

## CONTEMPLATION ET VIE CONTEMPLATIVE SELON TROIS CHARTREUX : GUIGUES II, HUGUES DE BALMA ET GUIGUES DU PONT

Quelques points de repère dans une évolution

Christian Trottmann

Vrin | « *Revue des sciences philosophiques et théologiques* »

2003/4 Tome 87 | pages 633 à 680

ISSN 0035-2209

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
[https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-  
theologiques-2003-4-page-633.htm](https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2003-4-page-633.htm)  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Christian Trottmann, « Contemplation et vie contemplative selon trois Chartreux :  
Guigues II, Hugues de Balma et Guigues du Pont. Quelques points de repère dans  
une évolution », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2003/4 (Tome  
87), p. 633-680.

DOI 10.3917/rspt.874.0633  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# CONTEMPLATION ET VIE CONTEMPLATIVE SELON TROIS CHARTREUX : GUIGUES II, HUGUES DE BALMA ET GUIGUES DU PONT

QUELQUES POINTS DE REPÈRE DANS UNE ÉVOLUTION

par Christian TROTTMANN

La Chartreuse est sans doute parmi les ordres monastiques occidentaux un de ceux qui poussent le plus loin l'exigence contemplative<sup>1</sup>. Pourtant, sa conception de la contemplation a évolué, ainsi d'ailleurs que sa valorisation de la vie active. Un premier moment de cette évolution peut être observé entre Guigues II et Guigues du Pont tous deux auteurs d'un traité sur la contemplation. L'événement majeur intervenu entre eux est évidemment la rédaction de la *Théologie Mystique* de Hugues de Balma. Or ce Traité thématise l'élévation la plus ultime vers Dieu en termes d'union et non de contemplation, conformément à une lignée interprétative de Denys qui marque déjà le tournant du XII<sup>e</sup> au

1. Sur la spiritualité cartusienne, Cf. en particulier pour les origines : Gordon MURSELL, « The Theology of the Carthusian Life in the Writings of St. Bruno and Guigo I », *Analecta Cartusiana* (désormais AC), 127 Salzburg : Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1988 ; Bruno RIEDER, « Deus locum dabit », *Studien zur theologie des Kartäuserpriors Guigo I* (1083-1136), Paderborn, 1997 ; Ch. CHALAMET, « Spiritualité et méditation chez Guigues I<sup>er</sup> prieur de Chartreuse », AC 145, Salzburg 1998 ; également les actes de plusieurs colloques (en fait une quinzaine de volumes) sous le titre « The mystical tradition and the Carthusians », AC 130. Pour les auteurs qui nous intéressent, en particulier : Dariusz DOŁOTOWSKI : « Die Methode des inneren Gebets im Werk "Scala claustralium, sive tractatus de modo orandi" des Guigo II des Kartaüser », t. II, p. 144-167 ; Patricia GUINAN, « The influence of Hugh of Balma's *Viae Sion lugent* », t. XIV, 1997, p. 5-49. Sur Guigues II et l'actualité de sa méthode, mentionnons encore de Kenneth C. RUSSEL, « Paul Ricœur on *lectio divina* », *Église et Théologie* 26 (1995), p. 331-344.

XIII<sup>e</sup> siècle. Elle conduira au milieu du XV<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup> d'autres Chartreux à une contestation radicale de la contemplation dans le cadre même de la vie contemplative. Pour tenter de saisir la première évolution qui a eu lieu à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, nous nous proposons ici de rappeler dans un premier temps comment Guigues II avait recueilli la tradition monastique de la *lectio divina* pour lui donner une inflexion contemplative propre à son ordre. Dans un second temps nous voudrions examiner le bouleversement radical de la conception traditionnelle de la contemplation, opéré par Hugues de Balma. Dans une dernière partie, nous examinerons l'impact de la *Théologie Mystique* d'Hugues de Balma sur la conception chartreuse de la contemplation et le compromis subtil tenté par Guigues du Pont pour l'y intégrer<sup>3</sup>.

2. Nous consacrons donc un article au repérage de la conception chartreuse originelle de la contemplation chez Guigues II et à son évolution chez Guigues du Pont tenant compte de la position originale de Hugues de Balma. Un second article tentera de repérer dans leur complexité les positions contrastées de trois Chartreux contemporains de la controverse de la Théologie mystique au cœur du XV<sup>e</sup> siècle : Denys le Chartreux, Vincent d'Aggsbach, et Nicolas Kempf. « Trois regards chartreux sur la contemplation au cœur du XV<sup>e</sup> siècle » à paraître dans les actes du 33. Kölner Mediaevistentagung, *Miscellanea Mediaevalia*, 31, Berlin, New York, 2003. Deux autres articles à paraître reviendront sur des points particuliers : la conception de la prière chez ces auteurs pour l'un, l'interprétation du sermon 41 de Bernard de Clairvaux par Guigues du Pont pour l'autre.

3. Sur ces auteurs : Francis RUELLO : « Statut et rôle de l'Intellectus et de l'Affectus dans la *Théologie mystique* de Hugues de Balma » dans *Kartäusermystik und Mystiker*, AC 55 (1981), p. 1-46; James HOGG : « Hugh of Balma and Guigo du Pont » dans *Kartäuserregel und Kartäuserleben*, AC 113.1 (1984), p. 61-88; Dennis D. MARTIN : *Carthusian Spirituality, the writings of Hugo of Balma and Guigo de Ponte*, New York, 1997, nous le remercions ici chaleureusement de nous avoir communiqué une version électronique de l'introduction de son livre très rare en France. Notons que cette introduction est assez critique à l'égard des hypothèses de Harald Walach, remettant notamment en cause l'appartenance de Hugues de Balma à l'ordre Chartreux dans *Notitia experimentalis Dei-Erfahrungserkenntnis Gottes : Studien zu Hugo de Balmas Text "Viae Sion lugent" und deutsche Übersetzung*, AC 98, (Salzburg : Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1994); sur Guigues du Pont en particulier : J. P. GRAUSEM, « Le De contemplatione de Guiges du Pont, » *Revue d'Ascétique et Mystique*, 10 (1929), p. 259-89; Dom Philippe DUPONT, « L'ascension mystique chez Guigues du Pont », in *Kartäusermystik und mystiker*, Dritter Internationaler Kongress über die Kartäusergeschichte und Spiritualität, 1 (Salzburg, 1981), p. 47-80, et surtout l'introduction du même auteur à son édition critique du traité de Guigues du Pont; sur la réception d'Hugues de Balma dans le contexte anglais et espagnol, Cf. en particulier Kent EMERY, « The Cloud of Unknowing and Mystica Theologia » dans *The Spirituality of Western Christendom*, II, The Roots of the Modern Christian Tradition, E. Rozanne ELDER éd., Kalamazoo, 1984; p. 46-70; Phyllis HODGSON ed. « The cloud of Unknowing and Related Treatises », AC 3, 1982; James WALSH trad. *The cloud of Unknowing*, New York, 1981; Rosemary Ann LEES, « The Negative Language of the Dionysian School of mystical Theology : An Approach to the The cloud of Unknowing », AC 107, 1983, p. 288-308; Jean ORCIBAL, *La Rencontre du Carmel Thérésien avec les mystiques du nord*, Paris, Presses universitaires de France (coll. Bibliothèque de l'école des hautes études, section des sciences religieuses, 70), 1959; Faustino DE PABLO MAROTO, « Amor y Conocimiento en la Vida Mística según Hugo de Balma », *Revista de espiritualidad*, 24 (1965), p. 399-447; Jean KRYNEN, *Saint Jean de la Croix et l'aventure de la mystique espagnole*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1990; Patricia GUINAN, « The influence... » art. cit.

## 1. GUIGUES II, RÉCEPTION CHARTREUSE DE L'HÉRITAGE MONASTIQUE

Dans sa *Lettre sur la vie contemplative*, encore appelée *Échelle des moines*, écrite à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, Guigues II le Chartreux distingue quatre étapes de la vie contemplative : lecture, méditation, prière et contemplation, qu'il définit ainsi :

« La lecture est l'étude attentive des Écritures, faite par un esprit appliqué. La méditation est une opération de l'intelligence, procédant à l'investigation studieuse d'une vérité cachée, à l'aide de la propre raison. La prière est une religieuse application du cœur à Dieu pour éloigner des maux ou obtenir des biens. La contemplation est une certaine élévation en Dieu de l'âme attirée au-dessus d'elle-même et savourant les joies de la douceur éternelle »<sup>4</sup>.

Nous trouvons donc chez lui une conception de la contemplation, centrée sur l'Écriture et plutôt intellectuelle. C'est une explication de la pratique monastique de la *lectio divina*, qui n'est d'ailleurs pas propre à la Chartreuse. La première étape insiste ainsi sur l'attention portée à la lecture. Elle est déjà une *sedula inspectio*, lecture active qui scrute l'Écriture avec empressement, mais aussi application. Cette lecture, rapide, mais attentive, exige que l'âme soit tout entière tournée vers elle (*cum animi intentione*).

La méditation ne mobilise plus seulement l'âme active (*animus*), mais plus précisément l'esprit, la *mens*, terme traduit par intelligence dans l'édition des Sources Chrétiennes. Son investigation est conduite par la raison. Nulle mention donc ici de la grâce. Ce sont semble-t-il dans un premier temps les forces naturelles de l'esprit qui, éveillées par l'Écriture, scrutent au-delà d'elle une vérité cachée dont celle-ci a laissé deviner la valeur. Mais précisément, la seule raison ne suffit pas à atteindre un tel trésor. Il faut donc que la prière prenne le relais. C'est à ce niveau, précise plus loin Guigues II, que le consentement du libre arbitre est requis. La conception développée ici de la vie contemplative ne saurait donc être purement intellectuelle.

« De même, que sert à un homme d'avoir vu par la méditation quel est son devoir, s'il ne se hausse à la mesure de l'accomplissement de ce devoir par le secours de la prière et par la grâce de Dieu? "Car tout don excellent et tout don parfait vient d'en haut et descend du Père des lumières", sans lequel nous ne pouvons rien; c'est lui qui accomplit en nous nos œuvres, mais non cependant tout à fait sans nous. "Nous sommes en effet les coopérateurs de Dieu", comme le dit l'Apôtre. Dieu veut être prié par nous, il veut nous voir ouvrir le secret de notre volonté à la grâce qui survient et frappe à la porte; il veut pour lui notre consentement »<sup>5</sup>.

4. « Est autem lectio sedula scripturarum cum animi intentione inspectio. Meditatio est studiosa mentis actio, occultae veritatis notitiam ductu propriae rationis investigans. Oratio est devota cordis in Deum intentio pro malis removendis vel bonis adipiscendis. Contemplatio est mentis in Deum suspensae quaedam supra se elevatio, eternae dulcedinis gaudia degustans. », GUIGUES II LE CHARTREUX, *Lettre sur la vie contemplative*, E. COLLEDGE et J. WALSH eds., Sources Chrétiennes (désormais SC) 163, Cerf, Paris 2001<sup>2</sup>, p. 81, l. 32-38.

5. « Item quid prodest homini si per meditationem quae agenda sunt videat, nisi orationis auxilio et Dei gratia ad ea obtinenda convalescat? Omne siquidem datum

Le consentement est la réponse du libre-arbitre à une grâce prévenante. Par lui et par la grâce sont unies la volonté humaine et celle de Dieu, ce qui rend possible la coopération fructueuse et méritante. Ne retrouvons-nous pas ici chez Guigues un écho des analyses de Bernard dans le *De Gratia et Libero Arbitrio*<sup>6</sup> à propos du même texte paulinien de *I Cor 3, 9*? Le « *non tamen omnino sine nobis*<sup>7</sup> » de Guigues, n'est-il pas ici un écho de Bernard « *non iam tamen sine nobis* »<sup>8</sup>? Le moment de la prière ou du désir dans l'échelle chartreuse dressée par Guigues est donc celui où la volonté est à son tour, mobilisée, pour entrer dans la grâce, après les premiers pas accomplis par l'intelligence.

Le rôle de la prière est en général d'éloigner les maux et d'obtenir des biens, mais dans l'ascension contemplative, le bien qu'elle demande et obtient n'est autre que la contemplation de la vérité pressentie. Or si la vérité est atteinte dans la contemplation, celle-ci est bien plus, un état où l'âme sort d'elle-même, pour être suspendue en Dieu et y goûter les joies de la douceur éternelle. Chacune de ces trois caractéristiques de la contemplation méritent qu'on s'y attarde. Mais revenons auparavant avec Guigues II sur chacune des étapes précédentes.

La lecture est comparée à une mastication et trituration, selon une tradition monastique qui n'est pas propre à la Chartreuse. Mais en comparant l'Écriture à une grappe et non à une nourriture solide, Guigues précise que dès cette première phase, un suc est extrait. Si nous poursuivons la métaphore, nous pourrions dire que ce vin nouveau n'est pas encore chargé de l'alcool susceptible de conduire à l'ivresse. Il faut pour cela le travail des deux étapes suivantes : une fermentation naturelle menée par les enzymes de la raison et le miracle de la grâce qui à la demande de la prière change l'eau en vin.

Guigues insiste surtout sur le déclenchement du désir opéré par cette première mastication. L'âme se dit qu'il doit y avoir quelque chose de bon à saisir dans la nourriture qu'elle mastique. Le Chartreux prend pour exemple le verset : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu », suggérant ainsi d'emblée que le bien recherché n'est autre que celui ultime de la vision béatifique. Tout bien visé par la vie contemplative (comme aussi par la vie active) n'est-il pas ordonné au bien ultime de la vie éternelle? Toujours est-il que le bien entrevu par la lecture n'est encore aperçu que de l'extérieur. La méditation représente à ce titre et comme son nom l'indique, un mouvement d'intériorisation.

L'ascétique Chartreux insiste à propos de la béatitude des cœurs purs sur l'exigence d'une garde du cœur, vigilante sur la pureté non seulement du corps, mais de l'âme à l'égard des sollicitations des sens. Toutefois, il ne s'en tient pas au niveau topologique ou moral, il passe

*optimum, et donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum, sine quo nihil possumus, sed ipse facit in nobis opera, non tamen omnino sine nobis. Cooperatorum enim Dei sumus, sicut dicit apostolus. Vult siquidem Deus ut eum oremus, vult ut gratiae advenienti et pulsanti ad ostium aperiatur sinum voluntatis nostrae, et ei consentiamus.* », *Id., ibid.*, p. 110, l. 321-330.

6. BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et Libero Arbitrio*, (désormais *DGLA*), trad. F. Callerot XI, 36, SC 393, Paris, 1993, p. 344-347.

7. GUIGUES II LE CHARTREUX, *Lettre...*, op. cit., p. 110, l. 326

8. BERNARD DE CLAIRVAUX, *DGLA*, op. cit., p. 346, l. 24.

au niveau anagogique, voyant dans la contemplation promise aux cœurs purs, celle du Dieu infini. Notons à ce niveau du texte une évolution des images : la liqueur qui a coulé de la petite grappe s'est étendue et provoque le feu du désir : « enflammée par ces brandons, stimulée par ces désirs, l'âme brise l'albâtre et commence à pressentir le parfum du baume, sinon déjà par le goût, du moins comme par l'odorat<sup>9</sup> ».

Nous avons déjà évoqué l'entrée en lice de la volonté au troisième stade de l'échelle des moines. Nous voyons ici que dès le second, la méditation éveille un désir intellectuel. Le désir naturel de voir Dieu qui sourd déjà de la grappe triturée par l'*animus* dans la *lectio*, devient spirituel et intellectuel avec la méditation. Ce bien entrevu par la *lectio*, approfondi, creusé par la *meditatio*, apparaît désirable et en même temps hors de portée encore pour la *mens*.

Mais le passage de la méditation à la prière est l'occasion pour le moine d'une sortie assez violente contre les philosophes païens qui ne saurait manquer de nous arrêter. Citons un peu longuement le passage en question :

« Lire, en effet, et méditer, cela est commun aux bons et aux méchants; les philosophes païens eux-mêmes ont su trouver par l'exercice de la raison une notion sommaire du vrai Bien. Mais, ayant connu Dieu, ils ne lui ont pas rendu gloire comme Dieu; et, présumant de leurs forces, ils disaient : "Nous l'emporterons grâce à notre langue, nous avons avec nous nos lèvres". Ils n'ont pas mérité de recevoir ce qu'ils avaient pu entrevoir. "Ils se sont abandonnés à leurs pensées", et "toute leur sagesse a été dévorée", car elle avait sa source dans l'étude des disciplines humaines, non dans l'Esprit de Sagesse, qui réjouit et nourrit avec une inestimable saveur l'âme dans laquelle elle se trouve; c'est d'elle qu'il a été écrit : "La sagesse n'entrera pas dans l'âme perverse". La vraie sagesse procède de Dieu seul »<sup>10</sup>.

D'inspiration paulinienne, la diatribe s'articule autour du verset de *Rm.* 1, 21. Les philosophes ont connu Dieu, mais ne lui ont pas rendu la gloire qui lui était due. Notons que pour le Chartreux, c'est en tant que vrai bien que Dieu est ainsi atteint par les philosophes, mais « *in summa* » ce qui est traduit par « notion sommaire » dans l'édition des Sources Chrétiennes, mais signifie aussi bien au sommet de leur étude. Le souverain Bien n'est donc atteint que par le sommet de la méditation des philosophes et globalement, sans entrer dans le détail. Thomas d'Aquin dira au siècle suivant qu'ils atteignent son existence, voire ses noms principaux, mais non ses mystères (Trinité, Incarnation) ou son

9. « His anima facibus inflammata, his incitata desideriiis, fracto albastro suavitate unguenti praesentire incipit nondum gustu sed quasi narium odoratu. », GUIGUES II LE CHARTREUX, *Lettre...*, op. cit. SC. 163, p. 90, l. 100-103.

10. « Legere enim et meditari tam bonis quam malis commune est; et ipsi philosophi gentium, in quo summa veri boni consisteret, invenerunt ductu rationis. Sed quia cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt, et de suis viribus praesumentes dicebant : *Linguam nostram magnificabimus, labia nostra a nobis sunt*, non meruerunt percipere quod poterant videre. *Evanuerunt in cogitationibus suis et eorum sapientia devorata est*, quam eis contulerat humanae studium disciplinae, non Spiritus sapientiae qui solus dat sapientiam veram, sapidam scilicet scientiam quae animam cui inest inaestimabili sapore jocundat et reficit; et de illa dictum est : *Sapientia non intrabit in malevolam animam*. Haec autem a solo Deo est... », *Id., ibid.*, p. 92, l. 112-125.

essence. La seconde partie du verset paulinien donne lieu à une glose nourrie de citations de l'Ancien Testament qui précisent les « fautes de philosophes » : présomption d'abord de ceux qui s'en tiennent à la force de leur rhétorique (langue et lèvres selon le *Ps.* 11,5). Mais une telle défiance à l'égard de la rhétorique ne se retrouverait-elle pas chez les philosophes même, Platon en particulier? Deuxième faute, « ils se sont noyés dans leurs cogitations », « *evanuerunt in cogitationibus suis* ». Le danger ne guette-t-il pas tout méditant, creusant en son intériorité les vérités que lui a laissé entrevoir la lecture, de ne plus sortir de lui-même et de se perdre en ses pensées? Il laisse ainsi échapper la vérité entrevue et ne peut en jouir, ce qui exigerait une sortie de soi-même. C'est qu'aux yeux du Chartreux, fidèle en cela à la tradition augustinienne, l'alternative à une sagesse mondaine qui n'a sa source que dans les études humaines, ne saurait être que l'Esprit de Sagesse. Le don de Dieu représente l'autre source de la sagesse qui ne risque pas de se tarir ou de s'embourber dans un enfermement narcissique.

