



**HAL**  
open science

## Denys le Chartreux, lecteur de la Consolation de la Philosophie ”

Christian Trottmann

► **To cite this version:**

Christian Trottmann. Denys le Chartreux, lecteur de la Consolation de la Philosophie ”. Boèce au fil du temps, Elena Cantarino et aliae eds., Paris, Garnier Flammarion, 2018, p. 315-332., pp.315-332, 2018. hal-03568343

**HAL Id: hal-03568343**

**<https://hal.science/hal-03568343>**

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.

## Denys le Chartreux, lecteur de la *Consolation de la Philosophie*

La Fortune de la *Consolation de la Philosophie* a fait l'objet de plusieurs études parmi lesquelles, celles de Pierre Courcelle demeurent les plus remarquables. Elles montrent les vagues successives de commentaires, depuis l'antiquité tardive jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle, avec leurs alluvions inégales, siècle après siècle. Il met en valeur en particulier les commentaires carolingiens dont le plus riche est celui de Rémi d'Auxerre, un reflux de l'intérêt au XI<sup>e</sup> siècle, les nouveaux commentaires du XII<sup>e</sup> siècle dont le plus important est sans doute celui de Guillaume de Conches, pris parmi d'autres avec lesquels il polémiqua parfois. Le silence du XIII<sup>e</sup> siècle est étourdissant sur un texte si important et peut s'expliquer en partie par le déferlement de l'aristotélisme. L'orthodoxie de Boèce n'est en tout cas pas alors contestée et saint Thomas dans son *De Aeternitate mundi*, s'appuie sur la conception de la perpétuité du monde qu'il trouve dans la *Consolation* (V, 6, 28) pour défendre Aristote d'avoir voulu rendre le monde coéternel à Dieu. Pourtant la vague suivante des Commentaires de la *Consolation* doit attendre le tournant du XIV<sup>e</sup> siècle avec celui de Nicolas Triveth (OP). C'est de cette époque que date le commentaire attribué à Thomas d'Aquin qui circula beaucoup au XV-XVI<sup>e</sup> siècles. Parmi les commentateurs de ce siècle, mentionnons encore le plus connu, Pierre d'Ailly. « La liste des commentaires de la *Consolation* devait encore s'allonger au XV<sup>e</sup> siècle d'au moins quatre œuvres nouvelles », écrit P. Courcelle<sup>1</sup>. Mais à la fin de ce siècle, c'est l'intérêt littéraire du texte qui prend le pas sur son contenu philosophique et théologique, notamment pour Josse Bade d'Assche, et parmi les commentateurs on trouve également Arnoul Greban, poète du *Mystère de la Passion* qui dut réaliser ce travail scolaire au moment de ses études auprès des facultés des arts et de théologie de Paris vers le milieu du XV<sup>e</sup> siècle. Toutefois, de l'aveu même de Pierre Courcelle, le commentaire le plus original est indéniablement celui de Denys le Chartreux<sup>2</sup>. Il ne lui consacre pourtant qu'à peine plus d'une page et pour le qualifier de pédant en raison des nombreuses autorités citées, voire pour

---

<sup>1</sup> P. Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1967, p. 327; plus récemment, Sophie Vand Der Meeren, *Lectures de Boèce, La Consolation de la Philosophie*, Rennes, PUR, 2012 ; Sur Denys, Cf. Kent Emery : *Monastic, Scholastic and Mystical Theologies from the Later Middle Ages*, Aldershot, Brookfield, 1996 ; Dirk Wassermann, *Dionysius der Kartäuser. Einführung in Werk und Gedankenwelt*, Salzburg, 1996 ; Denys Turner, *The darkness of god, Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge (UP), 1999. Sur Denys, lecteur de la *Consolation*, R. Macken, *Denys the Carthusian, Commentator of Boethius "De consolation philosophiae"*, Salzburg, *Analecta Carthusiana* 118, 1984; Lodi Nauta, "The Consolation: The Latin Commentary Tradition, 800-1700", dans *The Cambridge Companion to Boethius*, John Marenbon ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 255-278 Kent Emery Jr., "Fate, Providence and Predestination in the Sapiential Project of Denys the Cartusian", dans *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought, Studies in honor of Carlos Steel*, Pieter D'Hoine et Gerd Van Riel, eds., Leuven, Leuven University Press, 2014, pp. 617-635.

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, 328-329.

relever quelques erreurs, reproduites à la suite des précédents commentateurs, comme celles sur madame Alcibiade ou quelques doutes sur l'orthodoxie de Boèce en particulier relativement à l'âme du monde ou à la préexistence de celle des hommes à leur union au corps...

I Procédés et source principaux, fortune et faux et vrai bonheurs, lecture des trois premiers livres

Le texte de Denys est généralement daté de 1465 environ. Sachant qu'il cesse d'écrire deux ans avant sa mort en 1471, nous avons donc là un texte tardif où s'exprime la pensée longuement murie du sage contemplatif. On notera que dans l'édition de Tournay, le prologue et les deux premiers articles sont perdus<sup>3</sup>. Le commentaire de Denys commence donc par le premier poème et l'article III qui en est le commentaire, tandis que le IV avance quelques doutes à son sujet et que le V concerne la première prose. La problématique des articles III à V fait contraster la tristesse et le désespoir des premiers vers, indignes d'un homme sage et vertueux et rapportés à la partie inférieure et sensible de l'âme de Boèce, avec la première prose où dame Philosophie venant à intervenir, c'est sa raison et la partie supérieure de son âme qui prend le dessus. Sur le plan formel, notons que le premier article est plus docte, mobilisant moult références scripturaires (en particulier Job et Jérémie) pour illustrer le désespoir du juste. C'est là un premier procédé, le plus courant que nous retrouverons tout au long du Commentaire. Reprenant mot à mot ou phrase après phrase, Denys propose des passages de l'Ancien ou du Nouveau Testament qui illustrent le texte de Boèce. Le second article se présente sous forme de dialogue entre Denys et Jean car il soulève quelques doutes sur le premier mètre. La forme dialoguée est censée être présente tout au long du Commentaire, mais en fait, elle reste souvent très formelle, voire totalement absente dans les analyses du texte ligne à ligne. C'est en fait lorsqu'il entend poser une question ou éclaircir quelque doute ou difficulté, que Denys fait intervenir son disciple Jean pour poser les problèmes qu'il développera le plus souvent à l'aide des sources patristiques et scolastiques. Sont ici mobilisés les commentaires de Job par Grégoire et Thomas d'Aquin, pour expliquer la tentation de Boèce en la partie inférieure de son âme. La question posée est : les sciences ne se perdent-elles pas plus difficilement que les vertus par le péché véniel ?

L'article V reprend l'apparition de dame Philosophie. Cette apparition est-elle feinte ? Denys qui passe en revue diverses interprétations, propose qu'elle soit simplement pensée et écrite

---

<sup>3</sup> *Doctoris extatici, D. Dionysii Cartusiani Opera Omnia, in unum corpus digesta ad fidem editionum coloniensium, cura et labore monachorum sacri ordinis Cartusiensis*, Tournay, 1896-1913, t. 26.

par Boèce, non pour tromper, mais pour édifier<sup>4</sup>. Remarquons que les deux yeux incandescents de la philosophie sont interprétés comme l'intellect agent et possible aristotélicien, la raison inférieure et supérieure augustinienne, et les habitus qui y sont associés de science et de sagesse<sup>5</sup>. Quant à la durée de la sagesse : elle n'est pas la sagesse incréée réservée au Verbe divin, mais la sagesse créée dès le commencement et donc éternelle. Le pi et le thêta sont rapportés respectivement à la philosophie pratique (éthique, économique et politique, précise Denys) et spéculative, aux vies active et contemplative<sup>6</sup>. Et la supériorité de cette dernière est manifestée par les degrés inscrits entre les deux lettres<sup>7</sup>. Le sceptre tenu par dame Philosophie dans sa main gauche figurant justice et pouvoir est indissociable des livres tenus dans la main droite et non sans humour, Denys rappelle qu'un prince illettré est comme un âne couronné<sup>8</sup>. L'ascète ne tarit pas de réprobation pour les fausses consolations prodiguées par les muses poétiques chassées par Dame Philosophie<sup>9</sup>. Il les fait contraster avec la vraie consolation que peut procurer l'Écriture Sainte et propose alors une application allégorique et anagogique à la théologie des attributs de Dame Philosophie tels que Boèce les met en scène. La théologie trône comme reine des sciences précise le Chartreux en s'appuyant sur le psaume<sup>10</sup> (45, 10).

Nous laissons là l'apparition de Dame Philosophie. Quand il en vient au second poème, le Chartreux part tout d'abord dans des considérations cosmologiques très techniques à grand renforts de citations des maîtres scolastiques (Bonaventure, Thomas, Albert...)<sup>11</sup> avant de se lancer dans une interprétation mystique faisant contraster les ténèbres de la dérélition traversée par Boèce et les lumières de la grâce christique<sup>12</sup>.

Nous trouvons là une autre caractéristique du Commentaire du Chartreux qui pour les proses comme pour les vers commence par le sens littéral avant de passer dans un article ultérieur au sens mystique, où il transfère à la théologie ce que Boèce attribue à la philosophie. Ainsi dans

---

<sup>4</sup> « Verius tamen puto, quod Boetius eam excogitavit... non enim intentione fallendi, sed instruendi, eam composuit... », *Ennarationes in Librum I de Consolatione Philosophiae, Doctoris extatici, D. Dionysii Cartusiani Opera Omnia, in unum corpus digesta ad fidem editionum coloniensem, cura et labore monachorum sacri ordinis Cartusiensis*, Tournay, 1896-1913, art. V, p. 34, 2A.

<sup>5</sup> « At vero per oculos ardentis et supra communem vim hominum perspicaces, intelligi possunt intellectus agens atque possibilis, qui distinguuntur realiter ; ratio quoque superior et inferior, quae non re sed ratione distinctae sunt ; seu habitus potentiarum istarum, ut sapientia et scientia... », Id., *ibid.*, 2D.

<sup>6</sup> Id., *ibid.*, 37, 2D.

<sup>7</sup> « Hic nil aliud designatur nisi quod philosophia in practicam et speculativam dividitur, et quod speculativa praestantior est scientia practica, sicut et contemplatio actione, seu vita contemplativa, activa. », Id., *ibid.*, 38, 1A-B.

<sup>8</sup> « Nempe princeps illitteratus, est velut asinus coronatus. », Id., *ibid.*, 39, 1C.

<sup>9</sup> Id., *ibid.*, 39, 1D-42, 2A.

<sup>10</sup> « Nam et de hac omnium scientiarum regina accipi potest illud in Psalmo », Id., *ibid.*, art. VI, 43 2C-D.

<sup>11</sup> Id., *ibid.*, art. VII-VIII, 45-55.

<sup>12</sup> Id., *ibid.*, art. IX, 55-60.

la prose II, « *Medicinae tempus est* », c'est l'onguent de l'Écriture qu'applique la théologie<sup>13</sup> qui renonce aux vaines disputes. Dans le troisième mètre, c'est cette fois une réflexion météorologique sur les vents qui précède une lecture spirituelle mobilisant l'Apocalypse. Ainsi la première impression laissée par ce Commentaire pourrait être celle d'une difficulté à concilier une approche philosophique menée au niveau de la science profane et une approche spirituelle, mystique déconnectée du réel. Pourtant, c'est à ce niveau du texte que la Philosophie apparaît chez Boèce comme mère nourricière<sup>14</sup>. Distinguée d'elle, n'est-ce pas la théologie qui est nourricière, mais une théologie mystique de type dionysien ? En ce sens Denys le Chartreux peut effectivement être considéré comme post-scolastique, selon l'expression de Kent Emery. Pourtant, aux objections de Jean qui accentuent l'opposition entre théologie et philosophie, Denys prend la peine de répondre pied à pied. La philosophie prenant parti contre la théologie chrétienne en particulier chez les philosophes arabes peut-elle être appelée maîtresse de vertus ? Il répond qu'elle donne accès aux vertus naturelles et acquises, tandis que la théologie élève l'âme jusqu'aux vertus surnaturelles infuses<sup>15</sup>. Qui plus est, si la philosophie fournit des arguments contre la foi, la théologie en avance en sa faveur, mais précise encore Denys, ni les uns ni les autres n'ont une portée démonstrative, comprenons, qui les rendrait concluants. Position sceptique ? Au contraire, la réponse du Chartreux assume les acquis de la scolastique, en particulier de la *via Thomae* dans laquelle il a été formé, mais en les relativisant : les arguments de la théologie ne sont que de convenance et pas davantage que ceux avancés contre la foi par certains philosophes, ils ne concluent en sa faveur de manière démonstrative.

N'est-ce pas la théologie qui descend du ciel par la révélation, et non la philosophie ? A ce second argument de Jean, la réponse de Denys est encore subtile<sup>16</sup> : il concède que c'est de manière plus éminente que la théologie descend des cieux, pourtant la philosophie à sa manière découle du premier principe. Passons sur le troisième argument et concluons que Denys ne saurait se contenter d'une opposition entre philosophie païenne et théologie mystique, mais pense bien, en disciple de Thomas, l'articulation entre lumière naturelle de la

---

<sup>13</sup> Id., *ibid.*, art. XI, 64 2B.

<sup>14</sup> Id., *ibid.*, art. XIV, 72, commentant la prose III.

<sup>15</sup> « Ad primum horum respondeo, quod philosophia naturalium et acquisitarum virtutum perhibetur magistra, theologia vero supernaturalium infusarum. Rursus, sicut ex philosophia sumuntur instantiae contra fidem, ita et persuasiones pro fide, ut ex libris theologorum ostenditur: quarum neutrae demonstrativae consistunt. », Id., *ibid.*, art. XIV, 75 1B-C.

<sup>16</sup> « Ad secundum respondeo, quod quamvis theologiae eminentius competat desuper descendisse quam philosophiae propter quod super Joannem asserit Augustinus: Coelum tonat, ranae taceant, nihilo minus philosophia quoque a summo universorum principio profluxit, a quo et naturale lumen effluxit, sicut expositum est. », Id., *ibid.*, 75 1C-D.

raison et surnaturelle de la grâce. Cela ne l'empêche pas de vanter longuement la rigueur morale des philosophes conduisant Socrate à témoigner par sa mort ou Anaxagore à être exclu d'Athènes<sup>17</sup>.

