



HAL
open science

Lumen Veritatis eterna, la convergence (chérubinique?) des métaphysiques et leur dépassement dans les trois derniers chapitres de l'Itinerarium

Christian Trottmann

► **To cite this version:**

Christian Trottmann. Lumen Veritatis eterna, la convergence (chérubinique?) des métaphysiques et leur dépassement dans les trois derniers chapitres de l'Itinerarium. Manuel Lázaro Pulido; Francisco León; Francisco Javier Rubio Hípola. Penser la Edad Media Christiana, San Bonaventura de Bagnoreggio (1217-1274), Sindéresis; UNED, pp.95-119., 2019, 978-84-16262-70-0. hal-03568317

HAL Id: hal-03568317

<https://hal.science/hal-03568317>

Submitted on 12 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

"Lumen Veritatis aeternae, la convergence (chérubinique ?) des métaphysiques
et leur dépassement dans les trois derniers chapitres de l'*Itinerarium*"

Quiconque aborde la lecture des trois derniers chapitres de l'*Itinerarium* ne peut manquer de remarquer la présence des transcendants : l'Être qui est au cœur du chapitre V, le Bien abordé au chapitre VI, mais aussi l'Un puisque selon le titre du chapitre du Chapitre V, c'est la spéculation sur l'unité divine qui y repart du premier de ses noms, l'Être¹. Mais n'est-ce pas la métaphysique aristotélicienne qui est centrée sur l'Être alors que celle de Platon voudrait remonter au souverain Bien ? La spéculation théologique chrétienne sur le mystère du Dieu un et trine semble ainsi dans ces deux chapitres pouvoir constituer un lieu de convergence entre ces deux modes de spéculation hérités des grecs, sans oublier celui sur l'Un des néoplatoniciens². Car c'est au départ pour expliciter l'unité divine que Bonaventure repart au chapitre V du premier nom divin : l'Être. Mais en fait de convergence, ne met-il pas d'abord plutôt en avant la différence des deux approches spéculatives par l'Être et par le Bien, qui dépassent d'ailleurs les deux points de vue de Platon et d'Aristote ?

Rappelons l'image du temple proposée pour reconstituer la cohérence de l'itinéraire au point où il est parvenu au début du cinquième chapitre. Le précédent s'achevait en exhortant l'âme bénéficiant de la grâce à s'enraciner dans la charité pour entrer plus avant dans le mystère divin. Le cinquième récapitule le mouvement des quatre premiers chapitres au moment d'introduire les trois derniers³. Nous pouvons contempler Dieu hors de nous par ses vestiges trouvés dans les créatures : c'est à quoi se sont attachés les deux premiers chapitres. Mais ceux qui ont ainsi parcouru le début de l'*Itinéraire* ne sont encore parvenus qu'au parvis du

¹ « De speculatione divinae unitatis per eius nomen primum quod est esse. », Saint Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 1, S. *Bonaventurae Opera Omnia*, t. V, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1891, p. 308.

² Sur les transcendants au Moyen Âge, Cf. Jan Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, Leiden, Brill, 1996, et *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Leiden, Brill, 2012 ; Manuel Lazaro Pullido met en valeur la convergence entre philosophie et spiritualité dans l'*Itinerarium* dans "Filosofía e Espiritualidad en el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura", *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 64, Fasc. 1, Filosofia e Espiritualidade: O Contributo da Idade Média / Philosophy and Spirituality in the Middle Ages (Jan. - Mar. 2008), p. 105-136 ; il évoque également la dimension herméneutique de la théologie mise en œuvre dans le prologue du *Breviloquium* : « La filosofía es el espejo donde las cosas divinas son elevadas teológicamente para edificar la fe y aparece así como herramienta de la teología », dans : "La hermenéutica en san Buenaventura. El Prologo al *Breviloquium*", dans *Anuario theologico*, 49, 2 (2016), p. 496. Ici, c'est vers la hauteur du mystère que convergent les sommets philosophiques comme une sorte de propédeutique à la contemplation mystique.

³ « Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram quod est lumen Veritatis aeternae, cum "ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur". Qui exercitati sunt in primo modo intraverunt iam in atrium ante tabernaculum. Qui vero in secundo, intraverunt in sancta. Qui autem in tertio, intrant cum summo pontifice in sancta sanctorum; ubi supra arcam sunt cherubim gloriae obumbrantia propitiatorium. », Saint Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 1, op. cit., p. 308.

temple. Ils sont en revanche entrés dans le saint, ceux qui, dans les deux chapitres suivants, ont contemplé Dieu à l'intérieur de leur âme par l'image qu'ils y ont trouvée. Mais il reste à entrer dans le Saint des saints. Or cela suppose un troisième mouvement non plus seulement en dehors ou en dedans de notre âme mais au-dessus de notre esprit : « *supra mentem nostram* ». Or ce mouvement est rendu possible par la lumière de la vérité éternelle. Nous y reconnaissons le verset du psaume 4, 7 : « *signatum est super nos lumen vultus tui Domine ...* ». Il fait la transition entre les chapitres 4 et 5 de Bonaventure. L'âme qui vient de contempler Dieu en elle-même par le sceau de l'image qu'il a laissée en elle, s'élèvera par le sceau de la charité à la lumière imprimée sur et au-dessus d'elle par la lumière du visage de son Créateur. Car c'est la lumière divine qui est créatrice de notre esprit, mais celui-ci peut ainsi se retourner vers elle pour la contempler. C'est en suivant cette lumière qu'il découvre dans le Saint des saints les deux chérubins à l'ombre desquels se tient le propitiatoire, symboles des trois derniers chapitres.

Toutefois ces deux chérubins⁴, plutôt que de faire converger les deux métaphysiques de l'Être et du Bien n'ont-ils pas d'abord dans le texte bonaventurien pour rôle de les distinguer, voire de les opposer⁵ ? Sommes-nous d'ailleurs avec cette méditation dans la lumière éternelle portant sur les noms divins au niveau de la métaphysique ou au-delà⁶ ? La métaphysique comme science a en effet été évoquée plus haut, au chapitre III de l'*Itinéraire*. Elle constitue aux côtés des autres sciences une aide pour l'âme qui contemple le principe un et trine à travers l'image qu'elle en trouve en elle-même dans ses trois puissances consubstantielles : "Dans cette contemplation de son principe triple et un, au moyen des trois puissances qui la rendent son image, l'âme est aidée des lumières des sciences, [...]. En effet, toute philosophie est naturelle, rationnelle ou morale. [...] la philosophie naturelle se divise en métaphysique,

⁴ Rappelons que l'image des deux chérubins représente chez Richard de Saint-Victor les deux derniers degrés de la contemplation, *Benjamin Major*, IV, I, PL 196, 135B. Toutefois, tous deux excèdent la raison et relèvent donc de l'*excessus mentis* réservé par Bonaventure au dernier chapitre où le transport est figuré par le propitiatoire, sacrifice christique. Mais le premier chérubin correspond chez Richard à la contemplation de l'essence divine en sa simplicité, déjà *supra rationem*, tandis que le second abordant le mystère de la Trinité est aussi *praeter rationem* (Ibid., IV, XVII, 156 A-B). Nous arrêtons ici l'évocation de l'influence de Richard sur Bonaventure et de leur différence car il y aurait là l'objet d'un autre article.

⁵ « Per quae intelligimus duos modos seu gradus contemplandi dei invisibilia et aeterna, quorum unus versatur circa essentialia Dei alius vero circa propria personarum. Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens quod qui est est primum nomen dei. Secundus modus defigit aspectum in ipsum bonum, dicens hoc esse primum nomen Dei. Primum spectat potissime ad vetus testamentum quod maxime praedicat divinae essentialitatem unitatem unde dictum est Moysi : ego sum qui sum; secundum ad novum, quod determinat personarum pluralitatem baptizando in nomine patris et filii et spiritus sancti. », Id., *ibid.*, V, 1-2, p. 308.

⁶ Gérald Cresta distingue ainsi différents niveaux de contemplation entre celle du monde et la béatitude, envisageant la question du point de vue de la fruition : « Bonaventure : Intellectual Contemplation, Sapiential Contemplation and *beatitudo* », dans *Quaestio 15* (2016), p. 507-515.

mathématique et physique...⁷" Il y a donc un exercice de la métaphysique qui s'opère dans la lumière naturelle de la raison. Mais à partir du chapitre V, la réflexion sur les transcendants est menée, nous l'avons souligné, dans la lumière de la vérité éternelle. Elle prend une dimension sapientielle, selon l'expression de Jean-Paul II dans *Fides et ratio*, et comme l'avaient montré naguère Jacques Guy Bougerol et Camille Bérubé⁸. Nous avons donc dès lors une spéculation éclairée qui s'avance au-delà des limites de la simple raison.