Nous avons donc une opposition sagesse contre sagesse. Car celle qui est donnée par l'Esprit saint est vraie « *sapida scientia* », science savoureuse. Ce qui manque à la science des philosophes, c'est, une fois Dieu découvert comme sommet de leur ascension rationnelle, de savoir s'arrêter pour en jouir. Cela supposerait la gratitude de la latrerie, l'action de grâce jubilante qui rend gloire. Mais cela implique une grâce spéciale et fort rare. Notons en effet que les philosophes ne sont pas les seuls à la manquer, les simples fidèles aussi, comme l'atteste la comparaison fort cléricale que l'on trouve à la suite du texte. Dieu a donné à un grand nombre le pouvoir de baptiser, mais à un petit nombre seulement celui de pardonner les péchés. De même, « La parole est proposée à tous, la sagesse de l'esprit à un petit nombre, car c'est le Seigneur qui distribue cette sagesse à qui il veut et quand il veut<sup>11</sup> ». De fait, même parmi les croyants chez qui la foi est répandue en abondance, le don de sagesse reste chose très rare. Ne nous y trompons pas, nous retrouvons ici comme chez Bernard, une anti-philosophie qui est revendication monastique de la vraie philosophie. Les philosophes païens furent empêchés par leur défaut de grâce et leur manque de ferveur d'atteindre cette science savoureuse, mais la foi n'y donne pas pour autant accès aux simples fidèles. Il faut être à la fois philosophe et croyant pour y parvenir. Seul celui qui « poursuit la paix » dans la solitude monastique bénéficie du don de sagesse, selon la correspondance spirituelle déjà établie par Augustin entre le don de sagesse et la béatitude des artisans de paix. Simplement, cette paix poursuivie et construite par des artisans monastiques opiniâtres est reçue par eux comme un don et il appartient à la prière de le demander et de l'obtenir.

Ce troisième degré de l'échelle des moines qui semblerait le moins philosophique, le plus religieux, est en fait paradoxalement le lieu même de la docte ignorance.

« L'âme a donc vu qu'elle ne peut atteindre par elle-même la douceur désirée de la connaissance et de l'expérience. Plus elle s'élève, plus

11. « *Sermo datur cunctis, animi sapientia paucis, quam distribuit Dominus cui vult et quando vult.* », *Id., ibid.*, l. 131-133.

Dieu est distant.<sup>12</sup> » Telle est la limite de la méditation qui requiert le recours à la prière. Nous avons déjà vu comment alors, la volonté, le libre-arbitre entre en lice et par son acquiescement à la volonté divine, obtient la grâce désirée. Alors peut survenir la contemplation. Il est à noter qu'il n'y a en ce processus rien d'automatique. Aucune nécessité du type de celle postulée par Eckhart n'oblige le Dieu souverainement bon à se donner au cœur qui s'humilie. Au contraire, le domaine de la grâce est pour le Chartreux celui de la liberté. La contemplation survient toujours à l'improviste<sup>13</sup>, comme l'époux, interrompant la prière. Les analogies qui la décrivent sont riches et variées comme l'expérience du Chartreux : rosée céleste, onction de parfums précieux, repos de l'âme fatiguée, nourriture et boisson apaisant la faim et la soif. Mais cette paix reste paradoxale : « c'est en la mortifiant que la contemplation divine vivifie l'âme, par un admirable oubli d'elle-même, et s'il l'enivre, c'est en la rendant sobre.<sup>14</sup> » Le paradoxe ultime, qui est pourtant l'attestation même de l'expérience, est que la dilatation du cœur produite par la contemplation s'accompagne du don des larmes. Leur surgissement extérieur est le signe de la visite intérieure par Dieu de l'âme contemplative.

Pourtant, cette grâce est fugitive. Le maître spirituel explique que c'est pour le bien de l'âme qu'elle se cache, afin de relancer son désir et surtout d'éviter qu'elle ne se gonfle de vanité. Il envisage les retombées de l'âme après son élévation et lui prodigue ses conseils de prudence et d'espérance pour ces temps difficiles<sup>15</sup>. Il envisage aussi les quatre causes qui peuvent détourner de la contemplation :

« Il y a communément quatre obstacles qui peuvent nous détourner de ces degrés : une nécessité inévitable, l'utilité d'une bonne œuvre, la faiblesse humaine, la vanité mondaine. La première est excusable, la seconde acceptable, la troisième misérable, la quatrième coupable.<sup>16</sup> »

C'est sur ce tableau permettant au contemplatif de mieux repérer son ennemi, et sur son commentaire moralisé que s'achève la lettre de Guigues II. Mais nous en retiendrons quant à nous pour terminer la récapitulation proposée au paragraphe XII :

« 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

12. « Videns ergo anima quod ad desideratam cognitionis et experientiae dulcedinem per se non possit attingere, et quanto magis *ad cor altum accedit* tanto magis *exaltatur Deus*. », *Id., ibid.*, p. 94, l. 135-138.

13. « Dominus autem [...] medium orationis cursus interrumpens, festinus se ingerit et animae desideranti festinus occurrit... », *Id., ibid.*, p. 96, l. 159-163.

14. « immemorem sui mirabiliter mortificando vivificans et inebriando sobriam reddens. », *Id., ibid.*, p. 96, l. 167-168.

15. *Id., ibid.*, § IX-XI, p. 100-107.

16. « Sunt autem quatuor causae quae non retrahunt ab istis plerumque gradibus, scilicet inevitabilis necessitas, honestae actionis utilitas, humana infirmitas, mundialis vanitas. Prima excusabilis, secunda tolerabilis, tertia miserabilis, quarta culpabilis. », *Id., ibid.*, XIV, p. 117-118, l. 406-410.



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 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 bienheureux »<sup>17</sup>.

Chacun de ces quatre degrés de l'échelle des moines suppose ainsi le précédent, et on ne saurait s'élever au dernier, la contemplation, qu'on n'ait d'abord gravi les précédents. Mais réciproquement, chacun suppose le suivant. S'attarder inconsidérément à la lecture serait inutile si aucune trituration de son contenu n'en prépare l'assimilation. Se perdre dans ses pensées, et ne pas passer ainsi de la méditation à la ferveur de la prière serait, nous l'avons déjà vu, une erreur de philosophe. Mais le passage de la seconde à la troisième étape reste libre et le lieu même de l'exercice de la liberté, nous l'avons vu également. Au désir de connaissance né en l'intelligence de la méditation, la volonté reste libre de chercher ou non sa satisfaction en Dieu. Lui aussi d'ailleurs est libre de sa réponse et distribue les grâces de contemplation d'une manière le plus souvent inattendue. On notera le paradoxe d'une ivresse produite non par un vin capiteux, mais par la douceur d'une rosée céleste.

Revenons pourtant enfin, comme promis, sur les caractéristiques de cette dernière étape de l'ascension<sup>18</sup>. On notera tout d'abord qu'elle se caractérise par la suspension de l'intelligence (*mens*) au-dessus d'elle-même. Nous retrouverons une notion semblable d'un « *suspendium* » de l'âme au-dessus de ses facultés naturelles chez Thomas Gallus qui est une source majeure de Hugues de Balma. Chez Guigues II, la *mens* est suspendue en Dieu simplement parce qu'elle attend de lui la lumière qu'elle n'a pu trouver dans la méditation. Elle est ainsi élevée au-dessus d'elle-même. Le terme toutefois d'*excessus* qui chez Thomas de Verceil constitue une étape distincte et supérieure au *suspendium*, n'est pas employé par Guigues. Enfin, ce que déguste la contemplation, ce sont des joies afférentes à la douceur éternelle. Aussi ne sommes-nous pas surpris de voir le quatrième échelon réservé aux bienheureux. Certes, Guigues II écrit avant l'effort scolastique de réflexion sur la vision béatifique. De plus son exemple de prédilection est, nous l'avons dit la béatitude des cœurs purs. Il ne distingue donc pas explicitement la béatitude goûtée par les contemplatifs ici-bas de la vision définitive atteinte par les bienheureux dans la patrie céleste. Toutefois dans la progression qui clôt la récapitulation que nous venons de citer au terme du

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 sitiientem 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. », *Id., ibid.*, § XII, p. 106-109, l. 287-300.

18. Cf. n. 4.

chapitre XII, on attendrait après les débutants et les progressants, selon une tradition dionysienne, les parfaits, en qui les moines, vivant non seulement selon les préceptes, mais encore selon les conseils évangéliques, se sont bien souvent reconnus. Or l'humilité de Guigues et les besoins du nombre de degrés le conduisent à substituer aux parfaits, deux grades bien distincts : celui des fervents (*devotorum*) et celui des bienheureux. Seuls les bienheureux sont donc définitivement installés dans la contemplation. Les plus parfaits des moines contemplatifs, ceux qui sont fervents, restent en fait dans l'ordre de la dévotion, d'une prière, certes récompensée de grâces contemplatives comme autant d'élévations fugitives aux douceurs de l'éternité. Hugues de Balma intervenant quant à lui alors que la réflexion scolastique sur la vision béatifique est déjà bien avancée devra la prendre en considération.

## 2. HUGUES DE BALMA : NAISSANCE DE LA MYSTIQUE AFFECTIVE

La *Théologie mystique*, désignée le plus souvent par les médiévaux à partir de son incipit : « *Viae Sion lugent* » fut écrite entre 1289 et 1297. Son titre renvoie explicitement à l'œuvre de Denys, et situe ainsi d'emblée Hugues de Balma dans une autre tradition que celle des Chartreux<sup>19</sup>. Il s'agit des commentateurs du pseudo-Aréopagite et en particulier de Thomas Gallus son principal inspirateur qui fut Abbé de Verceil, interprétant Denys dans la tradition de Saint-Victor. Aussi le plan du *Traité* de Hugues de Balma reprend-il pour ses trois parties les voies purgative, illuminative et unitive, correspondant aux trois offices des anges : purger, illuminer, perfectionner<sup>20</sup>. Notons au passage quelques différences. Les trois offices des anges sont devenus des voies. La dernière voie est devenue unitive, conformément à la mystique dionysienne dont le sommet est une union (*henosis*) et non une contemplation<sup>21</sup>. Dans un esprit dionysien, Hugues fait correspondre les trois voies aux commençants, aux progressants et aux parfaits.

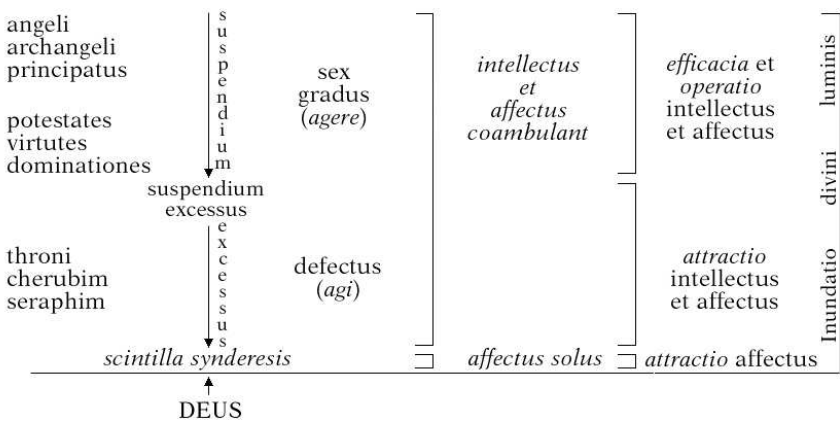
Le médiateur expliquant ce passage des fonctions angéliques aux voies humaines de la théologie mystique est indéniablement Thomas

19. Mais cette influence d'une mystique dionysienne passant par les Victorins puis les Franciscains ne nous semble pas permettre de conclure à une appartenance de Hugues à cet ordre comme le suggère H. Wallach. Hugues est en fait réceptif à bon nombre des sources d'une tradition spirituelle monastique allant de Jean Cassien à Thomas Gallus. Dans cette perspective, l'héritage cartusien n'est pas négligeable, même s'il est intégré à une dominante dionysienne. La thèse de H. Walach est de première importance notamment pour situer la *Théologie mystique* de Balma au sein de la réflexion de son temps sur la connaissance de Dieu (en particulier chez Gérard d'Abbeville et Henri de Gand), voire une influence éventuelle sur Olivi. Toutefois, comme l'indique Dennis D. Martin, elle a tendance à sous-estimer chez Hugues l'héritage de la tradition patristique, direct ou médiatisé par la tradition monastique. Un point important qui reste à explorer est celui du « *raptus* » constituant dans l'esprit des scolastiques contemporains de Balma, le sommet de toute connaissance de Dieu possible en ce monde.

20. Cf. notamment, *Hiérarchie Céleste*, III, 165 B sq., trad.; M. de GANDILLAC, Aubier, Paris, 1943, p. 197-198.

21. Cf. Ysabel DE ANDIA, *Henosis : l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, 1996.

Gallus dont il nous faut rappeler quelques caractéristiques qui viendront éclairer le point de vue du Chartreux. L'abbé de Verceil laisse des commentaires suivis des principales œuvres de Denys, mais aussi du *Cantique des Cantiques*. Il considère ce dernier comme la pratique de la théologie mystique dont la théorie se trouve exposée par Denys en son œuvre qui porte ce titre. Dans son prologue au dernier de ses commentaires du *Cantique*, il considère que c'est l'âme elle-même qui est ordonnée selon les ordres de la hiérarchie angélique. Le séraphin dont il parle est ainsi celui de l'âme, la fine pointe de son affectivité, sa syndérèse capable de s'unir à Dieu. Les autres puissances de l'âme s'ordonnent ainsi conformément aux hiérarchies angéliques selon le schéma suivant que nous reprenons à J. Barbet :



Disons brièvement qu'aux trois premiers ordres correspondent les premières appréhensions naturelles de l'âme, dans leur simplicité<sup>22</sup> pour les anges, l'annonciation par les archanges portant sur le *commodus* et l'*incommodus*<sup>23</sup>. Aux Principautés<sup>24</sup>, il revient de diriger l'âme vers le bien désirable ou de la détourner du mal à fuir, en un premier mouvement qui n'est encore qu'instinctif. Car c'est au quatrième ordre seulement<sup>25</sup>, que se dégagent selon Thomas, les mouvements volontai-

22. « Infimus ordo infime hierarchie qui dicitur angelicus, continet primas et simplices apprehensiones naturales, tam intellectus quam affectus sine aliqua dictatione commodi vel incommodi que tanquam angeli, id est nuntii, aliquid anime simpliciter annuntiant. » THOMAS GALLUS, *Troisième commentaire du Cantique des Cantiques*, éd. J. BARBET, *Commentaires du Cantique des Cantiques*, Vrin, Paris, 1967, p. 108. Le schéma est repris de l'introduction à ce livre.

23. « Medius ordo naturales continet dictationes apprehensorum, utrum videantur commoda vel incommoda, et hiis fit annuntiatio principalior quam sit prima. », *Id., ibid.*

24. « Tertius continet appetitus et fugas apprehensorum secundum dictationes commodi vel incommodi; fuga autem est mali et appetitus, boni, et ita iste ordo prebet ducatum inferioribus in divinis; quod signatur nomine principatum. », *Id., ibid.*

25. « Quartus ordo, qui est infimus in secunda hierarchia mentis, continet voluntarios motus intellectus et affectus a libero arbitrio iam exceptos, distantiam boni et

res de l'*intellectus* et de l'*affectus*. Les Puissances ordonnent par une sentence rationnelle l'affect comme aussi l'intellect vers le souverain bien, ordre réalisé par les Vertus<sup>26</sup>. Au sixième degré, celui des Dominations<sup>27</sup>, les sommets (*apices*) de l'*affectus* et de l'*intellectus* sont tendus et comme suspendus vers les rayons supérieurs de la grâce. Au *suspendium* correspondant aux tensions des industries mises en œuvre dans les trois ordres de la hiérarchie intermédiaire, succède dans les trois ordres supérieurs l'*excessus*<sup>28</sup>. On notera la curieuse théologie du Vercellensis qui à la nature seule en œuvre dans les trois premiers ordres et à ces industries intervenant dans les trois suivants fait succéder la grâce pure. La grâce ne vient-elle pas toujours assumer la nature? Mais ici c'est l'*excessus* qui l'élève au-dessus d'elle-même. Commencant par l'ordre des Trônes<sup>29</sup>, il monte à celui des Chérubins<sup>30</sup> où *intellectus* et *affectus* sont attirés conjointement vers les sommets de leurs possibilités d'accueil du divin. Toutefois, l'intellect ne parvient pas à excéder son mode propre de connaissance et défaille au seuil du neuvième et dernier ordre. C'est celui des *fervidos fulgores*, et des *fulgidos fervores* où peut parvenir l'*affectio principalis* seule capable d'union à Dieu, et relayant ainsi *intellectus* et *affectus*<sup>31</sup>. L'*affectio principalis* encore appelée

mali cum deliberatione rationis examinantes et ordinantes mentem, quantum est in ipsis, per definitivam sententiam ad appetendum et querendum totis viribus affectus et intellectus summum bonum et ad repellendum omnia obstacula; nomen autem potestatum significat ordinationem, secundum Dionysium. », *Id., ibid.*

26. « Quintus, qui est medius medie hierarchie, continet valida mentis robor virtutum naturalium et gratuitarum ad exequendum fortiter quod a potestatibus recte decretum est; quod notatur nomine virtutum. », *Id., ibid.*

27. « Sextus, qui summus est in media hierarchia, continet authentica imperia liberi arbitrii quibus apices affectus et intellectus tota virtute suspenduntur ad suscipiendum divinos superadventus quantum possibile est libero arbitrio adiuto a gratia, et huius suspendii et imperii et libertatis sublimitas notatur nomine dominationum. In isto autem ordine, mens adhuc sobria, extenditur et exercetur ad radium superiorem, [usque] ad summos nature sue terminos. », *Id., ibid.*, p. 108-109.

28. « Infima mentis hierarchia consistit in ipsa eius natura, media in industria, que incomparabiliter excedit naturam, summa in excessu mentis. In prima operatur sola natura, in summa, sola gratia, in media simul operantur gratia et industria. », *Id., ibid.*, p. 108.

29. « Septimus ordo per mentis excessum susceptivus est superadventus divini; unde thronorum nomine censetur, et quot sunt mentis sinus, vel capacitates illius supersubstantialis radii supersimplicis in essentia et multiplicis in efficacia, tot sunt throni. », *Id., ibid.*, p. 109.

30. « Octavus ordo continet omnimodam cognitionem intellectus attracti divina dignatione, quo non valet ascendere, et affectus attracti, attractionem et summitatem intellectus attracti non excedentis. Simul enim attrahuntur et quasi coambulant affectus et intellectus usque ad novissimum defectum intellectus qui est in summitate huius ordinis cherubim, quem intellectus etiam attractus non excedit, sed ibi habet sue cognitionis et sui luminis consummationem; unde ordo ille cherubim vocatur. », *Id., ibid.*

31. « Nonus continet principalia in Deum suspiria, superintellectuales extensiones et immissiones, fervidos fulgores et fulgidos fervores, ad quorum omnium sublimes excessus et excedentes sublimitates intelligentia trahi non potest, sed sola principalis affectio Deo unibilis. In hoc ordine offeruntur *orationes castissime* quibus Deo assumus, *De div. nom.* 3 a. Iste ordo Deum amplexatur et sponsi amplexibus amicitur, speculum nescit, *Marie portionem* percipit *que non auferetur*, *Luc.* 10. In hoc

sommet de l'âme, *apex mentis* ou étincelle de la syndérèse, *scintilla synderesis*, prend alors le relais des deux puissances naturelles défaillantes<sup>32</sup>. Est-elle l'affection pure et simple, l'*affectus* du degré précédent, ou quelque puissance supérieure à l'*affectus* comme à l'*intellectus* et dont l'opération se caractérise ultimement par la disposition à l'union (*aptitudo ad unionem*), ou plus exactement à l'union? On notera au passage que l'allusion à la figure de Marie, symbolisant pour tout esprit de l'époque la vie contemplative, fait bien de cette étape le sommet de la contemplation, même s'il lui en dénie tout contenu intellectuel.

L'interprétation de ce texte ambigu du Victorin par Hugues de Balma va dans le sens de la première alternative, et il voit dans la Théologie Mystique correspondant à l'union obtenue au dernier degré de la hiérarchie céleste et psychologique, une union purement affective, sans connaissance antécédente ou concomitante<sup>33</sup>. Il le précise à plusieurs reprises et en particulier dans la *Quaestio difficilis* qui, composée selon le genre de la question disputée, suit son traité de la *Théologie Mystique*.

ordine. sponso et sponse lectulus collocatur. De isto in inferiores ordines seriatim fluit divini luminis inundatio », *Id., ibid.*

32. *Id., ibid.*, 7, 5, p. 219.

