



**HAL**  
open science

# Des trois connaissances théologiques aux trois sagesse selon Hugues de Balma, Guigues du Pont et Denys le Chartreux. Étapes d'une épistémologie cartusienne de la théologie.

Christian Trottmann

## ► To cite this version:

Christian Trottmann. Des trois connaissances théologiques aux trois sagesse selon Hugues de Balma, Guigues du Pont et Denys le Chartreux. Étapes d'une épistémologie cartusienne de la théologie.. BALÁZS J. NEMES et alii. *Mystik unterwegs Theologia mystica und revelationes in kartäusischen Händen*, Peeters, 2022, ISBN 978-90-429-4948-5. hal-03568351

**HAL Id: hal-03568351**

**<https://hal.science/hal-03568351>**

Submitted on 24 Mar 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.

Trottmann Christian  
Des trois connaissances théologiques aux trois sagesse selon  
Hugues de Balma, Guigues du Pont et Denys le Chartreux.  
Étapes d'une épistémologie cartusienne de la théologie.

Depuis Hugues de Balma au moins, les Chartreux se sont faits les champions de la théologie mystique, connaissance anagogique de Dieu où l'union passe par l'affectivité et nécessite l'abandon de toute activité intellectuelle antérieure ou concomitante<sup>1</sup>. Ils se font ainsi les héritiers du Pseudo-Denys à travers l'influence d'une lecture victorine où la contemplation se détache progressivement de l'intellect, de Richard de Saint Victor à Thomas Gallus<sup>2</sup>. Ce n'est évidemment pas sans poser quelques problèmes concernant les rapports de cette suprême connaissance de Dieu avec la théologie, que sa rationalité soit celle de la philosophie naturelle ou de l'intelligibilité du donné révélé. Nous voudrions dans cet article prendre comme témoins de cette difficulté et de l'évolution du discours Chartreux sur le statut de la théologie mystique : Hugues de Balma, qui est celui qui noue le problème, Guigues du Pont qui cherche peu de temps après à y proposer une solution et Denys le Chartreux qui près de deux siècles plus tard propose un dénouement original dans le cadre d'une synthèse post-scholastique. Ils constituent des témoins significatifs de l'évolution de l'épistémologie de la théologie dans le cadre de leur Ordre du XIII<sup>ème</sup> au XV<sup>ème</sup> siècle.

I Hugues de Balma : trois connaissances, la plus élevée, par ignorance

Rappelons que la *Théologie mystique*, désignée le plus souvent par les médiévaux à partir de son incipit: «*Viae Sion lugent*», ou sous le titre de *De triplici via* attribuée longtemps à saint Bonaventure, fut écrite entre 1289 et 1297. Le traité est suivi d'une *Quaestio Difficilis* où Hugues de Balma résume sous forme d'une question disputée les principaux arguments pour et contre sa thèse d'une Théologie mystique purement affective. Le titre, *Théologie mystique*, renvoie explicitement à l'œuvre homonyme de Denys<sup>3</sup>. Aussi le plan du Traité de Hugues de

---

<sup>1</sup> Sur les origines de la spiritualité cartusienne, Cf. en particulier : GORDON MURSELL, *The Theology of the Carthusian Life in the Writings of St. Bruno and Guigo I*, Analecta Cartusiana (désormais A.C.), 127 Salzburg : Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1988; BRUNO RIEDER *Deus locum dabit*, Studien zur theologie des Kartäuserpriors Guigo I (1083-1136), Paderborn, 1997 ; CHRISTOPHE CHALAMET, *Spiritualité et méditation chez Guigues Ier prieur de Chartreuse*, A.C. 145, Salzbourg 1998; KENNETH C. RUSSEL, « Paul Ricoeur on *lectio divina* », dans *Église et Théologie* 26 (1995), 331-344.

<sup>2</sup> Sur cette évolution, Cf. MARC VIAL, *Jean Gerson, théoricien de la théologie mystique*, Paris, Vrin, 2006, et nos « L'entrée dans la nuée selon Denys le Pseudo-aréopagite et ses commentateurs », dans Brouillard, Brumes et Nuées, Figures, n° 27-28, Cahiers du Centre Gaston Bachelard sur l'Image, le Symbole et le Mythe, Éditions universitaires de Dijon, 4<sup>e</sup> trimestre 2002, 265-281 ; « Lectures chartreuses des Victorins », dans *L'école de Saint-Victor de Paris: Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Époque moderne*, éd. par DOMINIQUE POIREL ET ALII, Turnhout Brepols, 2010, 547-582.

<sup>3</sup> Sur cet auteur, Cf. FAUSTINO DE PABLO MAROTO, *Amor y Conocimiento en la Vida Mística según Hugo de Balma*, dans *Revista de espiritualidad*, 24 (1965), 399-447 ; FRANCIS RUELLO : *Statut et rôle de l'Intellectus et de l'Affectus dans la Théologie mystique de Hugues de Balma*, dans *Kartäusermystik und Mystiker*, A. C. 55

Balma reprend-il pour ses trois parties les voies purgative, illuminative et unitive, correspondant aux trois offices des anges: purger, illuminer, perfectionner<sup>4</sup>. Les trois fonctions des anges sont devenues des voies. La dernière est appelée unitive, conformément à la mystique dionysienne dont le sommet est une union (*hénosis*) et non une contemplation<sup>5</sup>. Dans un esprit non moins dionysien, Hugues fait correspondre les trois voies aux commençants, aux progressants et aux parfaits. La première détache l'âme de son péché par la componction et la tourne vers Dieu par la prière. Dans la seconde, le rayon divin vient éclairer sa méditation de l'Écriture et la conduit à s'élever vers Dieu par l'anagogie correspondant à la troisième.

Nous en venons ainsi au dernier livre de la *Théologie Mystique*, concernant la voie unitive. Il est à lui seul, plus long que les deux précédents réunis et comporte à son tour trois parties : la première précise ce que l'auteur entend par voie unitive, la seconde expose des «persuasions», arguments susceptibles de la faire désirer, la troisième les «industries» pouvant établir l'esprit en elle. Seule la première nous intéressera ici. Cette voie unitive est présentée comme «sagesse des Chrétiens», accessible aux simples et aux laïcs<sup>6</sup>, mieux qu'aux «faux savants», désignant les opposants scolastiques d'Hugues de Balma dans sa *Quaestio Difficilis*. Cette voie conduit ainsi à une Sagesse présentée comme exclusivement chrétienne en référence à une antienne de Noël construite à partir de deux versets empruntés au *Siracide* et au *Livre de la Sagesse* : « Cette voie unitive a pour origine ces paroles : "Ô Sagesse, tu es sortie de la bouche du Très-Haut, tu vas d'une extrémité à l'autre, tu disposes toute chose avec douceur; viens nous enseigner la voie de la prudence"<sup>7</sup>.» Mais la source majeure est tirée de Denys qui fournit la définition de cette sagesse:

---

(1981), 1-46 ; JAMES HOGG : « Hugh of Balma and Guigo du Pont », dans *Kartäuserregel und Kartäuserleben*, A.C. 113.1 (1984), 61-88 ; HARALD WALACH, *Notitia experimentalis Dei--Erfahrungserkenntnis Gottes: Studien zu Hugo de Balmas Text "Viae Sion lugent" und deutsche Übersetzung*, dans *Analecta Cartusiana*, 98, (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1994 ; PATRICIA GUINAN, *The influence of Hugh of Balma's Viae Sion lugent*, A C 130, XIV, 1997, 5-49 ; DENNIS D. MARTIN, *Carthusian Spirituality, the writings of Hugo of Balma and Guigo de Ponte*, New York, 1997 ; JASPER HOPKINS, *Hugh of Balma on mystical theology, a translation and an overview of his De theologia mystica*. Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 2002 ; YSABEL DE ANDIA, *Consurge ignote ad unionem*. L'interprétation de Denys l'Aréopagite dans la *Théologie mystique* d'Hugues de Balma et "Les deux voies" » dans *Denys l'Aréopagite, tradition et métamorphoses*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 2007, 213-256 ; FREDERIC NEF, *La connaissance mystique*, Paris, Cerf., 2018.

<sup>4</sup> Cf. notamment, *Hiérarchie Céleste*, III, 165 B sq., trad. MAURICE DE GANDILLAC, Aubier, Paris, 1943, 197-198.

<sup>5</sup> Cf. YSABEL DE ANDIA, *Henosis: l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, Brill, 1996.

<sup>6</sup> HUGUES DE BALMA, *Théologie Mystique* III, 1-2, éd. par FRANCIS RUELLO et JEANNE BARBET, Sources Chrétiennes (désormais SC) 409, Paris, Cerf, 1996, 8-11.

<sup>7</sup> « Haec autem via unitiva sumitur ex verbis istis, ubi dicitur : "O Sapientia quae ex ore Altissimi prodisti adtingens a fine usque ad finem fortiter disponensque omnia suaviter, veni ad docendum nos viam prudentiae". », Id., *ibid.*, 10, citant une Antienne de Noël inspirée de Sir 24, 5 et Sag 8, 1.

La sagesse est la connaissance très divine de Dieu connue par l'ignorance, selon l'union qui est au-dessus de l'esprit, quand l'esprit, s'éloignant de tout le reste, se quittant lui-même ensuite, est uni aux rayons plus que brillants, illuminé de la lumière inscrutable et profonde de la Sagesse. Telle est la sagesse des chrétiens<sup>8</sup>...

Contrairement à une contemplation intellectuelle ascendante, cette sagesse affective se diffuse ainsi de haut en bas, devenant accessible aux plus simples des Chrétiens. Pourtant au sommet, elle reste adressée à ceux qui comme les séraphins sont au plus près de l'amour divin, l'élite la plus restreinte des mystiques initiés par Paul à la suite de Timothée. Cette précision est apportée après la revue des « persuasions », lorsque l'auteur revient sur la spécificité de cette sagesse<sup>9</sup>. Le «*surge ignote*» de la *Théologie Mystique* de Denys est interprété comme initiation à cette élévation purement affective reçue de Paul par Denys et transmise par celui-ci à son disciple Timothée à qui il recommande de ne pas la divulguer aux ignorants. Cette tradition ésotérique contraste avec l'enseignement exotérique de l'Apôtre des gentils, ne voulant connaître que le Christ crucifié. En sont exclus pour Balma principalement deux types d'ignorants: ceux qui ignorent la foi, les profanes, philosophes en particulier qui ne pourront être élevés par Dieu à une telle sagesse affective<sup>10</sup>, mais aussi les « faux savants<sup>11</sup> ». Ils pourraient railler une telle sagesse anagogique, différente précise-t-il de toute science spéculative<sup>12</sup>. Qui sont ces « docteurs ignorants » ? Commentant à plusieurs reprises les passages où Denys recommande de sceller cet enseignement aux ignorants<sup>13</sup>, Hugues de Balma ne précise pas dans sa *Théologie Mystique* si les faux savants en question peuvent être aussi les théologiens scolastiques et non les seuls philosophes profanes. Il est plus explicite

---

<sup>8</sup> « "Sapientia est divinissima Dei cognitio per ignorantiam cognita secundum unionem quae est super mentem, quando mens ab omnibus aliis recedens, postea seipsam dimittens, unitur supersplendentibus radiis inscrutabili et profundo lumine Sapientiae illuminata." Haec est illa sapientia Christianorum... », Id., *ibid.*, citant Denys le Pseudo-Aréopagite, *Noms Divins*, 7, Dionysiaca, I, *Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage...* (préparé par Dom Philippe Chevallier et d'autres moines de Solesmes), (désormais Dionysiaca), Tome premier. Bruges, Desclée de Brouwer, 1937, 406, l. 1-4.

<sup>9</sup> « ... subditur ipsa sapientia a Deo immediate edocta, a magno Ierarcha Paulo Apostolo tradita, a beato Dionysio Ariopagita stilo anagogico et occulto conscripta, ipsam ad Timotheum veritatis condiscipulum destinante et dicente sic : "Tu autem, amice Timothee, circa mysticas visiones forti contritione sensus derelinque et intellectuales operationes et sensibilia et intelligibilia, et omnia existentia et non existentia, et, sicut est possible, ignote conurge ad eius unionem quae est super omnem substantiam et cognitionem; etenim excessu tui ipsius [et] ab omni irretentibili et absoluto, munde, ad supersubstantialem divinarum tenebrarum radium, cuncta auferens et a cunctis absolutus, sursumageris. Vide autem ut nullus indoctorum haec audiat. In hoc verbo Apostoli Pauli sapientia suprema includitur... », Id., *ibid.*, III 82, 132.