Dans cette perspective, le premier chérubin représente un mode de contemplation atteignant les réalités invisibles et éternelles en Dieu, tandis que le second rejoint les propriétés des Personnes divines. Ils ne semblent pas s'accorder puisque l'un déclare que le premier nom divin est l'Être, tandis que pour le second c'est le Bien. Le premier est rapporté à la révélation mosaïque au buisson ardent et par tant à l'Ancien Testament ; le second au Nouveau où l'on baptise au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit. Chacune des deux options se réclame d'un Père de l'Église : "Ainsi saint Jean de Damas, suivant Moïse, dit : *Celui qui est* est le premier nom de Dieu; et saint Denis, s'attachant à Jésus-Christ, dit : *Bon* est le premier nom de Dieu"⁹, mais il y a un apparent désaccord entre eux quant au nom divin qui doit avoir la primauté.

I De l'Être aux attributs divins

Cela étant posé, la méditation sur l'Être à laquelle le chapitre V est dédié peut commencer. On rencontre assez vite une version de l'argument ontologique paradoxalement plus proche de celle de Descartes que de celle d'Anselme¹⁰ : l'être divin est moins conçu comme celui tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand que comme l'être en soi inconcevable sans l'existence. Qui plus est, l'Être est le premier objet de l'intelligence, mais en tant qu'*esse*, non

⁷ « Ad hanc speculationem, quam habet anima de suo principio trino et uno per trinitatem suarum potentiarum, per quas est imago Dei, iuvatur per lumina scientiarum [...] Nam omnis philosophia aut est naturalis, aut rationalis, aut moralis. [...] Rursus prima dividitur in metaphysicam mathematicam et physicam. », Id., *ibid.*, III, 6, p. 305.

⁸ Jean Paul II, *Fides et ratio*, Ch. VII, § 81, § 83, conclusion, § 106 ; Jacques Guy Bougerol, *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne*, Paris, Seuil, 1961 et Camille Bérubé, *De la philosophie à la sagesse, chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Istituto Storico dei Capucini, 1976. Sur ce sujet également, *La dottrina della sapienza in san Bonaventura nel pensiero cristiano medievale*, XLVI *Convegno di Studi Bonaventuriani*, Bagnoreggio, 1999, in *Doctor Seraficus*, 1999, p. 3-88 et A.P. Barrajon, « La dimension sapientiale de la philosophie: une lecture de «*Fides et ratio*» du point de vue de Saint Bonaventure », dans *Alpha omega*, 1999, 2, 3, p. 363-375.

⁹ « Damascenus igitur sequens Moysen dicit quod qui est est primum nomen dei; Dionysius sequens Christum dicit quod bonum est primum nomen dei. », Bonaventure, *Itinerarium*, V, 2, *ibid.*, p. 308.

¹⁰ « Videat ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non esse, sicut et nihil in plena fuga esse. », Id., *ibid.*, V, 3, p. 308.

simplement comme étant¹¹. La formule d'origine avicennienne « *primum in intellectum cadit ens* » est ainsi subvertie en un sens qui échappe à la critique de l'ontothéologie. Ce qui tombe comme objet premier sous l'investigation de l'intelligence, c'est l'*esse* en tant qu'acte pur. La position de Bonaventure apparaît ici proche de celle que défendra Henri de Gand pour qui le premier intelligible est Dieu, source de toute lumière d'intellection. Pour Bonaventure ici, c'est encore Dieu, mais en tant qu'acte pur, et il rappelle que le non être (*non ens*) ne peut être compris qu'à partir de l'être (*ens*) et l'être en puissance à partir de l'être en acte. Or l'*esse* désigne ici le pur acte d'être (*purum actum entis*). Comprenons que c'est en vertu de sa pureté, ne laissant rien à l'état de puissance, que l'être divin en acte est premier objet pour l'intelligence. Bonaventure le précise bien : il ne saurait s'agir d'un être singulier en qui l'acte resterait mélangé à une part de puissance et moins encore d'un être analogique dénué d'actualité. C'est ainsi que seul l'être divin peut constituer le premier intelligible. Cela échappe à notre intelligence accaparée par les objets singuliers comme la vue par la couleur et qui ne peut, sans être éblouie comme un oiseau de nuit, se tourner vers la lumière qui les rend tous intelligibles¹². Il faut en tirer les conséquences : tout en constituant le premier objet intelligible et la lumière¹³ dans laquelle tous les autres sont connus, l'essence divine n'est elle-même contemplée ici-bas que dans la ténèbre (*caligo*)¹⁴.

Une fois constatée cette limite de notre contemplation de l'essence divine, va pouvoir commencer une sorte de déduction des noms divins à partir de celui d'être. Tout d'abord l'acte pur ne saurait tirer son être d'un autre, ni du néant et il apparaît ainsi comme premier principe incausé¹⁵. Il n'a donc pas commencé, ni ne finira, il doit être éternel¹⁶. La déduction

¹¹ « Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum. », Id., *ibid.*, V, 3, p. 308-309.

¹² « Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt non advertit; sic oculus mentis nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae. », Id., *ibid.*, V, 4, p. 309.

¹³ Sur le thème de la lumière chez Bonaventure, signalons la thèse remarquable de Charlotte Solignac soutenue à l'université de Paris Sorbonne le 12 janvier 2018 : « quam ampla sit via illuminativa ». *L'amplitude de la lumière selon Bonaventure de Bagnoregio*.

¹⁴ « Non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre. », Id., *ibid.*

¹⁵ « Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes, et occurrit tibi quod ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum; ac per hoc necessario cogitatur ut omnimode primum, quod nec de nihilo nec de aliquo potest esse. », Id., *ibid.*, V, 5, p. 309.

¹⁶ « Occurrit etiam tibi ut carens omnino non-esse, ac per hoc ut nunquam incipiens, nunquam desinens sed aeternum. », Id., *ibid.*

se poursuit mais à partir du premier nom d'être : acte pur, il n'est rien d'autre qui entre en lui en composition, et il doit donc être suprêmement simple ; il n'y entrera surtout pas du possible, si bien qu'il doit être souverainement en acte¹⁷. Rien ne saurait donc lui manquer, ce qui en fait l'être le plus parfait¹⁸. Enfin, ne laissant place à aucune diversité, il doit être souverainement un¹⁹. L'on remarquera que pour être logique, cette déduction des noms divins à partir de celui d'acte pur d'être, s'avère fort différente de celle que l'on peut trouver au début de la *Somme théologique* de saint Thomas. Il passe de la simplicité²⁰ à la perfection, à la bonté, puis à l'infinité, l'immanence, l'immutabilité pour finir par l'éternité et l'unité. L'on pourrait penser que différents ordres déductifs sont possibles. D'ailleurs les attributs sont-ils déduits à partir du premier nom divin d'être où les uns par rapports aux autres ? Bonaventure les reprend dans le même ordre que précédemment en suggérant que c'est la combinaison des précédents qui permet de déduire le suivant²¹. Mais à la liste ainsi déduite, manquaient un certain nombre d'attributs classiques comme l'immutabilité ou l'immensité. Bonaventure va les réintégrer par une sorte de coïncidence des opposés qui pourrait être une des sources peu explorées de Nicolas de Cues. Plus exactement cette extension des noms divins par coïncidence des opposés suppose pour Bonaventure une double intensification du rayonnement de la lumière éternelle. L'âme qui a pu contempler dans la pure simplicité de son esprit la première série des noms divins a dû pour cela bénéficier déjà d'une belle onction de la lumière éternelle. Mais elle a de quoi être transportée d'admiration si elle se met à considérer que Dieu n'est pas seulement le premier principe, mais aussi la fin ultime²². Le latin se contente des deux adjectifs : « *primum* » et « *novissimum* ». Comprenons que son jaillissement n'est pas seulement celui du premier des êtres, mais aussi de l'accomplissement final dans la lumière de la résurrection et du jugement dernier. L'attribut d'éternité est

¹⁷ « Occurrit etiam tibi ut nullo modo in se habens, nisi quod est ipsum esse, ac per hoc ut cum nullo compositum sed simplicissimum. Occurrit tibi ut nihil habens possibilitatis, quia omne possibile aliquo modo habet aliquid de non esse, ac per hoc ut summe actualissimum. », Id., ibid.

