

LA *PRO THEOLOGIA MYSTICA CLAVIS* DE SANDÆUS, UN LEXIQUE MYSTIQUE SOUS LA LOUPE SCOLASTIQUE

Après quelques réflexions générales sur les enjeux de la *Pro theologia mystica clavis* (le lexique du vocabulaire mystique publié par Sandæus en 1640)¹, il s'agira dans ces pages de souligner la façon dont le propos du jésuite s'articule, sur le fond (la détermination des positions orthodoxes et hétérodoxes) comme sur la forme (les modes de raisonnement, les questions langagières), avec des débats plus généraux qui animaient le monde de la philosophie et de la théologie scolastiques de son époque. Je pointerai ici, de façon évidemment non exclusive, trois domaines : les réflexions issues de la logique scolastique et portant sur les procédés analogiques ; le débat religieux lié à la légitimité de l'adoration des images ; et la réflexion scientifique (« physique » selon la division de l'époque) autour de la nature des images mentales produites par l'imagination humaine².

UNE DÉFENSE DE LA MYSTIQUE SUR LE PLAN DES *RES* COMME DES *VERBA*

La *Pro theologia mystica clavis*, qui se présente formellement comme un dictionnaire, entreprend visiblement de défendre la mystique sur le plan du langage qu'elle utilise. Mais Sandæus ne s'y montre pas moins attentif au contenu du discours mystique, poursuivant ainsi la mission assignée à la *Theologia mystica* (1627)³, dans laquelle il tentait de démontrer l'entière compatibilité des traditions mystique et scolastique⁴.

Il est frappant de constater que la mystique est définie d'emblée par Sandæus comme productrice de *connaissance*, et non pas seulement comme expérience spirituelle personnelle⁵. Dans les pages liminaires de la *Clavis*, le lecteur se voit répéter de façon insistante que la mystique produit une *cognitio Dei* (notamment par la citation inaugurale du jésuite Diego Álvarez), une *notitia Dei ac divinorum* (préambules, p. 3), une *cognitio rerum transnaturalium* (préambules, p. 23). Cette connaissance, précise Sandæus, est acquise d'une façon très particulière : la mystique est *practice-practica, et affectuosa* (p. 4), et procède donc par les voies de l'expérience et de l'amour. Elle porte sur Dieu, mais aussi sur cette partie de lui-même dont le mystique se sert pour entrer en contact avec Dieu, c'est-à-dire son âme.

Or qui dit connaissance dit validité ou invalidité des savoirs énoncés, ce qui pose la question des critères de validation des savoirs. Tandis que la mystique revendique pour ses enseignements une origine divine sans médiation, la théologie et la philosophie scolastiques ont développé une méthode d'investigation rationnelle et spéculative, fondée sur la conviction de la capacité pour l'esprit humain d'accéder à un certain

¹ Maximilianus Sandæus s.j., *Pro theologia mystica clavis, elucidarium, onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus doctores mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae disciplinae sensum paucis manifestum*, Cologne, ex officina Gualteriana, 1640. Sur cette œuvre, voir les articles d'Anne-Élisabeth Spica, « La *Pro Theologia Mystica Clavis* de Maximilien van der Sandt : un inventaire lexical à valeur encyclopédique? », dans *Pour un vocabulaire mystique au XVII^e siècle. Séminaire du Professeur Carlo Ossola*, textes réunis par François Trémolières, Torino, Nino Aragno Editore, 2004, p. 23-41; ead., « S'assurer du latin pour mieux défendre la mystique : Maximilian van der Sandt "grammairien" », *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2013, p. 629-651 ; ainsi que mon propre article « Maximilianus Sandæus, s.j. (1578-1656), Explorer of the Mystical Language », *GEMCA : Papers in Progress*, t. 2, n° 1, 2013, p. 63-71 [En ligne].

² Ces réflexions ont été nourries par un séminaire du projet Schol'Art mené au printemps 2018. Je tiens à remercier ici les collègues qui l'ont animé avec moi, en particulier Ralph Dekoninck pour le dossier de l'adoration des images, Agnès Guiderdoni pour celui des espèces impresses, et Élise Gérardy pour celui de l'analogie et de la métaphore.

³ Maximilianus Sandæus s.j., *Theologia mystica, seu contemplatio divina religiosorum a calumniis vindicata*, Mayence, impensis Joannis Theobaldi Schönwetteri, 1627.

⁴ Un projet similaire est revendiqué par Constantin de Barbanson dans son *Anatomie de l'âme* (1635) : « Faire veoir aux Mystiques, que ce qu'ils trouvent par experience est à la lettre ce que les doctes escrivent ; & semblablement aux Scolastiques, que ce qu'ils enseignent, est aussi le mesme que les Mystiques experimentent. » (Cf. la note ###, p. ###, de l'article de Clément Duyck dans le présent volume.)

⁵ Voir A. Smeesters, « Maximilianus Sandæus as an Explorer », p. 64-65.

degré de compréhension des réalités divines⁶. Les scolastiques sont ainsi persuadés d'avoir les clés en main pour juger du vrai et du faux en matière de religion : à la fois un corpus de textes qui font autorité (la Bible, les écrits des Pères, les actes des conciles...), doublés du livre de la Création, et tout un arsenal d'outils logiques (remontant à la tradition aristotélicienne) à leur appliquer, sur le principe de base de la non-contradiction entre les différentes manifestations de la Parole de Dieu. Au-delà des innombrables divergences de points de vue et controverses qui déchirent intérieurement l'univers scolastique, ses disciples sont convaincus de la validité générale des modes de déduction de l'École ; et il est inconcevable, aux yeux du théologien qu'est lui-même Sandæus, que la connaissance issue de la mystique puisse contredire la scolastique traditionnelle sans être *ipso facto* fautive.

Certes, le mystique, dans sa rencontre avec Dieu, jouit d'une faveur exceptionnelle qui le place au-dessus de tous les théologiens. Mais, du point de vue de ces derniers, les révélations reçues à la faveur d'une extase ne mettront jamais en danger l'édifice de la scolastique. Comme Sandæus le précise au détour d'une notice de la *Clavis*, la première « fenêtre » par laquelle l'âme peut participer à la connaissance ou « lumière » des choses divines, c'est (de l'aveu des mystiques eux-mêmes) la raison, qui se nourrit à la fois de l'enseignement des maîtres, de la lecture et de l'investigation personnelle ; « et parce que la grâce ne détruit pas la nature, mais la suppose et la perfectionne », il en résulte que l'érudition contribue beaucoup à la contemplation – du moment bien sûr qu'elle ne s'accompagne pas d'arrogance⁷.