Cela n'empêche pas le Chartreux de poursuivre comme à l'accoutumé par une explication mystique de la même Prose III en soulignant que les consolations reçues de la théologie, c'est-à-dire de la sainte Écriture sont pour un chrétien bien supérieures à celles prodiguées par Dame Philosophie<sup>18</sup>. On y trouve toutes sortes de remèdes contre l'ascédie, en particulier la récitation des psaumes (Jc 5, 13), mais aussi bien le conseil stoïcien de Sénèque de ne pas tolérer les divagations de la rêverie qui entretiennent la tristesse<sup>19</sup>. Nous comprenons que dans l'esprit du Chartreux, au moment même où il affirme la supériorité des consolations scripturaires, le conseil ascétique du philosophe demeure pertinent et même précieux. Mais cela ne l'empêche pas de se poser sans y donner de réponse, cette question<sup>20</sup> : pourquoi un homme aussi catholique et bon théologien que Boèce ne convie-t-il pas plutôt la théologie à sa consolation et à celle de ses lecteurs ?

En fait la relative monotonie des commentaires littéraux puis spirituels des poèmes et des proses successives de la Consolation est régulièrement rompue par les interrogations avancées par Jean qui ouvrent la parenthèse de petites questions disputées à l'intérieur du commentaire suivi. Ainsi à l'occasion du quatrième mètre il se demande si en suivant les enseignements de la seule philosophie l'homme peut parvenir à la perfection. Certains écrits de Macrobie ou de Sénèque pourraient laisser penser, que les philosophes parvinrent non seulement à la vertu, mais à l'héroïsme. Toutefois, le chartreux rappelle<sup>21</sup> que ces philosophes qui se croient parfaits ne sont pas à l'abri du péché mortel et ne sauraient plaire à Dieu sans la grâce sanctifiante. Denys a conscience de l'élitisme de son écriture et s'en explique à Jean qui l'interroge sur sa prolixité<sup>22</sup>. Il écrit pour des religieux, pour des hommes érudits et il sait bien que même dans des lieux d'étude privilégiés ce livre de Boèce n'est lu qu'exceptionnellement.

---

<sup>17</sup> Id., *ibid.*, 78-79.

<sup>18</sup> « Vir christianus in Scripturis instructus, atque post prospera et theologica studia in varias adversitates, desolationes persecutiones delapsus, omnino praeclarius, efficacius, salubrius consolatur et exhilaratur a theologia, hoc est ex verbis sacrae Scripturae, quam a philosophia. Hinc expositio ista est vehementer praestantior, divinius magisque consolativa quam praeinducta. », Id., *ibid.*, art. XV, 80 1C.

<sup>19</sup> « Hinc in libro de Quatuor virtutibus hortatus est Seneca: Cogitationes vagas somnoque similes non admittas; quibus nisi ablactaveris animum, quum disposueris omnia, tristis manebis. », Id., *ibid.*, art. XV, 81, 1C.

<sup>20</sup> « Hinc admiror quod Boetius, vir catholicus et magnus theologus, ad sui ipsius ac aliorum consolationem non potius introduxit theologiam se consolantem. », Id., *ibid.*, art. XV, 83, 1C-D.

<sup>21</sup> Id., *ibid.*, art. XVI, 88-89.

<sup>22</sup> « Quid de prolixitate causeris? Ego haec pro religiosis virisque eruditus potius quam pro scholaribus pueris scribo: nam et in studiis privilegiatis iste liber Boetii extraordinarie legi solet. », Id., *ibid.*, art. XVI, 89, 2B.

Pourtant, avec la prose IV du livre I, les commentaires linéaire et spirituel, longuement déployés dans les articles 17 et 19, montrent leurs limites. On retrouve même parfois dans les deux, les mêmes autorités venant éclairer un même passage<sup>23</sup>. Cela amène Jean à se demander dans le suivant comment, s'il est vraiment juste, Boèce peut s'étendre si longuement sur sa rectitude morale et l'injustice qui le frappe. Cela donne à Denys dans l'article 18, l'occasion de préciser les différents types de vérités qu'il faut selon lui distinguer : vérité de l'être, de la proposition (logique), de la vie, de la doctrine, de la justice<sup>24</sup>. C'est de cette dernière vérité morale que relève la défense de Boèce et Denys montre que conformément au précepte d'Aristote, il n'en fait dans ce domaine ni trop ni trop peu. On retrouve dans le commentaire du cinquième mètre, des considérations astronomiques : la lune ne doit-elle pas être la planète la plus proche du soleil puisqu'elle l'éclipse<sup>25</sup> ? Mais aussi métaphysiques : c'est un effet de la Providence divine de disposer les deux saisons principales : été et hiver en raccourcissant les jours durant cette dernière saison<sup>26</sup>. Le sens spirituel donnera aux planètes une valeur symbolique, l'étoile du matin désignant par exemple la Vierge<sup>27</sup> selon une tradition liturgique fameuse.

De même, les larmes de Boèce sont, dans l'article XXIII proposant l'explication spirituelle de la prose cinq, l'occasion d'un développement sur ce thème ascétique, notamment à partir des psaumes<sup>28</sup>. Paradoxalement, c'est dans ce même article spirituel que nous trouvons des considérations inspirées de la Politique d'Aristote sur le gouvernement de l'Eglise<sup>29</sup>. Il est principalement monarchique reconnaît le Chartreux, qui voit toutefois les cardinaux jouer le rôle d'une aristocratie comparable au sénat et le synode jouer celui d'une assemblée

---

<sup>23</sup> Qo, 10, 16-17, venant « confirmer » l'opinion platonicienne selon laquelle sont bienheureuses les cités gouvernées par ceux qui étudient la sagesse en art. XVII, 93 2C-D et art. XIX, 117 1B.

<sup>24</sup> « Veritas multipliciter sumitur atque dividitur, quum sit veritas entis, veritas propositionis, veritas quoque vitae, veritas doctrinae, veritasque justitiae. Est etiam veritas moralis, de qua nunc sermo, quae est pars justitiae et virtus ei annexa, voluntatem magis quam intellectum respiciens atque perficiens. Ad quod (secundum Philosophum) pertinet ut homo nec majora nec minora de se pronuntiet quam res se habet. », Id., ibid., art. XVIII, 113 1A-B.

<sup>25</sup> Id., ibid., art. XX, 120 2C-D.

<sup>26</sup> Id., ibid., 121 1C-D.

<sup>27</sup> Id., ibid., art. XXI, 126 1C.

<sup>28</sup> Id., ibid., art. XXIII, 132-133.

<sup>29</sup> « Praeterea, juxta Philosophum libro Politicorum, triplex est regimen. Primum est monarchicum et regale: in quo unus dominatur secundum virtutem multitudini universae. Secundum vocatur ἀριστοκρατία quo plures dominantur secundum virtutem, ut senatus. Tertium dicitur δημοκρατία: in quo populus dominatur secundum virtutem, hoc est per prudentiam atque justitiam. Regimen autem Ecclesiae, quamvis sit monarchicum quantum ad hoc quod unus Pontifex summus toti praeest Ecclesiae, aliquid tamen habet adjunctum de aristocratia et democratia: quia non solum sacrum collegium dominorum Cardinalium tanquam senatus, sed et synodus generalis praesidio est domino Papae in gubernatione Ecclesiae. In regimine quoque civili praesidet Imperator cuncto populo saeculari. », Id., ibid., art. XXIII, 134 1B-C.

démocratique présidée par le pape, ce qu'il fait contraster avec le pouvoir temporel exclusivement aux mains de l'empereur.

La question de la Providence apparaît dès le commentaire de la Prose VI du premier livre : la philosophie suggérerait que Boèce a beau croire au gouvernement providentiel de Dieu sur le monde, il en ignore les modalités<sup>30</sup>. Les précisions apportées par Dame Philosophie sur la causalité finale exercée par la divine Providence ne seraient autres que celles que le Chartreux entend lire dans la plupart des Commentaires des Sentences<sup>31</sup> : Dieu est cause efficiente créatrice et formelle, ordonnatrice, mais aussi finale et béatifiante. La sagesse scolastique viendrait pour lui préciser l'inspiration de la patristique d'Augustin qu'il vient de citer et même expliciter la sagesse du *Timée* qu'il cite ensuite. Il y a ainsi une complémentarité des sagesse philosophique, patristique et scolastique pour cet érudit capable de prendre du recul par rapport à chacune d'elles. Il considère même que la vérité de la doctrine garantit la paix de l'âme et il prend acte des divergences entre les maîtres scolastiques concernant de difficiles questions comme la création des anges dans la grâce sanctifiante ou les vertus théologiques, ou la différence entre *esse* et *essentia*<sup>32</sup>. Relevons qu'il ne cite pas seulement Thomas, Scot ou Henri de Gand, mais encore Richard de Mediavilla et Pierre de Tarentaise. Il est ainsi des vérités fortes comme autant de remèdes, auxquelles l'âme de Boèce ne peut encore accéder.

Le dernier mètre du premier livre est l'occasion d'un enseignement très complet sur les quatre principales passions humaines qui sont autant de nuages venant assombrir le ciel de la contemplation<sup>33</sup>. A l'alternance entre sens historique et sens spirituel, on trouve quelques variantes ainsi pour la prose I du livre II, c'est au sens tropologique que s'intéresse l'article II dont la prose moralisatrice cite abondamment les sapientiaux et les prophètes. Mais c'est pour mieux laisser place dans l'article III à une petite question disputée reprenant le problème de la fortune. On remarquera que dans ces articles où l'argumentation théologique devient plus fournie, la forme dialoguée reprend le dessus. Ainsi est-ce Jean qui commence par poser la question du statut créé ou increé de la fortune. Denys invoque tout d'abord la division

---

<sup>30</sup> « Ac si dicat Philosophia: Quia non dubitas quin mundus a Creatore gubernetur, quaero utrum intelligis "etiam quibus gubernaculis regatur", id est, quibus principiis gubernativis fiat hoc, seu quibus secundariis causis instrumentaliter exsequentibus, seu quibus regiminibus, an regimine tantum universali non distincto, vel particulari usque ad corruptibilia atque mortalia pertingente. », Id., *ibid.*, art. XXIV, 142 2B.

<sup>31</sup> « Denique, ut super secundum Sententiarum doctores concorditer scribunt, Deus sanctus et adorandus, est omnium causa in triplici genere causae. Est enim omnium causa efficiens, et formalis seu exemplaris, atque finalis: et hoc diversa ratione. Est quippe causa efficiens, producendo et ipsum esse donando; et causa formalis, omnia sapienter per idealem et exemplarem rationem agendo; et item finalis, universa propter propriam bonitatem causando, et ad semetipsum finaliter ordinando. », Id., *ibid.*, art. XXVI, 143 2B-C.

<sup>32</sup> Id., *ibid.*, 147 2B.

<sup>33</sup> Id., *ibid.*, 150-152.

aristotélécienne des événements qu'il trouve au livre II de la Physique<sup>34</sup> : il y a ceux qui se passent toujours ou fréquemment ne laissant aucune place à la fortune. Par ailleurs certains arrivent « *propter hoc* », en vue d'une fin précise et d'autres non. Parmi ceux qui arrivent « *propter hoc* », certains arrivent par nature et d'autres volontairement (*a proposito*). Enfin parmi ces derniers, les uns arrivent par eux-mêmes (*per se*), les autres par accident. La fortune concerne ce dernier cas de ce qui arrive par accident dans le domaine du voulu et non de ce qui arrive toujours ou même souvent. Et il rappelle l'exemple aristotélécien de celui qui trouve un trésor en creusant une fosse. Encore précise-t-il qu'on dit d'un homme qu'il jouit d'une bonne ou d'une mauvaise fortune lorsque ces événements fortuits ne sont pas des broutilles, mais affectent sa vie de manière importante. Mais précise-t-il encore, l'homme agit par son intellect pratique. La fortune serait ainsi son intellect pratique même, mais en tant précisément qu'il cause par accident autre chose que la fin qu'il poursuivait<sup>35</sup>. La question se poserait alors d'une possible fortune de l'intellect divin et des intellects angéliques. L'omniscience et la toute-puissance excluent évidemment toute fortune de l'intellect divin. En revanche, le Chartreux ne se prononce pas dans le cas des intelligences séparées. Le *Livre des Causes* ne dit-il pas qu'elles sont pleines de formes ? Quelque effet de leur puissance pourrait-il encore leur échapper ? A moins que ce ne soit la combinaison des causalités qu'elles exercent sur les êtres inférieurs qui puisse produire un effet imprévu d'elles<sup>36</sup> ?

Reste qu'on rapporte généralement la fortune à la nature ou à une naissance sous des cieux favorables. Cette objection est l'occasion pour Denys le Chartreux de sortir l'artillerie lourde thomiste qu'il choisit de reprendre dans le troisième livre du *Contra Gentiles* consacré justement à la Providence et dont il cite longuement les paragraphes 91 et 92. Il faut distinguer trois types d'influences sur les actions humaines : Dieu (par sa grâce) agit directement sur notre volonté en la disposant à poser les bons choix, les anges éclairent notre intelligence, les corps célestes ont une action sur les nôtres, influençant ainsi notre vie passionnelle. Notons toutefois que ces trois influences ne grèvent pas la liberté. Les deux dernières n'ont qu'un rôle de disposition, la première certes résout par la grâce, la volonté à

---

<sup>34</sup> « Itaque Aristoteles secundo Physicorum definiturus fortunam, praemittit quadruplicem divisionem eorum quae fiunt. Prima est quod quaedam fiunt semper, quaedam frequenter: et in his non habet locum fortuna. Secunda divisio, quod quaedam fiunt propter hoc, id est ob aliquem finem, quaedam non. Tertia divisio, quod eorum quae fiunt propter hoc, aliqua fiunt a proposito, aliqua a natura. Quarta, quod quaedam fiunt per se, quaedam per accidens. Ex his descendit ad declarandum, quod fortuna est causa per accidens (in his qui agunt a proposito) eorum effectuum qui contingunt extra frequenter et semper. », Id., *ibid.*, L. II, art. III, 168 2B-C.

<sup>35</sup> « Præterea, quoniam homo operatur per practicum intellectum, fortuna dicitur realiter idem quod practicus intellectus: ita quod practicus intellectus in quantum ex proposito operans ob aliquem finem, vocatur causa per se ; in quantum vero est causa alicujus rei præter intentionem suam et raro, appellatur fortuna », Id., *ibid.*, 169 2A.

<sup>36</sup> Id., *ibid.*, 169 2C-D.

l'action, mais en réclamant la coopération de son libre-arbitre. En ce sens, la liberté humaine reste bien initiatrice (co-initiatrice avec la Providence selon une causalité hiérarchique et totale) d'une nouvelle série causale lors de son action ; mais pas toujours ou seulement de celle qu'elle vise. Car de cette triple influence peut résulter pour l'homme une action dont il n'avait pas d'abord l'intention<sup>37</sup>.

