagesse, qu'il trouve non chez son confrère mais chez Marquard Sprenger, ou avec la contemplation (Gerson). Richard est considéré comme le représentant d'une contemplation intellectuelle et l'irascible chartreux est prêt à lui concéder toutes les grandeurs qu'il en a décrites, mais non son assimilation à la théologie mystique. Quant à Hugues de Saint-Victor, il est plutôt rangé aux côtés de *Vercellinco* (Thomas de Verceil, et l'évêque de Lincoln Robert Grosseteste), parmi les commentateurs de Denys favorables à une lecture affective de l'union ultime, et cela dans un flou chronologique que Vincent confesse. Même s'ils n'y occupent plus une place aussi centrale, les trois victorins sont encore présents dans le *Tractatus de mystica theologia* de Nicolas Kempf, où ils semblent réintégrer le camp d'une mystique affective. Tout se passe donc comme si chacun à leur tour, les trois ordres : victorin, franciscain et chartreux, se disputaient les sommets de l'union à Dieu. Pour ces derniers, les premiers font ainsi figure tantôt de précurseurs et tantôt de repoussoirs.