<sup>10</sup> « Sed quia haec summa sapientia non potest ab homine edoceri, subditur quomodo quilibet, quantumcumque laicus in schola Dei existens hanc sapientiam immediate ab ipso accipiat, super omnem intellectum per amoris adfectum, quam nullus philosophus nullusque alius scholaris vel magister saecularis, in illa humana sapientia quantumcumque studeat, apprehendet. », Id., *ibid.*, Prologue, t. I, 4, 128.

<sup>11</sup> Id., *ibid.*, III, 112, t. II, 174-176, citant Denys, *Noms divins*, Ch. 1, *Dionysiaca* I, 55, 1-4.

<sup>12</sup> « Et quia multi sapientes et doctores hoc videre non praevalent, hanc summam sapientiam irrident, et in hoc per consequens Deum altissimum collatorem huius sapientiae impugnant. Ideo cum beato Dionysio, immo quod magis est cum Domino nostro Iesu Christo, rogo illum, quicumque hoc scriptum inspexerit, ne indoctis doctoribus, mundi philosophis, carnalem vitam ducentibus, ullatenus manifestet... », Id., *ibid.*, III, 113, t. II, 174-176

<sup>13</sup> Cf. en particulier *Id., ibid.*, III 82, 132-134; III, 112-113, 174-176; QD. 47, 228-230.

dans la réponse à la neuvième objection de sa *Quaestio Difficilis*: « Le bienheureux Denys réfute donc tous les docteurs scolastiques et spéculatifs, car ils estiment tout savoir alors qu'ils savent peu de choses ou ne savent rien, sauf peut-être par conjecture de la vraie sagesse qui attire l'esprit vers Dieu...<sup>14</sup> ». Cette sagesse unitive propre aux chrétiens semble ainsi échapper à tous les docteurs scolastiques, philosophes ou même théologiens car elle « place l'esprit au-dessus de toute philosophie, de toute investigation rationnelle, de toute spéculation et même de toute recherche théologique.<sup>15</sup> »

Dans ces conditions se pose la question de l'articulation entre ces différentes formes de sagesse. Quelques éléments de réponse semblent déjà avancés au paragraphe 18<sup>16</sup>. La philosophie naturelle remonte des créatures sensibles à leur cause et atteint ainsi une connaissance de leur Créateur. Mais celle-ci part du monde qui « n'est rien en comparaison de l'esprit rationnel ». Après *Rom* 1, 20, c'est cette fois Pr 8, 31 qui est interprété dans le sens d'un socratismes chrétien. La connaissance de Dieu atteinte par les philosophes est donc aussi distante de cette sagesse que le monde sensible l'est de celui des esprits angéliques et humains. Or il en va de même pour les méditations métaphysiques et théologiques qui appréhendent Dieu par la médiation des transcendants :

Il en est de même si l'on considère la méditation métaphysique ou théologique. L'une et l'autre appréhendent Dieu très simple sous la raison d'être ou de ses différences, valeurs ou intentions, à savoir les raisons d'un, de vrai ou de bien. Mais par cette sagesse, sous aucune de ces raisons, sans réflexion qui accompagne ou précède le mouvement de l'amour, par la pointe de la puissance affective elle-même, l'esprit appréhende de façon indicible celui qui est le souverain bien : l'intellect ne s'élève pas à cette appréhension et l'intelligence ne la prend pas en considération.<sup>17</sup>

La théologie scolastique est-elle ici regroupée avec la métaphysique à l'enseigne des transcendants ? Ne s'agit-il pas encore de la seule théologie naturelle des philosophes ? Hugues de Balma ne considère-t-il pas qu'elles procèdent dans leurs investigations selon les mêmes médiations intellectuelles sous la bannière des transcendants ? Au contraire, dans la théologie mystique, le Souverain Bien affecte directement la fine pointe de l'affectivité sans aucune médiation intellectuelle qui l'accompagne ou la précède, précise-t-il ici comme dans la *Quaestio Difficilis* où ce thème est repris à loisir.

---

<sup>14</sup> « Ideo beatus Dionysius omnes doctores scolasticos et speculativos confutat, quia omnia se scire existimant, cum tamen de vera sapientia, qua mens ad Deum trahitur, parum aut nihil, nisi forte coniecturando vel opinando, cognoscant... », Id., *ibid.*, QD 47, t. II, 228-230, l. 6-10.

<sup>15</sup> « Per istam sapientiam mens omni philosophiae, omni investigationi rationis, omni speculationi theologiae etiam inquisitioni praepositur. », Id., *ibid.*, *Théologie Mystique*, III 18, t. II, 34, l. 3-5.

<sup>16</sup> Id., *ibid.*, III 18, 34-38.

<sup>17</sup> « Item, respectu considerationis metaphysicae vel theologicae, quae ambae sub ratione entis vel eius differentiarum vel potentiarum aut intentionum, scilicet sub ratione unius, veri et boni, Deum simplicissimum apprehendunt; mens autem per istam sapientiam, sub nulla ratione praedicta, sine aliquo cogitatu concomitante vel praecedente motum amoris, per hunc apicem ipsius ad affectivae ipsum, qui est summum bonum, habet apprehendere modo indicibili, ad quam apprehensionem nec intellectus consurgit, nec intelligentia speculatur. », Id., *ibid.*, III 18, 36-38, l. 23-32 (traduction modifiée).

On retrouve encore ces trois modes de connaissance de Dieu au paragraphe 30 :

‘Approchez-vous de lui et soyez illuminés’, en sorte que l’approche précède et que l’illumination suive immédiatement. Il traite donc ici l’ensemble de la matière de ce livre où d’étrange manière, à l’encontre pour ainsi dire de tous les auteurs, admirables théologiens il enseigne à atteindre la connaissance immédiate, non par le miroir des créatures, ni par l’investigation de l’esprit ou l’exercice de l’intellect, mais par les aspirations enflammées de l’amour unitif. Par elles, alors que nous vivons encore dans la misère, nous goûtons à l’avance, infailliblement, non seulement que Dieu existe, mais encore qu’il est Dieu lui-même, très bienheureux principe, origine de toute béatitude.<sup>18</sup>

Remonter par le miroir des créatures à l’existence du Créateur, c’est ce qu’accomplit la philosophie naturelle, le découvrir par une pure spéculation intellectuelle, la métaphysique ou la théologie en sont encore capables, en revanche, goûter par avance (certes, selon une modalité imparfaite qui ne fait pas disparaître totalement la misère de l’homme «*viator*»), que Dieu lui-même est source de toute béatitude par un amour unitif, c’est le privilège de la théologie mystique. Remarquons qu’ici, Dieu n’est pas atteint «*Quid est*»; ce n’est pas l’essence même de Dieu qui est déjà contemplée par le mystique ici-bas comme par les bienheureux dans l’éternité<sup>19</sup>. Mais il goûte par des élévations purement affectives, non seulement «*quia*», mais encore «*quod sit Deus beatissimus*», que Dieu est bienheureux et principe de toute béatitude. Il n’est pas précisé si le second type d’investigation par l’*ingenium* et l’intellect, relève de la théologie naturelle des philosophes ou de celle des scolastiques, toutefois, il est indiqué que la voie unitive enseignée par Denys s’oppose à celle de tous les auteurs divins et théologiens, ce qui semble renvoyer même à la patristique. C’est, non pas devant les savants, mais devant les saints que Denys enjoint d’exposer cette sagesse unitive<sup>20</sup>. En faveur de sa supériorité, nous retrouvons l’argument de la «petite vieille», repris sans doute aux scolastiques eux-mêmes : «*elle réfute tous les sages du monde, puisqu’une simple vieille ou un rustique berger pourrait réussir parfaitement l’ascension de cette sagesse...*<sup>21</sup>»

Mais ce qui distingue Hugues de Balma est qu’il conçoit comme purement affective, cette sagesse unitive des Chrétiens, encore appelée Théologie Mystique : «*par laquelle l’esprit*

---

<sup>18</sup> «*Accedite ad eum et illuminamini*’, ut illud praecedat et immediate illuminatio consequatur. Ibi ergo complete tangit materiam huius libri, in quo cursu extraneo, quasi contra omnes divines et theologos tractatores, non per speculum creaturae vel ingenii investigatione vel intellectus exercitio docet ad cognitionem immediatam adtingere, sed per amoris unitivi aspirationes flammigeras, quibus non tantum quia Deus est, sed etiam quod sit Deus ipse beatissimus, principium totius beatitudinis et origo, infallibiliter, adhuc degentes in miseria praegustamus. »., *Id.*, *ibid.*, III 30, t. II, 52, l. 10-19.

<sup>19</sup> Cf. CH. TROTTMANN, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome, 289 (1995), 191 sq.

<sup>20</sup> Cf. HUGUES DE BALMA, *Théologie Mystique*, III, 112, *op. cit.*, t. II, 174-176, l. 4-9, citant Denys, *Noms Divins*, c. 1, *Dionysiaca*, I, 55, 1-4.

<sup>21</sup> «*...omnes mundi sapientes confutet, cum simplex vetula vel rusticus pascualis ad istius sapientiae consurrectionem perfecte possit adtingere...* »., *Id.*, *ibid.*, III, 102, t. II, 162, l. 1-4.

enflammé parle très secrètement au bien-aimé dans le langage des affections<sup>22</sup>». Sur cette conception de la sagesse des Chrétiens comme pure élévation affective dans l'ignorance il apporte des précisions à plusieurs reprises, en particulier au paragraphe 37 de la *Question difficile* où sans être nommée, la syndérèse se voit attribuer le rôle essentiel :

La pointe suprême de l'affectivité selon laquelle nous sommes mus par l'amour vers Dieu est donc d'abord touchée. Ce contact laisse en l'esprit une très véritable connaissance intellectuelle, car l'intellect appréhende très véritablement cela que l'affectivité seulement sent des choses divines. Il est donc dit dans la Théologie Mystique : "Par l'union de dilection qui réalise la vraie connaissance, on est uni à Dieu intellectuellement inconnu d'une connaissance beaucoup plus noble que ne serait toute connaissance intellectuelle<sup>23</sup>".

S'il n'est pas de connaissance antécédente ou concomitante dans la voie unitive, nous constatons qu'il en est une successive. Le contact avec Dieu est opéré dans l'amour par la fine pointe de l'affectivité, mais cette étincelle éclaire immédiatement l'intellect. Seul l'*affectus* sent les choses divines, mais l'intellect en profite aussi et grâce à lui, en appréhende quelque chose, en recueille une « connaissance intellectuelle très vraie ». Dans ces conditions, il convient de situer cette connaissance ultime par rapport aux autres théologies possibles, ce qui est proposé au paragraphe 84. La première se caractérise comme une élévation progressive vers Dieu à partir des créatures :

Il y a donc une triple connaissance. L'une utilise le miroir des créatures sensibles. Richard de Saint-Victor en parle dans son *Arche mystique*. Au moyen de quarante-deux considérations, très expressément figurées jadis dans le peuple d'Israël allant d'Égypte à la Terre promise, il enseigne comment parvenir jusqu'au Créateur de toutes choses et s'élever vers lui en franchissant six degrés.<sup>24</sup>

Même si elles sont finalement ramenées aux six degrés de la contemplation du *Benjamin Major*, la multiplicité des étapes du peuple de Dieu dans le désert, au nombre de 42 et rapportée au *De Archa <Noe> mystica* attribué ici par Hugues de Balma à Richard, vient contraster avec la simplicité de l'élévation par ignorance de la voie unitive. Sans nous arrêter à l'imprécision de ces citations, retenons ce qui caractérise ce premier type de connaissance théologique : il part des créatures et s'élève selon la combinaison des facultés naturelles de l'homme vers une contemplation intellectuelle de Dieu. Rappelons ici pour faire bref, sous forme d'un tableau les six degrés de la contemplation, tels qu'on les trouve dans le Benjamin Major :

---

<sup>22</sup> « ...mystica theologia, qua mens ignata linguis adfectionem occultissime dilectum adloquitur... », *Id., ibid.*, III, 3, t. II, 13, l. 4-6.