33. Le rapprochement de la mystique de Hugues avec sa source chez Thomas Gallus suggère bien que c'est seulement dans l'ultime étape de la *surrectio ignota*, que toute connaissance antécédente ou concomitante disparaît. Dennis D. Martin a raison d'en faire justice à Hugues et même à son disciple chartreux du XVe siècle, Vincent d'Aggsbach, dans l'introduction de son livre (*Carthusian Spirituality... op. cit.*) : leur mystique ne semble pas dénuée de tout contenu intellectuel dans les premières phases correspondant aux voies purgative et illuminative. Toutefois, dans la mesure où l'un et l'autre ont fondé la Théologie Mystique, l'ascension des simples vers Dieu, il n'est pas exclu que ces phases préparatoires même puissent être vécues selon un mode plus affectif qu'intellectuel. L'analogie sur laquelle nous reviendrons de l'étagage de bois figurant ces phases préparatoires, dont on peut se passer une fois le pont construit en dur pour évoluer librement dans la voie unitive qu'il figure, n'exclut pas une ascension propédeutique, certes non dénuée de scories intellectuelles, mais dominée déjà plutôt par la dimension affective.

De plus, lorsqu'on a ainsi rendu justice à la mystique affective de Hugues de Balma et Vincent d'Aggsbach en comprenant qu'elle n'est dénuée de toute connaissance intellectuelle que dans sa phase ultime, il reste à déterminer si l'interprétation de l'agnosie évoquée par Denys le Pseudo-Aréopagite dans sa propre *Théologie Mystique* en termes d'une élévation de l'affection séparée de l'intellect est pertinente et cohérente avec le reste de l'œuvre de l'Aréopagite. L'interprétation de Nicolas de Cues en terme de docte ignorance, conservant le caractère intellectuel de cette *surrectio ignota* n'est-elle pas plus respectueuse? Elle exige le maintien du caractère paradoxal d'une telle connaissance de Dieu, trop vite évacué à notre goût par son interprétation affective.

Enfin, même si Hugues de Balma et Vincent d'Aggsbach admettent une connaissance de Dieu conséquente au terme de cette ultime élévation, peuvent-ils en penser le caractère encore paradoxal et imparfait? S'ils y voient une anticipation dans le rapt de la vision béatifique, peuvent-ils penser clairement la différence entre ces deux connaissances de Dieu? Nous verrons que Hugues, en scolastique aguerri a une position très claire sur la question, et que celle de Guigues du Pont est peut-être plus subtile encore. Vincent d'Aggsbach n'aborde pas explicitement le problème à notre connaissance. Est-ce faute d'en avoir aperçu, un siècle et demi plus tard, les enjeux théologiques?

Le plan du traité fait en effet correspondre les trois voies purgative, illuminative et unitive aux trois ordres angéliques supérieurs. La voie purgative correspond aux Trônes qui dans leur stabilité sont le siège de la sagesse. Elle dispose donc à cette réceptivité par la justice qui pour l'âme commence avec la contrition de ses péchés. J. Gerson retiendra la leçon d'humilité qui fait commencer la voie purgative par la componction. Hugues de Balma la fait correspondre aussi au baiser sur les pieds du Christ, conformément à la lecture fameuse du Cantique par Bernard<sup>34</sup>. Selon lui, le baiser sur la main qui relève correspondait à l'acquisition des Vertus et celui sur la bouche à l'union amoureuse. Le Chartreux fait encore correspondre les trois baisers à ses trois voies. Pourtant, selon lui, la voie purgative ne reste pas prostrée dans sa componction, elle rappelle aussi les bienfaits divins : ceux généraux de la Création, de la Rédemption et de la Glorification, ou spéciaux de l'âme appelée au sacerdoce, voire à la vie recluse en Chartreuse. Or la purification ne saurait être obtenue par les seules forces d'une ascèse humaine, mais surtout par la prière. Nous retrouvons ici une prière chartreuse dans la beauté de son humilité. Adressée à Dieu comme une demande de grâce, elle commence par sa louange, elle élargit sa demande aux besoins de tous les pécheurs dans le cadre d'une admirable prière jaculatoire : « Bon, beau, Seigneur, doux, miséricordieux, aie pitié de tous les pécheurs que tu as rachetés de ton sang précieux<sup>35</sup> ». Avant la demande, les cinq noms divins résument une quintuple louange ; après elle vient le recours aux médiations des saints et de la Vierge en particulier. L'âme purifiée devient comme un miroir sans trouble disposé à recevoir la lumière divine.

Nous sommes ainsi conduits de la voie purgative à la voie illuminative. Or celle-ci est pensée, conformément à l'analogie de la lumière, comme remontée anagogique<sup>36</sup> du *lumen*, luminosité du soleil qu'on voit sur le mur, à la *lux* qui en est la source, par la médiation du rayon (*radius*) qui en émane dans l'air. Or le rayon se détripple ainsi. Dans la mesure où cette remontée part de l'Écriture et de son sens matériel qui enferme comme dans l'écorce de la lettre le sens anagogique, la triple voie de Hugues de Balma n'est pas sans rappeler l'échelle de Guigues II. Encore ne s'agit-il que du premier rayon, lui-même accompagné par le second qui est méditation des spectacles éternels, tandis que le troisième élève l'âme dans le rapt. Chacun de ces trois rayons est rapporté

34. Cf. en particulier, BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, 3-4 et 6-8, Sources Chrétiennes, 414, Paris, 1996, p. 100-120 et 138-193.

35. « Bone, pulcher, domine, dulcis, misericors, miserere omnium peccatorum, quos redimisti sanguine tuo pretioso. », HUGUES DE BALMA, *Théologie Mystique*, F. Ruello, J. Barbet eds., SC 208-209, t. I, p. 170, l. 19-20.

36. « Sciendum quod, sicut sol materialis videtur in corpore terminato inferius, ut ipsum videmus in pariete, videtur etiam in radio, scilicet in aere, videtur etiam in seipso, ut in fonte solari; sicut radius divinus etiam spiritui viatoris apparet tripliciter. Apparet enim in sacra Scriptura, quando, sub cortice litterae, per aliquod donum intelligentiae, sensus anagogicus invenitur[...] Secundus radius a sole spirituali immisus, resplendet in spiritu et hiis radiis, solis mens aeternis spectaculis suspensa, cum quadam etiam admiratione ad meditandum de supercaelestibus eruditur [...] De tertio vero radio, ubi ipse fons totius bonitatis et beatitudinis apparet – quod est in raptu –, praetermitto... », *Id.*, *ibid.*, II, 3-4, p. 180-182.

à un passage de Denys. Le premier dans les *Noms divins* (Ch. 1) : « Vénérand en un chaste silence les choses indicibles, nous sommes entraînés vers les splendeurs qui brillent pour nous dans les paroles sacrées et elles nous illuminent ». Les deux autres sont tirés de la *Théologie mystique* : « Tourne-toi vers le rayon », pour le second, marquant une conversion active par rapport au troisième où elle s'opère plus passivement selon Hugues. Ce passage de l'action à la passion est rendu par la référence fameuse à cette même œuvre : « élève-toi dans l'ignorance » (*consurge ignote*)... « tu seras élevé (*sursum ageris*) purement vers le rayon des ténèbres divines ». Au cœur de cette interprétation de la montée anagogique de l'illumination à l'union, nous trouvons par avance les passages clés inspirant la réflexion, voire la dispute sur la docte ignorance.

De cette montée anagogique, Hugues de Balma ne donne qu'un exemple : l'explication d'un passage choisi de l'Écriture : le « Notre Père ». Le choix n'est évidemment pas neutre car l'Écriture comprend aussi bien des récits, des préceptes ou des poèmes. Or le Chartreux choisit une prière, la prière par excellence, celle enseignée par le Christ lui-même. Mais avant de se livrer à cette application de la méthode à l'Oraison Dominicale, il apporte quelques précisions en distinguant trois dimensions de l'anagogie. Or celle-ci est sans doute ce qui rattache Hugues de Balma à la méthode chartreuse de contemplation et mérite donc qu'on s'y arrête. Guigues du Pont ne s'y trompera pas, qui, dans un esprit qu'il considère être celui de Hugues, appellera anagogique la contemplation affective, par opposition à la contemplation spéculative plus proche de l'échelle des moines. Nous ne connaissons pas de surnom de Hugues de Balma, mais s'il en est un qui lui eût convenu, comme celui de docteur en hiérarchies convenait à son maître Thomas Gallus, il nous semble que ce serait celui de maître en anagogie. N'est-ce pas ce désir de remonter directement à la gloire finale par une élévation purement affective qui caractérise la théologie mystique de Hugues de Balma? Ce désir d'une anticipation de la béatitude promise aux élus est peut-être commun à tous les mystiques, mais l'auteur de la *Théologie Mystique* a spécialement conscience qu'ils sont ainsi placés en communion avec les bienheureux.

Arrêtons-nous donc à ce qu'il dit de la triple anagogie. Pour chacune, il propose un exemple scripturaire qu'il va interpréter selon les quatre sens de l'Écriture. La première porte sur Dieu en lui-même, en tant qu'il rend bienheureux les esprits célestes qui le contemplent dans sa gloire<sup>37</sup>. L'exemple proposé est celui de David, dont le nom signifierait étymologiquement : « parfait combattant » (*optimus pugnator*). De ce sens littéral, Hugues passe au sens moral signifiant l'âme qui doit combattre le tentateur, et le vaincre comme le Christ, figuré allégoriquement par la victoire de David sur Goliath. Mais tout cela s'arrête à une interprétation allégorique, tandis que le rappel que David était « beau d'aspect » (*pulcher aspectu*), conduit à considérer « la beauté inestimable de la substance divine, et ...la vision de sa beauté,...le repos de la béati-

37. « Sciendum est quod triplex est anagogia : una quae est de Deo in se, ut est mentes caelestes beatificans contemplantes in gloria, ut dicitur de David, qui erat, ad litteram, "optimus pugnator" ... », *Id., ibid.*, II, 10, p. 188, l. 1-3.

tude éternelle... ». « Cette explication est anagogique, précise le Chartreux, en tant qu'elle concerne le Dieu béatifiant<sup>38</sup> ».

Mais il est une seconde anagogie concernant cette fois « l'Église militante, en tant qu'elle précise encore Hugues de Balma qu'elle trouve le repos total et immuable dans les embrassements de l'époux.<sup>39</sup> ». L'exemple proposé est le plus classique : Jérusalem, désignant la cité historique entourée de murailles solides, signifie moralement l'âme fidèle, fortifiée par la vertu et la grâce, mais elle renvoie aussi à l'Église du Christ, *rex pacificus*, et de ce sens allégorique, on passe au sens anagogique où Jérusalem « vision de paix » n'est autre que l'Église triomphante, jouissant en sa béatitude de la présence d'un tel roi.

Enfin, en un troisième sens, l'auteur de la *Théologie Mystique* rappelle qu'anagogie signifie élévation, selon l'étymologie retenue par ses contemporains. Comprenons bien les précisions qu'il apporte alors : cette élévation suppose une distance infinie et qui ne saurait être comblée que dans la béatitude. La troisième anagogie ne concerne donc ni Dieu pris en lui-même comme source de toute béatitude, ni les bienheureux constituant l'Église triomphante. Hugues de Balma rappelle d'ailleurs qu'entre Lui et eux il n'existe pas de distance qui requerrait une élévation. La théologie de la vision béatifique développée ici par le Chartreux est très assurée, citons-là *in extenso* :

« Il n'existe donc pas proprement d'élévation extensive entre le Très-Haut qui béatifie et ceux que lui-même, vraie paix, béatifie, ni à l'inverse. La situation est plutôt celle-ci : ceux qui sont avec le roi dans la chambre nuptiale jouissent heureusement en lui d'un repos admirable ; en lui ils sont déjà au-dessus d'eux-mêmes ; ils n'aspirent pas dorénavant à son union désirable<sup>40</sup> »

Les bienheureux voient donc tous leurs désirs comblés, ils ne sauraient plus aspirer à aucune élévation vers un Dieu qu'ils voient face à face, et dont la présence les comble pour l'éternité. Nulle élévation n'est plus requise pour ceux qui, parvenus à la chambre nuptiale, jouissent de l'époux. Ce qu'ils possèdent déjà, ils n'ont plus à le désirer. L'anagogie prise au sens d'élévation devra donc concerner « l'épouse encore éloignée de l'époux », entendons l'Église militante et toute âme qui n'étant pas parvenue à la Patrie céleste y aspire encore *in via*. Seule la distance exige l'élévation. Il faut noter ici que cet éloignement ne s'entend évidemment pas d'abord selon le lieu, mais exprime une distance qui est plus qu'ontologique. Elle est bien en effet celle de la créature finie à l'égard de son Créateur infini. Mais elle s'exprime aussi en termes de similitude, de nature, de grâce et de gloire. La créature rationnelle est déjà plus semblable à Dieu que toute autre dans la mesure

38. « Dicitur etiam David "pulcher aspectu", inaestimabilem pulchritudinem substantiae divinae signans, in suae pulchritudinis visione [...] et haec est anagogica expositio, secundum quod Deum beatificantem respicit. », *Id., ibid.*, p. 190, l. 11-18.

39. « Alia est anagogia, quae respicit ecclesiam militantem, in quantum totaliter et inavertibiliter in sponsi amplexibus conquiscescit... », *Id., ibid.*, II, 11, p. 190, l. 1-3.

40. « Unde proprie nec inter beatificantem altissimum et illos quos ipse vera pax beatificat, nec e converso similiter, est proprie sursumactio extensiva, sed potius, tanquam cum rege existentes in thalamo, in ipso tranquillitate admirabili feliciter conquiscescunt, et tanquam supra se iam in ipso existentes ad ipsius unionem desiderabilem ulterius non adspirant. », *Id., ibid.*, II, 12, p. 192-194, l. 4-11.



où elle n'est pas seulement vestige, mais image de son Créateur, rappelait Bonaventure. Mais avec la grâce, elle retrouve la ressemblance perdue par le péché. C'est Bernard qui peut être ici invoqué pour creuser cette distance ontologique d'une distance de grâce. Enfin, proximité et distance deviennent maximales au plan eschatologique où la gloire divinise l'âme élue et bannit celle du réprouvé. L'âme ici-bas ne ressent pas la séparation sans retour qui éloigne éternellement le damné de Dieu. Toutefois dans sa condition temporelle, elle ressent une distance plus qu'ontologique la séparant de son bien-aimé éternel et de la béatitude qu'il lui promet.

Pour cette troisième forme d'anagogie, les exemples scripturaires se multiplient, mais tous sont repris au *Cantique des Cantiques*, exprimant les désirs de l'épouse (d'un baiser de sa bouche...), mais aussi ceux de l'époux : « Ouvre moi...Lève-toi, hâte-toi, mon amie... » C'est de cette troisième forme d'anagogie qu'entend traiter l'ouvrage écrit par le Chartreux et en particulier ses deux dernières parties. Ici encore citons *in extenso* avant de nous interroger sur le glissement de sens ainsi opéré :

« Ces propos de l'époux ne sont rien d'autre que les brillants rayonnements qu'il envoie pour inciter sans arrêt l'affectivité à former d'ardents désirs et d'incessants soupirs. En effet, cet art anagogique dont on traite présentement, s'acquiert plutôt par l'union d'amour.<sup>41</sup> »

Appliqués à l'âme où ils sont censés faire naître le désir, les propos de l'époux au *Cantique* ne sont-ils pas ici pris en un sens plus tropologique qu'anagogique ? Certes, ils sont en même temps interprétés comme les rayons de la grâce qui attire la créature vers son Dieu. Nous reconnaissons au passage le domaine des *servidos fulgores* et des *fulgidos fervores* assignés par Thomas Gallus au séraphin de l'âme, à ce dernier degré où l'intellect n'ayant pu dépasser son mode propre, il ne reste que l'*affectio principalis* pour parvenir à l'union avec Dieu.

C'est ce domaine qui intéresse le Chartreux et il l'interprète dans les termes d'une union purement affective. Mais que reste-t-il dans ces conditions du sens anagogique de l'Écriture ? C'est bien de sa lecture que partait l'échelle des moines, approfondie en une méditation rationnelle, pour parvenir à une contemplation de Dieu obtenue comme révélation lumineuse de ses mystères, en réponse à la prière. Chez Hugues, l'anagogie ne semble plus viser ni Dieu source de toute béatitude, ni la Jérusalem céleste. Elle s'en tient au domaine intermédiaire des soupirs de l'Église militante et des grâces données aux plus contemplatifs de ses membres. Elle vise pour eux non plus une contemplation gardant quelque lumière ou contenu intellectuel, mais une union purement affective. Ainsi sa théologie mystique est-elle plus mystique en sa visée affective, que proprement théologique dans la mesure où elle renonce à toute contemplation intellectuelle de Dieu.

C'est dans cette perspective qu'est proposée l'explication du Notre Père venant illustrer la méthode anagogique mise en œuvre par la voie

41. « Quae sponsi colloquia nihil aliud sunt quam radiationes scintillantes immissae ab ipso, adfectum ad ardentiora desideria et inquieta suspiria importunius incitantes. Ista enim ars anagogica magis acquiritur per unionem amoris, secundum quam, ut dictum est, praesens est intentio. », *Id., ibid.*, p. 194, l. 25-28.

illuminative. Elle appelle en effet une pieuse lecture en un double sens, dans la mesure où sa visée est d'abord de piété plus que de contemplation, et aussi au sens où Gerson entendra cette pieuse interprétation, bienveillante pour l'auteur et ses intentions, même si la doctrine théologique en est parfois douteuse.

Nous nous en tiendrons toutefois ici à quelques remarques. La spécificité chrétienne de l'Oraison Dominicale n'est guère mise en avant par le commentaire proposé. Le Père par exemple est pensé comme principe et source de tous les êtres, éventuellement dans la Création, sans référence au Fils. Dans cette perspective, le « notre » qui le suit dans le latin de l'Oraison est rapporté à tous les êtres qu'il crée et non spécialement à ceux qui peuvent être fils dans le Fils. De même, les caractéristiques du ciel : solide, mobile, étoilé procèdent d'une cosmologie dont l'usage symbolique ne recourt pas à la médiation du Christ, comme celui des chartrains du XII<sup>e</sup> siècle par exemple. Ne pouvant nous arrêter longuement sur l'explication de l'Oraison Dominicale, retenons que le nom du Christ y revient très peu. En revanche on y relèvera l'aspiration à une contrition parfaite. « Que ton nom soit sanctifié » est interprété à partir de l'étymologie fantaisiste qui rapporte *agios*, saint à Géa, la terre. Sanctifier le nom de Dieu en soi-même reviendrait à se défaire de toute attache terrestre<sup>42</sup>. Demander aussi que nos dettes nous soient remises serait vouloir être affranchi du mal de culpabilité, mais encore du mal de peine qui entraîne fréquemment à la faute<sup>43</sup>. Enfin, la dernière demande : « Délivre-nous du mal », voudrait échapper même à la peine du purgatoire.

C'est la vie ascétique du Chartreux et son aspiration à une contrition parfaite qui font monter sans présomption une telle demande. Plus exactement, il considère que « l'amour réconciliateur » peut « acquitter l'offense » (et la peine de l'enfer qui lui est due), et il ajoute : « si je t'aimais vraiment, la flamme de l'amour consumerait la rouille des péchés, de telle sorte qu'au moment ultime de la mort, mon esprit purifié par les affections enflammées s'envolerait sans délai vers toi, si longtemps désiré.<sup>44</sup> » Ce thème de la rouille du péché et de son effacement qui revient souvent sous la plume de Hugues de Balma appelle un commentaire. Les élans mystiques sont ici présentés, sinon explicitement comme une résurrection, du moins comme un rajeunissement qui rend à l'âme son état originel. Mieux, cette rouille, comme aussi les buées sur le miroir, ou les nuages dans le ciel, sont des images qui figurent l'obstacle opposé par le péché à la contemplation. Or nous voyons ici que leur disparition provoquée par une ardeur qui n'est toutefois pas explicitement désignée comme charité, ne rend pas seulement possible la contemplation en ce monde, mais la vision immédiate dans l'autre. La conception certes très particulière de l'analogie développée

42. *Id., ibid.*, II, 20, p. 210-212

43. « Primo a malo culpae venialis [...]; secundo, a malo periculi [...]; tertio a malo poenae per quod contractum in culpam frequenter incidimus. », *Id., ibid.*, II, 30, p. 232.

44. « Si vere te amarem, sic flamma amoris peccatorum rubiginem exureret, ut, in ultimo mortis exitu, adfectionibus flammigeris expurgatus, ad te, diu desideratum, sine aliqua dilatione mens spiritus evolare. », *Id., ibid.*, II, 54, p. 268, l. 8-14.

par le Chartreux ne peut en effet que cultiver des liens privilégiés avec l'eschatologie personnelle de l'âme individuelle. L'eschatologie collective en revanche n'est jamais évoquée dans ses implications temporelles concernant la chronologie du jugement et de la résurrection générale<sup>45</sup>.