Mais dira-t-on dans un ciel déserté par les intelligences motrices que reste-t-il de l'influence des astres ? Précisément la seule envisagée par Thomas : celle des corps célestes sur nos corps et à travers les passions qu'ils y provoquent, sur nos âmes. C'est ainsi que les hommes les plus charnels seront le jouet d'une telle fortune céleste. Encore faut-il comprendre que les réalités naturelles agissant *ad unum*, nul ne saurait être universellement fortuné (en bien ou en mal d'ailleurs)<sup>38</sup>. Après ce long recours au *Contra Gentiles*, Denys peut conclure<sup>39</sup> que les païens se trompèrent gravement en faisant de la fortune une divinité puisque la fortune n'est cause que par accident, alors que c'est la Providence qui est la cause de tous les biens. Mais comme elle passe éventuellement par les causes secondes : angéliques ou astrales, les idolâtres s'y sont trompés en attribuant les biens temporels à l'influence de cette divinité féminine, aveugle, tournant sa roue...

Ces précisions lui permettent d'appliquer dans le commentaire spirituel de la prose suivante, ce qui y est dit de la roue de la fortune à la divine Providence. On remarquera qu'il considère que tous les hommes sont égaux au regard de la nature<sup>40</sup>. Les biens de la fortune : richesses et honneurs ne relèvent donc que d'une possession accidentelle. La prosopopée de la Fortune de la Consolation de Boèce montre donc avec raison que l'homme ne doit pas se plaindre à elle de leur perte. En revanche, il est d'autres biens dont la possession accidentelle dépend encore de la largesse divine, ce sont ceux de la grâce dont il convient de pleurer la perte d'un cœur contrit. Nous voyons bien sur cet exemple comment les commentaires littéral et spirituel trouvent un approfondissement grâce aux questions disputées nourries de scolastique, thomiste en particulier. Et les pépites de spiritualités ne se trouvent pas seulement dans les articles dévolus au sens spirituel du texte de Boèce. Ainsi dans l'article XII du deuxième livre

---

<sup>37</sup> « Quum igitur homo secundum corpus suum sit ordinatus sub corporibus caelestibus, secundum intellectum vero sub angelis, secundum voluntatem autem sub Deo, potest contingere aliquid praeter intentionem hominis, quod tamen sit secundum ordinem et influxum caelestium corporum, vel dispositionem angelorum aut Dei. », Id., *ibid.*, 170, 1D, citant *III Contra Gentiles* 92, 2.

<sup>38</sup> Id., *ibid.*, 173 1A citant *III Contra Gentiles* 92, 12.

<sup>39</sup> Id., *ibid.*, 173 2B-D.

<sup>40</sup> « Universi homines natura aequales sunt, et solis accidentalibus directe differre dicuntur. Hinc divitiae et honores adventicia bona sunt, non propria hominis bona : imo nec principalia hominis bona consistunt, quae invito queunt auferri. De talium ergo amissione non est inordinate dolendum [...] sed incomparabiliter plus de Dei offensa, de perditione caritatis ac gratiae et supernaturalium charismatum Spiritus Sancti : et hunc dolorem vera requirit contritio. », Id., *ibid.*, art. VI, 182 2A-B.

trouve-t-on la distinction entre trois morts : celle selon la nature, celle des pécheurs qui est la pire conformément au verset du psaume (33, 22) et entre les deux celle de la faute dont l'exemple est celui de la veuve joyeuse (I Tm 5, 6) qui vivant dans les plaisirs est déjà morte<sup>41</sup>. Mais dans l'article XIII, le Chartreux pense la contemplation ici-bas comme une anticipation de la vision béatifique<sup>42</sup> par une foi éclairée et le don de sagesse et met en garde ceux qui s'y adonnent contre les dangers des charges ecclésiastiques : elles risquent de les en distraire, leur laissant croire que l'on peut plaire à la fois au monde et à Dieu<sup>43</sup>. Mais dans l'article suivant (XIV), qui se présente comme posant les questions et difficultés relatives à cette prose de Boèce (II, IV), Jean revient sur la question de la double béatitude : le bonheur ne requiert-il pas des amis, le pouvoir, l'opulence, la santé du corps ?

Denys répond par une double distinction. Il y a la félicité de la vie présente dite méritoire et celle de la vie future qui la récompense et qui seule est un acte parfait exempt de toute misère et confirmé définitivement dans le bien<sup>44</sup>. Mais il divise à nouveau la béatitude terrestre en politique menée selon la vertu de prudence et spéculative selon la sagesse<sup>45</sup>. Toutefois, chacune des deux se dédouble à nouveau en béatitude naturelle et surnaturelle. Tandis que la première, politique et civile est considérée comme naturelle relevant de la raison et des vertus naturelles, il y a aussi pour Denys une béatitude politique menée selon les lois surnaturelles révélées dans les Écritures ; elle est un acte de la sagesse surnaturelle infuse qui est parmi les dons du Saint Esprit le plus élevé. Cette distinction lui permet de répondre à Jean que seule la béatitude politique menée selon la prudence a besoin des biens temporels comme la richesse, le pouvoir, la santé, les amis...

Mais Jean en vient alors à la question plus délicate : la béatitude naturelle de l'homme peut-elle consister en une union immédiate avec un objet créé<sup>46</sup> ? Il s'agit d'interpréter ce que dit

---

<sup>41</sup> Id., *ibid.*, L. II, art. XII, 212 1A.

<sup>42</sup> « Vera autem et... plane feliciores consistimus », Id., *ibid.*, L. II, art. XIII, 213 1A-B.

<sup>43</sup> Id., *ibid.*, 213 1D.

<sup>44</sup> « Duplicem esse felicitatem jam ante dixi: unam vitae praesentis, aliam futurae. Prima vocatur meritoria: et est imperfecta, nec indesinenter in actu; nec excludit miserias poenae seu mala poenalia, nec venialia peccata, nec peccandi potentiam, nec includit omnimodam confirmationem in bono. Secunda felicitas appellatur praemiatoria: quae est perfecta indesinenter in actu, excludens omnem miseriam poenae ac culpae, tam actu quam potentia, hoc est peccandi potentiam, atque includens in bono confirmationem. », Id., *ibid.*, art. XIV, 216 1C-D.

<sup>45</sup> « Insuper primam felicitatem dixi adhuc duplicem esse. Unam politicam et civilem: quae essentialiter consistere dicitur in actu prudentiae. Aliam speculativam: quae in sapientiae actu consistit; estque speculatio primae ac summae veritatis. Rursus, utraque ista felicitas iterum dividi potest in felicitatem naturalem et supernaturalem. Felicitas politica seu civilis naturalis est, quae est secundum virtutes et leges naturales et positivas, ex naturali ratione ac lumine institutas. Et ista felicitas est actus prudentiae naturalis, humanae et acquisitae. Felicitas supernaturalis politica dicitur, quae est secundum leges supernaturales divinas, quae in Scripturis traduntur, et ad supernaturalem finem tendit ac ordinatur directe. Ista quoque felicitas est de actus sapientiae supernaturalis infusae, quae est donum Spiritus Sancti, imo inter septem dona potissima. », Id., *ibid.*, 216 1D-2B-C.

<sup>46</sup> Id., *ibid.*, 217 1B-C.

Aristote, au livre X de *l'Ethique à Nicomaque*, de la fin ultime de l'homme dans la contemplation. Cette contemplation intellectuelle a-t-elle pour objet l'intelligence ultime ? C'est l'occasion pour Denys de critiquer les interprètes néoplatoniciens d'Aristote, arabes en particulier, pour qui l'intellect trouve sa béatitude dans la conversion vers l'intelligence de l'ordre immédiatement supérieur dont il participe. Remarquons au passage que sa critique prend plus loin une dimension eschatologique. Comme Platon qui dans le *Phédon*, faisait descendre les âmes les plus noires au fond de l'enfer, mais pour remonter ensuite vers une réincarnation, Avicenne et Algazel, n'envisagent pas un supplice éternel. Ne croyant pas quant à eux à la réincarnation, ils auraient conçu la libération de ces sombres âmes, après le temps nécessaire de purification, comme une union aux intelligences inférieures. Denys précise que cela n'est pas seulement contraire à l'évangile, mais même au Coran selon lequel le châtement infernal doit être éternel<sup>47</sup>. Pour tout être intellectuel, la béatitude ne saurait être que l'union à la cause première. Qui plus est la création est propre à Dieu et suppose une puissance infinie. Denys renvoie au *Livre des causes* et au *Phédon*.

Cela amène Jean à poser la question de l'immortalité de l'âme, est-elle pensable rationnellement<sup>48</sup> ? Peut-elle être prouvée par une démonstration ? Selon Denys, à cette difficile question, Pythagore, Socrate et Platon répondent clairement oui. Mais le problème se pose pour Aristote et le Chartreux érudit divise ses interprètes arabes et aussi grecs et latins en deux camps<sup>49</sup> : derrière Averroès ceux pour qui l'âme n'est pas immortelle, parmi lesquels on trouve Alexandre (d'Aphrodise), Themistius ou Théophraste, derrière Avicenne les partisans d'une âme immortelle, parmi lesquels, Algazel, Alpharabi, Alkindi... mais aussi Thomas, Albert ou Gilles de Rome. Il mentionne la réponse prudente d'Henri de Gand pour qui il n'est pas possible de trouver dans les œuvres d'Aristote une réponse tranchée sur cette question. La charge de Denis contre l'averroïsme n'en est pas moins ferme : considérant que seul l'intellect est immortel et vient de l'extérieur, ceux qui considèrent l'âme humaine comme mortelle ne la conçoivent pas comme intellectuelle et supposent que son intellect passif accède à la connaissance par l'irradiation d'une intelligence supérieure. Le prince de cette erreur fut le

---

<sup>47</sup> « Verumtamen isti (Pythagoras, Socrates, Plato) dixerunt animas post certa tempora liberari, et rursus incorporari. Avicenna vero et Algazel, animas semel separatas amplius incorporari negantes, dixerunt poenas illas finire post competentem purgationem, quoniam nullum violentum est perpetuum; animasque purgatas intelligentiae infimae copulari. Quod tamen non solum est contra evangelicam legem, sed et contra Alcoranum seu legem Mahometi, in qua poena inferni praedicatur aeterna. », Id., *ibid.*, art. XXVII, 272 2B-C.

<sup>48</sup> Id., *ibid.*, 217 2D.

<sup>49</sup> Id., *ibid.*, 218 1B-C.

maudit et suprêmement damné Averroès, qui vomit tant de blasphèmes contre le Christ et la foi chrétienne<sup>50</sup>.

Cette opinion est contraire à l'expérience de chacun qu'il peut penser *ad libitum* et Denys passe en revue les arguments anti-averroïstes qu'il trouve chez Albert et dans le *Contra Gentiles* II, dans le *Commentaire des Sentences* de Thomas et la *Prima pars*, mais encore chez Guillaume d'Auvergne et Henri de Gand. Mais Jean, submergé par tant d'érudition, en vient au terme de cet article XIV à demander à Denys son opinion personnelle<sup>51</sup>. Il reprend prudemment l'opinion d'Henri de Gand : On ne peut conclure à partir des livres d'Aristote étudiés dans les écoles, qu'il ait tenu l'immortalité de l'âme, mais pour autant Denys ne concède pas l'opinion averroïste pour qui l'âme humaine serait mortelle, l'intellect possible commun à toute l'humanité et refuse que la forme intelligible ne soit en elle qu'extérieure, séparée et non sa propre forme substantielle. Certes, selon Aristote, pour spéculer, l'âme a besoin des phantasmes. Seulement la première fois pour acquérir la connaissance venant des sens ? Denys récite l'opinion albertiste, mais aussi celle de Thomas et Gilles de Rome pour qui les phantasmes sont requis pour toute intellection. Finalement, il considère que l'immortalité de l'âme a bien été prouvée de manière démonstrative, mais plutôt par les platoniciens et Proclus. Il tire du *Livre des causes* l'argument de la réflexivité totale de l'intelligence qui implique son immortalité, et ajoute un argument éthique. Combien d'hommes justes et sages sont dévastés par les méchants ? Dieu serait injuste s'il ne donnait pas une rétribution éternelle à leur âme qui doit ainsi être immortelle pour la recevoir. Denys n'anticipe-t-il pas ici de manière encore confuse des arguments métaphysiques qui affleureront chez Descartes ou Kant, voire Pascal ? Car la mort des saints et des martyrs milite aussi en faveur de l'immortalité de l'âme.

Les proses et poèmes sur la vanité des richesses donnent lieu à des commentaires moraux sans intérêt spéculatif, comme aussi ceux sur les charges et les honneurs, à la fin du livre II, ainsi qu'au livre III, mais on peut relever qu'outre les références classiques à Saint Cyrille ou au *Contra Gentiles*, Denys évoque le cas des Brahmanes<sup>52</sup> qui afin de garder l'esprit tranquille pour la contemplation, renoncent à posséder de l'or. Il suggère même qu'Aristote attribue à

---

<sup>50</sup> « Hujus autem erroris princeps fuit ille maledictus damnatissimusque Averroes, qui tot blasphemias contra Christum christianamque fidem evomit. Est namque opinio illa in veritate prorsus stultissima, et irrationabilissimus error: imo et contra experientiam generalem ac certam, quum unusquisque in se ipso certissime experiatur se vere et ad libitum intelligere universaliter et abstracte, contemplari quoque immaterialia et aeterna, divina et ipsum supersimplicissimum Deum, et tanto limpidius atque profundius speculari, quanto plus a cunctis materialibus et sensibilibus rebus abstraxerit se. Ergo in se ipso habet formale principium ac potentiam productivam actuum horum. », Id., *ibid.*, 218 2A-C.

<sup>51</sup> Id., *ibid.*, 219 1C-D.

<sup>52</sup> Id., *ibid.*, art. XIX, 240, 2C.

Socrate et Platon une philosophie communiste, selon laquelle le droit naturel conférant tous les biens en commun protège des convoitises menant à la guerre<sup>53</sup>. Il interprète les temps primitifs comme un âge d'or originel, mais les rapporte "mystique" aux tout débuts de la primitive Eglise où les premiers Chrétiens mettaient tout en commun<sup>54</sup>. Ainsi au début du livre III, Dame Philosophie passe en revue les conceptions fausses de la béatitude avant de préciser la vraie et Denys les résume<sup>55</sup> : il y a ceux qui comme Averroès croient l'âme mortelle et la béatitude impossible, ceux qui s'en tiennent à une béatitude naturelle, comme Avicenne ou Algazel et les impies qui placent le bonheur en cette vie, dans les richesses, les honneurs ou la gloire. De cette impiété, la philosophie matérialiste d'Épicure serait le fleuron critiqué selon le Chartreux peu soucieux de chronologie, par Platon et Aristote<sup>56</sup>.