¹⁸ « Occurrit ut nihil habens defectibilitatis, ac per hoc ut perfectissimum. », Id., ibid.

¹⁹ « Occurrit postremo ut nihil habens diversificationis ac per hoc ut summe unum. », Id., ibid.

²⁰ Sur l'attribut de simplicité qui occupe une position clé, signalons la thèse à notre connaissance inédite de Elsa-Chirine Raveton, soutenue en 2014 à l'Université de Paris IV Sorbonne, sous la direction de Ruedi Imbach, intitulée : *L'idée de simplicité divine, une lecture de Bonaventure et Thomas d'Aquin*.

²¹ « Nam quia simpliciter est esse, ideo simpliciter primum; quia simpliciter primum, ideo non est ab alio factum, nec a se ipso potuit, ergo aeternum. Item quia primum et aeternum; ideo non ex aliis, ergo simplicissimum. Item, quia primum, aeternum et simplicissimum; ideo nihil est in eo possibilitatis cum actu permixtum, et ideo actualissimum. Item, quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum; ideo perfectissimum. Tali omnino nihil deficit, neque aliqua potest fieri additio. Quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum; ideo summe unum. », Id., ibid., V, 6, p. 309.

²² « Si hoc vides in pura mentis simplicitate, aliquantulum perfunderis aeternae lucis illustratione. Sed habes unde subleveris in admirationem. Nam ipsum esse est primum et novissimum, est aeternum et praesentissimum, est simplicissimum et maximum, est actualissimum et immutabilissimum, est perfectissimum et immensum, est summe unum et tamen omnimodum. », Id., ibid., V, 7, p. 309.

complété par celui d'omniprésence. Comprenons encore que tout en étant dans une éternité transcendante, Dieu est suprêmement présent à chacune de ses créatures. Eminemment simple, il est aussi le maximum. Cette fois ce n'est pas seulement l'immensité d'une présence, mais celle d'un être tel qu'on ne saurait en concevoir de plus grand qui est conquise comme opposé complémentaire de la simplicité divine. Étant suprêmement actuel, il sera aussi immuable. Cela se comprend aisément si l'on considère la définition aristotélicienne du mouvement comme acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance. En celui qui est totalement en acte, nulle place pour le mouvement d'une puissance qui resterait encore à actualiser. La perfection qualitative se voit compléter par l'immensité, *unum par omnimodum*, ce qui est difficile à traduire. Étant un, il renferme en son unité même toutes les modalités de l'être, disons comme l'Un de la deuxième hypothèse du *Parménide*.

Mais nous touchons ici à ce que cette union des contraires peut avoir de paradoxal. Et Bonaventure invite son lecteur à pousser plus loin encore, moyennant une nouvelle effusion lumineuse²³. C'est en tant que principe premier qu'il est fin ultime, « *novissimum* », nous pourrions aussi traduire en forçant un peu, toujours nouveau. Étant premier c'est en vue de lui-même qu'il opère toute chose. Comprenons qu'il est l'Alpha et l'Oméga, l'Oméga en tant qu'Alpha, voir l'Alpha en tant qu'Oméga. La coïncidence des opposés intégrant ainsi la causalité dans ses diverses modalités est bien ici source d'une nouvelle contemplation métaphysique, selon un procédé qui sera largement exploité par Nicolas de Cues. De même, c'est en tant qu'éternel que Dieu est suprêmement présent²⁴. L'éternel ne s'écoule ni à partir d'un autre, ni de lui-même ; il ne va pas de l'un à l'autre comme le temps aristotélicien qui s'écoule selon l'antérieur et le postérieur. N'ayant donc ni passé ni futur, il n'est que présent. Il faudrait dire qu'il n'est que présent relativement à ses créatures car en lui-même il est éternel. De même c'est parce qu'il est souverainement simple qu'il est aussi le maximum²⁵. La concentration de l'essence dans sa simplicité en décuple la puissance. Car, explique Bonaventure, plus la puissance est unifiée plus elle est infinie. La mathématique de l'époque ne reconnaît pourtant pas des infinis de degrés divers. Ce comparatif appliqué à l'infini a quelque chose de paradoxal. Mais nous comprenons que le pendant de l'infiniment simple ne peut être que l'infiniment grand. Sans d'ailleurs que le passage à l'infini soit nécessaire, l'être

²³ « Si haec pura mente miraris, maiore luce perfunderis, dum ulterius vides, quia ideo est novissimum quia primum. Quia enim est primum, omnia operatur propter se ipsum; et ideo necesse est, quod sit finis ultimus, initium et consummatio, alpha et omega. », Id., *ibid.*

²⁴ « Ideo est praesentissimum, quia aeternum. Quia enim aeternum, non fluit ab alio nec deficit a se ipso nec decurrit ab uno in aliud: ergo nec habet praeteritum nec futurum, sed esse praesens tantum. », Id., *ibid.*, V, 7, p. 309-310.

²⁵ « Ideo maximum, quia simplicissimum. Quia enim simplicissimum in essentia, ideo maximum in virtute, quia virtus, quanto plus est unita, tanto plus est infinita. », Id., *ibid.*, p. 310.

le plus simple ne peut aussi être que le plus grand en vertu de cette coïncidence des opposés. Mais il est encore plus admirable que ce soit en vertu de la concentration même de sa simplicité extrême qu'il déploie sa puissance infinie.

De même c'est parce qu'il est en acte au plus haut degré qu'il est immuable²⁶. Le plus haut degré de l'acte explique Bonaventure est acte pur. Nous comprenons qu'en lui ne subsiste aucune puissance : il ne peut rien acquérir ni rien perdre et donc aucun changement ne peut l'affecter. De même dans l'ordre qualitatif, étant ce qu'il y a de plus parfait, rien de meilleur, de plus noble ou de plus digne ne peut être pensé²⁷. Nous reconnaissons l'être tel qu'on ne peut en penser de plus grand de la preuve Anselmienne. Mais sa grandeur est pensée de manière qualitative comme y incite la version que l'on trouve au *Monologion*. C'est parce qu'il est souverainement bon que le Dieu de la preuve est souverainement grand et cette primauté doit être pensée non pas selon la seule modalité quantitative de l'étendue, mais selon celle, qualitative de la noblesse, Bonaventure ajoute de la dignité.

Le dernier couple d'opposés est le plus délicat et requiert pour expliquer le passage de l'un au multiple et la façon dont l'Un divin assume la multiplicité de ses créatures, une explication qui évite tout panthéisme. Comme souveraine unité, il doit être le principe universel de toute multitude. Ce thème se trouve déjà chez Boèce, du moins quant au nombre²⁸. Toute multiplicité ne peut sortir que de l'Un. Mais encore faut-il comprendre comment. Bonaventure propose de décliner la causalité créatrice selon trois modalités où nous reconnaissons l'empreinte de la scolastique d'inspiration aristotélicienne : causalité efficiente, formelle exemplaire et finale (*terminans*). Mais dans l'explication qu'il donne de cette trinité causale, nous retrouvons peut-être une source d'inspiration qui remonte en-deçà de l'incursion de la causalité aristotélicienne dans une scolastique universitaire. Ainsi, avant Bonaventure, l'école de Chartres rapporte-t-elle la communication de l'essence au Père, celle de la forme au Fils et l'ordre conçu de manière vitale à l'Esprit²⁹. Sensible à toute dynamique trinitaire³⁰,

²⁶ « Ideo immutabilissimum, quia actualissimum. Quia enim actualissimum est, ideo est actus purus. Et quod tale est nihil novi acquirit, nihil habitum perdit, ac per hoc non potest mutari. », Id., *ibid.*

²⁷ « Ideo immensum, quia perfectissimum. Quia enim perfectissimum, nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobilius nec dignius, ac per hoc nihil maius; et omne tale est immensum. », Id., *ibid.*, p. 310.

²⁸ Boèce, *Institutiones arithmétiques*, I, 7, 5-6, J.Y. Guillemin ed. et trad, Paris, Belles Lettres, 1995, p. 15. De même pour l'égalité, source de toute inégalité, Cf. I 32, 1-28 et II, 1, 1-8, p. 66-81.

²⁹ « In materia igitur quae est quatuor elementa operatur summa Trinitas ipsam materiam creando in hoc quod est efficiens causa; creatam informando et disponendo in eo quod est formalis causa; informatam et dispositam diligendo et gubernando in eo quod est finalis causa. Nam Pater est efficiens causa, Filius vero formalis, Spiritus sanctus finalis, quatuor vero elementa materialis. » *De sex dierum operibus*, 3, N. M. Häring ed., dans *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, Toronto, PIM, 1971, p. 556.