<sup>23</sup> « Unde primo tangitur supremus apex adfectus secundum quem movemur per ardorem in Deum, et ex isto contactu relinquitur in mente verissima cognitio intellectus, nam illud solum de divinis quod sentit adfectus, verissime apprehendit intellectus. Unde dicitur in *Mystica Theologia*: 'Per unionem dilectionis, quae est effectiva verae cognitionis, unitur Deo intellectualiter ignoto cognitione multo nobiliori quam sit aliqua intellectualis cognitio'. », HUGUES DE BALMA, *QD*, 37, op. cit., t. II, 218.

<sup>24</sup> « Unde cum sit triplex cognitio, una videlicet quae per speculum creaturarum sensibilibus respicit, quae docetur a Richardo de Sancto Victore in *Archa mystica*, ubi per XLIIas considerationes olim in populo Israelitico ab Aegypto ad terram promissionis veniente expressissime figuratas docet pervenire et per VI gradus ascendere ad omnium Creatorem. », *Id., Théologie Mystique*, III, 84, t. II, 134.

Dans l'intelligence	Au-dessus et contre la raison	Trinité
Dans l'intelligence	Au-dessus, non contre la raison	Nature divine
Dans la raison	Selon la raison	Esprit (angélique, humain)
Dans la raison	Selon l'imagination	Du visible à l'invisible (qualités)
Dans l'imagination	Selon la raison	Raison des réalités visibles
Dans l'imagination	Selon la seule imagination	Réalités visibles

Cette élévation passe par les différentes facultés humaines reprises sans doute à Boèce et leur combinaison pour atteindre finalement par l'intelligence une contemplation de Dieu dans ses mystères les plus sublimes. Le Chartreux rapporte le second type de connaissance à saint Augustin :

Une autre enseigne par l'exercice de l'intelligence, grâce à l'envoi de rayons spirituels, à connaître la cause première par son effet et à parvenir par la considération de l'exemplaire à la vérité immuable de tout ce qui a un exemplaire. L'éminent docteur Augustin en parle beaucoup dans ses livres *Du Maître et De la vraie religion*, au bénéfice de l'homme intelligent.<sup>25</sup>

Ici encore on est en droit de s'interroger sur la précision et la pertinence du renvoi aux deux œuvres de saint Augustin. La différence avec la première forme de connaissance semble être que le point de départ n'est plus les créatures extérieures, mais leurs exemplaires éternels, et ce dans la lumière intérieure pour remonter à sa source : la vérité divine. Cette distinction entre les deux premières formes de théologie ne semble pas recouvrir celle relevée précédemment entre sagesse philosophique et théologie révélée. La remontée des effets aux causes chez Augustin n'est pas celle pratiquée par les philosophes, aristotéliens notamment, à partir des réalités naturelles. Elle remonte plutôt selon la voie platonicienne, des idées exemplaires à la lumière divine des intelligibles. Dans cette distinction entre la méthode de Richard de Saint-Victor et celle d'Augustin, nous sommes déjà dans le champ de la théologie supposant la Révélation Chrétienne. Simplement Richard remonte vers Dieu à partir de la connaissance des réalités extérieures, de la sensibilité à l'intelligence, tandis qu'Augustin emprunte une voie plus intime passant par les idées et la lumière intérieure, éclairée par le divin maître. Pourtant leurs deux théologies restent pour le Chartreux en-deçà de celle du Pseudo-Denys où il reconnaît la théologie mystique, sagesse unitive des Chrétiens, objet de son traité :

La troisième connaissance l'emporte beaucoup en excellence sur elles, grâce à l'amour unitif très ardent qui fait que l'esprit, actuellement disposé, s'élève sans aucun intermédiaire très ardemment vers le

<sup>25</sup> « Alia est quae intelligentiae exercitio, per spiritualium immissionem radorum, docet primam causam per effectum cognoscere, et in omni exemplato per considerationem exemplaris ad veritatem immutabilem pervenire. De qua doctor egregius Augustinus in libro *De Magisterio et Vera Religione* intelligenti facit non modicam mentionem. », Id., *ibid.*



bienaimé par ses extensions qui le poussent vers le haut. Transmise dans la *Théologie Mystique*, cette connaissance se lève à la pointe de la puissance affective.<sup>26</sup>

Cette union suprême opérée par la syndérèse est pour lui supérieure à toutes les autres qui mettent en œuvre des facultés humaines inférieures, y compris l'intelligence. Elle présuppose au contraire, de congédier toutes ces expériences et facultés humaines pour s'élever dans l'ignorance :

On la dit " élévation ignorée " ou " élévation par ignorance", étant donné que, écarté tout exercice de l'imagination, de la raison, de l'intellect ou de l'intelligence, cette puissance affective sent présentement par l'union d'un très ardent amour ce que l'intelligence n'est pas de force à saisir.<sup>27</sup>

Alors que Richard s'élevait à partir des quatre ou cinq facultés en les combinant à partir de leur hiérarchie reprise à Boèce, la remontée anagogique prônée par le Chartreux, suppose d'en prendre congé pour s'élever seulement par l'amour unitif. Un dernier indice vient confirmer que ce sont bien les sagesse théologiques qui sont ainsi ordonnées car il revendique la supériorité de cette grâce d'union sur tous les habitus relevant tant de la nature que de la grâce charismatique ou sanctifiante : « En effet, autant le séraphin l'emporte en noblesse sur le chérubin, autant l'amour vrai est plus parfait que tout habitus infus dès la première origine, ou accordé gratuitement, ou rendant agréable.<sup>28</sup> » Nous verrons le rôle que Denys le Chartreux fera jouer à cette dernière distinction entre grâce charismatique et sanctifiante. En attendant, on peut supposer que c'est la supériorité de la sagesse unitive sur toute autre théologie pouvant relever de l'une ou l'autre qui est ici revendiquée par Hugues de Balma.

Nous avons vu ainsi qu'il distingue de la théologie mystique dionysienne, celle des philosophes et des théologiens scolastiques. Mais parmi les théologiens même, il l'oppose aux méthodes ascendantes de Richard de Saint-Victor et d'Augustin, partant respectivement des réalités extérieures ou de leurs exemplaires dans une lumière intérieure.

## II Guigues du Pont, une synthèse hétéroclite

Guigues du Pont<sup>29</sup> assimile très rapidement le traité de son confrère Chartreux dont il recommande une pieuse lecture tout en étant conscient des difficultés qu'elle pose quant aux

---

<sup>26</sup> « Alia est istis multum excellentior, per amorem ardentissimum unitivum, qui actualiter, sine omni medio, animum dispositum facit ardentissime in dilectum suis extensionibus sursumactivis consurgere; quae in *Mystica Theologia* tradita, in apice adfectivae consurgit... », Id., *ibid.*, 134-136.

<sup>27</sup> « quae consurrectio ignorata vel per ignorantiam dicitur, ut, remoto omnis imaginationis, rationis, intellectus vel intelligentiae exercitio, per unionem ardentissimi amoris id sentiat in praesenti quod intelligentia capere non sufficit », Id., *ibid.*, 136.

<sup>28</sup> « quia, in quantum Seraphim nobilior est Cherubim, in tantum amor verus omni habitu ab origine primordiali indito, vel gratis dato, vel gratum faciente, perfectior est. », Id., *ibid.*

<sup>29</sup> Sur cet auteur beaucoup moins connu que Hugues de Balma, on retiendra en particulier l'introduction de Dom Philippe Dupont à son édition critique: Guigues du Pont, *Traité sur la contemplation*, éd. par PHILIPPE DUPONT, Salsbourg, 1985, et son article: L'ascension mystique chez Guigues du Pont, dans *Kartäusermystik und -mystiker*, Dritter Internationaler Kongress über die Kartäusergeschichte und -spiritualität, 1 (Salzburg, 1981), 47-80 ; JAMES HOGG : "Hugh of Balma and Guigo du Pont », art. cit ; DENNIS D. MARTIN: Carthusian Spirituality,

relations d'une contemplation anagogique avec les autres formes de connaissance de Dieu. Écrit à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, le *Traité De contemplatione* de Guigues du Pont se présente comme une synthèse fort hétéroclite.

Il se divise en trois livres constituant en fait des traités indépendants et comportant ainsi des redites. Leur structure est complexe, résumons-là brièvement. Le Livre I distingue 12 degrés menant l'âme à l'union contemplative. Ils sont récapitulés au chapitre XI<sup>30</sup>, mais sont inégalement répartis dans les précédents. Les quatre premiers degrés sont évoqués dans le premier chapitre : justification du pécheur, angoisse de l'âme, componction, compassion envers le prochain. Les trois suivants sont traités au chapitre II : compassion envers le Christ, flamme du désir de Dieu, visite du Verbe qui pénètre dans l'âme aimante. La contemplation de l'âme qui aspire à s'élever (8) requiert une purification et rencontre des obstacles étudiés aux chapitres III à VI. La méditation continuelle des choses de Dieu (9) fait l'objet du chapitre suivant, tandis que le très long chapitre VIII évoque le voile de la nuée dans lequel elle est encore enveloppée au dixième degré de l'échelle proposée par Guigues du Pont. Le onzième n'est autre que l'extase (*raptus*) et fait l'objet du chapitre IX. Enfin, le douzième degré se révèle à la fin du chapitre dix comme la dernière des dix manières de voir Dieu: c'est-à-dire tel qu'il est, dans la vision béatifique. Le Chartreux précise bien qu'elle n'est atteinte qu'après la mort. Dès le premier livre, la distinction est donc bien claire, dans les quatre derniers degrés, entre la méditation continuelle et la contemplation suprême qui demeure dans la nuée ; le rapt qui la dépasse par une vision de l'essence divine consentie gratuitement, mais de manière passagère et qui n'est pas encore la vision béatifique définitive requérant d'être débarrassé du « mur de la chair » par la mort<sup>31</sup>.

Le livre II est centré, sur la contemplation anagogique et s'organise selon trois degrés. Le premier, opère une purification à l'écoute du Christ, passant par la contrition, la confession et le ferme propos de s'unir à lui par une méditation quotidienne. Il n'occupe pas même la

---

the writings of Hugo of Balma and Guigo de Ponte , cit. ; J. P. GRAUSEM, « Le *De contemplatione* de Guiges du Pont », *Revue d'Ascétique et Mystique*, 10 (1929), 259-89 ; KENT EMERY, « The Cloud of Unknowing and Mystica Theologia », dans *The Spirituality of Western Christiendom, II, The Roots of the Modern Christian Tradition*, éd. par E. ROZANNE ELDER, Kalamazoo, 1984; 46-70; éd. par PHYLLIS HODGSON, *The cloud of Unknowing and Related Treatises*, A.C. 3, 1982; *The cloud of Unknowing*, trad. par JAMES WALSH New York, 1981; ROSEMARY ANN LEES, *The Negative Language of the Dionysian School of mystical Theology: An Approach to the The cloud of Unknowing*, A.C. 107, 1983, 288-308; JEAN ORCIBAL, *La Rencontre du Carmel Thérésien avec les mystiques du nord*, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, section des Sciences Religieuses, 70, Paris, Presses universitaires de France, 1959.

<sup>30</sup> GUIGUES DU PONT, *Traité sur la contemplation*, éd. par PHILIPPE DUPONT, Salsbourg, 1985, t. I, 160-165.

<sup>31</sup> « ...omnes istae visiones usque ad penultimam quae fit per perfectum mentis excessum haberi possunt modo [...] Cum autem ad hunc gradum, scilicet mentis excessum, felix et beata iam coram Deo pia mens perfecte pervenerit, solo carnis pariete distat a beata vita, quo soluto intrabit sine repulsa in gaudium domini sui ut cum illis Domino Deo vivat in aeternum quorum consortio in terris exsulans iungebatur. », Id., *ibid.*, 158.

totalité du premier chapitre. Le second, à partir de cette méditation de sa vie unit au Christ. Le troisième enfin, évoqué à partir du chapitre 6, élève à la contemplation de sa divinité. Cette structure même semblerait être celle d'une contemplation de type affectif, inspirée d'Hugues de Balma, pourtant la matière spirituelle venant nourrir la prière sera différente selon le type de contemplation. Le chapitre 7 distingue ainsi les étapes d'une contemplation spéculative, tandis que les chapitres suivants insistent sur la méthode de la contemplation anagogique et sa supériorité.