Mais tous aspirant au bonheur comment se fait-il qu'ils se trompent si souvent d'objet ? En réponse à cette question de Jean, l'article VI donne l'occasion d'une mise au point une fois encore d'esprit thomiste : par l'appétit naturel tous aspirent au souverain bien et donc à la béatitude éternelle, mais c'est par le libre arbitre qu'ils posent de mauvais choix<sup>57</sup>. De même à l'article suivant lorsqu'il s'agit de critiquer la trinité plotinienne : Père, nous, âme du monde, Denys recourt au *Contra Gentiles*<sup>58</sup>. Pas plus que les richesses, les dignités ne font le bonheur et le religieux ne se préoccupe pas tant du pouvoir temporel que du spirituel : si un roi illettré est un âne couronné, que dire d'un prélat à qui manquerait le savoir et la vertu<sup>59</sup> ? Les charges ne relèvent que de la grâce charismatique et ne sanctifient nullement ceux qui les exercent<sup>60</sup>. Quant à la gloire elle est le plus souvent usurpée et quand elle ne l'est pas, venant de l'opinion du peuple, elle n'ajoute rien à la conscience du sage. Revenant sur celle du nom, le Chartreux précise que tous les hommes sont égaux quant à l'âme qu'ils reçoivent directement du ciel, non des étoiles comme le suggère Platon dans le *Timée* ou le *Ménon*, mais du Père céleste. Apportant quelques références scripturaires, Denys en profite pour réfuter quelques positions

---

<sup>53</sup> « ...ut Aristoteles in Politicis refert, Socratis et Platonis fuit philosophia, quod omnia de jure naturali deberent esse communa quatenus homines inter se conversarentur magis pacifice. », Id., *ibid.*, art. XXI, 244 1C.

<sup>54</sup> Id., *ibid.*, art. XXII, 246 1B-C.

<sup>55</sup> « ... multi non credunt talem statum ac felicitatem homini esse possibilem : sicut qui asserunt animam humanam esse mortalem, sicut infelix Averroes ; similiter, qui opinantur hominem creatum non esse, neque pertingere posse nisi ad beatitudinem naturalem, ut Avicenna et Algazel sensisse videntur ; conformiter, qui impie vivunt, et qui felicitatem constituunt in divitiis aut deliciis honoreve saeculi, aut in potestate, fama aut gloria temporali, de quibus et quorum opinionibus jam introducta sunt multa libro secundo... », Id., *ibid.*, L. III, art. V, 296 2C-D.

<sup>56</sup> Id., *ibid.*, 300 1B.

<sup>57</sup> Id., *ibid.*, art. VI, 302-303.

<sup>58</sup> Id., *ibid.*, art. VII, 306 2D.

<sup>59</sup> « Quumque rex et princeps illitteratus, sit quasi asinus coronatus, quanto magis praelatus indoctus nec virtuosus? », Id., *ibid.*, art. XI, 318 1C-D.

<sup>60</sup> Id., *ibid.*, art. XI, 322 1A.

hérétiques<sup>61</sup> : celle qu'Augustin attribue dans la *Cité de Dieu* aux Manichéens : une création des âmes toutes ensemble, ou celle qu'il trouve chez Avicenne et Algazel rapportant l'origine des âmes à l'intelligence de la dernière sphère. Mais sur cette question de la noblesse des âmes, il parvient à une conclusion à la fois bien monastique et d'une métaphysique impeccable. Reprenant à saint Cyrille le dialogue entre un âne et un mulet qu'il méprise en raison de sa filiation, il rappelle que la dragonite est engendrée par le dragon, comme le basilique par le coq, que les roses ont des épines dont on tire des médicaments efficaces, et que l'or sort d'un minerai sulfureux... pour conclure que la vraie noblesse n'est autre que la sainte humilité qui réunit l'esprit créé à son créateur pour le mener par la grâce à la béatitude éternelle<sup>62</sup>.

Mais les âmes sont-elles vraiment toutes égales, sortant des mains de Dieu ? Difficile question soulevée à l'article suivant (XVIII) par Jean. Une réponse facile supposerait, avec le maître des Sentences et certains de ses commentateurs que les âmes comme les anges aient une matière plus ou moins noble, à moins que la différence ne vienne des corps auxquels elles sont unies. Le Chartreux passe en revue les opinions des docteurs, Bonaventure et Durand, d'un côté, puis, côté thomiste, Pierre de Tarentaise qu'il préfère à Richard de Mediavilla. Il faut avec le philosophe prendre en compte la disposition du corps, mais le théologien avance une cause plus éminente : les dons de Dieu. Il renvoie finalement à son propre Commentaire du deuxième livre des Sentences et lorsque Jean lui demande ce qu'il en pense, refusant la position du Lombard, et ne pouvant se résoudre à la seule influence des corps, fut-elle elle-même soumise à celle des corps célestes selon les astronomes qu'il évoque, il suppose la présence d'habitus innés des premiers principes, disposant les âmes tant à l'action qu'à la spéculation<sup>63</sup>. Cela expliquerait que la nature ait réalisé en Aristote ce qu'elle pouvait faire de mieux. Telle est l'opinion d'Averroès : Dieu seul sait si elle est vraie conclut le Chartreux qui ne place pas ici au-dessus de l'âme d'Aristote l'humanité du Christ comme son ami Nicolas de Cues. Sans doute le fait d'être vrai Dieu et vrai homme le place-t-il hors concours, comme

---

<sup>61</sup> « ... non a stellis comparibus, ut in Timaeo et Menone Plato dixit, sed a "celsa sede", id est Creatore et Rege coelorum, Patre spirituum, secundum Apostolum ad Hebraeos (12, 9). Qui per Isaïam (57, 16) ait : "Spiritus a facie mea egredietur" et per Ezechielem (37, 5) testatur [...] Hae auctoritates Scripturae canonicae valent ad reprobandum errores haeticorum et quorumdam philosophorum, dicentium animas racionales in exordio mundi omnes simul esse creatas (quod, ut in libro de Civitate Dei recitat Augustinus, quidam Manichaei Platonici affirmabant); errores quoque asserentium animas racionales immediate creatas ab intelligentia ultima praesidente sphaerae activorum et passivorum : quem errorem verae philosophiae ac theologiae contrarium secuti sunt Avicenna rex et Algazel sequax ipsius. », Id., ibid., art. XVII, 335 2A-C.

<sup>62</sup> « Vera ergo nobilitas, est sancta humilitas, quae mentem creatam Deo conjungit, gratia replet, ad aeternam felicitatem perducit. », Id., ibid., 336 2D.

<sup>63</sup> « Insunt etiam animabus habitus quidam innati priorum principiorum, tam in agibilibus quam in speculabilibus [...] Averroes fateatur, Optimum quod natura facere potest, in Aristotele fecit. Quod an verum sit, Deus novit. », Id., ibid., art. XVIII, 338 2B.

sa mère en vertu de sa plénitude de grâce. Nous voyons sur ce cas l'originalité du Commentaire de Denys : il fait intervenir les discussions scolastiques sur le thème abordé, penche pour une solution thomiste, mais propose sa solution personnelle qui ici le rapproche d'Averroès : des habitus innés, mais sans l'imposer et en s'en remettant à Dieu. Sur le plaisir, il est tellement négatif que Jean en vient à lui demander si l'union conjugale est toujours peccamineuse<sup>64</sup>. Il récite à nouveau les opinions de ceux qui considèrent qu'elle comprend toujours une faute vénielle (Augustin, Alexandre de Hallès, Innocent III) et ceux qui jugent au contraire (Thomas, Albert, Bonaventure et la plupart des scolastiques) que c'est un acte de justice de rendre son dû à son époux, voire de latrie envers Dieu par l'engagement à éduquer les enfants. Il renvoie à son commentaire du quatrième livre des Sentences où il laisse entendre que le péché véniel peut en devenant habituel devenir mortel...

Laissant avec Dame Philosophie les cinq faux bonheurs pour en venir au seul et unique vrai, c'est encore dans un article consacré aux difficultés de la prose IX que nous trouvons une position originale. Denys constate et Jean avec lui, la convergence des vues de Platon avec celles des Chrétiens sur le Bonheur qui ne saurait être que céleste, sur le jugement des âmes par Dieu et sur les différents types d'anges, bons ou mauvais<sup>65</sup>. Il faudrait donc reconnaître, avec Augustin et Henri de Gand que la philosophie platonicienne est plus proche de la doctrine chrétienne que celle d'Aristote. Pourtant c'est avec cette dernière qu'Albert, Thomas ou Gilles de Rome ont trouvé plus de convergences. Le Chartreux considère qu'il faudrait faire la part des choses dans ces comparaisons<sup>66</sup>.

De même, commentant les grandes proses de la fin du livre III sur L'Un Créateur, il fait prudemment la part des choses entre l'explication plus philosophique d'Augustin et celle d'autres Pères ou docteurs comme Jérôme Grégoire, Ambroise, Bède, Basile, Damascène, Grégoire de Nysse, Chrysostome, Cyrille, énumérés dans cet ordre sans souci de la chronologie qu'il juge plus près du texte des Écritures, mais surtout son cher Denys dont il ne doute pas qu'il fut le disciple de Paul, voire d'autres apôtres<sup>67</sup>. Mais il cite aussi bien à leur côté Bonaventure ou Henri de Gand et bien sûr Thomas.

---

<sup>64</sup> Id., *ibid.*, art. XXI, 345 2.

<sup>65</sup> Id., *ibid.*, art. XXV, 364-365.

<sup>66</sup> « Ioannes. - Videntur haec consonare nostrae fidei documentis.- Dionysius. - In multis concordant. Propter quod Henricus in Quodlibetis suis fatetur, Platonem in quibusdam hujusmodi multo melius philosophatum esse quam Aristotelem. Unde et D. Augustinus octavo de Civitate Dei locutus est: Platonicis Christianis propius accesserunt. Attamen Alberto, Thomae, Aegidio, multisque aliis, visum est, quod philosophia Aristotelis et Peripateticorum sacrosanctae fidei nostrae plus consonet. Et puto, quod in hac comparatione sit dare excedens et excessum. », Id., *ibid.*, art. XXV, 365 2A-B.

<sup>67</sup> « Ideo expositionem sanctorum patrum Hieronymi, Ambrosii, Gregorii, Bedae, Strabi, imo et S. Basilii, Damasceni, Gregorii Nysseni, Chrysostomi, Cyrilli, simpliciter sequor. Ad quod etiam non parum me movet

Au sujet du Bonheur suprême, il fait à propos de la prose X la différence entre la parfaite béatitude de la vision des bienheureux dans la Patrie céleste et le rapt qui demeure ici-bas une forme imparfaite et enténébrée de la connaissance de Dieu<sup>68</sup>. Encore la béatitude créée n'est-elle qu'une participation par les créatures intellectuelles de la béatitude incréée de Dieu<sup>69</sup>. Mais elle est de ce fait, d'une dignité infinie par son objet, précise-t-il plus loin, en commentant la dernière prose, ce qui ne saurait être le cas d'aucune autre essence, forme ou action créée<sup>70</sup>. Le docteur extatique n'en reconnaît pas moins une béatitude des contemplatifs en ce monde, certes imparfaite, qu'il distingue clairement de la vision béatifique dans l'autre<sup>71</sup>. Il y a ainsi chez l'ermite théologien, une sorte d'intelligence intuitive et synthétique qui lui permet à partir de son érudition de viser directement l'enjeu principal du texte.

Ainsi, le poème X du livre III suggère que la découverte du souverain Bien divin devrait éclipser la convoitise à l'égard de tous les autres, mais Denys rappelle que si le baptême efface bien le péché originel, il ne fait pas disparaître le foyer de concupiscence (*fomes*)<sup>72</sup>. Et pourtant la connaissance la plus infime du Dieu infini sera plus désirable que toute autre connaissance aussi grande soit-elle de sa créature finie<sup>73</sup>. Le Chartreux cite à ce sujet Aristote, mais en supposant la possibilité d'une connaissance par grâce créée de l'essence infinie de Dieu. Un thomisme plus récent dirait de l'intellect disposé par la grâce créée du *lumen gloriae* et actualisé par la grâce incréée. Ici encore, ne voyons-nous pas le spirituel formé à l'école aristotélo-thomiste tirer le parti maximal des avancées de son temps ? Il précise encore que la connaissance exhaustive de Dieu lui est réservée, et que celle qui s'obtient à partir des créatures atteint sa bonté ou son existence, mais non son essence<sup>74</sup>. Entendons que la vision béatifique dont c'est l'objet atteint par grâce (gloire) se situe dans l'entre deux. L'avant dernier poème du livre III est l'occasion d'une mise au point sur la théorie de la

---

auctoritas divini et magni Dionysii, a beatissimo Paulo apostolo et aliis apostolicis viris non dubito eruditum. », Id., *ibid.*, art. XXVI, 372 1A-B.

<sup>68</sup> « Quamvis autem omnis cognitio et contemplatio divinorum in hac vita possibilis, obscura ac modica sit comparatione beatificae contemplationis Sanctorum in patria (propter quod, teste Apostolo, Videmus nunc per speculum in aenigmate)... », Id., *ibid.*, art. XXVIII, 387 1A-B.

<sup>69</sup> Id., *ibid.*, 391 1B ; 392C.

<sup>70</sup> Id., *ibid.*, art. XXX, 403 1B-C.

<sup>71</sup> « Denique beatitudo duplex est. Una vitae praesentis, imperfecta et inchoata et tamen qui in ea notabiliter eminent, ut viri contemplativi, perfecti, etiam divini ac dii vocantur, propter magnam assimilationem quam habent cum Deo. Alia est beatitudo perfecta et indirupta quae mentem creatam Creatori plene assimilatur atque deificat. », Id., *ibid.*, art. XXVIII, 394 1A-B.

<sup>72</sup> « Quamvis etiam in Baptismo originale deletur peccatum, ita ut non imputetur; non tamen fomes ibi totaliter tollitur, sed aliquantulum debilitatur: prout ista materia in secundo Sententiarum a magistro plenius pertractatur, et ibi a doctoribus diffusius declaratur. », Id., *ibid.*, art. XXIX, 400 2D.

<sup>73</sup> « Unde et libro de Animalibus, Aristoteles fassus est : desiderabilius est de rebus divinis modicum scire, quam de corporeis et corruptibilibus multum. », Id., *ibid.*, art. XXX, 403 2C-404 1A.