L'axiome suivant lequel « la grâce ne détruit pas la nature⁸ » apparaît dans la toute première question de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, où il intervient dans une discussion sur les sources de la doctrine sacrée. Thomas y donne la priorité absolue à l'autorité des ouvrages révélés (les livres des Écritures canoniques), tout en ménageant une place à la raison humaine :

Elle [la raison] ne démontre pas les dogmes, ce qui enlèverait le mérite de la foi ; mais elle obtient d'autres conclusions qui font également partie de la doctrine. Comme donc la grâce ne détruit pas la nature, mais l'achève, c'est un devoir, pour la raison naturelle, de servir la foi [...]. De là vient que la doctrine sainte utilise même les dires des philosophes, là où l'exercice de la raison naturelle leur permet de découvrir le vrai [...]. Toutefois, [...] ses arguments propres et certains lui viennent des documents de l'Écriture canonique⁹.

Les solides acquis de la science théologique ne peuvent donc pas être anéantis par une expérience mystique, quelle qu'elle soit. Bien au contraire, c'est la scolastique qui peut aider le mystique à faire la part des choses, à distinguer la véritable rencontre avec Dieu des expériences psychiques qui seraient en réalité trompeuses, parce que pathologiques ou provoquées par le diable et ses démons. Il appartient donc au mystique donc de rester humble, de se soumettre à l'enseignement d'autrui¹⁰ et de ne pas tomber dans

⁶ Voir Jacob Schmutz, « Philosophies et théologies scolastiques », dans *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, dir. Luc Foisneau, Paris, Garnier, 2015, p. 43-51 : p. 43.

⁷ M. Sandæus, *Clavis*, op. cit., s. v. *Fenestra*, p. 213 : *Mystici [...] statuunt quattuor fenestras, per quas ingrediatur in animam participatio luminis divini seu cognitionis rerum. Prima est ratio, per quam illucescit nobis lumen naturale, quod perficitur aut doctrina magistrorum, aut lectione, aut propria investigatione. Et quia gratia non destruit naturam, sed illam supponit ac perficit, ideo ad contemplationem permagni refert habere eruditionem. Sic enim multum per omnem modum intellectus facilitatur, modo non sit litteratura inflans et arrogans.*

⁸ Sur son histoire, voir Johannes Beumer, « *Gratia supponit naturam*. Zur geschichte eines theologischen Prinzips », *Gregorianum*, XX, 1939, p. 381-406.

⁹ Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I^a, q. 1, a. 8, ad 2 (traduction d'A.-D. Sertillanges, Paris/Tournai/Rome, Desclée, 1947, p. 50-51) : *Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana : non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei ; sed ad manifestandum aliqua quae traduntur in hac doctrina. Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei [...]. Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt [...]. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando.*

¹⁰ M. Sandæus, *Clavis*, op. cit., préambules, cap. 5 (*Privilegia vera mysticorum*), p. 21 : *Humiles mystici, [...] quamvis tanquam nobilissimi Spiritus divino lumine copiose illustrentur [...] et in eo clare cognoscant quid credere, quid agere et quid dimittere debeant, libenter tamen propter Deum aliis se submitunt, ut ab iis aliquid addiscant. [...] Monendos esse ascetas ne sibi facile persuadeant sese ad talem apicem pervenisse, cum tutius semper sit alieno magisterio doceri, quam suo.*

l'erreur des *novatores* protestants, qui prétendent être instruits intérieurement par l'Esprit Saint, sans se reposer sur la tradition¹¹.

Le seul domaine où Sandæus envisage de laisser une marge de découverte à la mystique, c'est celui de l'âme humaine. Les mystiques passent beaucoup de temps à explorer leur propre intériorité, et tout comme les navigateurs des temps modernes ont pu, par leurs explorations, rectifier certaines théories géographiques des Anciens, il n'est pas impossible, s'avance Sandæus, que les mystiques apportent des nouveautés dans le domaine des puissances et des opérations internes de l'âme¹². Soulignons que ces éventuelles découvertes ne sont pas envisagées dans le champ proprement théologique, mais anthropologique ; et qu'elles sont censées émaner, non pas d'une illumination divine, mais de l'usage assidu, attentif, et éclairé par la philosophie elle-même, des « outils » de l'âme dans le cadre de la contemplation et de l'oraison¹³.

Le contenu philosophico-théologique des textes mystiques (ce qu'ils supposent comme modalités d'action de l'âme, de Dieu, de l'Esprit saint, de la grâce... et ce qu'ils proposent comme moyens de progrès spirituel et de salut) est donc au cœur des préoccupations de Sandæus. Mais pour confirmer que les positions des auteurs étudiés sont bien orthodoxes, l'enquête doit forcément prendre un tour lexical : il faut s'entendre sur une description précise des réalités et phénomènes visés, qui passe par une définition précise des termes utilisés.

QUESTIONS DE LANGAGE : ENTRE PHILOGIE, PHILOSOPHIE ET PASTORALE

La *Pro theologia mystica clavis* est donc un « lexique » du langage mystique, qui en est en même temps une anthologie : elle fournit à la fois des définitions de termes, et de longs exemples de leur usage en contexte sous la plume des mystiques (en particulier Ruusbroec, Tauler, Harphius et Blossius). Le choix des lemmes comme le choix des textes procède évidemment d'une sélection soigneuse, qui veille à ne pas se limiter aux mots et passages controversés, bien au contraire : on pourrait presque dire que les termes problématiques sont « noyés » parmi les textes inoffensifs, l'ensemble produisant un effet « de masse » tout à fait rassurant sur le lecteur bon catholique – d'autant que les citations des mystiques proprement dits sont mises côte à côte avec des citations de Pères de l'Église ou d'auteurs chrétiens non controversés, ainsi que de la Bible elle-même, permettant au lecteur de constater les similitudes de formulations.