Toutefois, systématiquement, l'explication anagogique de l'Oraison Dominicale en rapporte les demandes à l'état des bienheureux : le pain quotidien demandé n'est autre que le pain des anges, seul susceptible de détourner l'âme des consolations des créatures, nourriture supracéleste dont « continuellement elle aspire les délices à la source de la béatitude éternelle... »<sup>46</sup>.

De même dans la petite méditation affective portant toujours sur le *Pater* et qui fait suite à son explication développée : « "Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel." Alors, en effet, ta volonté sera réalisée en moi d'abord quand, selon la fragilité humaine, moi, misérable et terrestre, je consentirai en tout à ta volonté, comme ces bienheureux esprits qui te contemplent face à face dans les cieux »<sup>47</sup>. Nous retrouvons ici une idée chère à Bernard. La perfection de la charité n'est réalisée que par les bienheureux dans la mesure où toute leur volonté se conforme à celle du Père céleste. Bernard ajoute même à la suite d'Augustin que, tant que l'âme désire régir le corps, une partie de son attention est distraite de l'amour divin. Cela renvoie donc après la résurrection finale la réalisation du degré le plus parfait de l'amour de Dieu. Pourtant, le Chartreux y aspire dès ici bas dans son imperfection. De son explication anagogique de l'Oraison Dominicale, il tire les leçons d'une manière qui mérite qu'on s'y arrête :

« Que nul ne doute donc que le texte entier du Nouveau et de l'Ancien Testament ne puisse être expliqué selon la voie anagogique, s'agissant des entretiens de l'époux et de l'épouse ou des propos qu'ils échangent, alors que l'amour précède et que la lumière accompagne. Il n'en est pas ainsi seulement du texte de l'Écriture, mais encore de toutes les créatures, quelles qu'elles soient en partant du fin fond de l'enfer<sup>48</sup> ».

La méthode anagogique ainsi déplacée peut remonter par amour non seulement à partir des Écritures, mais encore de toute créature. Et le Chartreux pousse même le paradoxe jusqu'à mentionner en une réminiscence paulinienne celles qui fléchissent le genou en enfer. Elles aussi sont vestiges de leur Créateur. Mais comment l'amour des élus peut-il s'élever vers Dieu à partir du triste sort des damnés? Il y a là une justice qui loin de réjouir Nietzsche provoquait sa révolte, on s'en

45. La question ne sera posée dans son acuité qu'une trentaine d'années plus tard à l'occasion de la controverse de la vision béatifique déclenchée par Jean XXII.

46. *Id.*, *ibid.*, II 25, p. 220, l. 8-11.

47. « "Fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra." Tunc enim voluntas tua primordialiter in me efficietur, quando, secundum humanam fragilitatem, ego miser et terrenus, tunc voluntati per omnia consentiam, sicut illi beati spiritus, qui te in caelis facie ad faciem contemplantur. », *Id.*, *ibid.*, II 50, p. 264, l. 1-5.

48. « Nullus ergo ambigat quin totus textus Novi et Veteris Testamenti secundum viam (anagogicam) de sponsi et sponsae colloquiis vel eorum altercationibus amore praevio, lumine concomitante, valeat explicari; nec solum Scripturae, sed etiam omnes creaturae, quaecumque sint ab ultimo centro inferni... », II 44, p. 256-258, l. 5-11.

souvent<sup>49</sup>. L'anagogie du Chartreux concerne, on s'en souvient aussi les seuls élans amoureux de l'âme dévote et les grâces qui l'attirent ici-bas. Mais remonte-t-elle encore jusqu'au Dieu béatifiant et à la Jérusalem Céleste? Elle a, nous l'avons vu, déclaré délibérément que tel n'était pas son propos.

Un passage placé par l'éditeur dans l'apparat critique vient éclairer ce rapport de l'anagogie à l'Écriture. Il semble pourtant figurer dans les manuscrits V, T, M, A, c'est-à-dire dans celui de Vienne qui représente l'état du texte au moment de la controverse de la Docte Ignorance et a été choisi par l'éditeur comme texte de base, mais aussi dans les textes T et M appartenant au même groupe de manuscrits tardifs et encore au manuscrit A. Or ce dernier manuscrit de Trèves, venant de la Chartreuse de Saint Alban est placé dans le groupe des manuscrits plus anciens. En plaçant ainsi le passage qui nous intéresse (commun à VTAM) dans l'apparat critique, l'éditeur semble donc avoir exceptionnellement préféré la leçon du manuscrit de Grenoble, représentant le plus proche du texte original dépourvu des précisions venant des scribes des différentes Chartreuses. Si donc elles ne sont pas attribuables avec certitude à Hugues de Balma lui-même, ces quelques lignes nous renseignent au moins sur l'interprétation traditionnelle en Chartreuse et cela avant même la querelle de la Docte Ignorance, des rapports entre anagogie et Écriture. Citons les *in extenso* :

« La voie illuminative est double : pratique et théorique. On traitera d'abord de la voie pratique par laquelle en réfléchissant actuellement, l'esprit s'élève vers Dieu ; on étudiera ensuite la voie théorique, c'est-à-dire la façon dont toute l'Écriture est ramenée à Dieu anagogiquement »<sup>50</sup>.

Ce qui intéresse en premier lieu l'auteur du « *Viae Sion lugent* », c'est la pratique susceptible d'amener des âmes plus nombreuses sur les chemins désertés de la voie unitive. Aussi de ce programme initial, ne réalisera-t-il que la première partie. La théorique exégétique de la remontée anagogique à partir de toute l'Écriture ne sera finalement pas abordée. La seconde partie du Traité, consacrée à la voie illuminative, s'achève en effet sur une nouvelle explication du Notre Père, plus brève et affective que la précédente, dont le but explicite est de montrer comment s'opère le passage de la voie illuminative à la voie unitive. A partir de cet exemple donc, c'est la pratique même des voies tracées par Balma (croyant en cela suivre Denys), qui est mise en œuvre, tandis que le reste de l'Écriture est finalement oublié. De cette anagogie, prise en un nouveau sens, ce n'est donc plus la seule Écriture qui est le point de départ, mais toute créature, située aussi bien sur terre, au ciel, ou même en enfer, nous l'avons vu précédemment.

L'éditeur justifie le choix de l'Oraison Dominicale comme seul exemple (répété d'ailleurs) de la pratique de l'anagogie proposée par

49. F. NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, Première dissertation, 15, H. Albert trad., Idées Gallimard, Paris, 1964, p. 64-66.

50. « Sequitur de via illuminativa quae duplex est, practica et theorica. Primo dicendum est de practica qua mens actualiter cogitando ascendit ad Deum, secundo dicetur de theorica quomodo omnis Scriptura ad Deum anagogice reeducatur. », HUGUES DE BALMA, *Théologie Mystique*, II, 45, note d'apparat critique, op. cit., t. I, p. 258.

Balma à partir d'un passage de la *Somme Halésienne*. Celui-ci rapporte classiquement, les trois sens spirituels de l'Écriture : anagogique, allégorique et moral aux trois Personnes de la Trinité<sup>51</sup>. N'est-ce pas pousser un peu loin la pieuse interprétation que de justifier cette réduction de l'anagogie de toute l'Écriture au seul Pater, par le fait que le sens anagogique de l'Écriture est généralement rapporté à la première Personne de la Trinité? N'avons-nous pas plutôt un glissement de sens qui rapporte l'anagogique, non plus spécialement au sens de l'Écriture concernant les fins dernières, mais aux élévations amoureuses d'une âme encore *in via*? Ces élévations peuvent d'ailleurs partir aussi bien de la considération par la voie illuminative de ce que les mêmes auteurs franciscains appelaient à la suite de Bernard le livre de la nature que de celui de l'Écriture. Toute créature aussi bien que tout verset de l'Écriture peut donc pour le Chartreux être le tremplin des élévations anagogiques. Ce qui lui importe au premier chef est de saisir comment on passe de la voie illuminative à la voie unitive; comment on parvient donc à l'élévation la plus ultime, purement affective et libérée précisément de ces trempins encore trop intellectuels.

Il emploie pour faire comprendre ce passage de l'une à l'autre voie une analogie. Pour la construction des ponts de pierre, on commence par élever un étayage de bois<sup>52</sup>. Mais une fois la construction réalisée « en dur », on peut démonter l'étayage de bois et s'élever directement sur la pierre. De même, qui se sera habitué à s'élever par les voies purgative et illuminative finira par pouvoir se dispenser de ce détour et se laisser élever tout droit par la voie unitive purement affective.

Nous en venons ainsi au troisième livre de la *Théologie Mystique*, concernant la voie unitive et plus long à lui seul que les deux précédents réunis. Il comporte trois parties : la première précise ce que l'auteur entend par voie unitive, la seconde expose des « persuasions », arguments susceptibles de la faire désirer, la troisième les « industries » pouvant établir l'esprit en elle. Cette voie unitive est présentée comme « sagesse des Chrétiens », accessible aux simples et aux laïques, mieux qu'aux « faux savants » (désignant les opposants scolastiques de Hugues de Balma dans sa *Quaestio Difficilis*<sup>53</sup>). Reprenant encore ce thème des Sermons de Bernard sur le Cantique, il considère que celui qui voudra suivre cette voie, « aussi simple ou laïque soit-il », pourra s'élever du

51. F. Ruello, dans HUGUES DE BALMA, *Théologie Mystique*, Introduction, op. cit., p. 30, citant la Summa Halensis, I,1, q. 1, a. 4, ed; Quaracchi, 1924, p. 12.

52. « ...in tertio statu, in via unitivi amoris, perfecto iam exercito, cogitatio praevia dimittitur, sicut videmus in pontibus, quod in prima pontis aedificatione ligna lapidibus supponuntur, postea, iam constructo aedificio, muri lapidei firmitate perfecta, cuncta ligna amoventur, quia sine ipsorum obsequio muri lapidei structura potest persistere immobilis. », HUGUES DE BALMA, *Quaestio difficilis*, (désormais QD) 40, réponse à la première objection, dans HUGUES DE BALMA, *Théologie Mystique*, op. cit., t. II, p. 220, l. 10-14.

53. Hugues de Balma y résume dans la forme d'une question disputée les arguments favorables et défavorables à sa thèse d'une Théologie mystique purement affective. Nous n'entrons pas ici dans le débat sur sa datation. Est-elle antérieure à une partie des développements de la *Théologie Mystique*? Il est difficile de déterminer laquelle avec certitude. Pour autant, elle n'est pas seulement un résumé de cet ouvrage.

baiser des pieds figurant la componction, au souvenir des bienfaits symbolisé par le baiser des mains, puis au baiser de la bouche. Mais cette voie conduit à une Sagesse présentée comme exclusivement chrétienne, d'abord au début de ce troisième livre à partir d'une double référence à une antienne de Noël et à un passage des noms divins. La première est construite à partir de deux versets empruntés au Siracide et au livre de la Sagesse : « Ô Sagesse, tu es sortie de la bouche du Très-Haut, tu vas d'une extrémité à l'autre, tu disposes toute chose avec douceur; viens nous enseigner la voie de la prudence<sup>54</sup> ». Ici encore cette voie est présentée comme émanant directement du Père. L'auteur fait explicitement la différence entre l'engendrement éternel du Verbe, et la manifestation dans le temps de cette Sagesse du Père qui seule l'intéresse. Paradoxalement donc, dans cette sagesse réservée aux chrétiens, la médiation du Christ semble ici mise à l'écart. C'est ainsi qu'est interprétée l'autre source majeure tirée de Denys et qui sert de définition à cette sagesse :

« La sagesse est la connaissance très divine de Dieu connue par l'ignorance, selon l'union qui est au-dessus de l'esprit, quand l'esprit, s'éloignant de tout le reste, se quittant lui-même ensuite, est uni aux rayons plus que brillants, illuminé de la lumière inscrutable et profonde de la Sagesse »<sup>55</sup>.

Pourquoi cette sagesse unitive est-elle considérée comme l'exclusivité des Chrétiens par Hugues de Balma? Tout d'abord, selon une référence implicite à Thomas Gallus, il considère qu'elle contient elle-même la Trinité tout entière qui se diffuse ainsi en défiant les fidèles<sup>56</sup>. Cette sagesse présente donc à la fois une diffusivité maximale, puisqu'elle atteint tous les fidèles par une diffusion affective, et à la fois, elle est réservée à l'élite la plus restreinte des mystiques initiés par Paul. Cette précision est apportée après la revue des persuasions, lorsque l'auteur revient sur la spécificité de cette sagesse<sup>57</sup>. Le « *surge ignote* » de la *Théologie Mystique* de Denys est interprété comme initiation à cette élévation purement affective reçue de Paul par Denys sur l'Aréopage et transmise par celui-ci à son disciple Timothée à qui il recommande de ne pas la divulguer aux ignorants. De cette tradition ésotérique sont exclus pour Balma principalement deux types d'ignorants : ceux qui ignorent la foi, les profanes, philosophes en particulier qui ne pourront être élevés par Dieu à une telle sagesse affective<sup>58</sup>, mais aussi les « faux savants<sup>59</sup> ». Ils pourraient railler une telle sagesse anagogique, différente précise-t-il de toute science spéculative. Commentant à plusieurs reprises les passages où Denys recommande

54. Antienne de Noël, citée dans HUGUES DE BALMA, *Théologie Mystique*, III, 2, op. cit., t. II, p. 10, l. 2-5, inspirée de Sir 24, 5 et Sag 8, 1.

55. DENYS LE PSEUDO-ARÉOPAGITE, *Noms Divins*, 7, Dionysiaca, I, p. 406, l. 1-4, cité par Hugues de Balma, *ibid.*, l. 12-18.

56. HUGUES DE BALMA, *ibid.*, p. 10-12, l. 18-20.

57. *Id.*, *ibid.*, III 82, p. 132-134.

58. *Id.*, *ibid.*, Prologue, 4, t. I, p. 128, l. 1-7.

59. *Id.*, *ibid.*, III, 112, t. II, p. 174-176, citant DENYS, *Noms divins*, Ch. 1, *Dionysiaca* I, 55, 1-4.

de sceller cet enseignement aux ignorants<sup>60</sup>, Hugues de Balma ne précise pas dans sa *Théologie Mystique* si les faux savants en question peuvent être aussi les théologiens scolastiques et non les seuls philosophes profanes. Il est plus explicite dans la réponse à la neuvième objection de sa *Quaestio Difficilis* : « Le bienheureux Denys réfute donc tous les docteurs scolastiques et spéculatifs, car ils estiment tout savoir alors qu'ils savent peu de choses ou ne savent rien, sauf peut-être par conjecture de la vraie sagesse qui attire l'esprit vers Dieu... »<sup>61</sup>. Ainsi, cette sagesse propre aux chrétiens est-elle cachée « aux sages et aux savants », qui pourraient se trouver parmi eux aussi bien qu'aux profanes qui ne sauraient s'y élever par leurs propres forces. Car cette sagesse « place l'esprit au-dessus de toute philosophie, de toute investigation rationnelle, de toute spéculation et même de toute recherche théologique »<sup>62</sup>.

L'articulation proposée au paragraphe 18 entre ces différentes formes de spéculation mérite qu'on s'y arrête : La philosophie naturelle remonte des créatures sensibles à leur cause et atteint ainsi une connaissance de leur Créateur. Mais celle-ci part du monde qui « n'est rien en comparaison de l'esprit rationnel ». Après *Rom* 1,20, c'est cette fois *Prov* 8,31 qui est interprété dans le sens d'un socratisme chrétien. La connaissance de Dieu atteinte par les philosophes est donc aussi distante de cette sagesse que le monde sensible l'est de celui des esprits angéliques et humains. Hugues de Balma dit « autant que l'orient de l'occident » : ce n'est pas encore l'infini pascalien, mais il s'agit bien de la distance séparant les deux premiers ordres. Or il en va de même pour les méditations métaphysiques et théologiques qui appréhendent quant à elles Dieu par la médiation des transcendants :

« Il en est de même si l'on considère les méditations métaphysiques et théologiques. L'une et l'autre appréhendent Dieu très simple sous la raison d'être ou de ses différences, valeurs ou intentions, à savoir les raisons d'un, de vrai ou de bien. Mais par cette sagesse, sous aucune de ces raisons, sans réflexion qui accompagne ou précède le mouvement de l'amour, par la pointe de la puissance affective elle-même, l'esprit appréhende de façon indicible celui qui est le souverain bien : l'intellect ne s'élève pas à cette appréhension et l'intelligence ne la prend pas en considération »<sup>63</sup>.

60. Cf. en particulier *Id., ibid.*, III 82, p. 132-134; III, 112, p. 174-176; QD. 47, p. 228-230.

61. « Ideo beatus Dionysius omnes doctores scolasticos et speculativos confutat, quia omnia se scire existimant, cum tamen de vera sapientia, qua mens ad Deum trahitur, parum aut nihil, nisi forte coniecturando vel opinando, cognoscant... », *Id., ibid.*, QD 47, t. II, p. 228-230, l. 6-10.

62. « Per istam sapientiam mens omni philosophiae, omni investigationi rationis, omni speculationi theologiae etiam inquisitioni praepositur. », *Id., ibid.*, *Théologie Mystique*, III 18, t. II, p. 34, l. 3-5.

63. « Item, respectu considerationis metaphysicae vel theologicae, quae ambae sub ratione entis vel eius differentiarum vel potentiarum aut intentionum, scilicet sub ratione unius, veri et boni, Deum simplicissimum apprehendunt; mens autem per istam sapientiam, sub nulla ratione praedicta, sine aliquo cogitatu concomitante vel praecedente motum amoris, per hunc apicem ipsius adfectivae ipsum, qui est summum bonum, habet apprehendere modo indicibili, ad quam apprehensionem

Il est remarquable qu'ici la théologie scolastique soit regroupée avec la métaphysique à l'enseignement des transcendants. Ne part-elle pas aussi des articles de foi et en particulier des grands mystères chrétiens de l'Incarnation, de la Rédemption, de la Trinité...? Mais elle procède dans ses investigations par les mêmes médiations intellectuelles que la métaphysique et c'est ce qui, pour Hugues de Balma, la ramène avec elle sous la bannière des transcendants. Au contraire, dans la théologie mystique, le Souverain Bien affecte selon lui directement la fine pointe de l'affectivité sans aucune médiation intellectuelle qui l'accompagne ou la précède, précise-t-il ici comme dans la *Quaestio Difficilis* où ce thème est repris à loisir.

On retrouve en fait trois modes de connaissance de Dieu sous lesquels se rangent respectivement, philosophie naturelle, métaphysique et théologie spéculative, théologie mystique :

« “Approchez-vous de lui et soyez illuminés”, en sorte que l'approche précède et que l'illumination suive immédiatement. Il traite donc ici l'ensemble de la matière de ce livre où d'étrange manière, à l'encontre pour ainsi dire de tous les auteurs, admirables théologiens il enseigne à atteindre la connaissance immédiate, non par le miroir des créatures, ni par l'investigation de l'esprit ou l'exercice de l'intellect, mais par les aspirations enflammées de l'amour unitif. Par elles, alors que nous vivons encore dans la misère, nous goûtons à l'avance, infailliblement, non seulement que Dieu existe, mais encore qu'il est Dieu lui-même, très bienheureux principe, origine de toute béatitude »<sup>64</sup>.

Remonter par le miroir des créatures à l'existence du Créateur, c'est ce qu'accomplit la philosophie naturelle, le découvrir par une pure spéculation intellectuelle, mais sous la raison des transcendants, la métaphysique ou la théologie en sont encore capables, en revanche, goûter par avance (certes, selon une modalité imparfaite qui ne fait pas disparaître totalement la misère de l'homme « *viator* »), que Dieu lui-même est source de toute béatitude par un amour unitif, c'est le privilège de la théologie mystique. Remarquons qu'ici, Dieu n'est pas atteint « *Quid est* » ; ce n'est pas l'essence même de Dieu qui est déjà contemplée par le mystique ici-bas comme par les bienheureux dans l'éternité<sup>65</sup>. Mais il goûte par des élévations purement affectives « *quod sit Deus* », que Dieu est (Dieu), c'est à dire qu'il est bienheureux et source de toute béatitude.

nec intellectus consurgit, nec intelligentia speculatur. », *Id., ibid.*, III 18, p. 36-38, l. 23-32.