<sup>74</sup> Id., *ibid.*, 404 1C-2C.

connaissance<sup>75</sup>. Denys n'adhère pas à la théorie platonicienne des idées innées, liée aux croyances selon lesquelles les âmes éternelles viendraient des étoiles où elles contemplanteraient les vérités éternelles, puis en perdraient le souvenir par leur désir de s'unir aux corps. Il préfère une conception aristotélicienne de l'âme *tabula rasa*, acquérant ses connaissances à partir de l'expérience sensible, mais aussi grâce à la vertu d'intelligence qui lui donne accès aux premiers principes dans l'ordre spéculatif. Il recommande prudemment, là où les philosophes divergent, de s'en tenir à l'enseignement de l'Église<sup>76</sup>. Mais à propos de la dernière prose du livre III, le Chartreux constate que, contre les Épicuriens qui voudraient que le monde soit régi au hasard, Aristote et Platon s'accordent cette fois pour le voir régi et selon l'ordre le plus harmonieux par le souverain bien<sup>77</sup>.

II Hauteur de vue du Commentateur et subtilités (post-?)scolastiques sur la Providence, lecture des deux derniers livres.

Au début du livre IV, Denys explique le caractère fictif du dialogue<sup>78</sup> dans la *Consolation* : elle comporte un versant actif où la philosophie console et un versant passif où Boèce reçoit la consolation, mais c'est le même homme qui assume les deux rôles. C'est ainsi l'occasion d'une récapitulation des cinq livres<sup>79</sup>. Dans le premier la Philosophie s'enquiert de ce qui cause la douleur de Boèce, dans le second elle lui administre des remèdes plus légers, plus efficaces dans le troisième où elle lui montre la béatitude ultime. Reste à nettoyer la plaie de tout doute sur le gouvernement providentiel d'un monde si manifestement injuste. C'est à quoi seront employés les deux derniers livres. C'est le moment en effet pour le Chartreux de prendre de la hauteur par rapport à l'ensemble de l'œuvre et de souligner que c'est en fait le même Boèce qui a encore besoin de cette désinfection finale et qui la pratique en tant qu'homme sage. Dame Philosophie, si impressionnante au départ n'apparaît-elle pas ici quelque peu instrumentalisée ?

---

<sup>75</sup> Id., *ibid.*, art. XXXI, 414 2A-415 2D.

<sup>76</sup> Id., *ibid.*, art. XXXII, 419 1B.

<sup>77</sup> Id., *ibid.*, 420 1C-D.

<sup>78</sup> « ... potius quasi dialogus, quoniam idem vir est, qui in persona Philosophiae active consolatur ne instruit, et in persona afflicti ac desolati consolationem informationemque suscipit. », Id., *ibid.*, L. IV, art. I, 436 1A-B.

<sup>79</sup> « Denique in primo libro Philosophia causas doloris Boetii diligenter scrutata est; in secundo autem adhibuit ei ut aegro faciliora remedia; in tertio autem efficaciora et magis sublimia, disputando et declarando in quibus beatitudo videatur multis consistere, [...] Nunc in hoc quarto libro removet a mente Boetii quidquid in ea adhuc residet de sua pristina indispositione, inquietudine, dubietate et involutione, ostendendo totum universum, praesertim genus humanum, a creatore suo Deo omnipotente, justo, sancto ac supersapientissimo ordinate et optime gubernari, nec quidquam finaliter inordinatum relinqui, nec tamen a providentia Dei necessitatem actibus humanis inferri. Et haec est materia hujus libri quarti, et etiam quinti sequentis : in quibus Boetius in persona hominis nondum satis illuminati, dubia sua, admirationes et involutiones proponit, ad quas Philosophia sapienter respondet, imo ipse idem Boetius in persona hominis sapientis ac virtuosus. », Id., *ibid.*, 436 1B-D.

Relevons un passage quelques lignes plus loin où Denys en fait la servante de la théologie dont elle est comme lumière naturelle, annonciatrice de celle de la grâce. Le terme est *ancilla* ici et non *pedissequa*, et cela tombe bien puisque cette servante ne suit pas, mais précède dans ce cas les pas de sa maîtresse<sup>80</sup>. Ainsi des philosophes comme Platon et Porphyre auraient été Chrétiens s'ils avaient vécu en notre temps, selon Augustin (au début du *De vera religione*) ou même s'ils avaient pu accorder leurs croyances. Denys reprend ce thème au dernier livre de la Cité de Dieu<sup>81</sup>. Porphyre, refusant que les âmes d'origine stellaire retournent comme le voulait Platon, au bout d'un long temps dans un corps, considérait que l'âme devait fuir le corps corruptible, mais ce dernier avait aussi raison de maintenir que l'âme ne peut se passer indéfiniment de corps. La combinaison de ce que leurs deux doctrines avaient de vrai ne conduisait-elle pas à affirmer la résurrection finale des corps ? En attendant, la remontée de l'âme vers le principe divin dans le premier poème du livre IV, peut être interprétée en termes de vie active et contemplative (art. III). Ce qui empêche une telle remontée chez les vicieux n'est pas tant le pouvoir, sans quoi les prêtres indignes ne célébreraient pas licitement les sacrements<sup>82</sup>, que le vouloir et pour expliquer la deuxième prose paradoxale du livre IV, le Chartreux a recours à un exemple rhétorique repris à la logique d'Aristote, mais qu'il rend à son origine morale : un homme lubrique qui a une femme est possédé par elle, comme l'avare par son argent<sup>83</sup>. Aristote se contente de voir là une forme d'hypallage, mais le Chartreux en tire les conséquences morales. Les scélérats ne poursuivent pas l'amour du Bien ultime qu'ils désirent pourtant naturellement comme tout homme, mais se laissent accaparer par des fins secondaires qu'ils font passer avant lui.

Ce retour au sens éthique d'un exemple rhétorique en logique n'est-il pas un bel exemple de l'érudition surprenante du Chartreux ? Ne le ramène-t-elle pas naturellement à la source Socratique de la sagesse philosophique ? Cette dialectique aporétique de l'être ou de l'avoir, n'est-elle pas au cœur du questionnement des « petits Socratiques », cyniques, sceptiques et

<sup>80</sup> « ... tu Philosophia, "praevia", id est praenuntia atque dispositrix, "luminis veri", id est theologiae veritatis, cujus comparatione lumen naturale ac philosophica veritas in claritate deficiunt. Disponit autem philosophia ad theologiam, sicut ancilla ad dominam. Est quoque praevia veri luminis. », Id., *ibid.*, 437 1B-C.

<sup>81</sup> « Nam et Porphyrius, quamvis Platonicus, tamen in hoc quod Plato asseruit animas ad mansiones stellarum reductas, post tempora longa denuo ad corpora affici et reverti a Platone dissensit. Hinc in ultimo libro de Civitate Dei loquitur Augustinus : Si Plato atque Porphyrius sibi invicem communicassent id quod verum dixerunt, et superessent, ambo fierent christiani. Plato etenim dixit, animam non posse perpetuo sine corpore remanere; Porphyrius docuit, corpus corruptibile esse fugiendum animae beatae: quorum utrumque verum est; et si ambo ista sensissent, credidissent nobiscum, quod animae beatae tandem reunientur corporibus in ipsa reunione glorificandis. », Id., *ibid.*, art. II, 443 1B-D.

<sup>82</sup> Id., *ibid.*, art. IV, 448 1C-D.

<sup>83</sup> « Considera vero quanta sceleratos homines habeat impotentia, id est, quam magnam impotentiam habeant ipsi : juxta quod tradit Philosophus in Postpraedicamentis, quod unus modus habendi est quod quis habetur; sicut lubricus habens uxorem, habetur ab ea, et avarus habens pecuniam, habetur et possidetur ab ipsa. Et hic tropus loquendi dicitur hypallage. », Id., *ibid.*, 453 2A-B.

mégariques ? Le Chartreux la reprend à sa façon : ceux qui perdent de vue Dieu comme fin ultime ne sont pas seulement mauvais, mais ils y perdent leur être même en le mettant en danger pour l'éternité<sup>84</sup>, et cela parce qu'ils se font avoir par leur façon même d'avoir qui n'étant pas dans la gratitude envers le Créateur substitue le bien fini à l'infini<sup>85</sup>. Au contraire, les sages passent de la contemplation ici-bas qui dans la charité et par le don de sagesse leur fait connaître affectivement les choses divines par connaturalité, à la vision béatifique<sup>86</sup>.

Nous retrouvons ici une expression synthétique de l'enseignement du *De Contemplatione*, et une conception parfaitement orthodoxe de la vision béatifique comme achèvement de la divinisation de l'homme<sup>87</sup>. Au contraire, les méchants sont transformés en bêtes comme les compagnons d'Ulysse après avoir bu le filtre de Circée, selon le récit d'Homère repris au chant III. Le Chartreux en propose une interprétation allégorique<sup>88</sup>. Ulysse représenterait l'intellect, ses compagnons les puissances inférieures et Circée, la prospérité mondaine qui risque de les transformer en bêtes. Encore précise-t-il que cette transformation de l'homme en animal peut être triple<sup>89</sup> : naturelle quand le cadavre devient ver, spirituelle quand le vice en fait une bête ou magique et c'est de ce cas qu'il s'agit avec Circée. Difficile pourtant de croire à la Providence en voyant les apparentes injustices d'un destin souvent favorable aux mauvais et cruel envers les bons. Revenant sur ce sujet en commentant la Prose VI, Denys affirme la causalité providente en commentant Rm 11, 36<sup>90</sup> selon une répartition trinitaire des attributs et des causalités que nous pouvons résumer dans le tableau suivant :

---

<sup>84</sup> Id., *ibid.*, 456.

<sup>85</sup> « Etenim non habens habet, qui non habet cum gratitudine et usu salubri. », Id., *ibid.*, 456 2C.

<sup>86</sup> « Gloriosa remuneratio non deerit neque deficiet sapienti qui veram et spiritualem sapientiam infusam, quae donum est, habet et servat usque in finem. Quae sapientia caritati inseparabiliter est conjuncta; estque sapida divinatorum notitia, per quam homo bene iudicat de divinis per connaturalitatem et conformitatem sui affectus ad ea, quod scilicet summo Deo dumtaxat sit finaliter inhaerendum, sine quo cetera omnia vana et nihil sunt... », Id., *ibid.*, art. VII, 466 1B.

<sup>87</sup> « Ideo quo Beati Deum clarius viderint, ardentius quoque dilexerint sine interpolatione ac termino, eo supernaturalius ac eminentius deificabuntur et dii consistent. Propter quod dixit S. Iohannes : Similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est. .... », Id., *ibid.*, 468 1A.

<sup>88</sup> « ... tamen Philosophia haec narrat, breviter dico, quod per Ulyssem intelligi potest intellectus seu ratio, quae est dux, princeps et oculus mentis, et alias dirigit vires. Familia vero hujus ducis sunt inferiorum virium actus, sensitivique appetitus affectiones et passionis. Per Circen designatur mundana prosperitas, quam multi appetantur et quaerunt ac amant ut deam. Haec prosperitas rationi insidiatur, et eam quaerit subvertere ac bestialem efficere, quemadmodum actus et motus sensualitatis sibi subjugare atque allicere nititur. Porro per « numen Arcadis alitis », intelligitur auxilium gratiae Dei, ac divinus instinctus : qui florem album id est puritatis amorem ac gratiae lumen et sapientiae claritatem, menti infundit, quibus contra fallacias prosperitatis terrena munitur, et famulos suos deceptos reducit. Cavendum est igitur ne mundanae prosperitatis pocula infecta, id est oblectamenta vana, gustemus, nec hauriamus, ne in bruta vertamur ... », Id., *ibid.*, art. IX, 476 1A-C.

<sup>89</sup> « Postremo, transformatio triplex est : una naturalis, ut quando ex uno elemento aliud generatur, ut vermis ex carne; alia spiritualis, ut dum homo per vitia transmutatur in bestiam ; tertia magicalis, de qua hic facta est mentio. », Id., *ibid.*, 477 2A.

<sup>90</sup> « ... quemadmodum dixit gloriosus Apostolus : Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia. Ex ipso, inquam, sicut ex causa efficiente: quod appropriate convenit Patri, cui appropriatur potentia. Per ipsum, sicut per causam formalem exemplarem: quod appropriatum est Filio, cui appropriatur sapientia, idea, ars, ratio,

Père	Fils	Esprit Saint
Puissance	Sagesse, idée, art, raison, beauté, espèce, modèle	Bonté, amour, communion
Ex ipso	Per ipsum	In ipso
Causalité efficiente	Causalité formelle exemplaire	Causalité finale

Ce déploiement trinitaire de la causalité est pour lui consonant avec ce qu'il lit de la causalité du premier principe chez les néoplatoniciens (Plotin, le Livre des causes et les penseurs arabes), comme avec les développements d'Augustin sur la Providence<sup>91</sup>. Toutefois, lorsqu'il en vient à considérer la simplicité du premier principe évoquée par dame Philosophie, n'est-ce pas dans l'esprit de l'apophatisme qu'il le place au-delà de toutes les divisions possibles issues tant des traditions platoniciennes qu'aristotéliennes, voire proprement Boétiennes ou stoïciennes ?

Ici encore, ne voyons-nous pas affleurer la spécificité de l'érudition à dominante dionysienne du Chartreux<sup>92</sup> ? Mais cette simplicité suprême est le lieu de la Providence créatrice où toutes les choses se compliquent, au sens Chartrain, c'est-à-dire existent à l'état replié avant leur déploiement par le destin. Denys reprend l'image de l'artisan avant d'énumérer toutes les formes de causalités dont la simplicité éternelle est la source<sup>93</sup>. Quant à la définition Boétienne du Destin, y reconnaissant celle d'Hermès Trismégiste, le Chartreux amorce, une critique inspirée de Thomas à l'égard de ceux qui suivant cette tradition néoplatonicienne ésotérique, exagèrent (comme Alkindi) le rôle des astres<sup>94</sup>. Cette critique encore allusive intègre les points de vue de Gilles de Rome et de Thomas de Strasbourg. La discussion est

---

pulchritudo seu species, et exemplar, quum ipse sit Verbum Dei Patris; de quo Verbo fertur apud Joannem: Omnia per ipsum facta sunt. Et in ipso, sicut in causa finali: quod appropriatim competit Spiritui Sancto, cui appropriatur bonitas, amor, communio.» Id., ibid., art. XV, 509 2A-C.

<sup>91</sup> Id., ibid., 509-510.