Le troisième livre consacré en principe aux vies active et contemplative évacue en fait la première dès le chapitre initial et consacre tous les autres à la seconde. Toutefois le troisième livre ne détaille que les étapes de la contemplation spéculative, consacrant les dix derniers chapitres à des considérations ascétiques. Nous avons donc affaire à un ouvrage hétéroclite, riche de sources multiples qu'il recompose de manière originale.

On l'aura compris, le thème du traité n'est pas d'emblée le rapport entre sagesse spéculative et anagogique et c'est au livre III que se concentrent les chapitres qui importent le plus à ce sujet. Cette thématique est pourtant au cœur de l'ouvrage, tentant de réconcilier celui de Balma que Guigues n'attribue nullement à Bonaventure, avec les conceptions antérieures, monastiques et scolastiques de la contemplation.

Ainsi le livre I qui peut être rapproché de la voie purgative décrit-il un itinéraire de l'âme vers Dieu, de la conversion à la vision béatifique, laissant déjà place dans les sommets à une hiérarchie des contemplations de la méditation continuelle, à l'élévation apophatique dans la nuée et à l'extase. Dans le second on trouve encore pour la contemplation (II, Ch. VI), la nécessité de la prière, d'une matière et d'une méthode<sup>32</sup>. Dans le livre II qui peut être rapproché de la voie illuminative des progressants, la prière est continuelle<sup>33</sup>, et la matière ou la méthode passent au second plan par rapport à elle, déterminant les trois degrés de la contemplation spéculative. Cette contemplation spéculative est antinomique par rapport à la contemplation anagogique trouvée chez Hugues de Balma<sup>34</sup>. Leur opposition peut être synthétisée selon le tableau suivant :

---

<sup>32</sup> « Tertius vero gradus est contemplatio summae deitatis. Aspiranti autem ad contemplationem summi boni non ex confidentia meritorum sed ex desiderio creatoris cum reformatione interioris hominis, tria sunt necessaria, scilicet oratio, materia et modus exercitandi », Guigues du Pont, *De Contemplatione*, II, VI, ed. cit., 200.

<sup>33</sup> « Cum enim officium contemplandi, quod est angelorum sit supra humanam scientiam et virtutem ad quod nemo potest pertingere nisi abundantiori gratia favente et faciente, patet manifeste quod valde est necessaria continua oratio ad continuam gratiam impetrandam, sine qua nihil possumus facere... », Id., *ibid.*

<sup>34</sup> « Secundo, necessaria est ad Dei contemplationem spiritualis materia in qua mens spiritualiter agat et agatur. Sciendum est autem quod Dei contemplatio duplex est, id est duae sunt species, scilicet speculativa et anagogica, sive intellectiva et affectiva, sive affirmativa et negativa. », Id., *ibid.*, II, VII, ed. cit., 204.

Spéculative	Anagogique
Intellectuelle	Affective
Affirmative	Négative

Ainsi remarquons-nous déjà au chapitre VII du livre II les trois degrés de la contemplation spéculative. Nous les disposons également ici en tableau pour plus de clarté, avec le qualificatif latin de chacun que nous retrouverons au livre III où il prendra tout son sens :

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

Nous aurons l'occasion de revenir sur les adjectifs caractérisant dans la seconde ligne chacune des contemplations lorsque nous les retrouverons en commentant le livre III. Relevons seulement au passage une évolution d'un Guigues à l'autre. Selon Guigues II, c'était la méditation qui trouvait<sup>35</sup>. Nous suggérons naguère que cela pourrait être sous l'influence de Richard de Saint-Victor, que l'admiration qui trouve soit ainsi passée de la méditation chez Guigues II à la contemplation chez Guigues du Pont<sup>36</sup>. Rendus à ce point du livre II, on relèvera que la théologie scolastique n'est pas encore mentionnée explicitement. Or ce premier degré de la considération est rapporté à la science commune, tandis que le suivant, celui de la méditation sera dit sapientiel et exigera l'inspiration du Saint Esprit<sup>37</sup>. La considération scientifique s'en tient-elle à la lumière naturelle des philosophes ? Il est intéressant de relever que la variante issue du manuscrit T (Tortosa), ajoute « *sacrarum scripturarum* » juste après « *communi scientia* ». Il ne saurait dans cette perspective s'agir de la seule science des philosophes, mais encore d'une investigation de l'Écriture qui s'en tiendrait aux lumières de la raison naturelle. Le Chartreux confine-t-il en ce premier degré "*scientialis*" une méthode scolastique où la *lectio* devenue leçon, ne dépasserait pas par le

<sup>35</sup> « Beatae vitae dulcedinem lectio inquit, meditatio invenit, oratio postulat, contremplatio degustat. », Guigues II le Chartreux, *Lettre sur la vie contemplative*, éd. par E. COLLEDGE ET J. WALSH, SC 163, Cerf, Paris 2001<sup>2</sup>, 81.

<sup>36</sup> « Contemplation et vie contemplative selon trois Chartreux: Guigues II, Hugues de Balma et Guigues du Pont. Quelques points de repères dans une évolution », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 87 (4), oct.-déc. 2003, 633-680, ici, 665.

<sup>37</sup> « Speculativa tres habet gradus: primus est consideratio sollicitans, secundus meditatio, tertius contemplatio. Primus, scilicet consideratio quae est "intenta cogitatio animi investigantis verum", est in communi scientia et potest dici gradus scientialis. Secundus, scilicet alliciens meditatio quae est "providus animi intuitus in veritatis inquisitione vehementer occupatus", est in sapientia et potest dici gradus sapientialis, qui non potest haberi nisi Spiritu Sancto docente... », Guigues du Pont, *De Contemplatione*, II, VII, ed. cit., 204.

recours à la prière d'une *lectio* monastique se voulant « *divina* », les limites rencontrées par la méditation ? Y voit-il une théologie trop scolaire pour recevoir dans la prière les lumières d'une contemplation infuse ? Or précisément ce secours de l'Esprit Saint intervient pour Guigues du Pont à ce niveau du livre II au passage de la considération scientifique à la méditation sapientielle. Ce second degré peut-il encore désigner une théologie patristique ou scolastique ? N'est-il pas plutôt caractéristique d'une théologie monastique nourrie d'une *lectio* qui mendie chaque matin les lumières divines ?

Le troisième degré, celui de la contemplation qui trouve, se dédouble à nouveau en théologie affirmative et négative<sup>38</sup>. La « matière » en est cette fois les attributs divins, pris toujours selon l'affirmation de la suréminence<sup>39</sup>. Comme chez Hugues de Balma, dans la voie illuminative, les noms divins semblent le domaine commun à la théologie naturelle des philosophes et à la théologie symbolique voire apophasique des théologiens. Toutefois, une telle spéculation sur les noms divins reste en-deçà de la théologie mystique dont la voie est anagogique<sup>40</sup>. Les deux termes semblent interchangeable pour Guigues du Pont et le Manuscrit T (de Tortosa) présente pour la première occurrence de l'adjectif « *anagogica* » dans le passage qui vient d'être cité l'ajout : « *quae dicitur mystica theologia* ».

La contemplation anagogique n'est abordée qu'au chapitre X du livre II en référence explicite à l'ouvrage d'Hugues de Balma<sup>41</sup>. Toutefois, la présentation qu'en donne Guigues du Pont n'est pas aussi exclusivement affective. Il la rapporte à la théologie négative, conformément à l'héritage dionysien. Mais il est ici mêlé à celui d'Augustin, puisque ce qu'il s'agit d'abandonner, ce sont les manières de connaître Dieu à partir des réalités visibles,

---

<sup>38</sup> « Tertius gradus, scilicet contemplatio inveniens, est in conspectu et admiratione summae veritatis. Ista species partim est in ratione, partim supra rationem; altera non solum supra rationem, sed etiam praeter rationem videtur esse. Prima species speculationis, scilicet contemplativa, agitur per affirmationem, alia per abnegationem », Id., *ibid.*, p. 206.

<sup>39</sup> « ... prima agitur per affirmationem et proprietatem quorumdam vocabulorum, ut cum dicitur quod Deus est prima et summa essentia, summa et perfecta natura, summa maiestas, summa potestas, summa bonitas, summa scientia, summa virtus, omnium rerum tenax vigor, summa veritas, summa sapientia, summa iustitia, summa misericordia [...] principium omnium existentium, optimus et aeternus finis beatae vitae, haec et hiis similia sunt quaedam spiritualis et sanctissima materia ad digne meditandum de summo bono prout capacitas unusquisque sufficit secundum mensuram donationis Christi. », Id., *ibid.*, p. 206-208.

<sup>40</sup> « Alia species divinae contemplationis, scilicet anagogica, quae peragitur per abnegationem seu amotionem omnium rerum, est verior quam species speculativa de qua specialiter supra aliquid dictum est et, licet quaelibet contemplatio quae ad supernam Ierusalem mentem puram elevat sive per affirmationem sive per negationem anagogica dici possit, tamen in praecedentibus et subsequentibus ad habendum caeteras differentias anagogica dicitur contemplatio quae peragitur per abnegationem omnium rerum, quae verior dicitur quam speculatio. », Id., *ibid.*, II, X, t. II, p. 228.

<sup>41</sup> « Nam in veritate Deus est super omne visibile, imaginabile, intelligibile, quae tria sunt tres species videndi Deum in hac vita, quibus aliquando cum sibi placuit et sicut voluit visus est a sanctis patribus, scilicet visione corporalium oculorum, visione imaginaria et visione intellectuali sicut Paulo. Haec autem species contemplationis, scilicet anagogica, nititur aliter pertingere ad Deum et haec est contemplatio de qua optime loquitur libellus qui incipit *Viae Sion Lugent*; quem studiose legat qui ad hanc vult pervenire. », Id., *ibid.*

imaginables ou intelligibles, où l'on reconnaît les trois niveaux de la vision de Dieu distingués dans le *De Genesi ad Litteram*.

S'il reste très révérencieux envers la prolixité affective de Balma<sup>42</sup>, Guigues du Pont préfère appliquer à l'élévation anagogique les trois critères distingués pour la contemplation précédente : prière, matière et méthode. Si le point de départ est bien pour lui une prière de dévotion envers l'humanité du Christ, dont la matière fuit toute discussion scolastique pour rester affective<sup>43</sup>, il ajoute une méthode qui consistera précisément à passer d'un premier degré où l'adhésion au Christ en son humanité est encore imaginative et affective, à une adhésion de discernement qui sans les séparer distingue ce qui relève de l'humanité ou de la divinité du Christ<sup>44</sup>. Guigues du Pont rapproche ces deux premiers degrés de la contemplation anagogique des voies purgative et illuminative<sup>45</sup>, mais du coup, c'est le troisième qui correspond à une élévation purement affective et anagogique. Nous pouvons présenter les caractéristiques de ces trois degrés de la montée anagogique sous forme d'un tableau :

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

L'âme pourra ainsi parvenir à ce troisième degré où elle adhère directement à la divinité du Christ, et c'est dans cette union que réside pour Guigues du Pont la véritable anagogie. Elle paraît ainsi moins affective que celle de Balma, mais se présente davantage comme une élévation de la dévotion à la contemplation, consumée certes dans un amour ardent. Il concède encore, que l'âme habituée à s'élever par les deux premiers degrés de la méthode

<sup>42</sup> « Verumtamen quia auctor illius libelli tamquam bonus clericus et altissimus contemplator profuses texuit materiam quo ad aviditatem breviter transire volentium necnon altius et obscurius in quibusdam quo ad minus capaces viam sibi competentem et congruam cupientes videtur quod ad exercitandam mentem rudem et animalem quae nondum novit percipere sublimiora Spiritus Sancti, tria sunt necessaria in principio huius altissimae contemplationis, videlicet, sicut dictum est in praecedenti contemplatione, oratio, materia, exercitium, quamvis aliter. », Id., *ibid.*, 228-230.

<sup>43</sup> « Primo, necessaria est oratio, sicut supra dictum est. Materia autem huius contemplationis non ad texendum discussiones et discursiones investigationum et inquisitionum, argumentorum et solutionum, quae studiosissime haec contemplatio refugit, sed ad alliciendam et fovendam piarum affectionum devotionem; Christus est fons uberrimus omnium gratiarum. », Id., *ibid.*, 230.