La sensibilité de Sandæus à la complexité des questions langagières peut s'observer dans le métadiscours dont il fait usage au début des différentes notices (les termes métalinguistiques qui lui servent à décrire les lemmes)¹⁴. Le premier constat qui saute aux yeux du lecteur est la conscience aiguë que Sandæus a de la variété d'acceptions d'un même mot (*dicitur bifariam, sumitur tripliciter...*). Cette variété se développe régulièrement suivant deux axes. Le premier est celui qui va du sens large au sens restreint : un mot peut être pris de façon universelle (*universalissime, universalius, universaliter*), large (*largissime, latius, large, laxè*), générale (*generatim*) ou générique (*generice*) ; ou bien, à l'inverse, au sens restreint

¹¹ *Ibid.* : *Est insanus error novatorum hujus temporis, qui ut se subducant a pastorum, Ecclesiae et conciliorum doctrina ac decretis, solum Spiritum Sanctum pro magistro se habere jactitant.*

¹² *Ibid.*, préambules, p. 10 : *Existimabant antiqui certa demonstratione constare torridam frigidamque zonam plane esse inhabitabiles. At recentiorum navigantium experientia id falsum esse deprehendit. [...] Quidni igitur possit aliis quibusdam vulgo notis opinionibus ac receptis, quae de aliarum rerum abstrusarum natura deque animae actionibus atque potentiis circumferuntur, tale quid evenire, ut revera falsitatem aliquam sub velo probabilitatis involvant ?*

¹³ *Ibid.* (je souligne) : *Profecto, rationabiliter negari non possit, majorem habere experientiam actuum interiorum viros doctos et solertes, simulque sanctos, et in Philosophicarum speculationum exercitio haud mediocriter versatos, qui se totos orationi et contemplationi devoverunt, quam qui aliis negotiis occupati, aut per varia distracti, tantum temporis interiorum actuum affectuumque exercitio atque examini impendere non possunt. Isti autem dicunt se experiri quidpiam in potentiis animae et actibus quod incompertum fuerit, et sit etiamnum in Schola Peripatetica agentibus et secundum ejus dictamina operantibus.* Traduction personnelle : « Assurément, il est rationnellement indéniable que des hommes doctes, habiles et saints, convenablement versés dans l'exercice des spéculations philosophiques, et qui se sont dévoués tout entiers à l'oraison et à la contemplation, possèdent une plus grande expérience des actes intérieurs que ceux qui, adonnés à d'autres occupations, ou tiraillés entre des activités variées, ne peuvent consacrer autant de temps à l'exercice et à l'examen des actes et des sentiments intérieurs. Or les premiers témoignent qu'ils ont expérimenté quelque chose, dans les puissances et les actes de l'âme, qui était resté inconnu, et qui l'est encore aujourd'hui pour ceux qui évoluent dans l'École péripatéticienne et agissent suivant ses principes. »

¹⁴ A. Spica, « S'assurer du latin », art. cit., p. 633, s'intéresse également aux « termes métalinguistiques qui décrivent les lexies ».

(*restricte, arcte*), strict (*stricta*) ou spécifique (*specifica*). Le deuxième axe est celui qui va du sens propre (*propria*) au sens figuré (*figurative, tralate, translatice, metaphorice, allegorice, symbolice...*).

Mais tous les sens possibles n'ont pas une pertinence égale dans tous les contextes. Dans ses préambules, Sandaeus insiste sur le fait qu'une même langue est parlée différemment, et que ses mots peuvent donc prendre des sens différents, en fonction des communautés d'usagers¹⁵. Ces communautés se distribuent suivant le temps (usages liés à des époques particulières de la latinité), suivant le lieu (usages régionaux, nationaux) mais aussi et surtout suivant le champ d'activité, la discipline. Sans parler de la création de néologismes, les communautés d'usagers développent, pour certains mots ou certaines expressions, des sens spécifiques, éventuellement figurés, que ces mots ou expressions n'ont pas, pas toujours ou pas exactement ailleurs, et marquent une préférence pour un certain type d'usage. La bonne compréhension d'un texte suppose donc la bonne connaissance, non seulement de la langue dans laquelle il est rédigé (en l'occurrence, le latin), mais aussi de l'idiolecte de la communauté dont il est issu (en l'occurrence, celle des mystiques). Non seulement un énoncé ne peut pas toujours être interprété suivant le sens grammatical premier des mots, mais il ne suffit pas qu'un mot soit attesté quelque part avec un sens donné pour pouvoir être interprété en ce sens dans tous les contextes.

Dans les notices de la *Clavis*, Sandaeus distingue régulièrement entre les acceptions qu'un mot prend chez diverses catégories d'auteurs : auteurs profanes ou sacrés (*profani, sacri auctores*), grammairiens (*grammatici*), juristes (*jurisperiti*), théologiens (*theologi*), etc. Vu le thème de son dictionnaire, il est particulièrement attentif aux nuances d'usage entre les scolastiques (*in Scholis, apud Scholasticos, apud Scholae doctores...*) et les mystiques (*mystici*) ; les mystiques sont parfois aussi opposés aux « autres ascétiques » (*alii ascetici, ascetae*), ou divisés entre eux en *veteres* et *neoterici* ; et Sandaeus reconnaît que parfois les mystiques eux-mêmes ne sont pas d'accord entre eux (*non conveniunt*). Pour les termes *egoitas, meitas, ipsitas*, etc., il signale que ces mots sont fréquents surtout dans les écrits des mystiques récents (*recentes*), en particulier ceux qui ont été traduits en latin à partir d'autres idiomes.

En général donc, et c'est précisément ce qui fait la difficulté de l'interprétation, les mots utilisés par les mystiques ne leur sont pas propres, mais ce sont des mots existants auxquels ils donnent un sens particulier dans un contexte particulier – ils ont donc, suivant le titre même de la *Clavis*, un sens propre à leur discipline (*ad proprium suae disciplinae sensum*)¹⁶. Sandaeus est très attentif également à l'usage des mots en réseau : il signale les « conjonctions » de mots (*conjungunt, conjunguntur*) qui servent soit à former des expressions (*loquendi formula*), soit simplement à donner de l'ampleur au discours (*ad augendam orationem*) ; ainsi que les « adjonctions » de mots (*adhibent, adjuncta*), en particulier d'épithètes (*epitheton*), qui peuvent spécialiser le sens. Il veille à préciser si des termes de sens proche (qu'ils soient joints dans le discours ou utilisés séparément) sont confondus (*confundunt, confunditur*) ou distingués (*differt, distinguitur*) par les mystiques, s'ils sont pour eux de parfaits synonymes ou non.

Or cette attention au langage me semble plonger ses racines aussi bien dans la philologie humaniste (qui promeut l'étude lexicologique de la variation diachronique, géographique et générique des langues classiques, ainsi que l'affinement des questions d'*elocutio* poétique et rhétorique) que dans la tradition scolastique elle-même. En effet, la scolastique a toujours été hautement sensible aux nuances des mots et a toujours souligné l'importance, préalablement à tout raisonnement, de la définition précise des termes sur lesquels on raisonne. Sa démarche philosophique s'est ainsi confrontée directement, et sur des bases aristotéliennes, à la question du rapport des mots aux choses et à celle de la fiabilité du langage comme base de raisonnement sur le monde.