<sup>92</sup> « Id est in incomparabili, summa et superementissima sua simplicitate aeternaliter permanens, in qua nec est compositio ex materia et forma, neque ex actu et potentia, neque ex genere et differentia, nec ex quod et quo est, nec ex esse, posse et agere, neque ex esse et essentia, nec ex supposito et natura: imo in qua omnia sunt unum simplicissimum atque purissimum esse, in qua et quae est omnis perfectio, omnis nobilitas, omnis beatitudo, cum superexcellencia infinita; "statuit", id est, praefixit, dedit, impressit, "rebus gerendis", id est creaturis ad suos fines dirigendis atque in suo cursu ac ordine administrandis, "modum multiplicem", id est multiformem ac variam dispositionem, formam, habitudinem, inclinationem, processum, unicuique videlicet rei secundum exigentiam suae naturae ac proprii finis. », Id., ibid., 510 2D-511 1B.

<sup>93</sup> « ... in purissima sapientia Dei, "providentia nominatur", id est aeterna dispositio et praeconcepta ordinatio agendorum : quemadmodum artifex intra se format et concipit quid, quando, ubi, qualiter et propter quid aliquid sit acturus. », Id., ibid., 511 1D.

<sup>94</sup> Id., ibid., 512 1.

relancée par les interrogations de Jean sur le destin<sup>95</sup> : est-il un "*simpliciter*" ou par agrégation, substance ou accident... Sans entrer dans le détail d'une réponse qu'il diffère, Denys indique sa préférence pour l'analogie trouvée par Durand de Saint-Pourçain<sup>96</sup> : le destin serait à la simplicité de la pensée éternelle et providente ce que le verbe prononcé est pour nous, au verbe mental. Il déploie ainsi dans le temps et les causes secondes ce qui est inscrit dans la simplicité de la cause première en sa Providence éternelle.

Les termes *complector* et *explicatio*<sup>97</sup> sont présents dans le texte de Denys, voire pour le second dans celui de Boèce afin de rendre compte de ce mouvement de simplicité germinative et de déploiement spatio-temporel. Ne retrouvons-nous pas ici chez le Chartreux, à peu de choses près le couple opératoire *complicatio/explicatio* qui venant des sources pythagoriciennes de Boèce transite par les Chartrains du XIIIe siècle jusqu'à Nicolas de Cues ? Mais le relai de cette causalité seconde est pris selon Denys tant par le déploiement des processus naturels que par l'action des anges, les deux étant intriqués à une époque où l'on pense que les anges font tourner les sphères célestes dont le mouvement conditionne la vie. Cette fois c'est Maïmonide qui est cité à propos du rôle vivifiant des myriades d'anges au service de Dieu<sup>98</sup>. Mais le Chartreux distingue encore entre ce dont le gouvernement passe par le destin et ce qui est directement régi par la Providence, comme les intelligences humaines et angéliques. Du coup, elles sont gouvernées librement tandis que les réalités physiques ou animales le sont par une causalité nécessaire ou instinctive. Cela permet au commentateur de montrer au passage que le destin est un tout mais selon un mode agrégatif et non substantiellement et de répondre ainsi aux multiples questions de Jean<sup>99</sup>. Du coup, le mal ne saurait provenir de la Providence à travers le destin, mais seulement à partir de la décision libre des mauvais.

Et trop souvent les hommes se trompent sur la valeur morale d'autrui<sup>100</sup>, d'où le conseil évangélique de ne pas juger pour ne pas être jugé. Ici Denys se plait à reprendre longuement des exemples repris à l'histoire romaine d'hommes jugés bons ou mauvais à tort<sup>101</sup>. Le ressort principal du commentaire suivi reste les Écritures dont Denys trouve toujours deux ou trois passages illustrant le propos de Boèce, mais nous avons vu qu'il cite aussi bien les philosophes

---

<sup>95</sup> Id., *ibid.*, 512 2A.

<sup>96</sup> « ... in nobis verbum vocale est effativum interioris conceptus, sic fatum est expressivum divinae providentiae [...] Quoniam quod divina praescientia ordinatum est, quadam causarum connexionione effatur. », Id., *ibid.*, 512 2B.

<sup>97</sup> Id., *ibid.*, 512-513.

<sup>98</sup> Id., *ibid.*, 514 2C.

<sup>99</sup> Id., *ibid.*, 517 1D- 2A, réponse à 512 2A.

<sup>100</sup> Id., *ibid.*, 519-520.

<sup>101</sup> Id., *ibid.*, 522.

anciens, Grecs ou latins ou encore les Pères et recourt à la scolastique quand les questions théologiques deviennent plus subtiles. Mais on relèvera une citation de l'Anticlaudianus d'Alain de Lille sur la profondeur insondable des cieux échappant à l'investigation tant de la raison que de l'intelligence et de la sagesse<sup>102</sup>.

Notons au passage que la très longue prose VI donne lieu non seulement pour son commentaire suivi à un article proportionné, mais encore à trois autres. Le premier (XVI) revient sur les jugements admirables de Dieu en sa Providence. Denys donne de nombreux exemples de ces jugements qui nous paraissent injustes recourant même à un récit monastique du type de ceux des pères du désert. Mais il tient que certains jugements ne pourront intervenir qu'au dernier jour et qu'avant, le sens des dispositions providentielles qui y préparent ne saurait apparaître<sup>103</sup>. Le second article réunit les opinions des Pères et des docteurs sur la Providence divine et rapporte notamment la distinction entre divers degrés de son acceptation. Elle est plénière lorsqu'il s'agit d'actes bons. Elle concède pourtant certains maux comme ceux qui viennent affliger le juste. Mais elle permet même l'action mauvaise sachant qu'elle saura en tirer un plus grand bien comme le salut à partir de la croix du Christ<sup>104</sup>. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, ultimement, le sens des souffrances des justes ne saurait être connu avant le jugement dernier où seront révélés à la fois le cœur des hommes et la sagesse du gouvernement divin.

Dans ce même article le Chartreux cite également longuement Guillaume d'Auvergne, comme aussi dans le suivant où Jean demande si la prescience ou la Providence divines portent sur les universaux ou sur les singuliers. L'opinion d'Averroès voulant que Dieu ne d'abaisse pas à entrer dans les détails est critiquée. Contre lui concordent selon Denys, Albert, Pierre (de Tarentaise), Gilles de Rome et Richard (de Mediavilla), pour affirmer que dans sa disposition de l'ordre des choses, la Providence met en œuvre les universaux, mais dans son exécution, elle atteint les singuliers<sup>105</sup>.

Ainsi, dans ce long fleuve tranquille du Commentaire de Denys pouvons-nous trouver des moments de synthèse extrême de la grande scolastique du XIIIe siècle, le plus souvent thomiste, mais pas toujours et le remous ordinaire où c'est une simple référence Scripturaire

---

<sup>102</sup> Id., *ibid.*, 531 1A.

<sup>103</sup> Id., *ibid.*, 532 2C.

<sup>104</sup> « Insuper quædam pertinent ad providentiam Dei secundum acceptionem: ut quæcumque incontradictive sunt bona, id est irreprehensibiliter virtuosa et apta. Quædam secundum concessionem: sicut concedit et permittit justum in adversitates incidere ut virtus ejus manifestetur, ut in Job. Interdum concedit aliquid inconveniens agi, ut per operationem inconveniensem æstimatam, magnum aliquid et mirabile dirigatur, id est, bonum eximium procuretur, ut salus mundi per crucem Christi » *Id., ibid.*, IV, XVII, p. 534 2C-D, citant en substance, Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, II, XXIX, PG. 94, 966 A.

<sup>105</sup> Id., *ibid.*, art. XVIII, 541 1D.

qui vient illustrer un mot du texte de Boèce. Tel est le cas en particulier des commentaires des passages en vers. Ainsi dans la prose VI : « *fons et origo* » (v36) est rapproché du verset d'Apocalypse où Dieu se révèle comme Alpha et oméga, car dans l'esprit du Chartreux, il ne saurait être cause exemplaire sans être aussi cause finale<sup>106</sup>.

Mais sa référence ultime reste le Pseudo-Denys. Ainsi, lorsqu'il en vient à expliquer la conclusion de la dernière prose, il commence par en souligner le caractère paradoxal<sup>107</sup>, et trouve des références bibliques confirmant les quatre cas de figure : la bonne fortune encourage les vertueux débutants ou conduit les mauvais à leur perte définitive, la mauvaise éprouve la vertu des bons et empêche les mauvais d'aller plus loin dans le mal<sup>108</sup>. Mais à ce schème à quatre termes, il préfère la distinction ternaire de Denys pour appliquer l'action bénéfique des deux fortunes aux parfaits qui ont atteint la voie unitive, à ceux qui progressent sur la voie illuminative et aux débutants qui sont encore dans la voie purgative<sup>109</sup>. Quant aux trois exemples repris dans le dernier mètre du livre IV, Agamemnon sacrifiant sa fille, Ulysse et Hercule, dans leurs liens aux dieux grecs qui sont des démons, il y voit des hommes "vicieux et condamnés pour l'éternité"<sup>110</sup> car il rappelle qu'il est impossible de mériter le salut sans la foi, l'espérance et la charité, pas même pour un enfant dont la vie sur terre n'aurait dépassé une journée<sup>111</sup>.

Le début du commentaire du livre V est à nouveau l'occasion d'une mise au point où le Chartreux prend de la hauteur indiquant que dame philosophie avait administré au précédent le remède en précisant les rapports entre destin et Providence et qu'elle en vient aux relations de celle-ci avec le hasard et le libre arbitre afin, cette fois, d'éviter une rechute<sup>112</sup>. Il souligne la liaison avec le livre précédent dont la Prose VI pouvait laisser croire que tant le destin que la Providence excluent tout hasard. C'est donc à bon droit que Boèce soulève cette question<sup>113</sup>. La réponse de dame Philosophie comprend deux temps. D'abord elle réfute l'opinion qui ferait du hasard un événement produit par un mouvement accidentel (*temerarius*), et non par un enchaînement de causes. Une chose ne saurait sortir du néant de

---

<sup>106</sup> « Fons id est omnium bonorum principium [...] et origo exemplaris et causa finalis prout in Apocalypsi testator: Ego sum Alpha et omega. », Id, ibid, art. XIX, 546 1A.

<sup>107</sup> « Philosophia infert unam conclusionem quae prima facie mirabiliter et quasi incredibiliter sonat, videlicet omnem fortunam esse bonam quum tamen aliqui appellantur infortunati... », Id, ibid, art. XX, 548 1A.

<sup>108</sup> Id, ibid, 549-550.

<sup>109</sup> Id, ibid, 551 1A-B.

<sup>110</sup> « ... vitiosi atque aeternaliter condemnati ... », Id, ibid, art. XXI, 557 2A.

<sup>111</sup> « ... nec unquam potuit quis sine fide, spe et caritate salvari, etiam nec infans cujus fuit unius diei vitam super terram... », Id, ibid, 557 2C.

<sup>112</sup> Id, ibid, Livre V, art. I, 562 1A-B.

<sup>113</sup> « Merito demum Boetius istud quaerit, quia ex dictis in prosa sexta libri quarti, sequi videtur, quod tam providentia Dei quam fatum per respectum ad invariabilem providentiam Dei, prorsus excludant casum atque fortunam et omnem casualem fortuitumque effectum. », Id., ibid., 563 1B.

l'avis de tous les physiiciens et la philosophie réduit donc le hasard ainsi défini à n'être qu'un mot vide de signification, entendons ne renvoyant à aucune réalité.

Le Chartreux le compare ainsi à celui qui désignant une Chimère ne renvoie à aucune réalité mais n'est pas pour autant dénué de sens. De plus il n'a pas de peine à identifier les Epicuriens derrière une telle conception du hasard<sup>114</sup>. La Philosophie mise en scène par Boèce préfère à leur définition d'un hasard absolu vide finalement de signification, celle de son cher Aristote pour qui le hasard est ce qui se produit alors qu'un autre effet était attendu. Le Chartreux précise conformément à la tradition scolastique qu'il s'agit d'une cause par accident : ce qui se produit par hasard ne se produit pas sans cause, mais ce qui l'a produit ne le poursuivait pas comme fin et n'en est la cause que par accident. Boèce développe alors longuement l'exemple du cultivateur qui labourant son champ, trouve un trésor.

Mais le Chartreux remarque que cet exemple permet d'aller plus loin dans la définition du hasard. Rappelons ceux proposés par Aristote en *Physique* II : le trépied qui retombe par hasard sur ses pieds (à rapprocher de la loi de la tartine ?) et celui plus riant du créancier qui rencontre son débiteur au cours d'une promenade. Cet exemple suppose que la finalité de recouvrer son dû reste présente à celui qui rencontre ainsi par hasard son débiteur. Certes, il n'est pas allé se promener à l'endroit et au moment précis où celui-ci venait de toucher la somme due. Mais le hasard permet la réalisation de cette finalité auxiliaire. La causalité accidentelle suppose toujours une finalité indépendante de la causalité principale dont elle ne découle pas.

Or l'exemple de l'homme qui trouve un trésor<sup>115</sup> permet de mettre en évidence que l'événement fortuit relève de la rencontre de deux chaînes causales distinctes. Celle par laquelle l'agriculteur qui laboure vise la fécondation de la terre et celle de celui qui entend faire disparaître de la vue des hommes son trésor en l'enfouissant. Boèce remarque que ces deux chaînes causales concourent (*confluent*) à la production de l'évènement fortuit (de la découverte). Le Chartreux précise que les deux enchaînements de cause concourent à la production d'un seul et même effet sans pour autant avoir de connexion entre elles<sup>116</sup>. Du

---

<sup>114</sup> « Judico casum si definitum, "esse vocem prorsus inanem", id est nomen cui nil correspondet in re : ideo additur, "præter rei subjectis significationem", id est nomen carens significatione rei substratæ et correspondentis significationi, ut hoc nomen, Chimæra. Sicque Epicurei definierunt et esse dixerunt casum » *Id., ibid.*, V, I, p. 564 A.

<sup>115</sup> Cet exemple se trouve bien aussi chez Aristote, mais en *Métaphysique* D 30, 1025 a 15, pour illustrer un événement accidentel, il interfère sans doute dans la culture chrétienne médiévale avec Matthieu 13, 44 où la grâce intervient dans l'ordre providentiel.