<sup>44</sup> « Exercitium vero tres habet gradus: primus est adhaesio imaginationis qua per devotam affectionem pia mens adhaeret Christi humanitati, [...] ; secundus gradus est adhaesio discretionis qua pia mens, discernens non separans Deum ab homine, adhaeret divinitati in homine assumpto per pium amorem [...] tertius gradus est adhaesio desiderabilis unionis qua mens suaviter ardet in Deum experiens quod qui sic adhaeret Domino unus spiritus est. », Id., *ibid.*

<sup>45</sup> « In hiis duobus gradibus studeat pia mens de die in diem exerceri et proficere; nam in primo purgatur et attrahitur, in secundo purgatur et illuminatur et bene disponitur ad recipiendum beneficia potiora. », Id., *ibid.*, 234.

pourra s'en passer pour se hausser directement selon le troisième<sup>46</sup> ce qui correspondrait à la sagesse unitive de Balma. Et Guigues du Pont finit par reconnaître que la méthode (*exercitium*) et la contemplation anagogiques sont très supérieures à celles de la sagesse spéculative<sup>47</sup>.

Nous retrouvons la plupart de ces distinctions au livre III du *De contemplatione*, à partir du chapitre IV. Notons seulement à propos des précédents le changement de point de vue puisque c'est en tant que vie contemplative que la contemplation est abordée dans ce troisième livre. La vie active quant à elle, approchée rapidement au premier chapitre de ce dernier livre, est rapportée à la purification des mœurs ainsi qu'aux œuvres de charité, envers les corps et finalement envers les âmes<sup>48</sup>. Notons encore que si la vie contemplative ne doit pas être divulguée (ch II), ses moyens sont pour Guigues du Pont, la lecture, la méditation, la prière et le désir exclusif<sup>49</sup>. Nous reconnaissons là au moins trois des quatre degrés de l'échelle des moines de Guigues II<sup>50</sup>. Pourtant, à y regarder de plus près, ils sont quelque peu transformés. La *lectio* est bien celle des Écritures, mais Guigues du Pont insiste sur le fait qu'elle doit viser à apprendre et appliquer la volonté de Dieu plutôt qu'à chercher à l'enseigner aux hommes<sup>51</sup>. Résolument, la *lectio* monastique ne cherche pas à faire la leçon aux autres, mais bien à la recevoir de Dieu. Quant à la méditation, elle est centrée moins sur la Parole de Dieu que sur le sujet et ses péchés<sup>52</sup>, méditation affectueuse conduisant à la componction. De même la prière ne demande plus une lumière divine sur les obscurités de l'Écriture, mais culmine directement dans la louange<sup>53</sup>. Enfin, alors qu'elle débouchait précisément chez Guigues II sur la réception

---

<sup>46</sup> « Tertio, cum saepius assueverit a Deo homine ignites devotiones haurire, incipiat immediate sursum in Deum illas convertere, nullam aliam cogitationem vel meditationem assumendo, sed tantummodo conceptam a Christo vel undecumque Dominus dederit ignitam devotionem, mox, cum incipit accendi, ante Deum, quanta purius poterit, studeat effundere... », Id., *ibid.*

<sup>47</sup> « Hic autem tertius modus per abnegationem exercendi et contemplandi videtur esse in multis melior quam ille qui est per affirmationem. Est enim, ut videtur, facilius, utilius, purius, avidius, certius, amabilius, stabilior, humilior, familiarior. », Id., *ibid.*, XIII, 248.

<sup>48</sup> Id., *ibid.*, III, I, 254-259.

<sup>49</sup> « Primo enim, pia mens saeculi desideriis abrenuntians et sitire incipiens interiori inspiratione ad Deum, fontem vivum, gratulabunda requiescere affectat et nititur in Deo Salvatori suo mediantibus quatuor, scilicet lectione, meditatione, oratione et singulari desiderio. », Id., *ibid.*, III, III, 268.

<sup>50</sup> Cf. *supra*, n. 35.

<sup>51</sup> « Pia siquidem mens in Deo requiescit per devotam lectionem, quaerens magis erudiri et doceri quam docere, quaerens quid placeat Deo, quidve displiceat, quaerens mandata Dei ad faciendum ea, quaerens magis saporem scripturarum coram Deo quam scientiam coram hominibus. », Id., *ibid.*

<sup>52</sup> « Secundo, pia mens requiescit in Deo per piam et sollicitam meditationem saepe meditando, modo peccata sua et defectus suos ad dolendum [...] Ad hoc facit quod dicit Richardus de Sancto Victore [...]: "primum est ut redeas ad teipsum, intres ad cor tuum, discas aestimare spiritum tuum; discute quid sis, quid fueris, quid esse debueris, quid esse poteris; quid fueris per naturam, quid modo sis per culpam, quid esse debueris per industriam, quid adhuc esse possis per gratiam". », Id., *ibid.*, 268-270.

<sup>53</sup> « Tertio, pia mens requiescit in Deo per sanctam orationem, intente et affectuose Deum orando, faciem eius frequenter praeoccupando, laudando, psallendo, exultando, in hymnis et confessionibus, benedicendo. Horum exercitium multum repraesentat statum caelestium civium... », Id., *ibid.*, 272.

de grâces contemplatives dissipant les doutes générés par la méditation et décernées arbitrairement par le bon vouloir divin, elle est suivie chez Guigues du Pont d'une adhésion permanente et sans cesse rectifiée du désir humain à cette divine volonté<sup>54</sup>.

Au chapitre IV, nous retrouvons la distinction des contemplations spéculative et anagogique rencontrée en II, 7 avec les oppositions que nous avons ordonnées en un tableau<sup>55</sup>. Mais le Chartreux propose cette fois une définition de la spéculation qui la rapporte à une contemplation médiatisée par les créatures<sup>56</sup>. Elles forment un miroir dans lequel Dieu est aperçu. Or le miroir le plus fidèle sera finalement l'âme elle-même créée à l'image de Dieu et donc de tous les miroirs, le plus proche de l'original divin recherché. Toutefois, alors que le livre II ordonnait ensuite directement trois degrés d'une même contemplation spéculative (considération attentive, méditation qui attire, contemplation qui trouve), ce sont trois espèces distinctes de cette même contemplation spéculative qui sont distinguées au chapitre V du livre III, comme il ressort du tableau qui suit :

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

La première est explicitement rapportée aux philosophes<sup>57</sup> et le manuscrit P a même *philosophica* au lieu de *physica*. La référence est saint Paul (Ro I, 19-20), mais sans la partie la plus critique. On peut se demander si Augustin et Thomas d'Aquin, également mentionnés le sont en tant que philosophes ou en tant que théologiens<sup>58</sup>. Les textes cités de ces deux auteurs insistent sur la nécessité pour la contemplation de ne pas s'arrêter aux créatures, mais

<sup>54</sup> « Quarto, pia mens requiescit in Deo per pium et singulare desiderium quo singulariter appetit Deo placere, omnia alia desideria in se mortificans et captivans; hoc autem desiderium aliis tribus praedictis donat colorem et saporem, saporem scilicet divinae dulcedinis coloremque coccineum geminae caritatis. », Id., ibid.

<sup>55</sup> « Huius contemplationis, quam pauci noverunt per experientiam, duae sunt species, scilicet speculativa et anagogica, sive affirmativa et abnegativa, sive intellectiva et affectiva. », Id., ibid., III, IV, 274.

<sup>56</sup> « Speculari est isto respectu per aliquod medium quaerere inspiciendo creatorem; quidquid enim est medium inter Deum et piam animam, per quod quaerit ipsum, speculum est sibi, etiam cum ipsa anima ingreditur ad considerandum proprietates quas habet cum Deo ad cuius imaginem creata est, ipsa sibi est speculum, tanto siquidem lucidius quanto prae caeteris rebus mundi Deo vicinius. », Id., ibid.

<sup>57</sup> « Speculatio physica quaerit Deum per speculum creaturarum per quarum considerationem philosophi creatorem intellexerunt; *Deus enim illis revelavit*, ad Romanos primo; et de hac ibidem dicit apostolus: *Invisibilia ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. », Id., ibid., III, V, 276.

<sup>58</sup> « Unde Augustinus in libro de vera religione: "In creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus"; de hoc scribit sanctus Thomas in secunda secundae quaestione clxxx articulo quarto. », Id., ibid.



de remonter à leur principe divin. Quand bien même il s'agirait de la théologie des philosophes que les deux grands théologiens latins tentent ainsi d'ordonner à sa fin, le Chartreux signale que partant des réalités visibles elle risque de distraire les âmes faibles désireuses d'obtenir la contemplation infuse<sup>59</sup>. Il y a ainsi une sorte d'antinomie entre les deux formes de contemplation. La seconde, cherchant Dieu au miroir des Écritures et qualifiée de scolastique semble pouvoir correspondre à la théologie universitaire de l'époque<sup>60</sup>. Mais elle n'est envisagée que du point de vue du conseil spirituel mettant en garde ceux qui la pratiquent contre un accaparement de leur attention par leur intérêt pour les Écritures qui les éloignerait de la communion avec Dieu.

Le troisième type de contemplation spéculative, infuse va se décliner selon les trois degrés que nous avons rencontrés précédemment au livre II<sup>61</sup>. Ils semblaient alors concerner toute contemplation spéculative. Or ils sont restreints au livre III, à la seule contemplation spéculative infuse. Celle-ci ne cherche plus Dieu au miroir des créatures ou des Écritures, mais à celui des dons divins.

Nous ne reviendrons pas ici en détail sur l'analyse de cette spéculation infuse dont nous avons traité ailleurs<sup>62</sup> et qui semble dépasser l'exercice de la théologie scolastique par le bénéfice de grâces mystiques. Pourtant son premier degré, celui de la considération attentive, est qualifié d'entièrement scolastique et scientifique du moins quant aux termes employés<sup>63</sup>. C'est que comme dans le livre II, sa matière semble être la méditation des attributs divins plus que celle des mystères révélés, ou du moins l'élévation des premiers aux seconds<sup>64</sup>. On relèvera aussi

---

<sup>59</sup> « Ista species speculandi non convenit nec expedit homini parum scienti, immo sollicitate debet claudere sensus suos ab omnibus visibilibus qui vult habere contemplationem infusam. Nam visibilia mentes infirmas distrahunt et dissipant et replent vanis phantasmatis. », Id., *ibid.*

<sup>60</sup> « Secunda speculatio, scilicet scolastica, Deum quaerit per speculum scripturarum et haec quidem utilis est et necessaria; sed tamen frequenter impedit caelestes influxiones, cum circa scripturas per nimiam occupationem mens misera captiva retinetur et sic a Domini consortio elongatur. Unde dicit sponsus in Canticis sexto, alloquens animam devotam et post devotiones quibus ipse tenetur nimis se convertentem ad studium scripturarum: *Averte oculos tuos a me quia ipse me avolare fecerunt*, cum scilicet per curiositatem et praesumptionem scripturarum putat se posse ad divinam contemplationem quam ipse solus docet penetrare. Solus enim Deus, sicut supra dicitur, docet ipsam animam seipsum invenire. », Id., *ibid.*, 276-278.

<sup>61</sup> « Speculatio vero divinitus infusa quaerit Deum per speculum divinarum infusionum rationem in Deum dirigentium; haec autem tres gradus habet quorum primus est sollicita consideratio, secundus alliciens meditatio, tertius inveniens contemplatio; isti tres gradus saepe reperiuntur in sacris scripturis aliquando latenter, aliquando patenter. », Id., *ibid.*, III, VI, p. 280.

<sup>62</sup> Cf. *Contemplation et vie contemplative...* art. cit., 667-676 ; « *Murenulas aureas faciemus...* Dire la contemplazione : Guiguo du Pont, lettore di Bernardo di Chiaravalle », colloque de Sienna, dans *Ai limiti dell'immagine*, Quodlibet Studio, Macerata, 2005, 81-103.

<sup>63</sup> « Hic autem gradus qui est quoad vocabula totus scolasticus sive scientialis quasi semper potest haberi ad pie considerandum ab anima quieta et curis exterioribus vacua et melius est et utilius quod consideret pia mens in affectu pietatis has divinas proprietates communes toti Trinitati quam excogitare praesumat proprietates, notiones et distinctiones personarum. », Id., *ibid.*, III, VI, 292.