³⁰ Sur ce très vaste sujet, Cf. Luc Matthieu, *La Trinité créatrice selon saint Bonaventure*, Paris, ed. Franciscaines, 1992² et Gilles Emery, *La Trinité créatrice : Trinité et création dans les commentaires aux "Sentences" de Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, Albert le Grand et Bonaventure*, Paris, Vrin, 1995.

Bonaventure ne reprend-il pas ici dans un langage aristotélicien, celle qu'il a pu trouver chez les chartrains ? Cela lui permet en tout cas d'éviter tout panthéisme. Cette présence de l'Un à tous les êtres n'est pas attachée à chaque essence en tant que telle, ce qui entraînerait une dispersion panthéiste, mais en tant que cause dont l'efficace multiple sera d'autant plus infinie (si je puis dire en reprenant la formule de Bonaventure) qu'elle est plus unifiée. Plus exactement ; l'auteur de l'*Itinerarium* caractérise cette cause divine à l'aide de trois adjectifs : *superexcellantissima*, *universalissima* et *sufficientissima*. La surenchère des superlatifs a quelque chose d'improbable, de typiquement dionysien en tout cas. En quoi ce qui est suffisant peut-il l'être plus ou surtout moins ? Cette cause peut-elle être plus universelle qu'universelle ?

Mais surtout, ayant dépassé l'excellence, peut-elle encore être en concurrence avec d'autres pour mériter le superlatif ? Ne s'agit-il pas avant tout de garantir la transcendance de la cause divine sur les trois fronts de la bonté, de l'universalité et de l'efficace ? Nous retrouvons dans le dernier paragraphe la figure de la sphère intelligible que Bonaventure a pu reprendre à Alain de Lille chez qui on sait qu'elle a transité à partir du livre des vingt-quatre philosophes. Notons que cette récapitulation s'achève en passant à nouveau de la dialectique de l'un et du multiple à une dynamique trinitaire qui fait transition avec le chapitre VI : donc il est tout en tous, quoique ce mot de tout embrasse une multitude de choses et que Dieu ne soit qu'un ; car, par son unité très-simple, sa vérité très-pure, sa bonté très-réelle, il y a en lui toute vertu, tout modèle et toute puissance pour se communiquer ; et ainsi de lui, par lui et en lui sont toutes choses, parce qu'en lui nous avons la toute-puissance, la science parfaite, la bonté suprême; et le voir parfaitement , c'est posséder le souverain bonheur, selon cette parole adressée à Moïse (Ex 33, 19) : *Je te montrerai tout bien*³¹.

Nous reconnaissons en effet d'abord les trois attributs d'unité, vérité, bonté qui certes ne sont pas octroyés en propre à l'une des trois personnes, mais suivis des trois causalités dont nous avons évoqué la répartition trinitaire par les Chartrains, ici reprise synthétiquement à partir des trois substantifs : *virtuositas*, *exemplaritas*, *communicabilitas*. Enfin les trois attributs de toute puissance, d'omniscience et de toute-bonté, certes, là encore non alloués en propre à une Personne divine en particulier, conduisent naturellement à repartir du souverain Bien pour contempler la Trinité ce qui sera l'objet du chapitre suivant. On remarquera au passage que

³¹ « Quia vero est summe unum et omnimodum, ideo est omnia in omnibus, quamvis omnia sint multa, et ipsum non sit nisi unum; et hoc, quia per simplicissimam unitatem, serenissimam veritatem et sincerissimam bonitatem est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas et omnis communicabilitas. Ac per hoc ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, et hoc quia omnipotens, omnisciens et omnimode bonum, quod perfecte videre est esse beatum, sicut dictum est Moysi: ego ostendam tibi omne bonum. », Saint Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 8, op. cit., p. 310.

l'horizon de la contemplation divine reste la vision béatifique évoquée dans le verset de l'Exode qui clôt le chapitre.

II Du souverain Bien à la Trinité

Le souverain bien s'avère en effet constituer le point de départ pour la contemplation des processions et missions trinitaires comme l'être constituait celui qui nous a menés à la déduction des attributs divins³². Mais il ne s'agit pas seulement de planter le second chérubin en face du premier, il faut aussi tenter de les rapprocher³³.

Le souverain bien est d'abord considéré en lui-même, tel que rien de meilleur ne puisse être pensé³⁴. Nous reconnaissons la formulation d'Anselme, mais ici encore plutôt dans la version du *Monologion*. Toutefois, pas plus qu'il ne l'a fait pour l'être au chapitre précédent, Bonaventure ne reprend ici la preuve anselmienne qui remontait au principe de toute bonté. Il semble la considérer comme acquise et dans l'esprit d'Anselme, il pousse plus loin. Non seulement un tel principe de bonté ne saurait être conçu comme inexistant, puisque l'existence est meilleure que la non existence, mais surtout il doit être trine³⁵.

Bonaventure enchaîne ainsi immédiatement sur ce qu'on pourrait appeler une « preuve de la Trinité ». Au raisonnement philosophique semblent se mêler quelques concepts de théologie qui pourraient faire douter de l'efficacité d'une telle preuve. Tentons toutefois d'en démêler les tenants théologiques et la portée philosophique. Le point de départ est néoplatonicien et peut être repris au livre des causes ou au pseudo-Denys : le bien est diffusif de soi³⁶. Comprendons qu'il ne saurait garder pour soi sa bonté substantielle, mais cherche sans cesse à la donner.

Du principe néoplatonicien, Bonaventure entend tirer les conséquences pour le souverain bien : il doit être souverainement diffusif de soi³⁷. Or pour que ce don du souverain bien soit effectivement suprême, il faut selon Bonaventure qu'il vérifie certaines caractéristiques

³² « Sicut autem visionis essentialium ipsum esse est principium radicale et nomen, per quod cetera innotescunt sic contemplationis emanationum ipsum bonum est principalissimum fundamentum. », Id., *ibid.*, VI, 1, p. 310.

³³ « Post considerationem essentialium elevandus est oculus intelligentiae ad contuitionem beatissimae Trinitatis, ut alter cherub iuxta alterum statuatur. », Id., *ibid.*

³⁴ « Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest. », Id., *ibid.*, VI, 2, p. 310.

³⁵ « Et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse. Sic est quod non potest recte cogitari quin cogitetur trinum et unum. », Id., *ibid.*

³⁶ « Nam bonum dicitur diffusivum sui. », Id., *ibid.*

³⁷ « Summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta. », Id., *ibid.*

énumérées en une série d'adjectifs disposés deux à deux. La parfaite diffusion doit être actuelle et intrinsèque. Nous comprenons que le don de soi doit être pleinement en acte et du coup il ne saurait déborder hors ni surtout en-deçà de la divinité. Son écoulement doit être intrinsèque. Le théologien comprend qu'un tel don se fait « *ad intra* », mais ce n'est pas ce terme technique qui est ici employé par Bonaventure qui maintient seulement la double exigence métaphysique d'un don actuel et intrinsèque. Le second couple d'adjectifs est le plus chargé de résonances théologiques puisque le don doit être substantiel et hypostatique. Le théologien entend évidemment « *mian ousian treis hipostaseis* », dont saint Augustin se plaint³⁸ qu'il soit rendu en latin par *unam essentiam, tres substantias* et justifie ainsi le recours à *prosopon, personnas* pour rendre compte des processions trinitaires. Or précisément ici, en faisant retour aux concepts grecs, Bonaventure n'évite-t-il pas de faire explicitement référence dans sa démonstration philosophique au concept théologique de Personne divine, tel qu'il a pu être élaboré dans la théologie latine ? N'incite-t-il pas au contraire son lecteur à lire ces termes de substantiel et hypostatique dans leur sens philosophique d'origine ? Nous comprenons que Dieu ne peut pas donner moins que sa substance, que ce qu'il y a en lui de plus profond. Nous comprenons surtout, et cela sera confirmé un peu plus loin, que cela exclut que son élan de diffusion de soi puisse se satisfaire de la seule Création dans laquelle il donne à sa créature une autre substance que la sienne propre.