<sup>116</sup> « Casus est inopinatus, id est improvisus, eventus, id est effectus, "in his", scilicet rebus seu factis, "quæ geruntur", id est flunt, "ob aliud", id est propter alium finem intentum, "ex causis confluentibus", id est, concurrentibus et cooperantibus ad eundem effectum, non tamen connexionem habentibus quantum ad particularium causarum notitiam. », *Id., ibid.*, 565 2D-566 1A.

moins la connaissance de ces enchaînements causaux ne laisse pas supposer leur connexion. Boèce se contentait de constater que la finalité poursuivie par chacune est indépendante de l'autre et sans lien avec l'événement : l'agriculteur n'a pas trouvé le trésor parce qu'il le cherchait, celui qui l'a caché ne l'a pas mis là pour qu'il soit trouvé. Denys précise que leur rencontre échappe à notre connaissance des causes particulières. Mais pour autant elle n'échappe pas à la connaissance divine et providentielle. Boèce en conclut qu'aucun événement se produisant au hasard ne saurait y échapper. Le Chartreux se plaît à reprendre à Thomas l'exemple d'un maître qui envoie sans les en prévenir deux de ses serviteurs en un même endroit. Leur rencontre leur paraît fortuite, mais elle ne l'est pas au regard du maître<sup>117</sup>. Nous pouvons ici formuler quelques remarques concernant la similitude de cette analyse de Denys le Chartreux avec celles de Cournot. C'est en effet à lui que la modernité attribue la définition du hasard comme « combinaison ou rencontre de phénomènes qui appartiennent à des séries indépendantes dans l'ordre de la causalité<sup>118</sup> ». Mais jusqu'où ces séries causales sont-elles indépendantes ? Le rationalisme de Cournot ne peut envisager cette indépendance qu'à vue humaine, « *quoad nos* » disait l'héritier Chartreux de la réflexion scolastique. Cournot propose d'ailleurs une autre définition du hasard qui entend généraliser la précédente à l'ordre logique et non seulement causal : « Le hasard est le concours de faits rationnellement indépendants les uns des autres<sup>119</sup> ». Ne révèle-t-elle pas en fait la limite d'une telle définition du hasard : la raison humaine, dans sa modalité déductive et finie, voire positiviste, ne saurait saisir de dépendance entre les séries causales qui produisent le hasard, elle en déduit qu'il n'en existe aucune. Mais n'outrepasse-t-elle pas ses droits en hypothéquant la possibilité d'une convergence asymptotique à l'infini ? Réciproquement, la question métaphysique de l'exercice d'une causalité providente sur les phénomènes fortuits suppose de bien distinguer le regard de simple vision par lequel Dieu régit sa Création depuis l'éternité, de toute chaîne rationnelle, déductive ou causale.

Dans ce paysage où la Providence, le destin et maintenant le hasard ont pris leur place, il ne manque plus que la liberté et c'est bien dans ce contexte que Denys situe ce que Dame Philosophie peut en dire. Mais il prend soin de préciser que s'il est un usage naturel de leur libre arbitre par les créatures rationnelles, il est aussi un usage surnaturel en vue de la

---

<sup>117</sup> Id., *ibid.*, II, III, 170 C, citant Thomas d'Aquin, *III Contra Gentiles*, 92, 2.

<sup>118</sup> Antoine-Augustin Cournot, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, chap. III, Paris, Vrin, 1984, p. 55 ; cf. également : *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, chap. III, Paris, Vrin, 1975, p. 33 sq. ; et surtout, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Paris, Vrin, 1979, *Rationalisme* § 3-4, p. 173-186 ; également, *Matérialisme*, § 6, p. 37-42.

<sup>119</sup> Id., *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, § 59, Paris, Vrin, 1982, p. 62.

béatitude finale<sup>120</sup>, et de revenir dans un nouvel article sur quelques questions relatives au libre arbitre. Ce sont précisément celles de toute question scolastique relative à ce sujet qu'énumère Jean au début de l'article IV<sup>121</sup> : le libre arbitre est-il acte ou habitus, relevant de l'intellect ou de la volonté, si c'est une puissance spéciale, pourquoi les philosophes n'en parlent-ils pas ? Est-il partagé par les anges ? En deux colonnes, Denys résume l'essentiel des débats entre Alexandre de Hales ou Albert<sup>122</sup> qui ont tendance à faire du libre-arbitre une puissance séparée et Bonaventure ou Thomas qui y voient une combinaison entre intelligence et volonté<sup>123</sup>. Augustin vient arbitrer ce débat, lui qui ne fait nulle mention du libre arbitre parmi les facultés de l'âme humaine images de la Trinité : mémoire, intelligence, volonté. Mais ces trois derniers auteurs ont tendance à situer la décision finale dans la volonté, alors que Denys conclut plutôt en fin d'article que c'est l'intellect qui décide<sup>124</sup>. Quant à la question de la liberté des anges, conscient de la difficulté : dans la gloire ils n'ont plus de choix entre le bien et le mal, Denys recourt à la distinction de Bernard entre liberté de grâce et de gloire reprise par le Lombard. Nul pédantisme dans cet exposé post-scolastique sur le libre arbitre. Son érudition est digérée, capable d'aller à l'essentiel et d'avancer les apports propres à chacun des Pères et docteurs essentiels, tout en préservant une opinion personnelle. De même dans son Commentaire sur le deuxième mètre, après avoir expliqué les vers d'Homère sur la lumière du soleil comme analogiques, c'est au Pseudo-Denys qu'il revient pour conclure que la lumière du soleil est l'image du rayonnement de la bonté divine<sup>125</sup>.

Avec la prose III, Boèce en vient à la question de la compatibilité entre la Providence et le libre arbitre. Le Chartreux en souligne la difficulté et l'ancienneté<sup>126</sup>. La problématique de Boèce est tellement claire qu'il se contente d'un commentaire suivi. Il en vient toutefois à préciser comment par l'oraison, les fidèles peuvent s'unir à Dieu. Encore s'agit-il d'un accès imparfait à Dieu, l'union parfaite ne pouvant être atteinte que dans la vision béatifique<sup>127</sup>. On

---

<sup>120</sup> Denys le Chartreux, *Ennarationes in Librum V de Consolatione Philosophiae*, *ibid.*, L. V, art. 3, 569 1D.

<sup>121</sup> *Id.*, *ibid.*, art. IV, 572 1C.

<sup>122</sup> *Id.*, *ibid.* 572 1D-573 1A.

<sup>123</sup> *Id.*, *ibid.* 573 1A-2C.

<sup>124</sup> « Ex quibus sequi videtur quod liberum arbitrium realiter principaliterque ad intellectum pertineat, quamvis ad voluntatem valeat pertinere imperatively, sicut et caeteri actus intellectus ad quos movet voluntas. » *Id.*, *ibid.*, art. IV, 574 2A-B.

<sup>125</sup> « Lumen seu radius solis est imago bonitatis divinae. Quemadmodum enim divina bonitas omnibus supereminens influendo, pertransit a summis substantiis usque ad infima, ita sol iste sensibilis omnibus lucis suae capacibus copiose et liberaliter se communicat ac diffundit. » *Id.*, *ibid.* art. V, 576 1A-2A.

<sup>126</sup> « ... circa hoc movet Boetius quaestionem difficilem et antiquam, quomodo simul stent certitudo et infallibilitas providentiae divinae et contingentia rerum ac libertas flexibilitasque humani praesertim arbitrii. », *Id.*, *ibid.* art. VI, 578 1A.

<sup>127</sup> « Quocirca scire oportet, quod mens creata dupliciter dicitur Deum accedere. Primo, accessu mediato et imperfecto, sicut in vita praesenti per fidem et speculationem, hoc est per speculum similitudinemque creaturae in aenigmate, id est cum obscuritate.[...] Secundo, accessu perfecto et immediato, quod fit per claram et

relèvera que dans l'article suivant, commentant le troisième mètre soulignant l'apparente incompatibilité de la prescience et de la liberté, il remarque que si ce sont deux vérités, elles ne sauraient être incompatibles et il évoque à ce sujet la condamnation par Etienne Tempier de la double vérité<sup>128</sup>.

Le Commentaire de la distinction entre les quatre formes subjectives de connaissance dans la prose IV mériterait qu'on s'arrête à chacune. Mais nous nous en tiendrons à la dernière. On se souvient que lorsqu'il en vient à attribuer chacune à un type de vivants, Boèce rapporte la sensation aux animaux dépourvus de mouvement, l'imagination aux animaux plus évolués, la raison à l'homme et l'intelligence à Dieu. Cette intelligence simple exerce depuis l'éternité sa Providence. Mais Denys qui mentionne d'abord ceux qui entendent rapporter cette intelligence des formes pures aux anges, propose quant à lui de les attribuer à l'intellect humain, pourvu qu'on distingue en lui avec les platoniciens, la raison déductive de l'intelligence intuitive<sup>129</sup>. Certains<sup>130</sup> ont pu voir dans cette conception d'une intelligence connaissant intuitivement les formes pures sans recours aux phantasmes un intellect agent de type albertiste, hérité des commentateurs arabes d'Aristote. Mais en fait chez Denys, cette intelligence intuitive n'est autre que la syndérèse, capable par le rapt d'une union mystique en laquelle Denys reconnaît ce que son maître homonyme, l'Aréopagite appelle théologie et qu'il nomme encore intuition anagogique. Plutôt que d'un simple intellectualisme albertiste, n'avons-nous pas ici un écho de la mystique affective d'Hugues de Balma, reprise d'ailleurs par Jean Gerson ? Certes aucun de ces deux auteurs n'est cité et ceux qui imagineraient que dans la connaissance la plus élevée, l'intellect a encore besoin de fantasmies pourraient bien être thomistes. Mais ils le tiendraient de la connaissance ordinaire dans la lumière naturelle, non de l'union mystique dans la ténèbre. Or sur ce sujet le Chartreux reste ambigu : d'un côté il affirme que l'abstraction se fait sans retour réflexif vers le particulier et les fantasmies imaginatifs car la « nature commune », est assez clairement représentée et resplendit

---

beatificam intuitionem Dei altissimi in se ipso : et ita a viatoribus in hac vita non potest accedi, sicut nec immediate in se clare *videri*. », Id., *ibid.*, 583 2A-C.

<sup>128</sup> Id., *ibid.*, art. VII, 585 2A-B.

<sup>129</sup> « Quidam exponunt ista de intelligentia quae est substantia separata seu angelus ; nec dubium quin mens illa angelica multo limpidius, purius, eminentius intelligat quam ratio humana. Litteraliter tamen dictum videtur de intellectu hominis, qui quamvis realiter sit idem quod ratio, ratione tamen differt ab ea : ita quod eadem vis ratio appellatur secundum quod est discursiva, intellectus vero secundum quod simplici intuitu immaterialium est intuitiva; quae vis insuper intelligentia nuncupatur quantum ad supremum quod competit et vultum ad summa, estque signaculum ista: Lucis increatae et Creatoris imago supra tempus atque continuum elevata, habens sibi impressam synderesim, et instar intelligentiae separatae divinarum contemplativa, praesertim per raptum et immersionem in divitias gloriae Dei, ita quod vita et contemplatio ejus ad punctum et ad modicum talis est qualis est aeternaliter vita mentis divinae ac increatae, ut Aristoteles breviter tetigit, et Plato plenius est locutus. Quam contemplationem divinus Dionysius mysticam nominat theologiam et anagogicam intuitionem... », Id., *ibid.*, art. VIII, 595 1B-D.

<sup>130</sup> R. Macken, K. Emery

suffisamment en son concept abstrait dans la lumière de la raison<sup>131</sup>. Mais par ailleurs, il affirme que les données sensibles et les phantasmes imaginatifs sont utilisés dans l'abstraction pour y parvenir. Il reprend des images dont la première ressemble à celle utilisée par Hugues de Balma d'un échafaudage rendu nécessaire au début de la construction d'un pont. Denys propose celle de l'échelle nécessaire pour monter sur une terrasse ou du navire requis pour acheminer les marchandises sur un autre continent, mais plus lorsqu'on y est arrivé. Ainsi l'intellect utilise-t-il les sensations et images pour parvenir au concept qu'il comprend ensuite en sa forme simple comme le font les intelligences angéliques, sans recours cette fois au donné sensible et à l'image<sup>132</sup>. Avons-nous ici la position pure et simple des albertistes de son époque ? Oui si ce qu'il dit ici est vrai du seul premier versant de l'intellect humain, de la raison discursive. Mais pas si dans cette contemplation pure et simple du concept nous avons déjà basculé du côté des spéculations d'une intelligence intuitive fonctionnant elle, nous l'avons vu un peu plus haut « à l'instar » des intelligences angéliques. Denys adopte-t-il purement et simplement la position albertiste ou tente-t-il un compromis entre elle et la position thomiste en prolongeant la raison abstractive qui prend appui sur les phantasmes pour s'élever, par l'intelligence intuitive d'une mystique spéculative ?

Car une chose est la montée de la connaissance de la sensation à l'imagination, à la raison et à l'intelligence, autre chose la redescente. Toute puissance supérieure assume les possibilités de la précédente. Car parmi les types de tout (essentiel, intégral, universel), l'âme est un tout de puissances (*potestativum*), entendons hiérarchique où la puissance supérieure possède les pouvoirs de l'inférieure. Le Chartreux n'hésite pas à proposer comme analogie, les grades du sacrement de l'ordre avant même celui du pouvoir temporel : ce que peut le sous-diacre, le diacre le peut et ce que peuvent le sous-diacre et le diacre, le prêtre le peut, non l'inverse<sup>133</sup>. Il

---

<sup>131</sup> « ... sine reflexione ad particulare et ad phantasmata, quia natura communis sufficienter resplendet ac representatur in specie et similitudine sua depurata et abstracta in lumine rationis consistente ac posita », Id., *ibid.*, 596 2D.

<sup>132</sup> « "Nec imaginatione nec sensibus utens": quod verum non esset si specularetur phantasmata. Attamen potentiis illis sensitivis usa est, a sensitiva cognitione ad intellectivam ascendendo, in inchoatione et adeptione intellectivae notitiae: qua adepta, libere utitur ea sine inspectione phantasmatis; quemadmodum qui per scalam ascendit solarium et per navem mare transfretavit, jam existens in loco optato, operatur ibidem sine adminiculo scalae seu navis. "Imaginabilia vel sensibilia comprehendit" secundum modum suum in hujusmodi elevatione, instar mentis angelicae, insensibiliter et non imaginarie, prout illa comprehenduntur in simplici forma ac specie. », Id., *ibid.*, 597 1A-B.

<sup>133</sup> « Praeterea per hoc quod Philosophia asserit, ea quae potest sensus, imaginationem quoque cognoscere posse, non econtra; itemque rationem posse quae potest imaginatio, non vice versa : tangit naturam et proprietatem totorum potestativorum. Est enim multiplex totum, videlicet, totum essentielle, totum integrale, totum universale, et totum potestativum, cujusmodi totum est anima, habens in se multas vires. Talis autem totius potestativi natura est ista, quod ea quae potest pars et potestas inferior, potest pars et potestas superior, altiori utique modo quam inferior, ut in proposito: quemadmodum etiam quod potest subdiaconatus, potest diaconatus, et quod potest subdiaconatus et diaconatus, potest ordo sacerdotalis, non econverso. Idem censendum de potestate praelatica et de principatu civili, prout super quartum Sententiarum Thomas, Bonaventura, Petrus et Richardus frequenter

en va de même de la puissance des prélats et des principats civils. Denys convie ici les scolastiques unanimes : Thomas, Bonaventure, Pierre (de Tarentaise), Richard (de Middleton). Mais nous dirions qu'il en « rajoute une couche », puisque se référant à Albert, il affirme que dans la puissance papale, toutes les puissances ecclésiastiques inférieures sont contenues virtuellement comme dans la puissance royale les puissances civiles. Le religieux néoplatonicien a un sens aigu de la hiérarchie des puissances temporelles, ecclésiastiques et cognitives, et c'est ainsi qu'il entend la supériorité absolue de l'intelligence avancée par Dame Philosophie.