Outre les dimensions philologique et philosophique, il est enfin une troisième dimension de l'enquête lexicale qu'il faut garder présente à l'esprit : celle de l'opportunité pastorale du discours. Il ne s'agit pas

¹⁵ M. Sandaeus, *Clavis*, op. cit., préambules, cap. III, §1, qui évoque les différences de *modus loquendi* entre les disciplines (grammaire, philosophie, droit, médecine), entre les écoles philosophiques (stoïciens, péripatéticiens, platoniciens) voire les courants d'une même école (au sein de la scolastique, les thomistes et les scotistes), entre les nations (Asiatiques, Africains, Européens) et même entre les individus (par exemple les auteurs). Voir aussi la *Commentatio XII* du *Grammaticus profanus* de Sandaeus (signalée par A. Spica, « S'assurer du latin », art. cit., p. 641).

¹⁶ Remarquons qu'il ne faut pas confondre l'usage de l'adjectif *proprius* quand il sert à indiquer que quelque chose (y compris l'usage ou l'acception d'un mot) est « propre aux mystiques », et quand il sert à indiquer qu'un mot est pris « au sens propre ».

seulement de se demander comment il convient de comprendre telle ou telle formulation, et dans quelle mesure elle peut se justifier philosophiquement, mais aussi s'il est judicieux de s'en servir dans tel ou tel contexte. Le langage ambigu des mystiques, susceptible d'interprétations choquantes, et leur usage de termes impropres et/ou de formulations obscures, ont toujours suscité chez certains des réactions de rejet. Mais à la suite du double phénomène de la diffusion du livre imprimé et de la Réforme protestante, le souci de précision langagière des théologiens catholiques a pris une allure nettement plus défensive. Des controverses entre théologiens, certes, il y en avait toujours eu ; mais dans ce nouveau contexte où le peuple des chrétiens, tiraillé entre des discours contradictoires et largement accessibles, se mettait à douter en masse de dogmes jusqu'alors tenus pour fondamentaux, et où le camp adverse guettait le moindre écart de langage pour crier haut et fort à l'incohérence et au scandale, il importait tout particulièrement de surveiller son *modus loquendi ad extra*.

Cette position de prudence amène à une surveillance accrue de la diffusion des textes (éditions expurgées, mises à l'index...) dès lors qu'ils contiennent des passages potentiellement problématiques. Seul le théologien averti est jugé apte à les lire sans danger d'interprétation fallacieuse : il est ainsi significatif que dans la partie *auctores* de la *Theologia mystica*, Sandæus limite la lecture des auteurs mystiques (et en particulier de Ruusbroec) à ceux qui ont une bonne connaissance, non seulement de la mystique, mais aussi et surtout de la scolastique¹⁷. Entre initiés toutefois, il n'est pas question de condamner la variété langagière ni d'appauvrir le corpus des textes spirituels ; d'autant plus que la Bible elle-même peut, dans une certaine mesure, être assimilée à ces textes par endroits obscurs, dont l'interprétation est, selon les catholiques, à réserver aux personnes dûment formées¹⁸.

USAGES ANALOGIQUES, USAGES MÉTAPHORIQUES, USAGES IMPROPRES

Le champ des réflexions scolastiques sur le langage est énorme, et seules quelques incursions exploratoires pourront être proposées ici. Je partirai des réflexions sur les phénomènes de l'univocité, de l'équivocité et de l'analogie que contiennent traditionnellement les traités de logique scolastique (en me concentrant sur des ouvrages de la première moitié du XVII^e siècle), afin de montrer comment ces théories permettent à la fois de distinguer et d'articuler finement les notions d'usages analogiques, d'usages métaphoriques et d'usages (im)propres des mots. Cet excursus nous emmènera certes un peu loin de la *Clavis*, mais il se révélera essentiel à mon propos, dans la mesure où la question de la propriété des termes est évidemment au cœur de la réflexion moderne sur le langage mystique.

L'intérêt de la logique scolastique pour les phénomènes d'équivocité est fondé sur un constat très simple : avant de pouvoir raisonner et se servir de syllogismes, il faut vérifier si nous utilisons bien les mots dans le même sens tout du long. Or, même en dehors des « équivoques de hasard » (les homonymes accidentels), et même en excluant les usages figurés des mots, beaucoup de termes renvoient à une palette de sens différents, qu'il s'agit de bien distinguer. Ce constat remonte à Aristote, qui donne notamment, au livre gamma de la *Métaphysique*, l'exemple de la variété de sens que recouvre le verbe « être » :

Le mot d'Être peut recevoir des acceptions multiples, qui toutes cependant se rapportent à un seul et unique principe. Ainsi, Être se dit tantôt de ce qui est une substance réelle, tantôt de ce qui n'est qu'un attribut de la substance, tantôt de ce qui tend à devenir une réalité substantielle, tantôt des destructions, des négations, des propriétés de la substance, tantôt de ce qui la fait ou la produit, tantôt de ce qui est en rapport purement verbal avec elle, ou enfin de ce qui constitue des négations de toutes ces nuances de l'Être, ou des négations de l'Être lui-même. C'est même en ce dernier sens que l'on peut dire du Non-être qu'il Est le Non-être¹⁹.

¹⁷ M. Sandæus, *Theologia mystica*, op. cit., p. 651 (sur les *Opera* de Ruusbroec) : *Nolim ea verset tyro religiosus, nec quilibet e turba ascetarum. Illorum lectio virum requirit in spiritualibus exercitatum, prudentem, mystices non ignarum, scholasticae peritum, et spirituum discretionem praeditum.*

¹⁸ Remarque similaire chez A. Spica, « S'assurer du latin », art. cit., p. 642 : « Lorsque les mystiques apportent à la théologie un lexique inédit, tout inhabituel et obscur soit-il, on ne peut en faire fi [...] ni le leur reprocher : on agirait à leur égard comme ceux qui accusent à tort d'obscurité le texte sacré. »

¹⁹ Aristote, *Métaphysique*, Γ, 2, 1003b (traduction de J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Germer-Baillière, 1879, t. 2).

Un autre exemple classique des traités de philosophie scolastique – et qui va m’intéresser pour la suite – est celui de l’*homo verus* et de l’*homo pictus*. Un homme vivant et un portrait peint masculin, malgré leur nature fondamentalement différente, peuvent tous deux être désignés par le mot « homme », sur la base d’un certain rapport que tous deux entretiennent avec le signifié ou la forme « homme ». L’exemple apparaît notamment dans le commentaire du collège jésuite de Coïmbre aux œuvres logiques d’Aristote (1606), pour illustrer la définition de l’expression « [mot/chose] délibérément équivoque », c’est-à-dire « analogue²⁰ » :

Les équivoques délibérés, autrement dit les analogues, ont le même nom, et un référent qui est d’une certaine manière identique, tout en étant simplement différent. Ainsi de l’homme vrai et de l’homme peint : l’un et l’autre participent de la forme de l’homme, mais pour le premier, il s’agit de la forme vraie et essentielle, et pour le second, de la forme apparente²¹.