Les deux adjectifs suivants posent moins de problèmes. Naturel est ici opposé à volontaire au sens où le désir que nous avons du souverain bien est pour nous une attraction qui ne passe pas par un choix volontaire. Le choix volontaire concerne les moyens, mais la fin ultime exerce sur notre volonté un attrait qui ne passe pas par un choix. On pourra se demander en quoi cette distinction peut concerner le don divin. C'est qu'étant *ad intra* et substantiel, on pourrait être tenté de considérer qu'il relève d'une nécessité de nature. N'est-il pas dans la nature du bien de se diffuser ? Mais précisément dans le cas qui nous intéresse ici : le don suprême du souverain bien, doit procéder d'un choix volontaire et ne saurait être conçu à la manière d'un flux naturel. Bonaventure a-t-il conscience d'une incompatibilité de la conception néoplatonicienne reprise par certains de ses contemporains avec une théologie chrétienne des processions divines ? En tout cas, il semble redoubler l'insistance avec la paire d'adjectifs qui suit immédiatement : le don du souverain Bien doit être libéral et nécessaire. D'une certaine manière, l'ordre dialectique est ici inversé. On commence par insister sur le caractère libéral, gratuit d'un tel don, ce que suggérerait le fait qu'il soit volontaire. Mais cette

³⁸ Saint Augustin, *De Trinitate* V, VIII, 9-10, BA 15, p. 446-447 ; CCSL 50, W.J. Mountain ed., Turnhout, Brepols, 1968, p. 215-217.

gratuité volontaire n'a rien du caprice et ce même don est aussi nécessaire, procédant de la générosité incompressible du souverain Bien. La dernière paire d'adjectifs marque une progression : la donation est passée de volontaire à libérale et maintenant, parfaite. Cette fois ce n'est pas un contraire qui lui est opposé. La donation est sans défaut, entendons que rien ne saurait lui manquer et du coup elle est parfaite. Ce qui est exprimé quantitativement par la double négation du premier adjectif est rendu qualitativement et positivement par le second.

Or la conclusion s'impose à partir de cette liste : une telle diffusion parfaite du souverain bien n'est pas réalisée par la Création. Il faut donc une donation *ad intra* qui n'est autre que la génération de la deuxième Personne divine. Sa réponse non moins généreuse rencontrant la première donation spire la troisième Personne. Mais Bonaventure ne la présente pas dans cet ordre si bien que l'on pourrait avoir l'impression d'une pétition de principe en lisant :

Si donc dans le bien suprême il n'y avait pas éternellement une production actuelle et consubstantielle, une production de personne égale en noblesse au principe d'où elle sort, par voie de génération et d'amour ; si ce bien n'était pas principe éternel d'un principe se communiquant également de toute éternité, par l'amour mutuel qui procède de l'un et de l'autre, et de la sorte Père, Fils et Saint-Esprit, ce bien suprême ne serait pas, parce qu'il ne se répandrait que d'une manière imparfaite, car l'effusion qui a lieu dans le « à temps, en faveur de la créature, n'est qu'un point en comparaison de l'immensité de la bonté éternelle³⁹.

C'est en fait le passage de l'adjectif hypostatique dans l'énumération précédente au substantif *hypostasis* qui oblige, alors que *Persona* ne se trouve pas dans le latin, à introduire dans la traduction française le terme de Personne divine dont Bonaventure mentionne au passage l'égale noblesse. Mais ensuite, l'auteur précise que c'est par voie de génération et d'amour que se produit la diffusion. N'introduit-il pas ainsi des éléments de théologie supposant la Révélation ? La preuve semble y perdre en force démonstrative, mais elle y gagne en précision : les deux nouveaux principes coéternels ainsi respectivement engendré et spiré par amour, peuvent être identifiés comme les Personnes du Fils et de l'Esprit Saint. C'est que la diffusion à la créature dans le temps est déclarée « *centralis vel punctualis* », au regard de l'immensité de la bonté du souverain bien éternel. Contrastant avec cette immensité de l'éternité, il y a comme une concentration en un point du temps, mais aussi une réduction qui s'opère de cette immensité dans la Création où, (faut-il le rappeler) la substance divine ne se communique pas elle-même, mais seulement l'essence finie de la créature singulière.

³⁹ « Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis, et hypostasis aequae nobilis, sicut est producens, per modum generationis et spirationis, ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis, ita quod esset dilectus et condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus; nequaquam esset summum bonum, quia non summe se diffunderet. Nam diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis vel punctualis respectu immensitatis bonitatis aeternae. », Saint Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*, VI, 2, op. cit., p. 310.

Or précise Bonaventure, une telle diffusion ne serait pas telle qu'on ne puisse en penser une plus grande : en l'occurrence, la diffusion dans laquelle c'est sa nature et sa substance même que le principe communique⁴⁰. Nous reconnaissons ici encore l'empreinte anselmienne comme dans l'affirmation qui suit : nous n'aurions pas affaire au souverain Bien s'il lui manquait cette diffusion suprême soit réellement soit même seulement en pensée.

Dans la récapitulation qui suit, on remarquera qu'avant de nommer les Personnes divines, c'est par leur analogie propre que sont évoquées les deux processions : celle du Verbe et celle du Don. La contemplation s'arrête ensuite quelques instants sur les propriétés communes des Personnes divines : communication infinie, consubstantialité parfaite, ressemblance plénière, égalité totale, éternité coexistante et union intime dans la circumincession.

Mais trop d'harmonie risquerait d'éteindre la contemplation. Bonaventure se plaît à rappeler que la compréhension exhaustive de Dieu lui est réservée. Or le processus spéculatif est bientôt relancé par un nouveau recours en série à la coïncidence des opposés⁴¹. La puissance communicative qui opère cette unité entre les Personnes divines ne saurait laisser oublier leurs propriétés, ni leur consubstantialité, la distinction des hypostases. On relèvera que le terme d'hypostase revient ici par opposition à la substance, tandis que le terme de Personne est explicite dans l'opposition qui précède avec leur communication. Il faut encore penser ensemble la ressemblance entre ces trois Personnes qui est la plus grande possible (les jumeaux les plus vrais ne se ressembleront jamais autant que les Personnes divines entre elles) avec leur distinction inhérente. De même, la parfaite égalité entre elles ne saurait faire oublier leur rang : le Père précède le Fils et le Fils l'Esprit, non dans le temps évidemment. Car elles sont coéternelles, mais remarque encore Bonaventure, cette coéternité est compatible avec les « émanations » : entendons les processions : c'est éternellement que le Fils est engendré par le Père, et que tous deux spirent l'Esprit Saint. De même, la mission d'une des Personnes : envoi du Fils par le Père, de l'Esprit par le Père et le Fils, est-elle mystérieusement compatible avec leur coïntimité mutuelle.

Bonaventure rappelle que ces mystères sont à contempler dans la lumière de la souveraine bonté qui se diffuse⁴². Il peut ainsi récapituler tous ces opposés dans un processus unique et préciser que s'il y a une vraie diffusion totale, il doit y avoir à la fois un principe et une

⁴⁰ « Unde et potest aliqua diffusio cogitari maior illa, ea videlicet in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam. Non igitur summum bonum esset si re, vel intellectu illa carere posset. », Id., *ibid.*, p. 310-311.

⁴¹ « Nam ibi est summa comunicabilitas cum personarum proprietate, summa consubstantialitas cum hypostasum pluralitate, summa configurabilitas cum discreta personalitate, summa coequalitas cum ordine summa coaeternitas cum emanatione, summa coïntimitas cum emissionem. », Id., *ibid.*, VI, 3, p. 311.

⁴² « Sed haec omnia certissime intelligimus esse in beatissima Trinitate, si levamus oculos ad superexcellentissimam bonitatem. », Id., *ibid.*

distinction⁴³. Comme celui qui se donne le fait totalement et sans réserve, les Trois sont distincts par des propriétés seulement, mais ils sont Un par essence⁴⁴. Ces propriétés sont personnelles et distinguent entre elles les hypostases, ce qui suppose une origine de chaque procession et ainsi un ordre qui n'est pas temporel, pas plus que la mission du Fils ou de l'Esprit n'est opérée dans l'espace, mais par une inspiration et à partir d'une autorité de celui qui envoie sur l'envoyé⁴⁵. Complétant la récapitulation de l'énumération qui précédait, Bonaventure peut encore préciser que l'unité qui résulte entre les Personnes, de leur consubstantialité est à la fois d'essence, de forme, de dignité, d'éternité, d'existence et d'immensité⁴⁶. Nous rejoignons ainsi déjà les noms divins du chapitre précédent.