<sup>64</sup> « Si vis ergo scire qui sit Deus, quia non potes amare quod omnino nescis, considera spiritualiter ad exemplar praedictorum in simplicitate puri cordis, quantum poteris, favente gratia, quod Deus est prima et summa essentia,

que selon Guigues du Pont, nul ne peut aimer ce qu'il ignore totalement. La source de cette remarque pourrait être aristotélicienne et se retrouvera au coeur de la querelle de la théologie mystique relancée au XVe siècle par un autre Chartreux, Vincent d'Aggsbach. Les attributs divins viennent ainsi nourrir une contemplation spéculative qui ne peut être purement affective en sa considération initiale. Même au degré suivant qui suppose les grâces du Saint Esprit<sup>65</sup>, l'âme qui en a été comblée doit encore prendre au plus secret de sa méditation retirée en sa fine pointe, un terme (*vocabulum*) de la matière précédente pour s'élever ensuite au-delà de toute représentation, à une vision toujours passagère et imparfaite de la lumière divine. Mais avant de déboucher sur l'excessus, ce deuxième degré méditatif de la contemplation spéculative est le théâtre d'un fort combat spirituel entre la fine pointe de l'âme qui désire sortir vers Dieu et l'animalité qui l'allourdit<sup>66</sup>. Encore lorsqu'elle y parvient, ne voit-elle Dieu que subrepticement et imparfaitement<sup>67</sup>. L'âme ne peut en effet le voir tel qu'il est ce qui est réservé aux bienheureux définitivement débarrassés des lourdeurs du corps. En attendant, à ce second degré de la contemplation spéculative infuse, comme en celui de la contemplation anagogique, s'opère selon Guigues le discernement entre les réalités divines et humaines<sup>68</sup>. Nous ne nous attarderons pas sur les trois manières de voir Dieu distinguées au chapitre VIII dont nous avons déjà signalé qu'elles correspondent aux trois derniers des dix degrés

---

summa et perfecta natura, summa maiestas, summa potestas, summa bonitas, summa scientia, summa sapientia, summa veritas, summa iustitia, summa misericordia, summa dulcedo, summa pietas, summa lux, summa claritas, summa beatitudo, summa pax, summa virtus, summa aeternitas, summa caritas, fons totius vitae, summus et summe perfectus creator et conservator et amator omnium bonorum visibilium et invisibilium, principium omnium existentium, optimus et aeternus finis beatae vitae, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, unus Deus, immortalis, invisibilis, intelligibilis totus desiderabilis.», Id., ibid.

<sup>65</sup> « Secundus gradus, [...] licet sit multum laboriosus, tamen in labore est requies, sed non potest omnino haberi nisi ad specialem inspirationem et infusionem Sancti Spiritus rore caelesti mentem de se aridam foecundantis. Cum igitur pia mens senserit se perfundi sicut adipe et pinguedine caelestis roris quadam inconsuetae novaque suavitate [...] tunc debet in secretiori tranquillae mentis acie sive apice assumere unum vocabulum de praedicta divina materia et illud per pium desiderium, quanta devotius poterit, satagat sapienter, id est per sapidas doctrinas spiritualium infusionum, ad odorem Sancti Spiritus naribus interioribus haurire et ad saporem gustus spiritualis masticare, quod fieri non potest nec intelligi prout est nisi ipso Sancto Spiritu ducente et affectum et intellectum hominis disponente et habilitante... », Id., ibid., III, VII, 296.

<sup>66</sup> « In isto gradu magna est concertatio inter gratiam interiorem hominem deducentem et humanam animalitatem, ipsum interiorem hominem fortiter aggravantem et fortiter et importune obicibus phantasmatum et sarcina propriae ponderositatis deprimentem spiritum in Deum excedere cupientem. », Id., ibid., 296-298.

<sup>67</sup> « ... si crassior caligo mundana de corde speculatoris abstersa fuerit, videbit aliquando ineffabiliter illud lumen ineffabile quod veraciter est Deus, ad modicum tamen et valde imperfecte propter nimiam reverberationem et velocissimum transitum ipsius veritatis seu divini luminis et modicissimam capacitatem caecae mentis quae animalitate humanae infirmitatis captiva retinetur ut quod quodammodo videt, nullo modo videre valeat prout est, immo inaestimabiliter longe se esse cognoscit ab illa summa luce; unde Gregorius: "A luce incorruptibili nos obscurat caligo nostrae corruptionis. Cumque et videri aliquatenus potest et tamen videri lux ipsa non potest sicut est"... », Id., ibid., 298.

<sup>68</sup> « Liqueat itaque quod in isto gradu secundo accepit pia mens discretionem et cognitionem quodam secreto intuitu inter divina et humana et quam infixata sit in suis tenebris videt dum nimiam reluctationem sentit in se trahenti gratiae repugnantem et quam longe sit a plena perfectione aeternae lucis prout aliquando sperat sibi fieri... », Id., ibid., 300.

distingués au premier livre : ravissement imparfait et furtif, ravissement parfait de saint Paul, vision éternelle des bienheureux<sup>69</sup>. Pas davantage sur la nouvelle distinction ternaire introduite au chapitre XI<sup>70</sup> entre les modalités de la méditation qui attire selon qu'elle est stimulée par le don de science conduisant à pleurer ses péchés et se tourner vers les réalités éternelles, ce qui se réalise par l'effet du don de sagesse, comme une jouissance dont la douceur envahit complètement l'âme au troisième degré. Rappelons seulement à propos du dernier degré, celui de la contemplation qui trouve, que celui-ci est d'abord qualifié d'étincelant (*scintilliaris*), car il perçoit en de brefs instants, (*raptim*) la clarté divine. Mais la vision dans laquelle est aperçue subrepticement l'étincelle de la lumière divine (*scintillam divinae lucis*) ne saurait constituer un état durable. L'adjectif étincelant ne convient donc pas pour qualifier le dernier degré de la contemplation qui trouve. Car l'âme retombe dans un état sur lequel le Chartreux semble dans un premier temps hésiter : est-ce l'état sapientiel précédent ou un état intermédiaire ? Finalement il appelle « murénulaire » ce degré où l'âme conserve de ses élévations furtives l'ornement des images ou ressemblances (*adiutrices similitudines seu species*<sup>71</sup>) dans lesquelles elle recueille ce qui n'était d'abord que pure lumière, afin de le faire partager aux autres dans le ministère de la parole. Rappelons seulement que cet adjectif *murenularis* fait allusion aux boucles d'oreille formées de colombains d'or et d'argent rappelant la forme des murènes, offertes par l'époux du Cantique à sa bien-aimée. Au chapitre XVI, le Chartreux cite longuement le Sermon 41 de saint Bernard sur le Cantique où celui-ci interprète ces bijoux comme les images et les paroles laissées dans l'âme par les anges après la visite de la lumière divine et lui permettant d'en rendre compte. D'où l'adjectif murénulaire forgé par Guigues pour qualifier cet état faisant suite aux élévations toujours furtives.

Très peu de temps après la publication du *Viae Sion lugent* d'Hugues de Balma Guigues du Pont propose ainsi sa propre tentative d'articulation entre contemplation spéculative, philosophique ou théologique, voire infuse et contemplation anagogique. Mais le compromis était peut-être impossible. La *Théologie mystique* de Balma considérée comme union purement affective allait bientôt s'avérer irréductible à tout type de contemplation pour Vincent d'Aggsbach qui relança la dispute au milieu du XVe siècle<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> Id., *ibid.*, VIII, 304-306.

<sup>70</sup> Id., *ibid.*, VIII, 320-324.

<sup>71</sup> Id., *ibid.*, XV, 340.

<sup>72</sup> Nous avons évoqué son rôle dans la controverse de la docte ignorance dans plusieurs articles, Cf. « La coïncidence des opposés dans le *De Icona* de Nicolas de Cues (IX-X) », dans *Nicolas de Cues, penseur et artisan de l'unité*, éd. par D. LARRE, ENS éditions, Lyon, 2005, 67-85 ; « La docte ignorance dans le *De Icona*. L'humanisme de l'au-delà du concept. », dans *Nicolas de Cues, les méthodes d'une pensée*, éd. par J.M. COUNET

Pourtant dans le même temps, un autre Chartreux, Denys de Ryckel éminent théologien dans l'esprit de l'Aréopagite et de l'Aquinat avait proposé une solution qui ne manquait pas d'originalité et qui fera l'objet de notre dernière partie. Ne découle-t-elle pas de la différence majeure que nous avons pu relever entre ses deux prédécesseurs du XIII<sup>e</sup> siècle ? Pour Balma, la théologie mystique est à la portée de tout chrétien et la moindre *vetula* empruntant cette voie pourra s'élever bien plus sûrement vers Dieu que le plus éminent théologien scolastique. Pour Guigues du Pont on a noté que les grâces du Saint Esprit sont requises à partir du niveau sapientiel de la contemplation spéculative. Nous relevons d'ailleurs au passage que dès le livre II de son *De contemplatione*, cela n'est pas sans poser quelques problèmes puisque la contemplation scolastique qui n'est pas encore distinguée de la contemplation infuse, peut à ce niveau qui en reste à la science (*scientialis*) s'appuyer sur les Écritures, ce qui est explicite dans le manuscrit T. Cela est-il possible sans la lumière de la grâce et une lecture dans la foi ? Les grâces infuses dont il est question dans le livre III au niveau de la méditation infuse sont donc clairement des grâces mystiques qui dépassent la grâce ordinaire. A fortiori, la contemplation anagogique ne relèvera-t-elle pas selon lui de grâces exceptionnelles, dépassant la foi ordinaire de la *vetula* ? Denys le Chartreux, conscient de cette difficulté proposera ainsi plus d'un siècle plus tard une solution originale fidèle à Thomas d'Aquin, mais qui n'est pas sans poser à son tour quelques problèmes. Ayant déjà étudié cette brillante synthèse par ailleurs, nous nous contenterons d'en mettre en évidence l'originalité dans cette dernière partie<sup>73</sup>.

### III Denys le Chartreux, les trois sages : une théologie scolastique exclusivement charismatique

Denys de Ryckel est entré à la Chartreuse de Ruremonde aux Pays-Bas après une formation à l'université de Cologne, dans la chaire de saint Thomas. Son œuvre monumentale couvre 41

---

ed., Louvain la Neuve, 2005, 105-116 ; « Le dépassement de toute représentation dans le *De Icona* », dans  Revue d'Études anciennes et médiévales, philosophie, théologie, sciences, 3-4, 2005-2006, éd. par A. VASILIU, Bucarest 2006, 327-346 ; « Mystique, sagesse et théologie : La place de la mystique entre théologie et vision béatifique à la fin du Moyen Âge », dans *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Colloque du CIPh, Paris, 6-8 avril 2006, éd. par D. DE COURCELLES, Grenoble, Jérôme Million, 2007, 145-184 ; « Lectures chartreuses des Victorins », *Colloque Paris, Centenaire de la fondation de l'Abbaye de Saint-Victor, 23-26 septembre 2008*, dans *L'école de Saint-Victor de Paris: Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Époque moderne*, éd. par D. POIREL et alii, Turnhout Brepols, 2010, 547-582 ; « Lectures de Denys et enjeux des trois controverses renaissantes : docte ignorance, théologie mystique et vies active ou contemplative. », Colloque international du CESR, 27-29 mai 2010, dans *Le Pseudo-Denys à la Renaissance*, sous la direction de STEPHANE TOUSSAINT et CHRISTIAN TROTTMANN, Paris, Champion, *Le savoir de Mantice*, 24, 2014, 93-124.

<sup>73</sup> Cf. notre « Trois regards chartreux sur la contemplation au cœur du XV<sup>e</sup> siècle », dans les actes de 33<sup>ème</sup> Kölner Mediaevistentagung, *Herbst des Mittelalters*, Miscellanea Mediaevalia 31 (2004), éd. par J.A. AERSTEN, De Gruyter, 558-593.

volumes de l'édition moderne in folio sur deux colonnes, comportant commentaires de l'Écriture, des Sentences, de divers auteurs comme Boèce ou Denys qui a sa préférence, mais aussi des traités théologiques et spirituels. On trouve en exergue du prologue de son *De Contemplatione* ce verset du *Livre de la Sagesse* : "*Sapientiam amavi et exquisivi a juventute mea*". C'est ainsi dans le cadre d'une vaste recomposition des différents niveaux de sagesse qu'il est amené à articuler théologie scolastique et théologie mystique. Il commence par expliquer que la sagesse est souverainement désirable et que par participation, l'esprit humain qui ne peut la contempler directement ici-bas, est progressivement déifié pour parvenir à être finalement uni dans la béatitude éternelle à la Sagesse incréée qui n'est autre que le Verbe divin<sup>74</sup>. Mais dans ces conditions, qu'en est-il de celle des philosophes qui n'ont pas pu bénéficier de la grâce sanctifiante<sup>75</sup> ?