Les sens analogues d’un même terme sont donc fondés par leur ancrage commun dans une même notion de référence, une même « forme » (qui est le « sens » du mot au sens large) ; et c’est la nature précise de leur rapport à cette notion qui les distingue. Un autre exemple classique (qui remonte également à Aristote) est celui de l’adjectif « sain » appliqué à un animal ou à un médicament : le même adjectif attribué aux deux mots signale qu’ils sont tous deux en relation avec la notion de santé, mais l’un en est un sujet alors que l’autre en est une cause efficiente. Un troisième exemple enfin, repris par Sandaeus lui-même dans sa *Theologia mystica*, est celui du mot « perfection » appliqué à Dieu ou à l’homme : les perfections divine et humaine *analogice conveniunt in uno conceptu* ; mais dans la première expression, le terme renvoie à la perfection en essence, tandis que dans la seconde, il ne s’agit que d’une perfection par participation²².

On voit tout ce que la scolastique peut tirer, au niveau des controverses, de cette subtilité d’analyse des *verba* : telle position doit être rejetée parce qu’elle se fonde sur un raisonnement vicié par la confusion entre deux sens analogues d’un même mot ; mais aussi, telle position peut être défendue à partir du moment où on définit précisément la portée du mot (par exemple, il n’est pas faux d’affirmer qu’un homme peint *est* un homme si on l’envisage non au niveau de l’essence, mais au niveau de sa valeur représentative).

Si tous ces emplois sont légitimes, il reste qu’un des sens est premier par rapport aux autres. Ainsi le collège de Coïmbre signale que le premier sens de *sanus* est celui qu’il prend quand il qualifie un sujet en bonne santé (donc un être vivant, *animal*, susceptible de présenter un équilibre des humeurs, selon la définition alors en vigueur de la santé), et que les autres usages se font *magis secundario ac remote*²³. L’*Abrégé curieux et familier de toute la philosophie* de Léonard de Marandé (1642) va jusqu’à parler d’impropriété pour les usages seconds, à travers la définition suivante du « terme analogue » :

Terme analogue, est celui qui convient à deux choses différemment, savoir à l’une proprement, à l’autre improprement et en quelque manière seulement, c’est-à-dire par quelque rapport ; d’où vient que le breuvage qu’on présente à un malade pour le guérir et lui rendre la santé est appelé sain, encore que ce terme ne soit dû proprement qu’à l’homme, que nous disons être sain quand il se porte bien²⁴.

²⁰ Notons que les adjectifs « équivoque » et « analogue » s’appliquent, dans les textes que nous avons rencontrés, tantôt aux mots eux-mêmes (ainsi un terme analogue renvoie à plusieurs référents), tantôt aux réalités que les mots désignent ou aux sens qu’ils prennent (ainsi deux objets sont littéralement « équivoques » quand ils portent le même nom – *aequus + voco*). Le latin connaît également les substantifs *aequivocatio* et *analogia*.

²¹ Collegium Conimbricense s.j., *Commentarii in universam dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Cologne, B. Gualterius, 1611 (1^{re} éd. 1606), col. 306 : *Consilio aequivoca, seu analoga, idem nomen habent, et rationem aliquo modo eandem, simpliciter tamen diversam, ut homo verus et depictus : uterque enim formam hominis participat, tametsi unus veram et essentialem, alius adumbratam*.

²² M. Sandaeus, *Theologia mystica*, op. cit., p. 108-109, qui signale aussi que le raisonnement est discuté, certains auteurs ne reconnaissant pas de vraie communauté entre Dieu et l’homme.

²³ Collegium Conimbricense, *Commentarii*, op. cit., col. 307 : *Quia vero nomen connotativum primo et per se demonstrat subjectum formae quam significat, primum analogatum sani est animal, in quo reperitur proportio quatuor humorum, quae est sanitas ; caetera vero, ut pulsum et cibum, importat magis secundario et remote*.

²⁴ Léonard de Marandé, *Abrégé curieux et familier de toute la philosophie*, Paris, Thomas Blaise et Gervais Alliot, 1642, p. 24-25.

Dans un certain nombre de cas, les usages analogues des mots ont un fondement plus complexe, qui est plutôt de l'ordre d'une similitude de rapport entre quatre termes pris deux à deux. Ainsi, quand nous disons qu'un pré est « riant », le sens de l'adjectif n'est pas tout à fait le même que dans l'expression « visage riant » ; il ne suppose toutefois pas que le pré est dans un quelconque rapport direct avec la notion de rire, mais plutôt que les fleurs sont au pré (terme 1 vs terme 2, formant une première série) ce que le rire est au visage (terme 3 vs terme 4, formant une seconde série)²⁵. C'est ce que l'on appelle une analogie de proportion ou de proportionnalité²⁶. Or ce procédé entraîne régulièrement un usage, non pas seulement éloigné ou second, mais véritablement impropre des mots. L'impropriété survient en effet dès qu'un locuteur mélange les termes des deux séries mises en parallèle (comme dans l'exemple ci-dessus, où le mot *rire*, appartenant à la seconde série *rire-visage*, est associé à un terme de la première série *fleurs-pré*, et cela *per translationem*)²⁷. C'est ici que la théorie de l'analogie croise la théorie de la métaphore.

L'impropriété est de fait un des critères définitoires de la métaphore qui, selon la *Poétique* d'Aristote, n'est autre que le « transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre²⁸ ». Aristote mentionne d'ailleurs explicitement, parmi les divers modes de la métaphore, celui des transferts fondés sur un rapport analogique – avec l'exemple d'une coupe qualifiée de « bouclier de Dionysos », la coupe étant à Dionysos ce que le bouclier est à Arès. Ce n'est bien sûr pas le seul type de métaphore, mais le cas de figure est relativement fréquent²⁹. L'analogie de proportionnalité est aussi un procédé vivement conseillé par Cesare Ripa pour la conception d'images symboliques, dans la préface fortement teintée d'aristotélisme de son iconologie (dont je cite ici la traduction française par Jean Baudoin) :

Mais ce n'est pas assez de savoir distinctement les qualités, les raisons, les propriétés et les accidents d'une chose qui peut être définie. Pour en rendre l'image parfaite, il est besoin encore d'en rechercher dans les choses matérielles la ressemblance la plus naïve [...]. Cette ressemblance consiste en l'égale proportion que peuvent avoir deux choses de différente nature. Ainsi par la peinture d'une colonne, qui soutient sans s'écrouler la lourde masse d'un édifice, est dénotée la force d'un homme de courage, qui se raidit contre le malheur, et se montre inébranlable à ses plus rudes secousses³⁰.