L'étape suivante de cet itinéraire de contemplation consistera en effet à regarder ces mystères, non plus séparément pour en saisir la vérité, mais ensemble ce qui doit conduire au transport d'admiration⁴⁷. Il s'agit de réunir les deux chérubins de la contemplation de l'Être et de celle du Bien : ils doivent se regarder mutuellement. Or leur convergence est opérée par le propitiatoire, lieu du sacrifice où l'on reconnaît le Christ en son incarnation⁴⁸. Nul effort spéculatif donc pour rapprocher directement les noms divins et les processions trinitaires. Le chérubin côté Être doit être pensé à la fois comme premier principe et comme cet individu singulier dans son Incarnation et sa Passion⁴⁹. De même le chérubin de la contemplation des Personnes et de leur circumincession devra tourner le regard vers l'union en la personne divine du Christ des trois substances de son corps, de son âme et de sa divinité, des deux natures, humaine et divine⁵⁰. La contemplation se portera encore sur l'unité du consentement dans la dualité des volontés. Le dépassement du monothélisme et la méditation sur

⁴³ « Si enim ibi est summa communicatio et vera diffusio, vera est ibi origo et vera distinctio; et quia totum communicatur, non pars. », Id., ibid.

⁴⁴ « Ideo ipsum datur, quod habetur, et totum: igitur emanans et producens et distinguuntur proprietatibus et sunt essentialiter unum. », Id., ibid.

⁴⁵ « Quia igitur distinguuntur proprietatibus, ideo habent personales proprietates et hypostasum pluralitatem et originis emanationem et ordinem non posterioritatis, sed originis, et emissionem non localis mutationis, sed gratuita inspirationis, per rationem auctoritatis producentis, quam habet mittens respectu missi. », Id., ibid.

⁴⁶ « Quia vero sunt unum substantialiter, ideo oportet, quod sit unitas in essentia et forma et dignitate et aeternitate et existentia et incircumscribilitate. », Id., ibid.

⁴⁷ « Dum ergo haec per se singillatim consideras, habes unde veritatem contempleris. Dum haec ad invicem confers, habes unde in admirationem altissimam suspendaris. Et ideo ut mens tua per admirationem in admirabilem ascendat contemplationem, haec simul sunt consideranda. », Id., ibid.

⁴⁸ « Nam admirari debemus, non solum conditiones Dei essentielles et personales in se, verum etiam per comparisonem ad supermirabilem unionem Dei et hominis, in unitate personae Christi. », Id., ibid., VI, 4, p. 311.

⁴⁹ « Respice ad propitiatorium et mirare, quod in ipso, principium primum iunctum est cum postremo, Deus cum homine, sexto die formato, aeternum iunctum est cum homine temporali, in plenitudine temporum, de Virgine nato, simplicissimum cum summe composito, actualissimum cum summe passo et mortuo, perfectissimum et immensum cum modico, summe unum et omnimodum cum individuo composito et a ceteris distincto, homine scilicet Iesu Christo. », Id., ibid., VI, 5, p. 311.

⁵⁰ « Si autem alter cherub es personarum propria contemplando [...] Respice in propitiatorium et mirare, quia in Christo stat personalis unio cum Trinitate substantiarum et naturarum dualitate. », Id., ibid., VI, 6, p. 311.

Gethsémani est en effet un objet théologique difficile⁵¹. La transition est assurée par la symbolique du sixième jour, celui de la création de l'homme. La contemplation de l'homme parfait dans le Christ, image du Dieu invisible ... alpha et oméga entre autres noms évoqués ici, conduisant au repos du septième jour : extase succédant aux efforts didactiques des six premiers livres.

III *Excessus mentalis* : convergence et dépassement des métaphysiques.

Le septième et dernier chapitre présente le transport, l'extase mystique comme le sommet d'un itinéraire de l'esprit vers Dieu qui a commencé par la connaissance la plus ordinaire. Nous verrons bientôt comment Bonaventure le récapitule. Mais auparavant arrêtons-nous sur la symbolique angélique qui ordonne ce sommet :

Nous avons parcouru les six considérations précédentes comme autant de degrés qui nous conduisent au trône du vrai Salomon et nous font arriver à la paix, où, comme au milieu d'une Jérusalem toute intérieure, l'homme pacifique goûte dans le calme de son âme les douceurs du repos. Nous avons fixé nos regards sur les six ailes du séraphin, à l'aide desquelles l'âme du vrai contemplatif, éclairée des splendeurs de la divine sagesse, peut s'élever au-dessus de ce monde⁵².

Le lecteur pourra être surpris de trouver, au-delà du séraphin un trône ! Dans la hiérarchie angélique les trônes ne sont-ils pas inférieurs aux chérubins eux-mêmes dépassés par les séraphins ? Les premiers représentant la quiétude des facultés, ne sont-ils pas une disposition aux illuminations intellectuelles figurées par les chérubins aux multiples yeux, mais qui doivent laisser place à l'élan amoureux des séraphins au corps de flamme ? On trouve d'ailleurs dans la littérature du XIIIe siècle une association des différents ordres religieux à ces ordres angéliques suprêmes : la paix bénédictine alliée à l'humilité doit s'accommoder de la stabilité des trônes, les chérubins gratifiés de lumières intellectuelles ne peuvent être que les Dominicains, tandis que la plus belle part est laissée aux fils du *poverello*, flambants de charité comme les séraphins enflammés d'amour. Mais on trouve des écrits spirituels pour contester cet ordre sublime et placer tantôt les chérubins, tantôt même les trônes au sommet de la hiérarchie angélique.

⁵¹ « Stat omnimoda consensio cum pluralitate voluntatum, stat Dei et hominis compraedicatio cum pluralitate proprietatum, stat coadoratio cum pluralitate nobilitatum, stat coexaltatio super omnia cum pluralitate dignitatum, stat condominium cum pluralitate potestatum. », Id., *ibid.*, p. 311-312.

⁵² « His igitur sex considerationibus excursis tanquam sex gradibus throni veri Salomonis quibus pervenitur ad pacem ubi verus pacificus in mente pacifica tanquam in interiori Hierosolyma requiescit. Tanquam etiam sex alis cherub quibus mens veri contemplativi plena illustratione supernae sapientiae valeat sursum agi. », Id., *ibid.*, VII, 1, p. 312.

Or n'est-ce pas à cela que nous assistons dans le texte que Bonaventure écrit lors de la retraite qui précède sa prise de fonctions au sommet de l'ordre franciscain ? Le séraphin, celui du mont Alverne joue un rôle structurant, puisqu'il organise les six formes de connaissance rythmant l'itinéraire des six premiers chapitres sur lequel nous reviendrons dans un instant. Mais nous avons vu que c'est la symbolique des deux chérubins qui prend le relais pour figurer, au-delà des facultés naturelles de la *mens* (III), fussent-elles éclairées par la grâce (IV) un progrès dans la lumière de la vérité éternelle opérant aux chapitres V et VI ce que nous avons appelé la convergence (chérubinique ?) des métaphysiques. L'on pourrait objecter que le trône dont il est ici question est simplement celui de Salomon : trône royal et non angélique. Mais le vrai Salomon n'est-il pas son divin descendant ? Sans le dire explicitement, Bonaventure aurait-il ainsi inversé l'ordre habituellement reconnu des trois derniers chœurs angéliques ? A moins qu'il n'ait entériné un ordre plus plausible qui placerait les trônes et leur sage quiétude contemplative au-delà des grâces intellectuelles figurées par les chérubins et des dispositions séraphiques mettant en ordre les puissances par une charité bien enflammée ? Pour l'heure, laissons à ceux qui y seront introduits de porter sur l'ordre hiérarchique des chœurs suprêmes de l'armée céleste un jugement définitif. En attendant, il nous appartient de nous interroger sur le statut de cette connaissance extatique présentée par Bonaventure comme le dépassement des méditations chérubiniques convergentes sur l'Être et le Bien et évoquée à travers les figures christiques du propitiatoire et du trône de Salomon.