64. « “Accedite ad eum et illuminamini”, ut illud praecedat et immediate illuminatio consequatur. Ibi ergo complete tangit materiam huius libri, in quo cursu extraneo, quasi contra omnes divines et theologos tractatores, non per speculum creaturae vel ingenii investigatione vel intellectus exercitio docet ad cognitionem immediatam adtingere, sed per amoris unitivi aspirationes flammigeras, quibus non tantum quia Deus est, sed etiam quod sit Deus ipse beatissimus, principium totius beatitudinis et origo, infallibiliter, adhuc degentes in miseria praegustamus. », *Id., ibid.*, III 30, t. II, p. 52, l. 10-19.

65. Cf. Ch. TROTTMANN, « La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII », *Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome*, 289 (1995), p. 191 sq.



Car cette sagesse infuse suppose la foi, mais aussi la sainteté. C'est, non pas devant les savants, mais devant les saints que Denys enjoint de l'exposer<sup>66</sup>. Et parmi les arguments en faveur de cet ésotérisme qui la réserve aux simples, nous retrouvons celui de la « petite vieille », repris sans doute aux scolastiques eux-mêmes et à Scot en particulier : « elle réfute tous les sages du monde, puisqu'une simple vieille ou un rustique berger pourrait réussir parfaitement l'ascension de cette sagesse...<sup>67</sup> »

Cette sagesse des Chrétiens est encore appelée Théologie Mystique au début du livre III « par laquelle l'esprit enflammé parle très secrètement au bien-aimé dans le langage des affections »<sup>68</sup>. Sur cette conception de la sagesse des Chrétiens comme pure élévation affective dans l'ignorance nous trouvons des précisions à plusieurs reprises, mais en particulier au paragraphe 37 de la *Question difficile* où sans être nommée, la syndérèse se voit attribuer le rôle essentiel : « La pointe suprême de l'affectivité selon laquelle nous sommes mus par l'amour vers Dieu est donc d'abord touchée. Ce contact laisse en l'esprit une très véritable connaissance intellectuelle, car l'intellect appréhende véritablement cela que l'affectivité seulement sent des choses divines. Il est donc dit dans la Théologie Mystique : "Par l'union de dilection qui réalise la vraie connaissance, on est uni à Dieu intellectuellement inconnu d'une connaissance beaucoup plus noble que ne serait toute connaissance intellectuelle" »<sup>69</sup>.

Comprenons bien que s'il n'est pas de connaissance antécédente ou concomitante dans la voie unitive, il en est une successive. Le contact avec Dieu est opéré dans l'amour par la fine pointe de l'affectivité, mais cette « châtaigne », si l'on veut bien me passer le langage familier repris au domaine de l'électricité, laisse des traces dans l'intellect. Seul l'*affectus* sent les choses divines, mais l'intellect en profite aussi et grâce à lui, en appréhende quelque chose, en recueille une « connaissance intellectuelle très vraie ». Nous aurons l'occasion de revenir sur ces retombées intellectuelles de la voie unitive; il n'en demeure pas moins qu'elle est avant tout affective et dispose l'âme par rapport à Dieu et à elle-même, selon les principales grâces et vertus infuses. Hugues de Balma en propose la revue avant de passer à celle des persuasions. Relevons en particulier que l'âme n'est pas seulement disposée ainsi

66. Cf. HUGUES DE BALMA, *Théologie Mystique*, III, 112, op. cit., t. II, p. 174-176, l. 4-9, citant DENYS, *Noms Divins*, c. 1, *Dionysiaca*, I, 55, 1-4.

67. « ... omnes mundi sapientes confutet, cum simplex vetula vel rusticus paschalis ad istius sapientiae consurrectionem perfecte possit attingere... », *Id., ibid.*, III, 102, t. II, p. 162, l. 1-4.

68. « ... mystica theologia, qua mens ignata linguis adfectionem occultissime dilectum adloquitur... », *Id., ibid.*, III, 3, t. II, p. 13, l. 4-6. Ne retrouvons-nous pas ici le lointain ancêtre de la définition de l'oraison par Thérèse d'Avila?

69. « Unde primo tangitur supremus apex adfectus secundum quem movemur per ardorem in Deum, et ex isto contactu relinquitur in mente verissima cognitio intellectus, nam illud solum de divinis quod sentit adfectus, verissime apprehendit intellectus. Unde dicitur in *Mystica Theologia* : "Per unionem dilectionis, quae est effectiva verae cognitionis, unitur Deo intellectualiter ignoto cognitione multo nobiliori quam sit aliqua intellectualis cognitio". », HUGUES DE BALMA, *QD*, 37, op. cit., t. II, p. 218.

par rapport à son Dieu, considéré en lui-même, comme Créateur, ou comme Verbe incarné, mais encore par rapport aux bienheureux<sup>70</sup>. Mais ici Hugues de Balma précise qu'alors que les bienheureux jouissent déjà du repos procuré par la présence définitive de l'Éternel, l'âme soupire après elle et n'en éprouve que des afflictions corporelles.

Désireux de continuer à nous intéresser aux caractéristiques de cette sagesse unitive, nous nous contentons de mentionner les dispositions de l'âme qu'elle opère, les persuasions avancées par l'auteur pour convaincre de s'en approcher et les « industries » humaines à mettre en œuvre pour cela. L'âme est ainsi disposée non seulement par rapport à Dieu et aux bienheureux, mais par rapport à elle-même (III, 12) et à son corps propre (III, 19), voire par rapport au monde (III, 20) et même aux ennemis (III, 21). Cette sagesse confirme les vertus théologiques (III, 14-17), cardinales (III, 22-29). Quant aux raisons destinées à persuader de suivre cette voie elles sont au nombre de cinq. La folie des hommes en quête des biens de ce monde les pousse à voir grand. Ne devrait-on pas investir la même énergie dans la quête de Dieu (I, III 35-37)? Tous les êtres naturels, inanimés (2), animaux (3), êtres rationnels (4), tendent vers leur bien. Ces derniers le font dans la liberté et la vérité (III, 38-54). Enfin (5), cette voie assure aux esprits qui la suivent un progrès continu dans l'amour (III, 55-57). Le terme d'« industries » est repris à Richard de Saint-Victor et Thomas Gallus qui toutefois les placent en deçà des dernières étapes de l'élévation spirituelle. Sous la plume de Hugues de Balma, il s'agit essentiellement de conseils pratiques pour la prière et la vie spirituelle : procéder progressivement (58-59), en recourant à l'intercession des saints et des anges (60-64), choisir opportunément, les positions du corps (64-66), les temps (67-68) et lieux (69-71), faire varier les nourritures spirituelles (72), recourant à la dévotion (73-74), à la compassion (75-80), à la prière vocale (81-82).

La fin du traité apporte encore d'ultimes précisions sur la sagesse, qui la situent dans la lignée dionysienne de la docte ignorance. Nous avons vu qu'elle est présentée comme initiation ésotérique transmise par Paul à Denys puis à Timothée et ses lecteurs bien disposés. Cette élévation « par ignorance » est interprétée dans les termes affectifs que nous avons déjà rencontrés, et qui atteignent ici la même précision que dans la *Quaestio Difficilis* :

« Cette élévation dite "par ignorance" n'est rien autre qu'être mu immédiatement par l'ardeur de l'amour, sans miroir d'aucune créature, sans réflexion préalable, sans même un mouvement concomitant de l'intelligence, de telle sorte que l'affectivité goûte seule et que la connaissance spéculative n'atteigne rien en son exercice actuel »<sup>71</sup>.

Le thème dionysien ne souffre ici aucune union de contraires comparable à l'interprétation qu'en proposera Nicolas de Cues. L'ignorance ne saurait être docte en aucune manière : conformément à ce que dit

70. HUGUES DE BALMA, *Théologie Mystique*, III 8, op. cit., t. II, p. 20-22.

71. « Unde ista consurrectio, quae per ignorantiam dicitur, nihil aliud est nisi immediate moveri per ardorem amoris, sine omnis creaturae speculo, absque praevia cognitione, sine etiam motu intelligentiae concomitante, ut solus adfectus tangat et in ipso actuali exercitio nihil cognoscat speculativa cognitio. », *Id., ibid.*, III, 83, p. 132-134, l. 1-6.

Denys, Hugues de Balma rappelle qu'elle doit se détacher du miroir des créatures, et des réflexions préalables. Mais il refuse aussi tout « mouvement concomitant de l'intelligence ». Une telle pureté ne peut selon lui être obtenue que dans une élévation passive par l'ardeur de l'amour. Il y a pourtant bien une connaissance de Dieu atteinte dans cette élévation affective et que le Chartreux, prolongeant en cela une tradition cistercienne, qualifie de toucher exclusivement affectif (*ut solus adfectus tangat*).

Ce mode de connaissance purement affectif de la *Théologie Mystique* est ainsi situé au sommet d'une trilogie que nous avons déjà rencontrée, dont les deux degrés inférieurs passent par le miroir des créatures ou par une pure spéculation intellectuelle, métaphysico-théologique. Toutefois, au paragraphe 84, Hugues de Balma associe des noms propres à chacune de ces trois théologies, précisant ainsi sa conception très particulière de la culture chrétienne et de ses sommets. L'exemple qui illustre la manière dont procède la première est celui de Richard de Saint-Victor dans son *Archa mystica*, où l'on retrouve les six degrés de la contemplation. La seconde théologie est considérée comme exercice pur de l'intelligence, assistée par les rayons divins, et remontant ainsi à Dieu comme cause première, mais principalement par la voie de la causalité exemplaire. C'est cette fois Augustin qui est cité en exemple d'une telle théologie intellectualiste, dans le *De Magistro* et le *De vera Religione*. Le troisième type de connaissance fait référence à la *Théologie Mystique* de Denys et est défini comme une élévation ignorée (*ignorata*) ou par ignorance (*per ignorantiam*), survenant à la fine pointe de la puissance affective.

Hugues de Balma glose toujours dans le sens d'une union purement affective les autres expressions négatives qu'il trouve chez Denys au chapitre VII des *Noms Divins*, qualifiant cette élévation dans l'ignorance d'« irrationnelle, insensée, sottise ». Il passe en revue tout ce qui doit être abandonné (III, 89-104) dans cette élévation : images, intellections...et jusqu'à l'ignorance qui doit être aussi ignorée (comme les mouvements de la respiration se produisent inconsciemment), jusqu'à ce qu'il y a de plus absolu. Ainsi, la sagesse unitive conduit-elle au rapt, qui est lui-même élévation passagère et imparfaite par rapport à la vision béatifique. Nous trouverons une mise en ordre explicite de ces trois degrés ultimes de la vie mystique chez Guigues du Pont. Mais déjà Hugues de Balma en pense l'articulation à la fin de son traité dans le langage affectif qui lui est propre.

La perfection de la sagesse unitive n'est pas chose aisée à atteindre, du fait précisément du détachement qu'elle exige à l'égard de tout, libérant la fine pointe de la puissance affective pour un contact amoureux avec Dieu. Cette perfection n'est donc atteinte que « autant qu'il est possible », Hugues de Balma insiste à plusieurs reprises sur cette modalisation trouvée déjà chez Denys<sup>72</sup>. Tout l'enjeu de cette mystique affective est en fait de conduire l'esprit au seuil du rapt. C'est ce que le Chartreux thématise par son exégèse des deux expressions dionysiennes : « Elève-toi dans l'ignorance » et « tu seras élevé » : « comme s'il affirmait qu'au début des élévations anagogiques la pointe de

72. *Id.*, *ibid.*, III, 105, p. 164-166.

l'affectivité se dresse avec difficulté, mais que par son amour extensif et par une plus efficace purification, elle se lève pour ainsi dire sans difficulté, à volonté.<sup>73</sup> » Ce qui importe ici est le passage de l'agir au pâtir. Nous verrons bientôt que ce dernier est attribué en sa pureté au seul rapt qui dépasse la pratique affective des élévations auxquelles invite la *Théologie Mystique*, celle de Hugues de Balma du moins. Mais ce qui importe ici, c'est que cette pratique, dans ce qu'elle peut avoir encore d'actif et de laborieux, induit un habitus (le terme trop aristotélien pour être chez le Chartreux est évidemment de nous), permettant à l'affectivité de s'élever « *ad libitum* », avec une grâce (au sens de légèreté) et une liberté sans effort. N'est-ce pas ce passage de l'effort à la grâce que voulait exprimer aussi l'analogie déjà mentionnée de la construction du pont à partir de ses étais de bois? Une fois la mystique affective solidement établie, elle se détache de tout et les exercices spirituels même qui y ont conduit peuvent être retirés comme ces étais devenus inutiles. Hugues de Balma n'hésite pas à dire que c'est à une participation temporaire de la vision béatifique elle-même que sa *Théologie Mystique* peut conduire les dévots qui la pratiquent assidûment :

« En conséquence, par miséricorde divine, selon qu'il convient à celui qui s'élève, il arrive qu'à l'esprit, ayant longtemps aspiré à tenir plus intimement son bien-aimé par le lien plus ardent de l'amour, soit concédée pour un temps, selon qu'il en est capable, la vision béatifique, comme cela se produit dans le rapt, surtout lorsqu'il est pur de tout ce qui peut retenir et de ce qui est absolu »<sup>74</sup>.

Notons tout d'abord que l'essentiel est encore ici dans les modalisation : le dévot est élevé à la vision béatifique « *modicum tempus, ut est capax* ». La vision n'est concédée que pour un temps et surtout dans la mesure où elle peut être reçue. La formule est utilisée dans l'administration des derniers sacrements. C'est dans la mesure où il est encore assez lucide que le mourant peut accueillir le sacrement. Dans le cas de la vision béatifique, ce serait plutôt l'inverse : c'est dans la mesure où il est mort, c'est-à-dire détaché de tout, des créatures, de lui-même, voire de ce qu'il y a de plus absolu, que le mystique peut accueillir la vision dans le rapt.

Pour préciser cette articulation entre rapt et théologie mystique, le Chartreux reprend la terminologie scabreuse de Thomas Gallus, non sans quelque modification salutaire. Nous avions vu en effet que pour le Vercellensis, les trois premiers ordres angéliques correspondaient à la nature seule, tandis que les trois suivants faisaient intervenir les in-

73. « Unde primo dicit : "consurge ignote", et hic dicit : "Sursumageris"; quasi diceret quod in principio exercitii consurrectionum anagogicarum adfectus apex cum difficultate consurgit, sed per amorem extensivum ipsius supra se et per efficaciorum purificationem quasi sine difficultate, ad libitum consurgit... », *Id., ibid.*, III 108, p. 170, l. 1-6.

74. « Unde divina miseratione, secundum quod competit, consurgenti hoc accidit, ut quando mens per multorum temporum curricula aspiravit ut suum dilectum intimius ardentiori vinculo amoris constringeret, ad modicum tempus, ut est capax, sicut fit in raptu, visio beata conceditur, maxime cum ab irretentibili et absoluto sit munda... », *Id., ibid.*, III 110, p. 173, l. 6-12.

dustries qui la dépassent et les trois derniers, la grâce pure. Nous nous étions d'ailleurs interrogé au passage sur le sens à donner à une grâce pure qui n'aurait plus aucune nature à assumer. S'il en retient la possibilité, Hugues de Balma la décale en tout cas d'un, voire de plusieurs crans dans l'échelle mystique. Nous avons vu en effet qu'il associe les trois voies purgative, illuminative et unitive respectivement aux trois ordres angéliques suprêmes des Trônes, des Chérubins et des Séraphins, ceux-là même où Thomas Gallus voyait agir la grâce pure. Or Hugues écrit :

« Cette sagesse précède donc immédiatement la connaissance du rapt, aussi le bien-aimé dit-il à qui l'a plus longtemps désiré : "Ami, monte plus haut". Il est donc dit d'abord : "Élève-toi", mais il est dit ici : "Tu seras élevé", car dans l'élévation de la sagesse unitive la nature et la grâce agissent, mais en cette élévation suprême de l'intelligence, la grâce élevant opère seule très immédiatement pour ce qui est de l'élévation même du rapt, en tant que l'esprit est dressé dans le corps de telle façon qu'il soit séparé des sens corporels. En cette ultime élévation de l'intelligence, la partie intellectuelle et la partie affective de l'esprit obtiennent primordialement non par mode de passion, mais par mode d'action, la perfection achevée de leurs actes »<sup>75</sup>.

Pour le Chartreux, la sagesse unitive qui correspond au séraphin de l'âme reste encore en deçà de l'élévation dans le rapt qu'il attribue à la grâce pure. Car la nature et la grâce agissent encore conjointement dans cette sagesse, ce qui la rend encore laborieuse. Mais en même temps, son rôle est de conduire celui qui la pratique au seuil du rapt où s'entendant dire « *ami, monte plus haut* » (*Luc 14,10*), il se trouve bientôt emporté. La référence scripturaire éclaire cette articulation entre théologie mystique et rapt. L'humilité du mystique le maintient à la dernière place où ses industries lui font désirer seulement la proximité de l'époux. C'est gratuitement qu'il est élevé pour se tenir en sa présence. Comprendons donc qu'encore en proie aux désirs enflammés de la sagesse unitive, il reste dans une docte ignorance où seule l'affection l'élève, sans intellection concomitante et au prix d'un détachement de toute intellection antécédente. Au contraire, lorsqu'elle accède au rapt, l'âme voit non seulement son affectivité, mais même son intelligence parvenir à leur actualisation la plus parfaite, pour cette dernière, par la vision béatifique (certes obtenue de manière passagère et selon les capacités d'un *viator*). Notons encore que cette consommation suprêmement puissante de l'office de l'affectivité et de l'intelligence (*tam intellectiva quam adfectiva potissime officium consummatum*) est atteinte selon Hugues de Balma dans le rapt, non selon un mode passif, mais selon un mode actif. En cela il est très fidèle à la théologie orthodoxe, à

75. « Unde sapientia ista immediate est ante cognitionem raptus, et sic diutius aspiranti a dilecto dicitur: "Amice, ascende superius". Unde primo dicitur: "Consurge", et ibi: "Sursumageris", quia in consurrectione unitivae sapientiae natura operatur et gratia, in ista autem suprema elevatione intelligentiae, sola gratia elevans immediatissime operatur, quantum ad ipsam elevationem raptus, prout mens sic in corpore erigitur, ut a sensibus corporeis sequestratur, cum in ista ultima intelligentiae elevatione, tam intellectiva quam adfectiva potissime officium consummatum, non per modum patiendi, sed agendi, actuum suorum obtineant. », *Id., ibid.*, III, 111, p. 174, l. 1-12.

celle de Thomas d'Aquin par exemple. Il retient que l'élévation à la vision béatifique dans le rapt est obtenue par grâce et non moyennant un effort méritoire. En revanche, une fois ainsi élevée, l'âme fait passer suprêmement (*potissime*) ses puissances affective et intellectuelle, de la puissance à l'acte. Ce qu'il pouvait encore y avoir d'impuissance et de gémissement du désir dans la sagesse unitive disparaît dans le rapt pour laisser place à une actualisation la plus parfaite possible, du moins dans le temps restreint et les conditions limitées du *viator* qui en bénéficie.

Nous comprenons ainsi que la sagesse unitive ne peut, selon Hugues de Balma, comporter aucune connaissance du moins concomitante ou antécédente. Il n'y a place en elle pour aucune docte ignorance, pour aucune connaissance dans la ténèbre car cette ténèbre est le lieu d'une élévation purement affective. Ne pouvant concevoir la coïncidence des opposés, Hugues de Balma enjoint à l'âme qui veut s'élever dans l'ignorance de déposer toute connaissance antécédente. Son union affective ne pourrait non plus s'accompagner d'aucune connaissance concomitante pour la même raison. En revanche, conduisant affectivement au rapt, elle entend mettre celui qui la pratique en mesure de recevoir, certes par grâce, et donc sans aucune nécessité obligeant Dieu à la lui conférer, la connaissance suprême, celle de la vision béatifique.