En résumé, dans les théories sur le langage (à la fois logiques et poétiques, mais toujours avec une empreinte aristotélicienne) couramment répandues au début du XVII^e siècle, on trouve d'une part l'observation qu'un même mot peut renvoyer à une série de sens analogues, dont l'un est vraiment propre, tandis que les autres sont plus éloignés, voire impropres ou métaphoriques quand ils n'ont qu'une relation indirecte avec le sens premier ; et d'autre part l'idée que les usages métaphoriques des mots (mais aussi les images allégoriques) se fondent sur divers processus de transfert, dont l'un est la reconnaissance d'une similitude de rapport entre les termes respectifs de deux séries (analogie de proportionnalité).

Après ce long excursus, il est temps de revenir à la problématique du langage mystique. Celui-ci use, comme Sandaeus le reconnaît dans ses préambules, de fréquentes « impropriétés³¹ », de nombreuses « métaphores et autres locutions figurées³² ». Sandaeus fait aussitôt remarquer que les mystiques n'ont pas

²⁵ Il faut toutefois remarquer que la frontière entre ces deux catégories d'analogies n'est pas forcément étanche. Le commentaire de Coïmbre, *op. cit.*, col. 312, signale ainsi que l'exemple de l'homme vrai et de l'homme peint peut tout aussi bien être interprété comme une analogie de proportionnalité, si l'on considère que l'homme peint est dans le même rapport à sa forme que l'homme vrai à la sienne (*ut ita se habet homo pictus ad suam formam, ut verus ad suam*).

²⁶ Notons que le mot « proportion » peut signifier tout simplement « rapport » et donc entraîner une confusion avec le premier type ; il vaut donc mieux favoriser l'appellation « analogie de proportionnalité » pour le second type, même si en pratique les deux appellations sont en concurrence.

²⁷ Le commentaire de Coïmbre, *op. cit.*, col. 309, commente de la façon suivante l'exemple du rire : *In homine enim est propria, in prato per translationem, dum herbarum virore et florum amoenitate vultus hilaritatem aemulatur*.

²⁸ Aristote, *Poétique*, trad. J. Hardy, Paris, Belles Lettres, 1965, 1457b6.

²⁹ Pour mémoire, les autres types de métaphores mentionnés par Aristote dans ce passage sont les transferts du genre à l'espèce, de l'espèce au genre et de l'espèce à l'espèce.

³⁰ Jean Baudoin, *Iconologie, ou explication nouvelle de plusieurs images, emblèmes et autres figures* [...], Paris, Guillemot, 1644, préface, 4^e page.

³¹ M. Sandaeus, *Clavis*, *op. cit.*, p. 6, col. 2 : *Stylus ipsorum habet frequentes hyperbolas, excessus, improprietates*.

³² *Ibid.*, p. 7, col. 1 : *Metaphoris scatet sermo mysticus, aliisque loquutionibus figuratis*.

d'autre choix, qu'ils sont forcés à un tel mode langagier par le caractère incompréhensible des réalités divines dont ils parlent, et le caractère inexplicable des sentiments qu'ils éprouvent³³. Les figures ne sont donc pas de simples ornements mais l'expression la plus juste et efficace que les auteurs aient pu trouver pour dire l'indicible. Les emplois métaphoriques sont par ailleurs présentés comme typiques du langage des affects, de l'amour : « Les mots accoutumés de l'amour ne doivent pas être pris au sens propre, mais par trope, suivant le sentiment des amants³⁴. »

Il est important d'insister sur le fait que dans l'esprit de Sandæus, l'impropriété des termes n'implique nullement la fausseté du discours. Ainsi, citant une phrase de l'apôtre Paul aux Galates (« je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi³⁵ »), Sandæus fait remarquer qu'on ne peut pas qualifier cette phrase de fausse, mais qu'on ne peut pas non plus la prendre au sens propre³⁶ : il faut donc envisager une troisième approche, celle de l'impropriété véridique. De façon similaire, dans sa *Theologia mystica*, Sandæus critique l'assertion d'Albert le Grand selon laquelle l'homme est incapable de produire un discours vrai sur Dieu ; il précise à cette occasion (citant mot pour mot Denys le Chartreux) que le seul moyen de rendre cette assertion acceptable serait de prendre l'expression « discours vrai » au sens de « discours propre³⁷ ». C'est-à-dire que de son point de vue, il est bien possible que l'homme soit incapable de parler proprement de Dieu – mais cela ne signifie pas qu'il ne puisse pas tenir un discours de vérité à son propos. C'est donc à nouveau l'impropriété porteuse de vérité qui est mise en avant.

Il reste toutefois que l'identification de la part de vérité d'un langage impropre doit toujours faire intervenir la sagesse de jugement de l'interprète. Ainsi, dans le cas de l'analogie de proportionnalité, la similitude de rapport qui la fonde contient toujours aussi, par définition, une part de dissimilitude (puisqu'il s'agit d'une similitude et non pas d'une identité) : la comparaison boite forcément quelque part. Pour reprendre notre exemple, le rapport des fleurs au pré est similaire au rapport du sourire au visage en ce que les fleurs donnent au pré une apparence joyeuse et agréable à contempler – mais pas en ce que les fleurs témoigneraient d'un sentiment ressenti par le pré, par exemple. Or c'est précisément dans cet écart que les contempteurs de la mystique vont s'engouffrer pour se gausser des images utilisées. La métaphore de l'agglutination de l'âme à Dieu va par exemple être ridiculisée – « quelle est la colle utilisée ? », interrogent les demi-savants³⁸ – alors qu'une telle image ne doit évidemment pas s'entendre au sens propre, mais sur la base d'une similitude de rapport : la relation de l'âme du mystique à son Dieu *est similaire à certains égards* – mais pas à tous – à celle d'un objet collé à son support.