Disons pour faire bref qu'une telle connaissance extatique est réservée par la plupart des auteurs à saint Paul dans son *raptus*. Rappelons encore, toujours de manière trop rapide, que Thomas suit Augustin pour attribuer à l'apôtre à titre exceptionnel, une vision de l'essence même de Dieu anticipant celle des bienheureux, certes de façon passagère et imparfaite, ce qui n'est pas sans poser quelques problèmes gnoséologiques. Ajoutons qu'Augustin faisait partager ce privilège à Moïse. Mais Bonaventure, tout en reconnaissant ce que la grâce paulinienne peut avoir d'exceptionnel, fait place au sommet des différentes formes de connaissance de Dieu, à ce qu'il appelle dans notre texte « *excessus mentalis et mystico* ». Relevons les paradoxes de la formule : l'*excessus* est un dépassement, un ravissement et pourtant il est *mentalis*. Il concerne la *mens*, l'affecte et la dépasse en une extase mystique. A une époque où les artiens ont pu revendiquer en leur aristotélisme radical une félicité mentale dans l'ordre naturel, celle que Bonaventure place au sommet de toute connaissance de Dieu procède certes de la grâce, dans un transport mystique qui plus est, et pourtant ne reste-t-elle pas elle-aussi mentale ? Notons que saint Bonaventure, qui distingue dans les termes de la scolastique universitaire, une telle connaissance de Dieu dans des élévations anagogiques, des

grâces spéciales sortant de la loi commune, concédées aux mystiques, considère que cette connaissance doit être désirée par tout homme juste ici-bas⁵³. Cette forme de connaissance extatique de Dieu se caractérise donc par la part qu'y prend l'affect : c'est lui qui passe totalement en Dieu, alors que l'intellect est tenu en repos⁵⁴. Bonaventure semble ici s'inscrire dans la tradition d'une mystique affective, celle qui prend source dans la noétique de Richard de Saint-Victor pour qui l'ardente charité prend le relais d'une connaissance qui dépasse la raison (*supra et praeter rationem*)⁵⁵, qui se poursuit avec Thomas Gallus pour qui c'est la syndérèse, *apex mentis* et *affectio principalis* qui accomplit une union avec Dieu où la dualité de l'intelligence et de la volonté est dépassée⁵⁶, qui culminera après Bonaventure, avec Hugues de Balma. Selon lui, l'union anagogique ne peut comporter aucune connaissance antérieure ou concomitante⁵⁷. Ce n'est pas le lieu de nous étendre sur ce moment affectif de la mystique⁵⁸. Ce qui nous intéresse ici c'est au contraire de penser son statut de connaissance suprême de Dieu. Bonaventure la place au-delà des méditations métaphysiques sur l'Être et le Bien déjà menées dans la lumière de la vérité éternelle. Il en souligne les caractéristiques mentales : embrasement affectif en Dieu et repos de l'intellect. Il y voit non une grâce exceptionnelle qui dépasse la loi commune, mais une aspiration légitime en cette vie, non seulement de tout chrétien, mais même de tout homme juste. Faut-il entendre que tout homme juste aspire légitimement, voire naturellement à la vision béatifique après cette vie ? Sans

⁵³ « Haec enim est, in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet, qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro iusto in via ista esse quaerendum; quodsi Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis. », Id., *In II Sent.*, D. XXIII, A. II, Q. III, ad. 6, cit., ed. Quaracchi, t. II, p. 546.

⁵⁴ « De excessu mentali et mystico in quo requies datur intellectui affectu totaliter in deum per excessum transeunte. », Id., *Itinerarium*, VII, p. 312.

⁵⁵ Richard de Saint-Victor, *De contemplatione sive Benjamin Major*, livre IV, PL 196, 135A-168C, *De quatuor gradibus violentiae caritatis*, Gervais Dumeige, ed. et trad., Paris, Vrin, 1955.

⁵⁶ « 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. [...] De isto in inferiores ordines seriatim fluit divini luminis inundatio », Thomas Gallus, *Troisième commentaire du Cantique des Cantiques*, ed. J. Barbet, *Commentaires du Cantique des Cantiques*, Vrin, Paris, 1967, p. 109.

⁵⁷ « Unde ista consurrectio, quae per ignorantiam dicitur, nihil aliud est nisi immediate moveri per ardorem amoris, sine omni creaturae speculo, absque praevia cognitione, sine etiam motu intelligentiae concomitante, ut solus adfectus tangat et in ipso actuali exercitio nihil cognoscat speculativa cognitio. », Hugues de Balma, *Théologie Mystique*, III, 83, F. Ruello, J. Barbet eds., SC 208-209, t. II, p. 132-134, l. 1-6.

⁵⁸ Sur la filiation qui conduit à Hugues de Balma et à son dépassement chartreux, Cf. Ch. Trottmann : « Syndérèse et contemplation: Problèmes de sources et enjeux philosophiques à l'entrée dans la Renaissance. », dans *Vers la contemplation*, (Journée d'études *Syndérèse et contemplation*, Tours, 6 juin 2003), Ch. Trottmann (éd.), Le savoir de Mantice, Champion, Paris, 2007, p. 193-213 ; « 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*, 87 (4), oct.-déc. 2003, p. 633-680 ; "Lectures chartreuses des Victorins", dans les actes du *Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008)*, Septembre 2008, Paris, Patrick Gautier Dalché, Cédric Giraud et Patrice Sicard eds., Turnhout, Brepols, 2010, *Bibliotheca Victorina*, 22, pp.547-582, enfin le premier chapitre de l'excellent livre de Marc Vial, *Jean Gerson, théoricien de la théologie mystique*, Paris, Vrin, 2006, p. 17 sq.

doute, mais peut-être aussi est-il légitime pour le docteur séraphique, de demander la grâce de la connaissance anagogique, sommet de toute connaissance de Dieu en cette vie, atteint par la grâce de l'extase (*excessus mentalis*), grâce de quiétude exceptionnelle, certes, mais pas au point d'être réservée au seul saint Paul, tant s'en faut. Ce qui nous intéressera ici, c'est de voir que cette connaissance suprême de Dieu, rendue possible par la médiation propitiatoire du Christ est présentée par Bonaventure comme le sommet d'un itinéraire passant avant d'y parvenir, par six niveaux de connaissance de Dieu et faisant converger les deux derniers conçus comme méditation métaphysique sur l'Être et le Bien.

Reprenons maintenant la récapitulation qu'il en propose au début du chapitre VII. Les six étapes de l'itinéraire sont présentées comme autant de considérations, reprenant ainsi le terme de saint Bernard, rapprochées des six ailes du chérubin et des six jours de la création suivis de celui du repos⁵⁹. Le terme employé est plutôt celui de contuition⁶⁰ : ce mot appellerait de longs développements, disons seulement pour l'heure que notre esprit approche ainsi Dieu de l'extérieur, par et dans les vestiges de sa Création, de l'intérieur par et dans l'image qui se trouve en lui, au-dessus de lui, dans la ressemblance de la lumière divine. Mais Bonaventure précise : pour autant que cela est possible ici-bas. Le « *status iste* » apparaît ainsi comme une limite de notre connaissance dans la lumière même de Dieu, entendons par rapport à la connaissance immédiate de la vision béatifique. Le Christ est présenté comme le médiateur requis dès le sixième chapitre pour accéder dans la lumière du premier principe aux vérités qui y demeurent inaccessibles par les similitudes créées et qui dépassent notre intellect⁶¹. Le Christ est ainsi présenté comme la voie et la porte, images reprises au Nouveau Testament, mais aussi comme l'échelle ou le char (*vehiculum*) qui renvoient plutôt à Jacob ou à Ezéchiel, requis pour faire passer l'âme non seulement au-delà du sensible mais au-dessus d'elle-même, sacrement caché pour les siècles comme le propitiatoire au-dessus de l'arche. Dans ce passage en Dieu, la sortie d'Égypte, mais surtout la croix, joue un rôle central, même si est

⁵⁹ « His igitur sex considerationibus excursis, tanquam sex gradibus throni veri Salomonis, quibus pervenitur ad pacem, ubi verus pacificus in mente pacifica tanquam in interiori Hierosolyma requiescit. Tanquam etiam sex alis cherub, quibus mens veri contemplativi plena illustratione supernae sapientiae valeat sursum agi. Tanquam etiam sex diebus primis, in quibus mens exercitari habet, ut tandem perveniat ad sabbatum quietis. », Saint Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 1, op. cit., p. 312.

⁶⁰ « Postquam mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae. », Id., ibid.

⁶¹ « Cum tandem in sexto gradu ad hoc pervenerit, ut speculetur in principio primo et summo et mediatore Dei et hominum, Iesu Christo, ea quorum similia in creaturis nullatenus reperiri possunt, et quae omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt. Restat ut haec speculando transcendat et transeat non solum mundum istum sensibilem, verum etiam semetipsam; in quo transitu Christus est via et ostium, Christus est scala et vehiculum, tanquam propitiatorium super arcam Dei collocatum et sacramentum a saeculis absconditum. », Id., ibid.

mentionnée la promesse du paradis au larron⁶². Dolorisme spécialement présent au moment où Bonaventure va prendre la tête d'un ordre au fondateur stigmatisé ? L'allusion est explicite à la stigmatisation de saint François par le séraphin en croix sur le même mont Alverne où Bonaventure est censé rédiger l'*Itinéraire*⁶³. Le *poverello* stigmatisé est ainsi proposé comme modèle de tous les contemplatifs, les entraînant sur le chemin de l'extase⁶⁴.