Nous comprenons qu'ainsi, la *Théologie Mystique* a été vidée de tout contenu de contemplation, pour laisser place à une élévation dont l'appellation d'anagogique ne recouvre que des élans affectifs répondant à des grâces du même ordre. Pourtant, par cette voie, le Chartreux prétend conduire, non pas les savants théologiens ou philosophes, mais les humbles ascètes, au seuil de la vision béatifique. C'est donc bien encore une contemplation qui est ici visée, et la contemplation suprême, réservée aux bienheureux au ciel : la vision béatifique. Mais celle-ci, inaccessible en sa perfection avant la mort, ne saurait être atteinte ici-bas que dans le rapt, selon une modalité passagère et imparfaite. C'est ainsi la conception scolastique du rapt de Paul qui fait évoluer celle de la théologie au terme du XIII<sup>e</sup> siècle par l'interprétation affective de Denys proposée par Hugues de Balma. Toute contemplation n'y est pas perdue grâce à la promesse du rapt. On peut toutefois penser qu'il est rarement atteint. C'est donc surtout la vie contemplative qui s'en trouve transformée. Vidée des lumières intellectuelles obtenues comme nous l'avions vu chez Guigues II, au passage de la méditation à la contemplation, elle se cantonne à une vie affective où la lumière cède plutôt le pas au feu, non sans risques psychologiques peut-être. Hugues de Balma en tout cas rend possible ce paradoxe d'une vie contemplative suprême, dénuée de toute contemplation intellectuelle.

### 3. LA SYNTHÈSE DE GUIGUES DU PONT : CONTEMPLATION SPÉCULATIVE ET CONTEMPLATION ANAGOGIQUE

Guigues du Pont<sup>76</sup> assimile très rapidement le traité de son confrère Chartreux dont il recommande une pieuse lecture. Pourtant, soucieux de préserver les droits de la contemplation, il tente une synthèse qui aux côtés, ou plutôt au-delà de la contemplation spéculative, intègre une contemplation anagogique découlant de son interprétation de Hugues de Balma. Écrit à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, le *Traité De contemplatione* de Guigues du Pont se présente comme une synthèse plus hétéroclite.

Il se divise en trois livres qui constituent en fait des traités indépendants et comportent ainsi des redites. Leur structure est complexe. On pourrait artificiellement y reconnaître les voies illuminative, purgative et unitive distinguées par Denys. En fait le Livre I met en œuvre 12 degrés menant l'âme à l'union contemplative. Résumés au chapitre XI<sup>77</sup>, ils sont inégalement répartis dans les précédents. Rappelons pour mémoire que les quatre premiers degrés sont évoqués dans le premier chapitre : justification du pécheur, angoisse de l'âme, componction, compassion envers le prochain. Les trois suivants font l'objet du chapitre II : compassion envers le Christ, flamme du désir de Dieu, visite du Verbe qui pénètre dans l'âme aimante. La contemplation de l'âme qui aspire à s'élever (8) requiert une purification et rencontre des obstacles étudiés aux chapitres III à VI. La méditation continuelle des choses de Dieu (9) rend déjà l'âme bienheureuse et fait l'objet du chapitre suivant, tandis que le très long chapitre VIII évoque le voile de la nuée dans lequel elle est encore enveloppée au dixième degré de l'échelle proposée par Guigues du Pont. Le onzième n'est autre que l'extase (*raptus*) et fait l'objet du chapitre IX, tandis que le douzième se révèle à la fin du chapitre dix comme la dernière des dix manières de voir Dieu : c'est-à-dire tel qu'il est, dans la vision béatifique. Le Chartreux précise bien qu'elle n'est atteinte qu'après la mort. Dès le premier livre, la distinction est donc bien claire, dans les quatre derniers degrés, entre la méditation continuelle, la contemplation suprême qui demeure dans la nuée, le rapt qui la dépasse par une vision de l'essence gratuitement consentie de manière passagère, mais qui n'est pas encore la vision béatifique définitive exigeant d'être débarrassé du « mur de la chair » par la mort<sup>78</sup>.

Le livre II est davantage centré sur la contemplation anagogique et s'organise selon trois degrés fondés sur le Christ. Le premier, celui d'une purification en l'écoutant, passe par la contrition, la confession et

76. Sur cet auteur beaucoup moins connu que 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*, Salsbourg, 1985, et son article : « L'ascension mystique chez Guigues du Pont », art. cit, ainsi que celui de James HOGG, « Hugh of Balma and Guigo du Pont » déjà cité, également l'introduction de Dennis D. MARTIN à son livre contenant la traduction anglaise du traité : *Carthusian Spirituality...*, op. cit.

77. GUIGUES DU PONT, *Traité sur la contemplation*, op., cit., t. I, p. 160-165.

78. « ... omnes istae visiones usque ad penultimam quae fit per perfectum mentis excessum haberi possunt modo [...] Cum autem ad hunc gradum, scilicet mentis excessum, felix et beata iam coram Deo pia mens perfecte pervenerit, solo carnis pariete distat a beata vita, quo soluto intrabit sine repulsa in gaudium domini sui ut cum illis Domino Deo vivat in aeternum quorum consortio in terris exsulans iungebatur. », *Id., ibid.*, p. 158.

la ferme propos de s'unir à lui par une méditation quotidienne. Il n'occupe pas même la totalité du premier chapitre. Le second, à partir de cette méditation de sa vie unit au Christ. Mais c'est le troisième, évoqué à partir du chapitre 6, qui élève à la contemplation de sa divinité.

Cette structure même semblerait être celle d'une contemplation de type affectif, inspirée d'Hugues de Balma, pourtant la matière spirituelle venant nourrir la prière sera différente selon la contemplation. Le chapitre 7 distingue ainsi les étapes d'une contemplation spéculative, tandis que les chapitres suivants insistent sur la méthode de la contemplation anagogique et sa supériorité.

Le troisième livre consacré en principe aux deux vies active et contemplative évacue en fait la première dès le premier chapitre et consacre tous les autres à la seconde. On y retrouve quelque peu modifiés les quatre degrés de l'échelle de Guigues II présentés comme autant d'exercices préliminaires à la contemplation. On comprend ainsi que le quatrième exercice, faisant suite à la lecture, la méditation et la prière est devenu désir, distinct de la contemplation, elle-même divisée en spéculative et anagogique. Toutefois le troisième livre ne détaille que les étapes de la contemplation spéculative, consacrant les dix derniers chapitres à des considérations ascétiques. Nous avons donc affaire à un ouvrage hétéroclite, riche de sources multiples qu'il recompose de manière originale. Nous voudrions seulement ici poser à son sujet quelques questions. Que reste-t-il dans le *De Contemplatione*, de l'échelle mise en place par Guigues II? Comment cette conception traditionnelle des étapes de la contemplation s'intègre-t-elle à une synthèse plus vaste? Qu'en résulte-t-il pour les relations entre vie active et vie contemplative?

Les traces de l'échelle des moines se retrouvent donc en plusieurs passages : tout d'abord au chapitre 7 du second livre où elle structure la contemplation spéculative, mais aussi le chapitre 3 du livre III où elle semble réduite à des exercices et surtout les chapitres 5 à 16 du livre III où elle structure de nouveau la contemplation spéculative, mais seulement infuse, certes de manière plus détaillée.

Seul le chapitre 3 du livre III restitue au complet, mais non sans les transformer, les quatre degrés de l'échelle de Guigues II, comme autant d'exercices pour rechercher le Principe qui est Dieu, selon la définition de la contemplation reprise à Grégoire le Grand. Les exercices seront ainsi pratiqués différemment par les débutants et par ceux qui progressent. La première étape est toujours la lecture, et Guigues du Pont insiste sur la ferveur et la gratuité de la lecture : « cherchant à apprendre plutôt qu'à enseigner<sup>79</sup> ». Il est intéressant de relever ici qu'une lecture trop active, visant à l'enseignement et à une science dirigée encore en direction des hommes, risquerait de manquer son office : accueillir ce qui plaît à Dieu et savourer l'Écriture. Même le souci le plus noble, celui de l'apostolat doit être écarté en vue d'assurer la pureté d'une lecture susceptible de nourrir la contemplation.

Pourtant, le second degré, celui de la méditation, ne repart pas explicitement, comme dans la *Scala Claustralium*, du précieux jus obtenu par la trituration de la grappe de l'Écriture, mais « des péchés pour s'en

79. *Id., ibid.*, III, 3, t. II, p. 269.



affliger, des bienfaits divins pour en rendre grâce, de la très sainte vie du Christ [...] pour l'imiter<sup>80</sup> ». Avant l'heure, la dévotion moderne à l'humanité du Christ et son attitude affective de componction, mais aussi d'actions de grâces se substitue à l'effort intellectuel de spéculation en quête de la vérité des Écritures que l'on pouvait trouver chez Guigues II; et cela sous le meilleur des prétextes : celui de cultiver une intériorité personnelle. Sans entrer en soi, on ne peut pénétrer au-dessus de soi, passer du saint au saint des saints. C'est Richard de Saint-Victor, le maître spirituel par excellence, qui est ici longuement cité à l'appui d'une telle transformation.. Mais dans une telle perspective, lecture et méditation ne sont-elles pas déjà devenues deux exercices différents, ne découlant plus l'un de l'autre?

De même le troisième exercice, celui de la prière s'enrichit des différentes formes de prière disponibles dans une vie de moine : louange, psalmodie, bénédiction dans les Hymnes, sans oublier la quête du visage divin. C'est cette fois Bernard de Clairvaux qui est cité pour exhorter à cette ferveur qui n'a pourtant plus aucune relation avec le désir naissant selon Guigues II de la méditation. Enfin, la quatrième étape est bien repos du désir en Dieu, mais n'est pas encore la contemplation elle-même. Cet établissement en Dieu dispose seulement l'âme à recevoir ses grâces, au même titre que les trois autres exercices.

Au terme de la lecture de ce chapitre (3 du livre III), nous sommes en droit de nous demander ce qui reste de la relation entre les quatre degrés de l'échelle de Guigues II. Les quatre degrés désarticulés ne semblent plus conduire l'un à l'autre pour permettre une ascension. Pourtant la lecture des autres chapitres où apparaissent des traces de la *Scala* va permettre de comprendre à la fois ce qu'il en reste chez Guigues du Pont et la manière dont elle s'intègre à une vue plus large de la contemplation.

Reportons-nous tout d'abord au chapitre 7 du second livre. Comme dans les chapitres 5 à 15 du troisième, nous n'y retrouvons plus qu'une structure ternaire : à la lecture attentive, succède la méditation qui attire et enfin la contemplation qui trouve. La dynamique de l'échelle de Guigues II que l'on pouvait croire perdue au sortir de la lecture du chapitre 3 du livre III se retrouve bien ici mais curieusement, c'est la prière et non plus la contemplation, qui semble s'en absenter. C'est qu'en fait, elle est présupposée à chacune de ces étapes<sup>81</sup>. Rappelons-nous que dans le livre II, c'est la contemplation anagogique qui domine, et que la contemplation est le dernier des trois degrés de l'union mystique précédée par la purification à l'Écoute du Christ et l'union à lui par la méditation de sa vie. A cette ultime étape de la contemplation, trois choses sont nécessaires : la prière, une matière spirituelle et une méthode. C'est dans le cadre de la matière spirituelle propre à la contemplation spéculative (par opposition à la contemplation anagogique) que

80. *Id.*, *ibid.*, p. 271.

81. 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. Mais chez le maître franciscain, c'est la *lectio* qui a disparu, laissant place à une méditation centrée sur la conscience du péché. Car par la méditation, l'âme est purifiée, illuminée et perfectionnée conformément à la tripartition dionysienne.

nous retrouvons la dynamique des trois étapes mentionnées. Mais revenons auparavant sur ce pré-requis de la prière.

Il s'agit, précise le chapitre 6 du livre II, d'une prière continuelle, destinée à obtenir une grâce continuelle, et c'est pourquoi elle est passée en tête des quatre degrés de l'échelle des moines, reléguant les autres à ne constituer plus qu'une « matière » pour une contemplation seulement spéculative. Elle n'est plus l'intermédiaire entre la contemplation et une méditation nourrie d'une *lectio divina*, mais un état permanent qui élève continuellement l'âme vers Dieu, prière spirituelle, ou plutôt mentale et non vocale. Remarquons que le manuscrit T (de Tortosa) rapporte paradoxalement cette conception de la prière à saint Benoît qui précise dans sa règle (c. 20) que la prière du moine doit être brève et pure, à moins qu'elle ne se prolonge par une inspiration de la grâce divine. Guigues du Pont insiste au contraire sur sa conception d'une prière continuelle qui est vie familière avec Dieu. Il ajoute même qu'une telle prière est comme une bonne contemplation qui s'approche de la connaissance et de l'amour de Dieu et progresse en ce sens. Mais le Chartreux qui cette fois fait référence à Guillaume de Saint-Thierry, précise qu'une telle prière continuelle est rare, doit être demandée instantanément, et n'est pas obtenue immédiatement. Dans ces conditions nous comprenons qu'elle ne sera pas seulement une étape entre méditation et contemplation, mais baignant toute la vie de l'ermite, viendra transformer toute sa contemplation, spéculative ou anagogique. Notons d'emblée en un tableau les caractéristiques attribuées dès le début du chapitre suivant à chacune d'elles :

Spéculative	Anagogique
Intellectuelle	Affective
Affirmative	Négative

C'est dans le cadre de la matière de la contemplation spéculative que nous retrouvons tout d'abord la considération attentive, précédant méditation et contemplation. Il est remarquable que c'est cette *consideratio* définie dans les termes de Bernard, cité explicitement, qui remplace la *lectio*. Ce n'est donc pas le seul livre de l'Écriture, mais toute la vie du moine qui sert de matière à la contemplation. Pour les deux étapes suivantes de la méditation qui attire et de la contemplation qui trouve, c'est chez Richard de Saint-Victor, cette fois dans le *Benjamin Major*, que le Chartreux puise leurs définitions. L'une s'active à chercher la vérité, l'autre pose sur la suprême vérité son regard admiratif<sup>82</sup>. Curieusement, alors que le premier était scientifique (*scientialis*), le second degré est déjà qualifié de sapientiel (*sapientialis*). Après tout, la méditation de la philosophie n'est-elle pas aussi recherche de la sagesse et de la vérité, plutôt que leur possession ? Qui plus est, cette recherche n'est

82. Notons au passage que chez Guigues II c'était la méditation qui trouvait : « Beatae vitae dulcedinem lectio inquirat, meditatio invenit, oratio postulat, contemplatio 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.

pas une quête qui prend ou s'empare, mais qui « attire » seulement. La causalité mise en œuvre dans la méditation, qu'elle soit mystique ou métaphysique, ne saurait être efficiente, mais finale. Comme le premier moteur immobile elle ne parvient pas à ses fins par la force, mais par une attraction amoureuse. Quant au troisième degré, qualifié dans le troisième livre de « murénulaire »<sup>83</sup>, il est en partie rationnel et en partie supra-rationnel. Nous retrouvons ici l'idée de Richard, reprise également par Thomas Gallus dans ses commentaires de Denys, que l'industrie humaine et la grâce divine coopèrent d'abord avant de laisser la place à une pure grâce, pâtre. Nous avons donc encore le tableau suivant :

Considération attentive	Méditation qui attire	Contemplation qui trouve
Scientialis	Sapientialis	Murenularis

Notons toutefois que si la lecture de l'Écriture Sainte semble détrônée au profit d'une considération élargie au livre de la vie (sinon de la nature), il est une matière privilégiée de ce premier degré de la contemplation spéculative : les noms ou attributs divins, car elle procède par affirmation. Pour s'élever à la méditation et à la contemplation, la voie spéculative, partira donc de la considération de Dieu comme essence première, majesté, pouvoir ou bonté suprême, science, puissance, vérité, bonté non moins suprême... Nul passage par la négation n'est requis ici pour accéder, selon le mouvement scolastique hérité de Denys, à l'éminence de ces attributs en Dieu, du moins à ce premier niveau de la contemplation spéculative. Les seules considérations de méthode, réunies dans les chapitres suivants, ne comportent que des recommandations de pureté (à l'égard des sollicitations extérieures), sollicitude (attentive aux choses d'en haut par les dons de science et d'intelligence), de piété enfin conduisant à la vision de Dieu.

C'est que la négation est réservée à la contemplation anagogique dont Guigues du Pont, à la suite de Hugues de Balma affirme la supériorité. Elle doit partir du dépassement de toute chose pour atteindre un Dieu transcendant. En son cas, ce n'est donc pas du côté de la matière que l'on trouvera un développement ternaire. Au contraire, devant quitter toutes les réalités créées, visibles, imaginables ou intelligibles, elle ne retiendra aucune matière, discussion ou excursus, mais seulement la dévotion des pieux sentiments (*piarum affectionum devotionem*). C'est ainsi la méthode qui se divise à son tour en trois degrés que nous pouvons résumer en un tableau :

Adhésion de l'imagination à	Adhésion du discernement	Adhésion d'union
L'humanité du Christ	Entre humanité et divinité	Un seul esprit avec Dieu
De l'humilité à l'intimité	De l'humanité à la divinité	Feu, dévotion, affection

83. Expliquons dès à présent que ce terme découle d'une interprétation de *Cant.* 1, 10 sur laquelle nous reviendrons, où les bijoux (*murenulas*) sont les images divines accompagnant une contemplation d'abord aniconique.

Notons que si l'imagination s'attache dans un premier temps à l'humanité du Christ, c'est dans le second que s'exerce la négativité qui en distingue la divinité. Dans le troisième degré, purement affectif et évoqué toujours à travers l'élément du feu, l'âme est unie, conjointe à Dieu par le haut (*superius conjungitur*, nous retrouvons ici un terme à consonance averroïste), réceptive et embrasée par lui.

Résumons ce que nous avons observé du réemploi de l'échelle des moines au livre II. La prière a quitté l'échelle pour devenir un préliminaire et un milieu favorable à toute contemplation, qu'elle soit spéculative ou anagogique. L'une et l'autre devront aussi s'assurer d'une matière et d'une méthode. C'est dans le cadre de la matière de la contemplation spéculative que nous retrouvons la considération attentive (remplaçant la *lectio* de Guigues II), la méditation qui attire et la contemplation qui trouve. Nous assistons à une inversion des proportions dans le cas de la contemplation anagogique. Devant se détacher de toute réalité créée, perçue par les sens, l'imagination ou l'intelligence, c'est sa matière qui fuyant tout contenu de ces trois ordres, devra s'en tenir à la dévotion la plus affective. En revanche on retrouve dans sa méthode une structure ternaire comparable : de l'adhésion de l'imagination à l'humanité du Christ au discernement de sa divinité et à l'union enflammée.

Nous retrouvons dans le livre III la même distinction entre contemplation spéculative et anagogique. Toutefois dans le cadre de la première nous découvrons une nouvelle distinction : la contemplation spéculative peut être physique, scolastique, ou infuse. Ces trois formes de contemplation peuvent être caractérisées selon le tableau suivant :

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

La contemplation physique partant des créatures est celle pratiquée par les philosophes, elle est le fait d'hommes savants. Saint Paul, Augustin et Thomas d'Aquin sont cités comme ayant pensé les conditions d'une telle connaissance du Créateur à partir de ses créatures. La seconde contemplation repart des Écritures. Son appellation « scolastique » la situe, ainsi que le risque qu'elle comporte : détourner de Dieu par une trop grande préoccupation, une vaine curiosité ou une jouissance anticipée à l'égard des Écritures, que Lui seul nous apprend à pénétrer.

C'est cette fois dans le cadre de la contemplation spéculative infuse que nous retrouvons la distinction ternaire relevée au livre II entre considération attentive, méditation qui attire et contemplation qui trouve, mais elle va prendre à partir du chapitre 6 du troisième livre une valeur nouvelle.

La considération attentive prend pour objet par excellence les propriétés divines. L'énumération détaillée qui est donnée un peu plus loin dans ce chapitre permet de confirmer que ces propriétés correspondent

bien, du moins au départ, aux noms ou attributs de Dieu déjà évoqués par le Chartreux : Dieu est essence première et suprême, nature suprême et parfaite, majesté, pouvoir, science, sagesse, vérité, justice, miséricorde...non moins suprêmes, et nous interrompons ici une liste qui s'achève par la considération de Dieu comme Créateur, conservateur et fin de tout être, voire comme Dieu unique en trois Personnes<sup>84</sup>. Des noms divins (rapportés par Thomas à une théologie naturelle), à la contemplation de mystères comme la Création ou la Trinité, la considération ouvre ainsi une première voie.