En revanche, commentant le mètre qui suit, il se montre sans pitié pour les stoïciens, qui selon lui incapables de distinguer entre passivité sensible et activité intellectuelle pensaient que ce sont les objets qui viennent imprimer leur forme dans notre âme conçue comme une tablette vierge. On attendrait ici plutôt les Épicuriens et c'est finalement, plutôt qu'à l'idéalisme platonicien, à un compromis de type aristotélicien que souscrit le Chartreux formé *in via Thomae*, articulant les dimensions passive et active de l'intellect<sup>134</sup>.

D'ailleurs, lorsqu'à la prose suivante, envisageant une querelle des facultés, Dame Philosophie donne le conseil autant que cela nous est possible de nous élever au quatrième degré qui est celui de l'intelligence, Denys prend soin de préciser que cela n'est pas tant possible par l'habitus de science et la lumière naturelle que par la sagesse, don du Saint Esprit qui suppose la grâce et la charité infuse<sup>135</sup>. Rappelons au passage que cela fait pour lui la différence entre théologie scolastique pour laquelle suffit la grâce charismatique et théologie mystique qui requiert la grâce sanctifiante. Il fait d'ailleurs ici référence à la distinction augustinienne quelque peu différente entre science et sagesse. C'est donc par cette élévation mystique que nous avons une chance de comprendre la simplicité du regard que pose la Providence sur les réalités contingentes, présentes comme futures<sup>136</sup>.

---

testantur. De hoc etiam Albertus in libro de Missa et libro de Coequaevis plenius scribit, quemadmodum in potestate papali omnes inferiores ecclesiasticae potestates virtualiter continentur, similiter in regia potestate inferiores potestates civiles. In talibus namque in suprema potestate et parte potestativa, potentiae et vires cunctae inferiores comprehenduntur : sicque, ut hic docet Philosophia, in potentiis animae suprema vis, utpote intelligentia, potest quidquid vires inferiores. », Id., *ibid.*, 598 2A-C.

<sup>134</sup> Id., *ibid.*, art. IX, 601.

<sup>135</sup> « Consequenter Philosophia hortatur salubriter et optimum praestat consilium. "Quare in illius summae intelligentiae cacumen, si possumus, erigamur"[...] ideo "si possumus", id est, quia per Dei auxilium possumus, "erigamur", id est, per lumen naturae et habitus scientiarum atque virtutum, praesertim per sapientiam ac Dei amorem, erigamus nos contemplando, imo potius Omnipotentem rogemus ut erigamur ab eo per lumen gratiae et donum sapientiae ac caritatem infusam, per mysticam theoriam et amorem flammigerum, "in cacumen", id est ad altitudinem, "illius intelligentiae summae", id est divinae et increatae Sapientiae, cujus rationibus aeternis contemplandis ac consulendis intendit ratio nostra superior, ut sanctus asserit Augustinus. », Id., *ibid.*, art. X, 605 2A-B.

<sup>136</sup> Id., *ibid.*, 606.

Le dernier mètre est encore très révélateur de l'érudition du Chartreux. On s'attend à propos de la face des animaux tournée vers le sol et de celle de l'homme capable de contempler les cieux, à une référence au *Timée* de Platon et à celle bien connue aux *Métamorphoses* d'Ovide. La seconde s'y trouve effectivement. Quant au *Timée*, il est cité, mais il reste trop obscur à travers le commentaire de Chalcidius, seule source disponible pour Denys. Celui-ci s'intéresse aussi aux différents types de reptiles, citant Bède ou Augustin pour qui le serpent se tenait debout avant de tenter l'homme et relatant des récits de voyage d'Alexandre le Grand mentionnant des serpents de ce type vus en Inde. Mais si le bestiaire suscite une curiosité de naturaliste sur les différentes façons de se mouvoir chez les reptiles, il inspire aussi un commentaire spirituel : les animaux au long cou sont les orgueilleux, les serpents et les reptiles, les avares et les luxurieux, les volatiles, les vaniteux caquetants<sup>137</sup>...

Parvenu à la dernière prose du dernier livre, Denys n'en commente pas moins mot à mot la magnifique définition de l'éternité qu'on y trouve : « *Eternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* » Notons au passage que la référence qui lui vient immédiatement est le commentaire qu'en propose Thomas dans la *Somme* (*Ia*, Q. 10). Nous connaissons l'éternité à partir du temps et cette définition est le contraire de celle du temps. Mais prise en elle-même, l'éternité est bien au-delà de toute connaissance que nous en pouvons avoir puisqu'il s'agit de l'Éternel, Dieu lui-même<sup>138</sup>. Arrêtons-nous sur ce qu'il dit du premier et du dernier mot de cette définition<sup>139</sup>. L'éternité est une possession plutôt qu'une durée qui supposerait une extension (*protensio*). Au contraire, Dieu possède son éternité dans la stabilité d'une calme habitude. De plus elle n'est pas définie comme un être (*esse*) mais plutôt comme une vie, ce qui suppose, remarque le Chartreux que l'être de Dieu est sa vie même, parfaite et immuable. Il ne va pas ici aussi loin qu'Eckart, opposant les deux dans sa question parisienne lorsqu'il dit : « *Deus est ipsum intelligere et non esse* ».

Mais l'éternel ne saurait être conçu comme antérieur à la Création réalisée dans le temps, il la précède ainsi que son entrée dans le temps, depuis la simplicité de son éternité. Commentant ce propos de Boèce le spéculatif Chartreux remarque, citant saint Grégoire le Grand que de

---

<sup>137</sup> Id., *ibid.*, art. XI, 609 2A-B.

<sup>138</sup> « Imo in re nunc aeternitatis est ipsa aeternitas, quae est ipse Deus aeternus : neque enim aeternitas est mensura Dei quasi sit aliquid diversum ab eo. », Id., *ibid.*, art. XII, 613 2C.

<sup>139</sup> « Quamvis etiam aeternitas dicatur quaedam duratio, aeternitas tamen hic definitur esse possessio potius quam duratio : quia in nomine durationis notatur quaedam protensio, quae non convenit esse divino; possessio autem significat stabilem et quietam rei habitudinem, quae potissime convenit Deo. Rursus, aeternitas definitur esse possessio interminabilis vitae magis quam interminabilis esse, ad insinuandum quod esse Dei est suum perfectum et invariabile vivere. », Id., *ibid.*, 613 2C-D.



Sans entrer dans le détail de ses subtils distinguos, rappelons en le départ : la grâce et la gloire, ou inversement la réprobation temporelle et la damnation éternelles dépendent du mérite, mais le propos de sauver celui-ci ou de damner celui-là revient au jugement divin. On pourra s'étonner que selon le vocabulaire employé, il suppose une haine éternelle de Dieu envers les réprouvés. Mais dans sa subtilité, Denys s'en tient à l'opinion de Bonaventure qu'il trouve « modérée et sobre<sup>144</sup> ». Toutefois, la clé revient à saint Thomas<sup>145</sup> qui au premier livre des Sentences explique que la cause de la prédestination ne saurait être les mérites, mais que rien n'empêche que ses conséquences, entendons la grâce et la gloire fassent intervenir nos mérites à titre de cause seconde. Quant à savoir pourquoi Dieu veut que celui-ci soit sauvé, sa volonté éminemment libre ne se rapporte ni à un caprice, ni à ce qu'il pourrait savoir de lui ou du reste, mais de sa seule bonté. Il faut alors distinguer la volonté de ce qui est voulu. Ce *volitum* peut être rapporté à un savoir divin comme à une cause seconde, concouramment à la volonté divine. Ainsi la bonne action informée par la grâce est-elle cause de la gloire, mais pas celle qui précède la grâce et en est seulement une disposition qui ne saurait la mériter. Dieu donne alors la grâce à qui s'est ainsi disposé, mais par sa pure bonté, non que cette disposition en soit la cause. Ainsi, si la rétribution des mérites appuyés sur la grâce a ceux-ci pour cause, la grâce est initialement donnée gratuitement.

Denys a encore recours à la question XX de la *Prima Pars*<sup>146</sup> pour affiner la réponse. C'est par rapport à la causalité finale du salut que la causalité seconde du mérite, voire de la prédestination, intervient ou non, mais le jugement dernier appartient à Dieu seul en vertu de sa seule bonté. On remarquera que c'est en fonction de cette réponse de Thomas avec qui tous concordent, en particulier Gilles de Rome et Richard de Mediavilla, que Denys répartit ensuite les variantes scolastiques des discussions annexes de celui-ci, suivi par Durand de Saint-Pourçain, contre Bonaventure, ou encore d'Alexandre de Halles ou d'Henri de Gand. Denys relève qu'elles ne concordent pas si bien avec les Écritures que la position de Thomas. Nous assistons ainsi à l'avant dernier folio, à une preuve de saint Thomas par les Écritures<sup>147</sup>, paradoxes assez moderne et peut-être post-scolastique en diable. Cela conduit Denys à conclure qu'il préfère encore la position de Thomas à celle de Bonaventure non seulement parce qu'elle est plus rationnelle, mais encore parce qu'elle sauve au mieux les Écritures<sup>148</sup>.

---

<sup>144</sup> « Haec est dominus Bonaventura, cujus responsio videtur moderata et sobria », Id., *ibid.*, 638 1D.

<sup>145</sup> Id., *ibid.*, 639 2A-D.

<sup>146</sup> Id., *ibid.*, 640 1D sq.

<sup>147</sup> Id., *ibid.*, 642 1C-D.

<sup>148</sup> « Hinc etiam positio illa Bonaventurae rationabilior esse videtur propter motiva praehabita; et quantum salva veritate Scripturae fas est, amplius mihi placet. Nec imperscrutabilia perscrutari praesumo. Unde et Scotus post multa difficilia, subtilia et profunda quae circa haec tangit, ita abrumpit : De his omnibus quia Apostolus disputat

Sans présumer toutefois d'une meilleure et le Chartreux d'ajouter, non sans humour, que comme Scot après toutes sortes de subtilités inextricables, il entend s'exclamer avec l'Apôtre (Rm 11, 33) : « Ô profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu ! Comme ses jugements sont incompréhensibles ! »

Conclusion : On a pu dire de notre Commentateur « qui a lu Denys le Chartreux, a tout lu ». Ayant lu tout, soit les 642 pages de son *Commentaire de la Consolation* de Boèce nous avons en effet rencontré des sources multiples : philosophes antiques : Platon, Aristote mais aussi bien Pythagore ou Épicure, Anaxagore ou les stoïciens, et les néoplatoniciens : Plotin, Proclus, Porphyre et d'autres ; astronomes et philosophes arabes du Moyen Age, Avicenne et Averroès, mais aussi bien Algazel et bien d'autres. Sont présents aussi quelques représentants des lettres latines, Cicéron, Sénèque, Ovide, mais nous l'avons vu citer aussi bien l'Anticlaudianus d'Alain de Lille... La place de choix revient toutefois aux Pères Grecs et latins : Origène, Basile, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie, Jean Chrysostome, Jean Damascène, Jérôme, Ambroise, Augustin, Grégoire le Grand, Bède le Vénérable et jusqu'à Bernard de Clairvaux... Et surtout le Pseudo-Denys qui garde la préférence de son homonyme. Mais la grande scolastique est également présente dans ses principaux représentants Albert le Grand, Bonaventure, Thomas, mais aussi Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Hallès, Richard de Mediavilla, Pierre de Tarentaise, Henri de Gand, Durand de Saint Pourçain...

La trame du texte reste le Commentaire linéaire, phrase par phrase, voire mot à mot. Toutefois nous l'avons vu varier selon les sens de l'Écriture : littéral ou spirituel principalement, mais parfois aussi tropologique. Il est surtout émaillé de petites synthèses scolastiques où la forme dialoguée apparaît davantage, Jean intervenant alors pour poser les questions difficiles. C'est souvent là qu'est mobilisée la culture scolastique du Chartreux. Nous l'avons vu maîtrisant les apports de chacun des grands scolastiques, tenant généralement la position de saint Thomas, mais n'hésitant pas à approuver le moment venu celle d'Albert ou de Bonaventure. R. Macken a pu montrer que s'il s'en tient aux auteurs de la grande scolastique du XIIIe siècle, il n'ignore pas les débats de son temps et tente parfois des compromis entre Thomas et Albert lorsqu'ils s'opposent sur le rôle des phantasmes dans la connaissance intellectuelle, ou encore Bonaventure et Thomas sur la prédestination, la pensée du Pseudo-Denys restant l'horizon de

---

ad Romanos, ego in fine disputationis totum tanquam imperscrutabile derelinquo, dicens cum ipso Apostolo : O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! Quam incomprehensibilia sunt iudicia ejus! etc. », Id., *ibid.*, 642 2A-B.

ces choix. Tout ce savoir n'est pas simplement étalé par pédanterie, mais propose aux lecteurs qui ne sont pas censés être de simples étudiants en théologie, mais des religieux avancés ou des érudits, une synthèse capable de mobiliser Pères et Docteurs pertinents dans leur apport précis, ainsi par exemple Bernard sur la liberté de gloire des anges. Mais c'est aussi une pensée libre qui entend tirer du texte de Boèce les principales vérités qu'il apporte et les difficultés qu'il soulève, pour progresser dans la vérité en forgeant sa propre position originale. Ainsi peut-on se demander la raison d'être des appendices développés dans les trois derniers articles. Certains pourraient y voir un étalage de culture ou des fiches qui n'ont pu être utilisées dans le cours du Commentaire. Mais le dernier article ouvre sur un nouveau problème théologique qui découle de celui de la Providence, du destin et de la liberté posé par Boèce et qui prendra bientôt une actualité brûlante avec la Réforme. Le Chartreux veut-il simplement briller en offrant un bouquet final avec une question théologique de première difficulté ? Ressent-il l'urgence de la poser de manière synthétique peu avant de poser définitivement la plume ?

Christian Trottmann, CNRS, CESR Université de Tours ; 15 Novembre 2016.