Mais la conception développée de l'*excessus mentis* est clairement et explicitement dionysienne, dans une lecture affective déjà mentionnée : il s'agit, laissant les opérations intellectuelles, de faire passer tout l'*affectus* en Dieu, et cette tradition est rapportée à saint Paul dont Denys est le disciple qui est censé avoir reçu l'enseignement ésotérique de l'apôtre⁶⁵. Notons au passage que la théologie mystique, appelée ici sagesse mystique, atteinte au terme d'un itinéraire philosophique, est rapportée au don du Saint Esprit. L'on retrouvera au XVe siècle chez Marquard Sprenger et Denys le Chartreux⁶⁶ l'association entre don de sagesse et théologie mystique, contrastant sur ce point chez ce dernier avec la théologie scolastique qui se contente du charisme de sagesse et peut ainsi se passer de la grâce sanctifiante. Le contexte franciscain de l'*Itinéraire* insiste, sans doute par contraste avec la pratique universitaire, sur la nécessité de laisser place à l'onction plutôt qu'aux recherches, à la joie intérieure plutôt qu'au langage, au don de l'Esprit de préférence à la lettre de l'Écriture, et son auteur cite longuement la théologie mystique du pseudo-Denys⁶⁷. Le

⁶² « Ad quod propitiatorium qui aspiciet plena conversione vultus, aspiciendo eum in cruce suspensum per fidem, spem et caritatem, devotionem, admirationem, exultationem, appetitionem, laudem et iubilationem; pascha, hoc est transitum, cum eo facit, ut per virgam crucis transeat mare rubrum, ab Aegypto intrans desertum, ubi gustet manna absconditum, et cum Christo requiescat in tumulo quasi exterius mortuus, sentiens tamen, quantum possibile est secundum statum viae, quod in cruce dictum est latroni cohaerenti Christo : hodie mecum eris in paradiso. », Id., *ibid.*, VII, 2, p. 312.

⁶³ « Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso ubi haec quae scripta sunt mente tractavi, apparuit seraph sex alarum in cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tunc cum eo fuit, ego et plures alii audivimus, ubi in Deum transit per contemplationis excessum. », Id., *ibid.*, VII, 3, p. 312.

⁶⁴ « Et positus est in exemplum perfectae contemplationis, sicut prius fuerat actionis, tanquam alter Iacob et Israel, ut omnes viros vere spirituales, Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum, magis exemplo quam verbo. », Id., *ibid.*

⁶⁵ « In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquatur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis spiritus sancti medullitus inflamat, quem Christus misit in terram. Et ideo dicit Apostolus, hanc mysticam sapientiam esse, per Spiritum sanctum revelatam. », Id., *ibid.*, VII, 4, p. 312.

⁶⁶ Cf. Christian Trottmann, « Lectures de Denys et enjeux des trois controverses renaissantes : docte ignorance, théologie mystique et vies active ou contemplative », dans *Le Pseudo-Denys à la Renaissance*, St. Toussaint et Ch. Trottmann eds., Paris, Champion, 2014, *Savoir de Mantiche*, 24, p. 93-124.

⁶⁷ « Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni. Parum dandum est linguae, et plurimum internae laetitiae. Parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto. Parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiali, Patri et Filio et Spiritui sancto, dicendo cum Dionysio ad Deum Trinitatem: "Trinitas superessentialis et superdeus et superoptime christianorum inspector theosophiae, dirige nos in mysticorum eloquiorum superincognitum et superlucentem et sublimissimum verticem. Ubi nova et absoluta et inconversibilia theologiae mysteria, secundum superlucentem absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo, quod est

franciscain cite encore en substance le conseil de Denys à Timothée de s'élever dans la ténèbre en laissant derrière lui toutes les impressions sensibles et les constructions intellectuelles, dépassant même l'être et le non être⁶⁸. La misologie semble à son comble lorsqu'il prolonge le conseil dionysien en préférant la grâce à la doctrine, le désir à l'intellect, l'oraison à l'étude, l'époux au maître (allusion ici à Augustin), finalement la ténèbre à la clarté pour son ardeur affective⁶⁹.

L'*excessus mentis* est interprété dans les dernières lignes comme "suivance" du Christ dans sa Passion ; sachant que nul ne peut voir Dieu et vivre, ne faut-il pas désirer la mort⁷⁰ ? Le philosophe pourra-t-il regretter au terme d'un itinéraire qui culminait dans la quiétude des trônes, ce tapage affectif voire quelque peu macabre ?

A moins de le prendre en son sens contemplatif et proprement dionysien ? Il s'agit bien de mourir aux sensations, aux phantasmes et même aux intellections pour entrer dans le silence contemplatif d'un Dieu suressentiel. Ce silence s'achève-t-il dans les cris et les râles d'une passion ou dans la grâce d'une paisible résurrection et la joie de la louange qui l'accompagne en la figure de David exultant devant l'arche qui clôt le traité⁷¹ ? N'est-ce pas en ce sens que Platon fait dire à Socrate que philosopher c'est mourir ? Car pour Socrate, qui tente de consoler ses compagnons alors qu'il vient de boire la cigüe, philosopher, ce n'est pas seulement apprendre à mourir, selon une lecture encore trop stoïcienne du *Phédon* (83d-84e) comme celle pratiquée par Montaigne, c'est tout simplement mourir (64 a), et donc anticiper par une vie spéculative et contemplative, certes moins confortable ici-bas, la vie bienheureuse promise aux croyants dans l'au-delà.

supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet et invisibilium superbonorum splendoribus, superimplentem invisibiles intellectus". Hoc ad Deum. », Saint Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 5, op. cit., p. 312-313.

⁶⁸ « Ad amicum autem, cui haec scribuntur, dicatur cum eodem: "tu autem o amice, circa mysticas visiones, corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam. Etenim, te ipso et omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu, ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendes." », Id., *ibid.*, VII, 5, p. 313.

⁶⁹ « Si autem quaeras quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. », Id., *ibid.*, VII, 6, p. 313.

⁷⁰ « Qui quidem ignis Deus est, et huius caminus est in Ierusalem, et Christus hunc accendit in fervore suae ardentissimae passionis, quem solus ille vere percipit, qui dicit: suspendium elegit anima mea et mortem ossa mea. Quam mortem qui diligit videre potest Deum, quia indubitanter verum est: non videbit me homo et vivet. », Id., *ibid.*

⁷¹ « Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis. Transeamus cum Christo crucifixo, ex hoc mundo ad Patrem, ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo: sufficit nobis. Audiamus cum Paulo: sufficit tibi gratia mea. Exultemus cum David dicentes: defecit caro mea et cor meum Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum. », Id., *ibid.*

Conclusion : Ce n'est pas le moment, au terme de cette relecture des trois derniers chapitres de l'*Itinerarium* bonaventurien, de reprendre celle du *Phédon*. Mais nous avons vu que le franciscain trace sur le mont Alverne, un chemin philosophique vers Dieu qu'il veut voir culminer dans l'expérience du fondateur de son ordre sur ce même mont. Tout conduit pour lui à Dieu : la contemplation des créatures dans la trace esthétique qu'y laisse leur Créateur, notre âme par la trinité de ses facultés naturelles et par la vie surnaturelle de la grâce. Au-dessus de nous, nous pouvons encore remonter plus haut vers lui en le contemplant comme Être selon les modalités de ses divers attributs et comme souverain Bien dans ses processions et mission Trinitaires. Mais pour faire converger ces deux métaphysiques, il faut se tourner vers le Christ et le suivre en son passage de mort et de résurrection. C'est ainsi que Bonaventure propose après (et avant) d'autres une lecture affective et passionniste de l'entrée dionysienne dans la ténèbre. Denys y voit en effet un dépouillement d'esprit néoplatonicien non seulement du sensible et de l'imaginaire, mais même de l'intelligible voire de soi-même. En ce sens l'*Itinéraire* nous conduit effectivement à un sommet Christique qui rejoint et accomplit le sens contemplatif du « philosopher c'est mourir » de Socrate. En ce sens, mais en ce sens seulement, dépouillé d'une finale surchauffée passionniste, nous comprenons que le propitiatoire Christique assure bien le sommet d'une contemplation de bout en bout philosophique, où convergent les métaphysiques aristotélicienne de l'Être et platonicienne du souverain Bien.

Christian Trottmann, CNRS, CESR, Université de Tours.