Il convient donc de discerner entre les diverses formes de sagesse. Certes, Dieu, comme être premier est la cause de toutes les essences, comme souverain bien celle de toute bonté, comme premier vivant, de tout ce qui vit et comme premier sage, source et modèle de toute sagesse<sup>76</sup>. Pourtant, Denys précise que toutes les formes de sagesse ne découlent pas de la même manière et directement de lui. Certaines nécessitent effort et apprentissage, éventuellement sous un maître<sup>77</sup>. À l'opposé, les anges ont pu bénéficier de leur sagesse et de leur science en Dieu lors de leur conversion, mais le Chartreux rappelle que d'aucuns comme saint Thomas supposent qu'ils ont été créés dans la grâce sanctifiante et donc avec la charité (ainsi que la foi et l'espérance). Dans ces conditions, il faut considérer qu'ils ont été créés avec les dons (du Saint Esprit) de science et de sagesse "intégrés" (*concreata*). Bien qu'il signale que les théologiens ne sont pas unanimes à ce sujet, Denys précise que tous s'accordent, suivant en cela Aristote, pour dénier une telle connaissance innée aux humains

---

<sup>74</sup> « Sapientiam nobis potissime amandam desiderandamque unigenitus Filius Dei edocuit, qui in actu sapientiae felicitatem nostram constituens, Patri aeterno deprompsit: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum. Etenim, quum Deus sit summa, vera ac plena sapientia, participatione sapientiae Dei humana mens deificatur, atque angelicis mentibus parificatur; et quamvis in vita praesenti nequeat mentis humanae sapientia angelicorum spirituum sapientiae adaequari, potest tamen homo fidelis nunc eatenus in caritate sapientiaque infusa proficere, ut mereatur in patria nonnullis supernis spiritibus in sapientiae venustate ac gloria praefulgere, tanquam fontanae et increatae Sapientiae intimius feliciusque unitus. », DENYS LE CHARTREUX, *De Contemplatione*, I, Prologue, *Opera Omnia*, 41 (*Opera Minora* 9), Tournai, 1912, 135, 1, A-C.

<sup>75</sup> « Haec est vera, divina ac salutaris sapientia, quam solus Spiritus Sanctus diffundit et condit in mente creata: quam nemo reproborum sortitur usque in finem, nullus quoque philosophorum cognovisse aut recepisse censetur. », Id., *ibid.*, 2 A.

<sup>76</sup> « Quemadmodum Deus ut primum ens omnibus est causa essentiae et essendi, atque ut primum bonum omnibus est causa bonitatis et appetendi, item ut primum vivens omnibus est causa vivendi et vitae; ita ut primum sapiens, seu prima, fontana et exemplaris sapientia, omnibus est causa sapientiae, intelligentiae atque notitiae. », Id., *ibid.*, art. II, 136, 2 A.

<sup>77</sup> « ... ipsam vero habitalem seu actualem sapientiam sive notitiam non omnes immediate a Deo causaliter sortiuntur, sed aliqui per considerationem, laborem aut studium aliorumque instructionem, sapientiam et notitiam adipisci noscuntur. », Id., *ibid.*, 2 C-D.

sauf éventuellement pour leur habitus confus des premiers principes tant spéculatifs que pratiques<sup>78</sup>. Les humains ne naissent donc pas avec la sagesse, ni la science infuse. Seule la syndérèse ou l'étincelle de l'intelligence, donnant respectivement accès aux premiers principes moraux ou logiques comme celui de non contradiction, sont créés, si on nous permet de filer la métaphore, comme des logiciels déjà gravés d'origine en l'âme.

Faute d'une telle grâce initiale, la sagesse humaine devra donc commencer par être naturelle et acquise : tel est le cas de celle des philosophes qui parvient cependant à remonter aux réalités immatérielles, intellectuelles, et même immortelles<sup>79</sup>. S'élevant des effets à leur cause, ils passent du visible à l'invisible et l'on reconnaît au passage une citation implicite de Rm 1, 20. Toutefois, en thomiste conséquent, le Chartreux remarque que l'homme est créé en vue de la béatitude surnaturelle. C'est pourquoi cette première sagesse naturelle ne saurait lui suffire<sup>80</sup>. Il lui faut donc également une sagesse surnaturelle pour lui faire connaître dans la foi, par la Révélation, les vérités sur Dieu qu'on peut trouver réunies dans les articles du Credo.

Or cette sagesse surnaturelle s'avère double selon Denys. L'une relève de la grâce *gratis data*. Elle est acquise par le moyen humain de l'étude, même si elle suppose à l'origine quelque révélation surnaturelle. Dans la mesure où la foi est formée par la charité, le Chartreux déplore que cette sagesse reste informe chez ceux, nombreux selon lui à son époque, qui étudient, s'approprient, ou pire enseignent une telle sagesse sans vivre dans la charité infuse et la grâce sanctifiante<sup>81</sup>. Faute de pouvoir être rapportée à cette grâce qui rend agréable à Dieu, leur sagesse relèvera du charisme de « *sermo sapientiae* » auquel saint Paul fait référence en I Co XII, 8.

Il y a ainsi place pour une troisième sagesse, proprement contemplative, infusée quant à elle, non tant par le charisme, que par le don de sagesse. Celui-ci ne saurait être reçu sans la grâce

---

<sup>78</sup> « Sed omnes isti, Aristotelem et Peripateticos imitando, adstruunt mentibus humanis scientias non esse concreatas nisi secundum habitum quemdam confusum, quo naturaliter primis consentit principiis quilibet homo, tam in speculativis quam practicis. », Id., *ibid.*, 137 1 A-B.

<sup>79</sup> « Est itaque in hominibus primo quaedam sapientia naturalis et acquisita ac philosophica; estque sapientia ista immaterialium, intellectualium immortaliumque naturarum (praesertim ipsius supersimplicissimi ac invariabilis Dei) cognitio, quantum ex rerum cursu, natura ac ordine huiusmodi queunt cognosci. Invisibilia namque Dei per ea quae facta sunt, ab homine intelliguntur, juxta Apostolum. Effectus quippe causam repraesentat et cognitam facit. », Id., *ibid.*, B-C.

<sup>80</sup> « Verum, quum homo propter supematuralem beatitudinem sit creatus, non ei suffecit sapientia naturalis, sed fide ac supernaturali sapientia eguit, per quam sapientiam ea de Deo cognoscit quae naturali ratione non elucescunt, nec inveniri comprehendique possunt, sed divinitus revelata sunt Patribus sanctis, Apostolis ac Prophetis, sicut ea quae subcadunt fidei articulis. », Id., *ibid.*, 137, 1 C.

<sup>81</sup> « Insuper, sapientia ista supernaturalis est duplex. Una quae numeratur inter dona gratiae gratis datae: quae scholastica nuncupatur, quia humano discitur studio, quamvis primo et originaliter supernaturaliter sit infusa atque divinitus revelata. Potest quoque esse, imo et est informis in multis, qui quum sine caritate et gratia gratificante infeliciter vivant, praedictam tamen sapientiam discunt, habent aut docent. De qua ait Apostolus: 'Alii per Spiritum datur sermo sapientiae' », Id., *ibid.*, 137, 1 C-D.

sanctifiante et sans la charité<sup>82</sup>. Le Chartreux précise que seule cette sagesse, infuse et formée par la charité est méritoire du salut. Elle peut ainsi poser des jugements, non seulement selon une connaissance claire de la raison, mais encore par connaturalité et nous reconnaissons ici un "topos" scolastique repris à Aristote, sans doute à travers saint Thomas<sup>83</sup>. Denys transpose ce jugement portant chez Aristote par connaturalité sur les vertus morales, par analogie aux vertus intellectuelles, voire théologiques. Ainsi, celui qui juge selon une telle sagesse infuse, des choses divines, est-il à même d'en goûter la saveur. Relevons que la sagesse était pour Aristote une vertu intellectuelle acquise alors que celle dont il est ici question est infuse grâce au don du Saint Esprit. Pour Denys, c'est par excellence l'acte d'une telle sagesse inspirée qui pourra être appelé contemplation<sup>84</sup>. Car cette sagesse est la seule à correspondre à la définition qu'il propose d'une contemplation conçue comme « connaissance affectueuse, manifeste et authentique de la divinité suessentielle et de ce qui s'y rapporte<sup>85</sup> ». Il faut donc que la véritable contemplation corresponde à cette sagesse relevant du don du Saint Esprit et non du seul charisme<sup>86</sup>. Pourtant, les deux autres sagesse, philosophique et théologique (scolastique) vont être aussi jugées dignes d'être désignées comme contemplation, dans la mesure seulement où elles pourront être assumées elles-aussi et vivifiées par la charité. Denys distingue, au-delà de ces trois sagesse humaines, un quatrième sens du terme. Il désigne la Personne du Verbe comme Sagesse éternelle du Père<sup>87</sup>. Cet attribut ne correspond à l'analogie propre de la seconde Personne de la Trinité : Sagesse incréé de Dieu. Ainsi pouvons-nous ordonner les quatre niveaux de sagesse distingués par Denys dans le tableau suivant :

Sagesse incréée	Verbe divin, Sagesse éternelle du Père		(Charité)
-----------------	--	--	-----------

<sup>82</sup> « Alia demum supernaturalis sapientia ponitur inter dona gratiae gratum facientis, quoniam sine gratia ista et caritate nequit haberi; estque desuper infusa, formata ac salutaris, per quam mens nostra bene discernit, sentit et iudicat de Deo atque divinis sub fide cadentibus, non solum per veram notitiam et clarum quemdam rationis intuitum, sed etiam per conformitatem et connaturalitatem nostri affectus ad ea, quemadmodum virtuosus, temperatus et castus bene iudicat de virtute, sobrietate et castitate: quod fit per sapidum quemdam amorumque gustum divinorum. », Id., *ibid.*, 2 A-B.

<sup>83</sup> ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, III, 6, 1113 a 29 sq.; IV, 14, 1128 a 31; X 5, 1176 a 17, Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia, q. 1, a.6, ad. 3m.

<sup>84</sup> « Postremo, hujus sapientiae actus potissime contemplatio ipsa asseritur, sicut post pauca clarius deducetur. », DENYS LE CHARTREUX, *De Contemplatione*, I, 2, op. cit., p. 137 2 C.

<sup>85</sup> « Denique contemplatio proprie sumpta, est superessentialis Divinitatis et earum quae referuntur ad eam, affectuosa, prompta atque sincera cognitio », ID., *ibid.*, I, 3, 137, 2 D-138 1 A.

<sup>86</sup> « Porro cognitio Dei, si non fuerit caritate formata virtuosisque actibus perornata, frigida, sterilis et informis consistit. Hinc necesse est affectuosam hanc esse, si contemplatio dici merebitur: praesertim quum (juxta praetacta) contemplatio sit actus sapientiae quae donum vocatur, quae esse non valet informis, sed divinorum sapore conditur, et caritati inseparabiliter cunior. Quod si sapientiae quoque naturalis ac philosophicae actus, et item sapientiae theologicae, acquisitae sive infusae (quae gratiis gratis datis annumerantur) actus, contemplationis nomine ferantur condigna, hoc non erit nisi in quantum habitus illi gratia gratificante fulciuntur, et ita eorum actus meritorii fiunt. », ID., *ibid.*, 138, 1 C-D.

<sup>87</sup> « Loquitur autem sacra Scriptura frequenter de unigenito Filio Dei sub nomine sapientiae : ipse enim est increata Sapientia, Verbum et Veritas Dei Patris. », ID., *ibid.*, I, 2, 137, 2 C.

Sagesse créée	Don, infuse	Théologie mystique	Grâce sanctifiante	requis
	Foi + étude	Théologie scolastique	Grâce charismatique	possible
	Étude/nature	Philosophie	Lumière naturelle	possible

En réduisant ainsi la théologie scolastique, au seul exercice charismatique de la sagesse (*sermo sapientiae*) le Chartreux du XVe siècle peut porter au pinacle la théologie mystique dionysienne, revue comme élévation anagogique par la tradition Chartreuse que nous avons étudiée chez deux de ses représentants majeurs, Hugues de Balma et Guigues du Pont, tout en assumant les définitions de la contemplation proposées dans le cadre de la mystique du XIIe siècle par Hugues ou Richard de Saint-Victor, voire Bernard de Clairvaux.