C'est qu'elle passe par un mouvement qui n'est autre que celui d'un socratisme chrétien. Si l'âme veut savoir ce qu'est Dieu, et c'est bien là l'objet de sa considération, elle doit se détourner des choses extérieures, en un mouvement centripète qui, la ramenant en elle-même, l'arrache aux images. Pour connaître ainsi Dieu qui est esprit, le Chartreux propose de repartir de l'esprit même, c'est-à-dire des propriétés de l'âme qu'elle a en commun avec Dieu. Comme l'âme, Dieu est immortel en son essence simple, il est même éternel, mais comme elle à l'égard du corps, il déploie son gouvernement *ad extra* dans la multiplicité d'une prudence, miséricorde, justice... C'est ainsi que seront atteints les différents attributs divins à partir de l'analogie avec l'âme. Même l'omniprésence divine est connue à partir de la présence de l'âme au corps entier. Elle ne se concentre pas en une glande pinéale, en ce mouvement qui la conduit de son intériorité à la divinité. L'on remarquera toutefois qu'au moins selon le mode d'exposition (sinon de découverte), Guigues du Pont évoque à chaque fois l'attribut divin considéré avant de montrer comment on en trouve une analogie dans l'âme créée à l'image de Dieu. Ainsi encore, à la toute puissance de Dieu correspond celle de l'âme à se gouverner elle-même, mais aussi à gouverner les autres, inférieurs ou égaux, et à résister aux puissances adverses. Hugues de Saint-Victor et Bernard sont cités pour rappeler que le libre arbitre en sa liberté invincible (*insuperabilis*) est par excellence image de Dieu.

Selon la même veine, Guigues du Pont reprend les oppositions traditionnelles entre image et ressemblance rapportées respectivement à la nature et à la grâce, comme chez Alain de Lille et avant lui Bernard, mais aussi à la puissance de connaître et à celle d'aimer, et c'est cette fois le *De spiritu et anima* qui est implicitement cité.

Malgré la beauté des objets de contemplation qu'elle se propose, la considération attentive reste quant au vocabulaire « entièrement scolast-

84. « Si vis ergo scire qui sit Deus, quia non potes amare quod omnino nescis, considera spiritualiter ad exemplar praedictorum in simplicitate puri cordis, quantum poteris, favente gratia, quod Deus est prima et summa essentia, summa et perfecta natura, summa maiestas, summa potestas, summa bonitas, summa scientia, summa sapientia, summa veritas, summa iustitia, summa misericordia, summa dulcedo, summa pietas, summa lux, summa claritas, summa beatitudo, summa pax, summa virtus, summa aeternitas, summa caritas, fons totius vitae, summus et summe perfectus creator et conservator et amator omnium bonorum visibilium et invisibilium, principium omnium existentium, optimus et aeternus finis beatae vitae, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, unus Deus, immortalis, invisibilis, intelligibilis totus desiderabilis. »; GUIGUES DU PONT, *De Contemplatione*, III, 6, op. cit., p. 292, l. 138-152.

tique et scientifique »<sup>85</sup>. La dernière page du chapitre 6 insiste sur la pénibilité de ce degré préliminaire qui n'est d'ailleurs « pas très nécessaire »... « pour une âme habituée aux fréquentes dévotions »<sup>86</sup>. Ce point mérite qu'on s'y arrête afin de mieux saisir le lien et l'opposition entre considération et méditation. Nous retrouvons le terme *scientialis* qui caractérisait aussi ce premier degré vers la contemplation spéculative dans le livre II. Il est opposé à *sapientialis*, soulignant le caractère savoureux et affectif de la sagesse. Ce que précise ici le maître spirituel, est que le passage au second degré de la méditation qui attire suppose un appel (*vocatio*) de Dieu qui est une grâce. Comprenons que si la méditation attire (le Dieu qu'elle cherche à contempler et ses lumières), elle n'est accessible qu'à ceux qui sont déjà attirés hors d'eux-mêmes par une grâce spéciale. Comme nous le verrons en effet, le second degré, la méditation sapientielle, est ravissement de l'âme (*excessus*). La considération des « propriétés divines » peut y disposer une âme inexpérimentée, mais elle ne saurait l'y conduire selon aucune nécessité. Dans la mesure où l'élévation au second degré de la contemplation spéculative infuse n'est possible que par une vocation donnée par grâce, celle-ci peut bien se produire sans la propédeutique du premier degré dont les âmes dévotes peuvent alors se dispenser.

Est-ce à dire que le premier degré, scolastique et scientifique relève de la seule raison? Dès le début du chapitre 6, l'auteur précise bien que « la considération attentive, qui est comme le commencement de la spéculation infuse, s'efforce de trouver avec clarté et par la raison<sup>87</sup> » (*plane et rationabiliter satagit*). Mais cet effort mené ascétiquement en vue de la clarté et selon le mode de la raison, n'en est pas moins le premier degré d'une contemplation « *speculativa divinitus infusa* ». La traduction française ne doit pas nous laisser oublier que peut-être toute spéculation de la raison, en tout cas celle-ci en particulier, relève déjà d'une grâce divinement infuse. Quelques lignes plus loin, le texte précise que « l'âme n'est absolument pas capable de considérer Dieu en esprit par elle-même tant qu'elle n'a pas réussi à s'éloigner des images (*phantasmata*) des réalités visibles »<sup>88</sup>. C'est par grâce de Dieu qu'elle peut écarter les phantasmes et rentrer en elle-même. L'intériorisation et l'enquête rationnelle qu'elle permet visant à Dieu est donc déjà de sa part une grâce, mais celle correspondant au second degré, celui de la méditation qui attire, est plus élevée encore.

La méditation est d'emblée située dans l'ordre d'une grâce spéciale et d'un don de l'Esprit Saint, rosée céleste. Pourtant cette dilatation en direction des réalités divines s'accompagne d'un mouvement de recueillement. C'est par la fine pointe de l'âme<sup>89</sup> : « *acies et apex mentis* », que va être méditée une matière recueillie à l'étape précédente : « un terme de la matière divine précédente », entendons un des attributs divins. Même si elle n'est pas nommée explicitement, la syndérèse semble bien être le lieu de la méditation : fine pointe de l'âme en la faculté

85. *Id., ibid.*, p. 292, l. 157-158.

86. *Id., ibid.*, l. 175-178.

87. *Id., ibid.*, p. 280, l. 14-15.

88. *Id., ibid.*, p. 282, l. 26-28.

89. *Id., ibid.*, III, 7, p. 296, l. 10-11.

pénétrante de son regard intérieur, sommet de ses facultés. Or de facultés il n'est point question dans la suite du passage, mais de dons spirituels (*spiritualium infusionum*). L'auteur se garde bien de dire par quelle faculté de la nature ces dons de l'Esprit sont reçus, et décrit leur mise en œuvre comme une inhalation des parfums du saint Esprit. Par cette analogie, Guigues du Pont est fidèle à l'inspiration de l'*Echelle des moines* où l'on trouvait justement à propos de la méditation, l'image du vase brisé des Mirophores. Mais il ajoute aussi celle de la mastication que Guigues II réservait, nous l'avons vu à la *lectio*. Ces métaphores veulent rendre le mode selon lequel l'âme recherche avec sagesse (*satagit sapienter*, ce qui correspond au *plane et rationabiliter satagit* du mode précédent). Est-ce à dire que toute appréhension intellectuelle a disparu pour laisser place à une appréhension sensuellement affective? Guigues du Pont précise que ce sont à la fois l'affectivité et l'intelligence<sup>90</sup> (*affectus et intellectus hominis*) qui sont disposées par l'action du Saint Esprit. Mais elles le sont à un sentir et à un goûter (*sentire et sapere*) de l'essence même de Dieu, de son « *quid est* ».

*Sapere* est évidemment ambigu, qui peut vouloir dire aussi savoir, et c'est ainsi que le traduit Dom Dupont. Mais sachant les discussions du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle sur « *cognoscere de Deo quid est* », on peut penser que l'auteur n'envisage pas ici une connaissance intuitive de l'essence même de Dieu, réservée aux bienheureux dans l'au-delà<sup>91</sup>. Les analogies des sens spirituels évoqueraient ici la connaissance sapientielle, enténébrée (*tenebrosa illustrantis*), de la théologie mystique qui n'est pas encore vision face à face, même si la méditation procède déjà, comme l'indique le titre du chapitre, de l'*excessus*. Notons d'emblée ici la différence entre Thomas Gallus, Guigues et Hugues sur ce point. Pour ce dernier, c'est la sagesse unitive, ultime des trois étapes de sa *Théologie Mystique* qui conduit à l'extase du rapt. Pour Thomas Gallus, l'*excessus* commence au seuil des trois dernières hiérarchies angéliques et donc dès les Trônes que Hugues faisait correspondre à la voie purgative. Chez Guigues pour qui la considération attentive relève encore de la raison éclairée par la grâce, c'est avec la méditation qui attire que commence le mode de l'*excessus*. Mais celui-ci n'est pas envisagé selon une modalité purement affective.

Sur cette vision de la lumière divine, la suite du chapitre apporte des précisions : ce degré de la méditation qui attire correspond à une lutte intérieure entre lumière intellectuelle et ténèbres de l'animalité. Or ces dernières peuvent être dépassées car l'âme est entraînée par une grâce de l'Esprit. Dans cet état, c'est « l'intellect qui s'efforce de trouver le rayon de la très pure vérité » : (*intellectus satagit invenire radium purissimae veritatis*<sup>92</sup>). On notera au passage que l'intellect a ici encore son rôle à jouer, bien qu'il suive pour cela l'*affectus* à la fois assoiffé (*sitientem*) et ravivré (*fortiter vigentem*) dans l'Esprit. Mais même si cette action de la grâce permet un arrachement aux ténèbres animales, la vi-

90. *Id.*, *ibid.*, I, 17.

91. Cf. H. DONDAINE, « *Cognoscere de Deo quid est* », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 22, 1955, p. 72-78; Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique...*, Rome, 1995, p. 191 sq.

92. GUIGUES DU PONT, *De Contemplatione*, III, 7, op. cit., p. 298, l. 37-38.

sion de la lumière divine à laquelle elle donne accès reste encore réduite (*modicum*) et imparfaite (*valde imperfecte*)<sup>93</sup>. La raison en est cette fois l'éblouissement produit dans cette âme humaine par une lumière qui dépasse les capacités de sa finitude. La lumière divine, trop rapide et intense est donc bien aperçue selon la grâce particulière à la méditation qui attire, mais seulement « *quodammodo* », « d'une certaine manière », car elle ne saurait aucunement être vue « telle qu'elle est » (*prout est*)<sup>94</sup>. C'est ici Grégoire le Grand qui est cité pour gloser cette version de la docte ignorance. L'âme ne saurait voir Dieu tel qu'il est, pourtant, elle en voit quelque chose, puisqu'elle perçoit en même temps combien cette vision reste imparfaite.

Cette distance noétique de la vision dans la nuée (*caligo*) n'est pas sans correspondre à une distance ontologique, vécue et pensée dans les termes même d'un éloignement « *longe* ». Notons le paradoxe redoublé ici de la docte ignorance : la méditation qui attire, attire effectivement en une vision imparfaite la lumière divine qui, infinie, reste d'elle infiniment éloignée. C'est en fait un discernement (*discretio*)<sup>95</sup> entre les choses, ou les voies divines et humaines, qui est ici atteint à ce stade de la méditation où l'âme se perçoit enfoncée dans ses ténèbres (*infixa in suis tenebris*).

C'est Bernard qui donne le fin mot de ce stade intermédiaire. Il est bien un *excessus*, transport, ravissement de l'âme par une grâce qui l'attire et à laquelle sa bonne volonté ne fait que consentir, ne jouant là qu'un rôle de suivante (*pedissequa*)<sup>96</sup>. Mais dans ce mouvement qui l'arrache à la sensibilité ordinaire, et à ses images, pour la faire accéder, sinon au fleuve, du moins à quelques gouttes de la lumière pure du fleuve divin qui réjouit la cité de Dieu, l'âme voit ce rayon divin infus, accompagné d'un autre type d'images venant d'on ne sait où. C'est Bernard qui l'avoue « *nescio unde*<sup>97</sup> ». Or ces images ont pour effet de rendre la fulgurance du rayon divin qui traverse alors l'âme, plus supportable, voire assimilable en terme de doctrine, et transmissible aux autres. Bernard éclaire ici de sa pratique, le fonctionnement infus d'une méditation affectueuse, mais éveillée aux lumières divines et zélée à les faire partager dans la prédication.

Notons que le second degré de la contemplation infuse, celui de la méditation qui attire, est des trois celui qui suscite les plus longs développements, puisqu'ils s'étendent des chapitres 7 à 14 du troisième li-

93. *Id., ibid.*, l. 42.

94. *Id., ibid.*, l. 46.

95. *Id., ibid.*, p. 300, l. 57.

96. *Id., ibid.*, p. 302, l. 79. Notons au passage que le terme repris ici par Guigues du Pont pour la bonne volonté est celui employé par Bernard à propos de la raison. Elle est pour le Cistercien la servante de la volonté : « porro voluntas est motus rationalis, et sensui praesidens, et appetitui. Habet sane, quocumque se volverit, rationem semper comitem et quodammodo pedissequam », *De Gratia et libero arbitrio*, Prologue, 3, F. CALLEROT éd., S.C. 393, Paris, 1993, p. 248-250, l. 20-22. Nulle contradiction ici simplement dans l'ordre de la causalité le cortège est ouvert par la grâce divine, suivie du libre-arbitre qui lui donne son acquiescement et enfin de la raison, servante certes peu utile dans le cas de l'*excessus*.

97. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon 41 in Cantica*, 3, cité par GUIGUES DU PONT, *De Contemplatione*, III, 7, *op. cit.*, p. 300, l. 71.



vre. C'est que ce degré relevant de l'*excessus* appelle plus de précisions que le précédent, tandis que le suivant plus subtil et élevé échappera davantage encore à la description. Notons au passage la translation d'importance pratiquée ainsi par Guigues du Pont par rapport à Hugues de Balma. Pour celui-ci, le rapt pouvait être donné au terme de la voie unitive et non illuminative, et dans la perspective d'une élévation anagogique. Pour Guigues du Pont, c'est déjà au second degré d'une contemplation certes infuse, mais qui n'est que spéculative et non anagogique, au degré donc de la méditation qui attire, que se situe l'*excessus* dont le rapt de Paul est la version la plus parfaite.

La première précision requise par ce que nous venons de dire sur l'*excessus* qui est la modalité propre de ce second degré de la contemplation concerne la vision de Dieu. Nous venons de constater que la vision parfaite est réservée aux bienheureux dans la Patrie céleste, mais s'il n'y avait pas de vision du tout, l'âme ne pourrait percevoir la distance ontologique qui la sépare en sa nuée de l'essence infinie de Dieu. Le chapitre 8 vient donc préciser le rapport qui existe entre la vision béatifique et l'extase en distinguant deux degrés du ravissement. Celui de Paul, parfait, fut possible parce qu'il était mort à lui-même, c'est à dire à ses sens corporels : « *Ad hanc visionem non potest homo pervenire nisi sibimetipsi scilicet sensibus suis corporeis moriatur* »<sup>98</sup>. Le rapt de Paul le met dans un état assez semblable à la mort pour lui donner accès à une vision de Dieu de même niveau que celle dont jouissent les anges appartenant à l'ordre le plus élevé. Pour autant, sa vision n'est pas celle définitive rendue possible aux âmes des bienheureux par la délivrance à l'égard du corps qui survient dans la mort naturelle. Mais la vision de Paul est supérieure à celle obtenue par les mystiques en un transport imparfait (*imperfectum excessum*). Leur contemplation n'aperçoit la lumière divine que rapidement et comme en un clin d'œil (*raptim et tamquam in ictu pungentis intuitu*)<sup>99</sup>. Encore faut-il pour cela qu'ils soient « morts au monde », et c'est Grégoire le Grand qui est mobilisé pour thématiser la conception monastique de ce degré le moins parfait de la vision de Dieu.

En résumé, toute vision de Dieu suppose une mort. La vision la plus parfaite, réservée aux bienheureux dans l'éternité atteint Dieu tel qu'il est (*sicuti est*) et exige la mort corporelle qui sépare de manière radicale (sinon définitive), l'âme du corps. A son égard, le ravissement de Paul reste encore bien imparfait, n'atteignant pas Dieu tel qu'il est, mais dans la lumière de sa vérité éternelle (*lux aeternae veritatis*)<sup>100</sup>. Pourtant le type de mort qu'il suppose : celle de la grâce du rapt arrachant momentanément l'Apôtre à ses sens, lui permet d'accéder à une vision du même niveau que celle atteinte par les anges les plus élevés, eux qui sont naturellement dénués de corps. Enfin la troisième mort, celle des cœurs purs qui ont renoncé au monde, leur donne accès à des éclairs de contemplation où c'est bien encore la lumière divine (*lux divina*) qui est atteinte, mais en de brefs instants et sans qu'il soit précisé sous quel mode d'essence ou de vérité.

98. *Id., ibid.*, III, 8, p. 304, l. 17-18.

99. *Id., ibid.*, l. 23.

100. *Id., ibid.*, l. 12.

Ainsi le chapitre 8 du livre III vient-il préciser l'articulation des deux derniers parmi les dix degrés de la vision distingués dans le chapitre 10 du livre I. Rappelons-les encore rapidement : Dieu peut être vu par la foi (1), mais aussi par la raison (philosophiquement, 2), dans des images (3) comme celles des visions de Patriarches de l'Ancien Testament ou dans la chair (4) comme ce fut le cas des Apôtres, voyant la gloire que le Fils unique tenait du Père, il peut encore être vu dans l'Eucharistie (5) qui prolonge en sa douceur la présence du Verbe Incarné, par une illumination amoureuse (6), ou même en des imaginations spirituelles (7) comme celles dont bénéficia l'auteur de l'Apocalypse. Notons qu'ici, nous arrivons au seuil des visions thématiques dans le chapitre 8 du livre III auquel le chapitre 10 du livre I renvoie explicitement. Dieu peut encore être vu par sa lumière incorruptible, mais *raptim* (8), voire par un ravissement parfait (9), le livre I qui renvoie de nouveau ici à la suite mentionne le cas des anges, mais non celui de Paul. Enfin, la vision de Dieu la plus parfaite est réservée aux bienheureux dans la Patrie. Elle constitue à la fois la plus haute de ces dix visions de Dieu et le dernier des douze degrés de l'union contemplative distingués par le livre I.

Par la place qu'y occupe Paul, le chapitre 8 du livre III permet de préciser les différences noétiques qui hiérarchisent ces trois dernières visions, selon le type de mort qui les rend possibles. Le chapitre 9 rappelle encore que si la suprême sagesse se montre en des consolations subreptices ici-bas, sa pleine possession est réservée à la Patrie céleste. Aussi est-ce encore et toujours dans le miroir et en énigme qu'est ainsi aperçue la lumière divine. Nous retrouvons ici la référence essentielle à *I Cor* 13, 12. Ouvrant une série de chapitres sur les conditions ascétiques de la méditation qui attire, le neuvième apporte surtout une précision supplémentaire en distinguant trois conditions nécessaires à la vision de Dieu (type I, 8, la plus imparfaite). Elle exige la pureté du cœur de ceux qui ont renoncé au monde, mais aussi la mort dont il a été question. La différence entre ces deux conditions mérite qu'on s'y arrête : le contemplatif qui a renoncé au monde ne risque-t-il pas de reprendre dans le cloître ce qu'il est censé avoir abandonné ? Il faut donc ajouter à la pureté de son intention une mort effective du désir. Elle seule libère réellement l'âme des attachements au monde et aux réalités sensibles pour la rendre disponible à ce qui constitue une troisième condition de la vision de Dieu : « la fécondité spirituelle de l'infusion des dons spirituels » (*spiritualis fecunditas spiritualium infusionum*<sup>101</sup>). La mort(ification) ascétique ne suffit pas à rendre attirante la méditation, il faut encore qu'elle se fasse accueillante aux « infusions de l'Esprit ». L'ascèse peut bien briser les liens de l'âme avec le corps et sa sensualité, elle n'est féconde que si elle dispose comme un labour l'esprit ainsi assoupli à sa propre fécondation par infusion des dons spirituels.