L'ANALOGIE DE PROPORTIONNALITÉ : UN OUTIL POUR PARLER DES EXPÉRIENCES DE L'ÂME

L'âme est un objet de discours particulièrement complexe à décrire, et c'est presque naturellement que les auteurs spirituels (y compris mais pas seulement les mystiques) se servent pour en parler d'analogies de proportionnalité avec des réalités matérielles – qu'il s'agisse de lieux, d'objets ou d'êtres vivants. Il y a au XVII^e siècle toute une tradition de littérature spirituelle symbolique qui, comme l'a écrit le jésuite Claude-François Ménéstrier, propose des représentations figurées « des expressions de l'âme, de ses parties et de

³³ *Ibid.*, p. 6, col. 2 : *At tumentur se mystici, tum rerum divinarum de quibus agunt celsitudine ac incomprehensibilitate, tum affectuum alia eloquutione inexplicabilium conditione* ; p. 7, col. 1 : *Siquidem censent non posse res suas spirituales ac divinas alio pacto commode explicari.*

³⁴ *Ibid.*, p. 9, col. 1 : *Vocabula amoris consueta non sunt accipienda proprie, sed per tropum, secundum amantium affectum.*

³⁵ Gal 2, 20 : *Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus.*

³⁶ M. Sandæus, *Clavis*, op. cit., p. 9, col. 1 : *An haec falsa ? An haec secundum proprietatem accipienda ?*

³⁷ M. Sandæus, *Theologia mystica*, op. cit., p. 109 : *Propter quod etiam non est aliqua apud nos praedicatio vera de Deo. Ita Albertus. Quae verba, ut loquitur Dionysius Carthusianus commentariis in Areopagitae mysticam, inepte sonare censentur, nisi forsitan sumat praedicationem veram pro praedicatione proprie dicta.* Aussi bien la citation approximative d'Albert le Grand que le verdict de Denys le Chartreux sont repris de : Dionysius Carthusianus, *Commentaria in librum De mystica theologia S. Dionysii Areopagitae, difficultatum praecipuarum [...] absolutiones breves ac necessariae*, art. 2 (dans *Opera omnia*, Tournai, typis Cartusiae Sanctae Mariae de Pratis, 1902, t. 16, p. 486-487). Le passage original d'Albert le Grand se trouve dans son *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, chap. 2 (éd. Paul Simon, Münster, Aschendorff, 1978, p. 467).

³⁸ M. Sandæus, *Clavis*, op. cit., lettre dédicatoire, 3^e page : *[Animam] unum cum Deo fieri. Verum quo glutino? quaerunt scioli.* Voir aussi le lemme *Agglutino*.

ses qualités. C'est ainsi », poursuit Ménestrier, « que nous donnons du corps à ce qui n'en a point, et nous peignons sous des voiles l'imagination, la mémoire, l'entendement, la raison, la volonté, l'inclination³⁹ ».

Dans l'article « âme » de la *Clavis*, Sandæus, citant saint Augustin, signale que le simple fait de diviser l'âme en parties est une façon de parler inexacte, puisque l'âme est par définition simple et indivisible : « Si parfois on lui attribue des parties, il faut y voir plutôt un procédé de similitude que la vérité de sa composition⁴⁰. » Or les scolastiques sont ici tout autant en cause que les mystiques. La division mystique de l'âme se rapproche finalement, remarque Sandæus, de « la norme des nominalistes », qui ne s'intéressent pas à la division réelle mais à la division en raison ou nominale, considérant que l'âme reçoit divers noms en ce qu'elle est le principe de divers actes et opérations, respectivement connotés par ces noms⁴¹.

La division de l'âme la plus couramment associée à la tradition mystique (en particulier rhéno-flamande) est celle qui y reconnaît différents lieux ou différentes parties situées dans l'espace, en particulier un fond, un centre et un sommet⁴². La *Clavis* fait état de cette tradition, en tentant de clarifier le procédé de similitude qui la sous-tend :

Bien que l'âme humaine n'ait pas une quantité de masse, qui ferait qu'elle aurait, localement, une partie située tout en haut, dite sa cime ou son sommet ; une autre tout en bas, appelée base ou partie la plus basse ; une autre qui serait son fond, ou son centre ; une autre encore, son orifice ; elle a cependant une quantité de vertu, en considération de laquelle les mystiques lui attribuent de telles dénominations⁴³.

D'autres images, qui apparaissent au fil des notices de la *Clavis*, attribuent à l'âme des membres, des organes, des actions ou états empruntés à la vie corporelle. L'âme est dite avoir un visage, des yeux, des pieds ; elle est dite sentir, regarder, écouter, goûter, toucher ; elle est dite ivre ou fiévreuse, affamée ou assoiffée, ou encore endormie ; elle est dite se pencher vers Dieu ou l'embrasser, sauter ou nager ; ou encore être ravie par lui... Il s'agit d'autant d'analogies de proportionnalité⁴⁴, et une des préoccupations de Sandæus va être de redéployer les deux séries de termes et de préciser en quoi leur rapport est commun – de préciser par exemple *ce qui* est à l'âme ce que les yeux sont au corps, et *en quoi*. La similitude repérée permet de dire quelque chose de l'âme, mais elle s'accompagne toujours d'une part de dissimilitude fondamentale. Il est frappant à cet égard de constater que Sandæus (fidèle à ce qu'il observe dans les textes des auteurs mystiques, et spirituels en général) ne cherche pas à assurer la cohérence parfaite des comparaisons : un même organe n'est pas toujours assimilé à la même puissance de l'âme, et pas toujours en fonction de la même caractéristique (même s'il y a des récurrences).

Prenons l'exemple des yeux et des pieds de l'âme. Les yeux semblent être prioritairement associés aux puissances cognitives de l'âme, qui lui permettent de « voir » au sens de « connaître », tandis que les pieds sont plutôt assimilés à la volonté et aux affects, qui permettent d'« avancer ». Nous lisons ainsi sous les lemmes *Visio* et *Pes* :

³⁹ Claude-François Ménestrier s.j., *L'art des emblèmes*, Lyon, Benoist Coral, 1662, chap. VI (« Des figures de l'emblème »), p. 60.

⁴⁰ M. Sandæus, *Clavis*, op. cit., p. 82 : *Huc facit illud Augustini lib. De Spiritu et Anima cap. 8 : Tota animae essentia in suis potentiis consistit, nec per partes dividitur, cum sit simplex, et individua. Et si aliquando partes habere dicitur, ratione potius similitudinis, quam veritate compositionis intelligendum est.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 81 : *Animae divisio apud mysticos instituitur fere secundum normam nominalium, qui reali ablegata, rationis adsectantur, vel nominalem secundum connotata ; et ita ferme disserunt : anima cum sit principium multarum operationum et actuum diversa sortitur nomina.*

⁴² Voir Mino Bergamo, *L'anatomia dell'anima : da François de Sales a Fénelon*, Bologne, Il Mulino, 1991 et Benedetta Papàsogli, *Il fondo del cuore : figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Pise, Libreria Goliardica, 1991.