Il en résulte que la sagesse des philosophes, se trouve en meilleure posture que celle des théologiens scolastiques, pourvu du moins qu'elle se mette au service de la théologie mystique : « Comme la nature, c'est-à-dire la créature est au service du Créateur, ainsi la sagesse naturelle et la science des philosophes doit servir la sagesse théologique et surnaturelle des Chrétiens.<sup>88</sup> » Kent Emery a cru déceler une tendance averroïste de l'intellectualisme de Denys le Chartreux. Celui-ci ne tendrait-il pas de la sorte, à placer les théologiens de l'école en position de tiers inutile ?

Quant aux philosophes, il s'agit pour Denys de se réapproprier des vérités dont les païens sont, selon les termes de saint Augustin, les "injustes possesseurs". Toutefois, cela suppose d'oser se mettre à l'école de Platon et d'Aristote. N'ont-ils pas parlé avec justesse de la vie contemplative, définie par sa finalité qui est la connaissance de la vérité<sup>89</sup> ? Denys le Chartreux place ainsi la vie des contemplatifs dans la droite ligne de celle des philosophes et de leur recherche de la vérité. Il faut selon lui reconnaître que Platon et même Aristote à sa suite, situaient la félicité ultime dans la contemplation de Dieu<sup>90</sup>, conçu d'ailleurs par les platoniciens comme Souverain Bien, voire comme Père<sup>91</sup>. Il ne concède pas pour autant que

<sup>88</sup> « Creatori servit natura seu res creata, sic divinae, supernaturali ac theologiae sapientiae Christianorum servire debet naturalis sapientia atque scientia philosophorum. », Id., *ibid.*, I, 4, 138 2 D.

<sup>89</sup> Id., *ibid.*, I, 11, 144-145.

<sup>90</sup> « Plato autem asserit in Timaeo, quod cum diis est nobis appellationis paritas ac naturae seu divinitatis cujusdam consortium. Quoniam ergo intellectum ponebant divinissimam atque dignissimam animae rationalis potentiam, summum animae bonum finemque ultimum seu felicitatem praecipuam in actione intellectus (quam contemplationem vocabant) statuendam censebant, potissime quoque in contemplatione primi ac optimi speculabilis, scilicet Dei. », Id., *ibid.*, I, 9, 143, 1 A-B.

<sup>91</sup> « Sed et Porphyrius Platonius, sicut frequenter commemorat Augustinus perhibuit animae rationalis perfectionem consistere in omnimoda elongatione purissimoque recessu ab omni materia atque terreno ac carnali affectu, itemque in cognitione Patris eam felicitari : summum quippe Deum Platonici Patrem vocabant. », Id., *ibid.*, B-C.



leur connaissance de Dieu puisse être appelée contemplation au plein sens du terme<sup>92</sup>. S'il s'y refuse, ce n'est toutefois pas pour les mêmes raisons que dans le cas des scolastiques<sup>93</sup>. Ceux-ci considéraient la philosophie comme une sagesse purement spéculative par opposition avec la *sapida scientia* des théologiens aux visées pratiques, voire avec la sagesse unitive promue selon lui par les Victorins. On remarquera qu'il n'est pas fait mention d'Hugues de Balma à ce sujet. Or, l'argument des « *doctores catholici* » n'est pas pertinent aux yeux de Denys car la sagesse platonicienne conduit selon lui à l'amour de Dieu comme Souverain Bien et ne saurait donc s'en tenir à une spéculation sèche<sup>94</sup>. Certes, tel n'est pas le cas de la sagesse d'Aristote, pourrait-on objecter à Denys qui l'assimile à celle des platoniciens. Il précise toutefois qu'elle mène aux vertus héroïques aussi bien que celle de Platon<sup>95</sup> et parmi ces contemplatifs héroïques, Plotin devra aussi être compté. Denys de Ryckel reste pourtant intraitable : parce qu'elle ne saurait viser qu'une béatitude et un amour de Dieu naturels, leur sagesse qui n'est pas informée par la charité ne peut conduire au salut<sup>96</sup>. C'est à ce titre théologique seulement par défaut de charité, et non philosophiquement, comme vaine spéculation, qu'elle n'est pas une contemplation accomplie aux yeux du Chartreux érudit. Il va même jusqu'à concéder que certains philosophes se sont approchés au plus près de la théologie mystique<sup>97</sup>. Mais comment ont-ils pu connaître, goûter et s'emparer de la théologie mystique sans la grâce sanctifiante ? Il n'imagine pas qu'ils aient pu bénéficier d'une grâce Christique propre aux philosophes. Loin du concile Vatican II, il n'envisage pas leur salut

---

<sup>92</sup> Id., *ibid.*, I, 10, 143-144.

<sup>93</sup> « Assignant *doctores catholici* inter *sapientiam theologicam* et *philosophicam* *differentiam istam*, quod *sapientia theologica* est *affectiva* seu *divino amore formata* : propter quod *vere ac proprie sapientia*, hoc est *sapida scientia*, nuncupatur. Unde et *unitiva* asseritur, quoniam per *caritatis affectum* conjungit Deo *mentem creatam*. Hinc quoque *actus ipsius proprie contemplatio* fertur. Porro *philosophica sapientia* solum *speculativa*, *informis* et *nuda* est : ideoque, secundum Hugonem super *Angelicam hierarchiam*, non erat ad *vitam...* », Id., *ibid.*, I, 10, 143, 2 B-C.

<sup>94</sup> « Et denuo ipsum *verum et summum bonum* Plato dicit Deum : unde *philosophum* vult esse *amatorem Dei*, ut, quoniam *philosophia* ad *vitam beatam* tendit, fruens Deo sit *beatus* qui Deum amaverit. Itaque, secundum *Platonis sententiam*, *philosophica diviuorum cognitio* *divino amore* debet esse *referta*, et Deum *imitari* debet *philosophus*, pie, *virtuose* et *amorse* *vivendo*. », Id., *ibid.*, p. 143, 2 D, 144, 1 A.

<sup>95</sup> « *Sapientia* igitur *philosophorum* *exstitit affectiva*. Denique, secundum *Platonem* et *Aristotelem*, *quidam gentilium* erant *viri perfecti*, *divini* et *optimi*: qui a *Plalonicis* *purgati animi*, a *Peripateticis* autem *heroici* vocabantur. *Istis ergo contemplatio* *competebat*. De *talium namque perfectione* et *admirabili contemplatione*. *Plotinus excellentissime* scribit, ut refert *Macrobius*. », Id., *ibid.*, 143, 2 D, 144, 1 A-B.

<sup>96</sup> « Et respondendum, quod *philosophi*, qui non *cognoverunt nisi naturalem animae felicitatem*, etiam de solo *naturali Dei amore locuti* sunt, *hisque virtutibus quae virtute studio* *queunt adipisci humano*. *Ista autem* non *sufficiunt ad salutem*. *Idcirco* non *fuit in illis sincera divinorum cognitio*; *multipliciterque errabant*, *quamvis nonnulla vera atque subtilia dixerunt*. *Illorum itaque speculatio* non *proprie* et *complete dici* *meretur contemplatio*. », Id., *ibid.*, 144, 1 C-D.

<sup>97</sup> « *Quum ergo meliores philosophi*, tam *Platonici* quam *Peripatetici*, *protestentur Deum verius subtiliusque cognosci* per *omnium ab ipso abnegationem* quam *positionem*, eum quoque *super omnia esse amandum*, *intellectum etiam humanum* ei *nonnunquam deiformiter* atque *purissime copulari* per *contemplationem radiosissimam* *prorsus brevissimam*, *videntur et ipsi mysticam theologiam* *novisse*, *gustasse* et *apprehendisse*. », Id., *ibid.*, III, 7, 262, 1 D-2 A.

sans baptême. Il n'est pas prêt, comme Baudelaire aux poètes, à leur faire une place spéciale dans le cortège des saints. Comme entre une théologie scolastique affirmative, seulement charismatique et la théologie mystique négative, n'est-ce pas encore la charité qui fait le départ entre celle-ci et les sommets de la contemplation philosophique ?

Ainsi la structure thomiste qui remet en place dès les premiers chapitres les différents types de sagesse, s'allie-t-elle *in fine* avec le souci d'assumer les plus belles avancées de la théologie monastique du XIIe siècle. On le voit tout au long de l'ouvrage, mais spécialement, dans la deuxième partie topique<sup>98</sup> qui fait la part belle aux mystiques spéculatives, victorine et cistercienne en particulier, comme aux grands acquis patristiques, mais réserve aussi une place à la *devotio moderna*. Toutes ces avancées théologiques viennent s'articuler aux sommets d'une contemplation mystique envisagée dans la perspective dionysienne.

Ainsi la troisième partie peut-elle donner une interprétation franchement intellectualiste de la connaissance atteinte dans la Théologie Mystique, très proche de la docte ignorance de Nicolas de Cues sur laquelle nous ne revenons pas<sup>99</sup>. Or cette synthèse admirable de la culture chrétienne à la fin du Moyen Age, est animée par une intuition profondément monastique. D'aucuns comme Vincent d'Aggsbach voudraient considérer l'ascension vers la sagesse mystique comme laborieuse et affligeante. À cette spiritualité grincheuse, Denys répond par avance que l'exercice de la théologie mystique est d'autant plus facile et joyeux qu'il s'appuie sur les charismes du Saint Esprit<sup>100</sup>. Or n'était-ce pas la théologie scolastique qui relevait de la grâce charismatique ? Précisément, le recours au charisme de *sermo scientiae*, voire *sapientiae*, sans la grâce sanctifiante pouvait avoir quelque chose d'aride et de morose. Au contraire les sommets de la contemplation dans la grâce sanctifiante, débordent de la surabondance des charismes qui ne se limitent pas aux deux précédemment cités. Comprendons que cet acte simple de la vie contemplative et qui n'est autre que la contemplation simplifiée de Dieu, correspond encore avec la jubilation d'une louange accueillante aux charismes. Ne jaillit-elle pas de la simplicité même de l'acte de contemplation posé dans le cadre de la grâce sanctifiante ? Denys ne rejoint-il pas ici l'intuition originelle de ses premiers écrits sur la louange comme sagesse<sup>101</sup> ? Le chant des psaumes en particulier y dispose le moine en concentrant continuellement son attention sur Dieu de manière à installer son esprit dans une attitude de sagesse. N'anticipe-t-il pas ainsi l'acte de la louange qui occupera l'intelligence

---

<sup>98</sup> Id., *ibid.*, II, 221-253.

<sup>99</sup> Nous avons eu l'occasion d'en traiter dans notre article déjà cité : « Trois regards chartreux... », 566-568.

<sup>100</sup> « Nempe ut saepe iam patuit, mysticae theologiae exercitium supernaturale est penitus, et tanto facilius atque jucundius exstat, quanto mens exuberantioribus charismatibus Spiritus Sancti praevenitur, regitur atque juvatur. », DENYS LE CHARTREUX, *De contemplatione.*, *ibid.*, III, 11, 267 2A.

<sup>101</sup> Cf. *Laudes Dei devotissimae et De laudibus superlaudabilis Dei* ; Opera Omnia, 34: 317-513.

humaine dans son éternité ? Louer Dieu en toute circonstance n'est-ce pas l'acte de sagesse convenant spécialement aux contemplatifs, réjouissant leur intelligence dans la simplicité d'une sagesse contemplative<sup>102</sup> ?

---

<sup>102</sup> « Postremo, contemplativae vitae non mediocris excellentiae dignitatisque actus est, laudibus Creatoris insistere corde seu ore, quemadmodum scriptum est: 'Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo'; et denuo: 'Cantabo Domino in vita mea, psallam Deo meo quamdiu sum'. Ad contemplativae equidem vitae professores potissime constat pertinere illud Apostoli: 'Cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino'. », Id., *De contemplatione*, I, 12, 147 1B-C. Qu'il nous soit permis de signaler que l'intuition qui anime notre essai *La voix enchantée*, Presses universitaires de Bourgogne, 1998, trouve ici confirmation chez Denys.