Après les considérations sur les degrés de mort et de vision, cette précision méritait notre attention. Pourtant, le chapitre suivant néglige d'entrer dans les disputes scolastiques qu'il ramène principalement à trois problèmes principaux : la vision de Dieu ici-bas porte-t-elle sur

101. *Id., ibid.*, III, 9, p. 308, l. 3.

son essence? Avec ou sans intermédiaires? Quelle est sa durée? Les deux premières interrogations concernent ses rapports avec la vision béatifique. La troisième provient plus probablement des discussions sur le *raptus*. Toutes sont écartées au chapitre 10 comme induisant des doutes. L'auteur suggère que celui qui bénéficie quelques fois de la vision de Dieu atteinte ici-bas saisit en même temps la vanité de ces interrogations. Le propos vaut sans doute pour des contemplatifs, mais pas pour ceux qui, soucieux de doctrine, sont mus par la charité à la prédication. Le chapitre 11 conclut d'ailleurs qu'il vaut mieux la vie active parfaite de certains séculiers que la vie contemplative menée avec nonchalance par des moines insuffisamment ascétiques. Seule, précise le chapitre 12, l'âme qui, comme saint Antoine, possède à la fois la contemplation et le sacrifice peut dire que le roi l'a « introduite dans sa cave à vin », selon le verset du *Cantique des Cantiques* (2,4). Encore doit-elle rapporter cette grâce à Dieu et se garder de l'orgueil. Une telle âme est élevée « de clarté en clarté », de la connaissance du degré sapientiel à la clarté du degré étincelant. Le commentaire de Paul (2 *Cor.* 3, 18) sert ici de transition au chapitre 13, entre le degré de la méditation sapientielle et celui de la contemplation étincelante abordé au chapitre 15, non sans un détour par la cellule monastique : meilleur atelier possible de la contemplation (ch. 14).

Les chapitres 15 et 16 sont en effet consacrés à la contemplation qui trouve. Ce degré est d'abord qualifié d'étincelant (*scintilliaris*), car il perçoit en de brefs instants, (*raptim*) la clarté divine. Ce degré dans lequel est aperçue subrepticement l'étincelle de la lumière divine (*scintillam divinae lucis*) ne saurait donc constituer un état durable. Il ne convient donc pas de l'appeler état étincelant. Car de ces grâces si rares et passagères l'âme retombe dans un état dont le Chartreux semble dans un premier temps hésiter à dire s'il est l'état sapientiel précédent ou un état intermédiaire. Finalement il appelle « murénulaire » cet état où l'âme conserve de ses élévations contemplatives l'ornement des images ou ressemblances (*adiutrices similitudines seu species*<sup>102</sup>) dans lesquelles elle recueille ce qui n'était d'abord que pure lumière, afin de la faire partager aux autres dans le ministère de la parole.

Nous retrouvons ici encore le sermon 41 de Bernard sur le *Cantique*. Précisons l'exégèse qui en est proposée. Il s'agit de pendants d'oreilles d'or et d'argent offerts à la bien-aimée (*Ct.* 1,10-11). Ce qu'il nous faut comprendre à la suite de Bernard, c'est qu'ils procèdent d'un double ministère : celui des anges tout d'abord. Il consiste à ciseler des serpents d'or (*murenulas aureas*) rehaussés de vermicules d'argent (*vermiculatas argento*) qui tamiseront la lumière divine. Nous trouvons ici une illustration fontale du dicton selon lequel la parole est d'argent, figurée ici par les vermicules, mais le silence est d'or en la brillance des images divines correspondant aux serpents. Les anges ne se contentent pas d'imprimer en l'âme contemplative la similitude intérieure d'une lumière divine, ils lui administrent encore une parole extérieure plus facile à comprendre et à goûter pour ses auditeurs<sup>103</sup>. Nous compre-

102. *Id., ibid.*, III 15, p. 340, l. 34

103. « ...vermiculatas argento. In quo mihi significare videtur non modo similitudines intus per angelos suggeri, sed nitorem quoque eloquii per ipsos extrinsecus

nons que le ministère de ces locutions angéliques peut ainsi dans l'âme ornée de telles similitudes et espèces être mis au service de son propre ministère de la parole.

En attendant, ces images spirituelles communiquées par les anges sont comme des ombres permettant à l'âme de saisir à travers leur filtre quelque chose des rayons du soleil véritable<sup>104</sup>. Par la médiation de ces images, précise encore le Chartreux, la vraie lumière est exprimée dans l'âme<sup>105</sup>. Nulle impression, mais une expression divine de la lumière en soi par le truchement des locutions angéliques. A la suite de Bernard, Guigues reconnaît en elles les parures de l'épouse. Elles sont encore les préambules reçus des jeux (érotiques, *jocalibus*) de l'époux, dans l'attente d'une jouissance différée, celle de la vision plénière. Jeux de lumière et jeux érotiques se joignent pour rendre compte ici des ambiguïtés de la contemplation la plus élevée en cette vie, joie suprême qui puisse y être atteinte et pourtant très inférieure à la vision béatifique de la pure lumière promise dans l'autre.

Comprenons d'ailleurs que dans l'esprit du Chartreux, ces ombres, ces images, ces pendentifs d'or et d'argent qui ornent l'état murénulaire ne précèdent pas, mais font suite aux extases furtives de l'âme où elle jouit par anticipation mais de manière passagère et imparfaite de la vision de la pure lumière divine. Faculté d'anticipation d'une jouissance féminine capable de surfer sur son plaisir bien avant la possession définitive par l'époux. Les bijoux qui ornent les oreilles de l'épouse sont ainsi des traces de contemplation, or reflétant une lumière immatérielle.

Ces images ressemblantes se présentent non seulement pour modérer une clarté trop forte, celle du Christ dont la tête est le meilleur des ors, mais encore pour utiliser la doctrine sacrée désignée par l'argent<sup>106</sup>. C'est encore le sermon 41 de Bernard qui est ici glosé, mais

ministrari, quo congrue atque decenter ordinatae, et facilius ab auditoribus capiantur et delectabilius. », BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon sur le Cantique* 41, 4, P. VERDEYEN et R. FASSETTA édés., *Sources Chrétiennes* 452, Paris, 2000, p. 196, l. 11-15.

104. « Ibi, inquam, pia mens tenetur, ut iam dictum est, in quodam caelesti extasi 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 et fructus eius dulcis gutturi meo". Canticis. » GUIGUES DU PONT, *De Contemplatione* III, 15, p. 340, l. 39-46.

105. « Praedictae autem imaginationes quibus mediantibus cognitio in se lucis in anima exprimitur sunt, prout videtur sentire Bernardus, murenulae aureae quas sponsa percipit de iocalibus sponsi cum interim differtur a fruitione plenariae visionis, unde ipsa sponsa in Canticis suspirans et sitiens ad beatam visionem sponsi non iam secundum carnem : "Indica, inquit, mihi quem diligit anima mea, ubi pascas, ubi cubes in meridie". », *Id., ibid.*, p. 340, l. 47-p. 342, l. 54.

106. « Quaedam quippe, secundum quod dictum est, imaginariae similitudines valde spirituales statim adsunt pie 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

nous remarquons que le terme utilisé est celui de *doctrina sacra* cher à Thomas. Les locutions angéliques en leur ministère n'hésitent pas avec pédagogie à puiser les images éclairantes dans la théologie de l'Église. Certes, il ne s'agit pas de reprendre les disputes scolastiques laissées en arrière dès le degré précédent, mais de puiser dans le trésor typologique de la Bible et de son interprétation éclairée par les Pères et le magistère. Le ministère angélique fournit ainsi aux contemplatifs les images qui leur permettront d'exprimer aux autres, certes imparfaitement ce qu'ils ont aperçu. Plus exactement, ces images sont d'or en tant qu'elles leurs fournissent l'impression intérieure de la connaissance divine et d'argent en tant qu'elles en permettent la transmission.

Le chapitre 16 cite en ce sens de longs passages du sermon 41 de saint Bernard sur le Cantique. Le pluriel du « Nous te ferons des pendants d'or travaillé d'argent » indiquerait qu'il s'agit bien des anges consolateurs de l'épouse et non de l'époux lui-même. Elle aspirait à savoir où il prenait son repos de midi, à la vision de l'époux, mais doit se contenter des images utiles à la prédication. A cela deux raisons : la foi qui vient par l'écoute doit précéder la vision. Ainsi ces images sont-elles médiatrices de la vision la plus parfaite, bien qu'encore en énigme et dans le miroir, qui soit possible en cette vie. Mais aussi les exigences de la charité et de la fécondité apostolique demandent de préférer la prédication à la contemplation. Remarquons que pour le Chartreux ces retours apostoliques en direction de la vie active ne s'imposent pas avec la même nécessité que pour le prédicateur de la croisade.

Comme Guigues, laissons ici la parole à Bernard : « Remarque comment l'épouse demande une chose et en reçoit une autre. Elle aspire au calme de la contemplation, et on lui impose le travail de la prédication ; elle a soif de la présence de l'Époux, et on lui enjoint d'enfanter des fils à l'Époux et de les nourrir. Mais cela ne lui arrive pas seulement aujourd'hui. Une autre fois déjà, je m'en souviens, lorsqu'elle soupirait après les baisers et les étreintes de l'Époux, il lui fut répondu : "Car tes seins sont plus délectables que le vin". Par-là, elle devait comprendre qu'elle était mère, et donc qu'il lui revenait "d'allaiter ses petits" et de nourrir ses fils »<sup>107</sup>.

La sensualité de l'analogie sponsale rend bien ce délai de la contemplation parfaite et le sens qu'il prend par la fécondité apostolique. Bernard reprend dans le sermon 41 l'image de Jacob qui aspire à l'étreinte de Rachel sa bien aimée, figure traditionnelle comme Marie, de la vie contemplative, et pourtant ne reçoit d'abord comme épouse que la chassieuse, mais féconde Léa, image comme Marthe de la vie active.

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 argento. », *Id., ibid.*, l. 61-74.

107. « Vide autem quomodo illa aliud cupit, et aliud accipit : et nitendi ad contemplationis quietem labor praedicationis imponitur, et sitiendi sponsi praesentiam filiorum sponsi pariendorum alendorumque sollicitudo iniungitur. Neque tantum accidit illi hoc nunc ; sed et alia vice, ut memini, cum sponsi amplexus et oscula suspirasset, responsum est ei : "Quia meliora sunt ubera tua vino", ut ex hoc se intelligeret matrem, atque ad hoc dandum lac parvulis nutriendumque filios revocari. », BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon sur le Cantique* 41, 4, éd. cit., p. 196-198, l. 1-9.

Ainsi s'achève notre parcours des synthèses de Guigues du Pont. Largement transformées, les étapes de la contemplation, traditionnelles de la spiritualité chartreuse, telles que nous les avons trouvées chez Guigues II, retrouvent une place. Aux côtés de la contemplation anagogique plus proche de la mystique affective influencée par Hugues de Balma, elles s'inscrivent dans le cadre des développements somme toute plus étendus dans le *De Contemplatione* consacrés à la contemplation spéculative. Certes, la prière ne constitue plus une étape de l'échelle qui perd ainsi un degré. Mais elle baigne en fait les trois autres. Ils sont spécifiés par un adjectif : la *lectio* est devenue considération attentive (*sollicita consideratio*). La transformation est importante dans la mesure où l'attention ne porte plus nécessairement sur une lecture tirée des saintes Écritures, mais aussi bien sur l'histoire personnelle du salut du contemplatif méditant, ou mieux encore sur les attributs divins. La méditation est « *alliciens* », elle attire la grâce divine, laissant à l'effort rationnel une part moindre que chez Guigues II. Elle correspond en fait à l'*excessus*, à l'extase où l'âme sort d'elle-même en direction de l'époux. C'est l'occasion pour Guigues du Pont de préciser sa théorie de la vision de Dieu. Les trois dernières parmi les dix étapes décrites au livre I correspondent, si nous les prenons à rebours, à la vision parfaite des bienheureux, au ravissement parfait de Paul arraché à toute sensation et à celui imparfait susceptible d'être atteint par les contemplatifs qui ont renoncé au monde. Mais sa lumière n'est aperçue que subrepticement dans la contemplation qui trouve (*inveniens*). Ce degré étincelant (*scintillaris*) n'est rejoint qu'en de rares instants privilégiés, laissant place en ses retombées à un état muréculaire supérieur pourtant au degré précédent de la méditation. Ici c'est Bernard qui est la source de cette thématique des parures d'or et d'argent dont les anges viennent orner les oreilles de l'épouse en attendant la vision définitive de l'époux réservée aux bienheureux dans l'autre monde.

## CONCLUSION

Cette longue revue ne nous livre que le point de vue de trois grands maîtres spirituels de la Chartreuse, certes éminents. Pouvons-nous en tirer quelques conclusions sur l'évolution de la conception en cet ordre, de la contemplation et de la vie contemplative du XII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle ? Elles ne sauraient être que globales et provisoires. Nous avancerons toutefois que la mystique affective élaborée par Hugues de Balma à la suite de Thomas Gallus, vient non seulement accentuer une tendance présente dès le début en Chartreuse avant même Guigues II, mais encore bouleverser la conception traditionnelle. Elle procède en effet d'une défiance à l'égard d'une pensée scolastique dont les humanistes

comprendront bientôt qu'elle a délaissé le souci de rendre meilleur<sup>108</sup>. Toutefois son souci n'est pas d'abord moral, mais bien plutôt théologique et mystique.

La théologie scolastique conduit-elle encore aux contemplations les plus élevées? Un siècle avant Gerson qui sera confronté à une situation bien plus catastrophique à cet égard, le Chartreux répond par la négative. Il réordonne ainsi la culture chrétienne en distinguant trois niveaux de Théologie. La première procédant à partir du miroir des créatures n'est pas sans rappeler la théologie symbolique de Denys qui ne nous est jamais parvenue. C'est sous l'égide de Richard de Saint-Victor que la place Hugues de Balma, de même qu'à Augustin revient à une théologie purement intellectuelle et métaphysique. La voie royale de l'esprit vers Dieu reste pour l'auteur du "*Viae Sion lugent*", celle ouverte par Denys. Il en propose une lecture affective inspirée de celle de Thomas Gallus. Succédant à la voie purgative allant de la componction à la louange et à la voie illuminative remontant par anagogie de l'Écriture ou de la Création au Père, le sommet de la *Théologie Mystique* demeure la voie unitive.

Or celle-ci est pensée selon une interprétation de l'anagogie comme élévation purement affective vers le Père. Cette élévation dans l'ignorance est ainsi interprétée comme le relais pris par l'affectivité là où l'intellect ne peut entrer plus avant. Le sommet de l'âme, affection principale ou syndérèse doit alors se détacher de toute intellection antécédente ou concomitante pour établir le contact unitif avec Dieu. Certes, nous avons vu qu'elle est ainsi censée conduire au rapt où est atteinte la connaissance suprême de Dieu dans la vision béatifique. Toutefois cela n'est pas donné à coup sûr et de manière parfaite, mais seulement par grâce, temporairement et selon les capacités d'un contemplatif encore « *viator* ». Puisque la sagesse unitive en son affectivité reste en deçà des illuminations du rapt, nous en venons donc avec Hugues de Balma au paradoxe d'une vie contemplative, certes pleine d'onction affective, mais dénuée de toute contemplation. Est-ce là une conception fidèle à celle héritée de la tradition la plus ancienne et ordonnée par Guigues II dans l'échelle des moines?

Pour lui, le sommet restait la contemplation. Mais celle-ci ne pouvait être obtenue que par grâce. Sur cette exigence de laisser à Dieu la liberté de donner ou non une lumière qui lui est demandée dans la prière, nous pouvons dire malgré les différences majeures que Hugues reste fidèle à Guigues II. Mais pour celui-ci les deux premiers degrés de l'échelle étaient la *lectio* et la *meditatio*. La première portait de la rumination de l'Écriture selon la tradition monastique partagée avec les bénédictins. Nulle relecture de sa propre vie mêlée de componction dans cette soif de sonder les mystères divins compris dans les livres saints. Nulle curiosité non plus à l'égard du livre de la nature. L'étude se détourne des créatures pour triturer l'Écriture et en tirer un premier « jus » qui sera allongé en un second degré par une méditation rationnelle. Mais en creusant ainsi le mystère, la raison prend la mesure de

108 Cf. PÉTRARQUE, *De vita Solitaria*, II, 7, ch. 1, Ch. CARRAUD éd., Grenoble 1999, p. 316, et les développements de J. DOMANSKI, *La Philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Fribourg, Paris, 1996, p. 91-97.

son incapacité à y pénétrer plus avant et recourt à la prière, troisième degré qui peut seul obtenir une lumière contemplative répondant aux interrogations nées de la lecture et de la méditation. Les quatre degrés de l'échelle des moines se tiennent en une ascension intellectuelle. La volonté et l'affectivité n'en sont pas exclues, intervenant spécialement au troisième degré de la prière.

Entre une telle tradition plutôt intellectualiste et la mystique affective proposée par Hugues de Balma dans un contexte où le développement des études scolastiques ne donne peut-être pas les fruits attendus, Guigues du Pont tente une synthèse prudente, mais non sans audace. Il rétablit le primat de la contemplation en en distinguant deux modalités : l'une spéculative et l'autre anagogique. Mieux, au sein de la contemplation spéculative, il fait une place pour les religieux, en distinguant pour eux une contemplation spéculative infuse, aux côtés de celle scolastique partant de l'Écriture et de celle physique qui permet aux philosophes de remonter de la nature à son Créateur.

Mais il tend ainsi à modifier considérablement l'héritage de Guigues II, non seulement en reconnaissant la supériorité de la contemplation anagogique, mais en ne retenant de l'échelle que trois étapes, baignées certes dans la prière. La première rebaptisée considération attentive sous l'influence de Bernard part moins de l'Écriture que des noms divins. La « méditation qui attire », inspirée cette fois de Richard de Saint-Victor est déjà placée dans l'ordre de l'*excessus*. Son articulation avec la « contemplation qui trouve » suppose une gradation entre *excessus*, commun aux mystiques, *raptus* où excella Paul et vision béatifique réservée aux bienheureux après leur mort. Nous percevons ici l'influence de Hugues sur cette refonte même de la contemplation spéculative.

Mais la contemplation anagogique est elle-même largement amendée : recentrée sur le Christ, elle passe de l'adhésion imaginative à son humanité au discernement de sa divinité avant d'atteindre l'adhésion d'union purement affective. Les trois voies tracées par Hugues de Balma sont à peine reconnaissables, même si elles sont heureusement recentrées sur le Christ selon un axe passant de son humanité à sa divinité qui sera suivi par la *devotio moderna*. La contemplation reprend ainsi ses droits *in extremis* mais Guigues du Pont reste méfiant à l'égard de contemplatifs paresseux qui parviendraient en menant sans ardeur leur vie contemplative à un résultat inférieur à celui obtenu par de fervents actifs. Du paradoxe d'une vie contemplative sans contemplation, nous nous acheminons donc vers celui d'une contemplation dépassée par l'action. N'est-ce pas ce que concevra Gerson un siècle plus tard en affirmant la supériorité de la vie mixte sur celle des contemplatifs ?

18, rue des Molidors  
21000 Dijon



RÉSUMÉ DE L'ARTICLE. — Contemplation et vie contemplative selon trois Chartreux : Guigues II, Hugues de Balma et Guigues du Pont. Quelques points de repère dans une évolution. Par Christian TROTTMANN.

*La conception de la contemplation et de la vie contemplative connaît une évolution intéressante dans un ordre contemplatif par excellence, celui des Chartreux entre ses débuts et la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Cet article tente d'explorer ce tournant à partir de l'analyse de trois auteurs: Guigues II, Hugues de Balma, Guigues du Pont. Héritier de la tradition monastique de la lectio divina, le premier met en place l'échelle des moines montant de la lecture à la méditation, à la prière et à la contemplation. Mais le second en scie les barreaux : concevant une théologie mystique, union affective à Dieu sans connaissance antécédente ou concomitante, il conduit au paradoxe d'une vie contemplative sans contemplation. Les distinctions subtiles du dernier rendent à la théologie mystique une contemplation anagogique et font place à ses côtés à une contemplation spéculative des philosophes, des théologiens, des mystiques.*

SUMMARY. — Contemplation and the Contemplative Life according to three Carthusians : Guiges II, Hugh of Balma, and Guiges Du Pont. A few reference points in an evolution. By Christian TROTTMANN.

*The understanding of contemplation and the contemplative life sees an interesting evolution in an order contemplative par excellence, the Carthusians, between its beginnings and the end of the XIII<sup>th</sup> century. On the basis of the analyses of three authors, Guigues II, Hugh of Balma, and Guigues Du Pont, this article endeavors to explore this turn. Heir to the monastic tradition of lectio divina, the first sets in place the ladder for monks ascending from reading to meditation, from prayer to contemplation. Yet the second saws apart the rungs. Conceiving of a mystical theology, an affective union with God without preceding or concomitant knowledge, he shows the way to the paradox of a contemplative life without contemplation. The subtle distinctions of the last bestow upon mystical theology an anagogic contemplation and clear the way around it for a speculative contemplation of the philosophers, theologians and mystics.*