⁴³ M. Sandæus, *Clavis*, op. cit., p. 84 : *Anima humana, quamvis non habeat quantitatem molis, ut sit in ea localiter pars aliqua quae sit suprema, dicta apex, aut vertex ; quaedam ima, quae vocetur basis, aut infimum ; quaedam, quae fundum, aut centrum ; alia, quae sit orificium ; habet tamen quantitatem virtutis, ex cujus consideratione tales denominationes ei mystici attribuunt.*

⁴⁴ Sandæus utilise à plusieurs reprises le terme *analogia* en rapport avec de telles images, par exemple *ibid.*, s. v. *Loquutio*, p. 267, col. 2 (*Habet enim anima sensus etiam suos per analogiam ad corporeos*) ou s. v. *Raptus*, p. 310 (*Quam analogiam habeat raptus spiritualis mysticus ad corporeum ?*)

Vision : C'est l'action de voir. Elle est transposée du corps à l'âme et de l'œil à l'intellect aussi bien par les mystiques que par les scolastiques. Comme la vision est la même chose que la connaissance [...] ⁴⁵

L'intellect sans l'affect amoureux est boiteux, et ne peut avancer ; tandis que l'affect sans l'intellect est aveugle : il ne connaît pas la route et reste à errer. C'est pourquoi il est nécessaire que l'intellect montre la route à l'affect, et que l'affect entraîne l'intellect sur cette route ⁴⁶.

Mais par ailleurs, les pieds sont au nombre de deux, et sous cet aspect, ils peuvent renvoyer au duo intelligence-volonté ⁴⁷. La raison, en ce qu'elle est discursive, peut être comparée aux pieds, « parce qu'elle court de-ci de-là, et se transporte successivement vers des objets nombreux et variés », par opposition à l'intelligence simple qui est comme un œil qui contemple la vérité ⁴⁸. Enfin, la volonté ou puissance amative reçoit parfois chez les mystiques la réputation d'être source de connaissance (sur un mode expérimental et non spéculatif), et donc de pouvoir, elle aussi, *voir* ⁴⁹.

Remarquons que toutes les images qui impliquent un corps n'impliquent pas forcément pour autant un corps *humain* : la nage de l'âme est ainsi comparée à celle des poissons ⁵⁰. Face à des images corporelles toutefois, s'imaginer l'âme humaine sous la forme d'un personnage humain semble un réflexe spontané. Mais une telle représentation peut aussi être source de confusion, puisque l'âme anime par ailleurs un véritable corps humain, par rapport auquel elle est définie ⁵¹. Si on ne voit jamais dans la *Clavis* d'allégorie cohérente de l'âme comme personnage anthropomorphique, une telle image est par contre déployée à loisir dans un autre ouvrage jésuite célèbre paru quelques années plus tôt, et qu'il pourra être intéressant de confronter à la *Clavis* : les *Pia desideria* du jésuite flamand Herman Hugo (1624) ⁵².

Ce recueil d'emblèmes illustré met en scène le parcours d'une âme (représentée sur les gravures comme une fillette) en interaction avec son bien-aimé divin (représenté comme un petit garçon ailé) ⁵³. Les poèmes des *Pia desideria* sont écrits à la première personne du singulier et censément prononcés par l'âme (ainsi que l'indiquent les titres des trois livres d'élégies – par exemple le titre du livre 1 : *gemitus animae poenitentis*, « les gémissements de l'âme pénitente »). Conformément au genre grammatical du mot et aux représentations gravées, l'âme s'exprime au féminin ; par contre, l'existence terrestre décrite est plutôt celle d'un homme (notamment en II, 13, où il est question d'une carrière militaire). Or les références de cette âme

⁴⁵ *Ibid.*, p. 361 : *Visio. Est videndi causa. A corpore traducitur ad animum, ab oculo ad intellectum, tam a mysticis, quam a scholasticis. Ut visio idem sit quod cognitio [...]*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 302 : *Intellectus sine amoroso affectu claudus est, nec potest progredi. Affectus sine intellectu, caecus est, et viam ignorat, et errat in ea. Itaque necesse est, ut intellectus affectui viam demonstret, et affectus intellectum per viam deportet.*

⁴⁷ *Ibid.*, col. 2 : *Mysticus duos fingitur habere pedes spirituales, qui sunt intellectus et affectus amorosus. Quos pariter coambulare necesse est, ut secreta contemplationis itinera feliciter percurrat.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 96-97 : *Animae humanae potentia est intellectus, qui apud mysticos in rationem et intelligentiam, non tanquam in duas partes, sed tanquam in duo ejusdem potentiae officia dividitur. Ratio est instar pedum, quia huc illucque discurrit, et ad multa ac varia ordinate se movet. Intelligentia est instar oculi, quoniam inventam veritatem simpliciter et sine labore respicit, et ex illo simplici aspectu qui contemplatio est, incredibilem voluptatem sumit.* Le motif des « pieds » de l'intelligence est lié à la problématique du repos de l'intellect pendant la contemplation : Sandæus explique dans sa *Théologie mystique* que l'intelligence y reste en partie active, mais cesse de *discurrere* (*Theologia mystica*, op. cit., p. 245).

⁴⁹ M. Sandæus, *Theologia mystica*, op. cit., p. 477 : *[Anima] gustat, tangit, odoratur, audit, videt. Quod ultimum, quamvis communiter tribuatur intellectui, tamen mystici voluntati etiam accommodant, quam habere volunt notitiam experimentalem.*

⁵⁰ M. Sandæus, *Clavis*, op. cit., s. v. *Nato – Natatio*, p. 286, col. 1 : *Nonnumquam Deus tanta cum suavitate in corda [...] promanat, ut in delitiis, quemadmodum pisces in aquis, velut natare videantur.*

⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 81 : *Anima proprie magis et usu communi accipitur pro altera parte compositi animati, quae corpori opponitur et est vitae principium.* (« L'âme, dans son sens plus propre et dans l'usage commun, désigne la seconde partie du composé animé, que l'on oppose au corps, et qui est principe de vie. »)

⁵² Herman Hugo s.j., *Pia desideria*, Anvers, Henricus Aertssenius, 1624. Sur ce recueil, voir notamment : Gabriela Dorothea Rödter, *Via pia animae : Grundlagenuntersuchung zur emblematischen Verknüpfung von Bild und Wort in den Pia Desideria (1624) des Hermann Hugo s.j. (1588-1629)*, Francfort-sur-le-Main, Lang, 1992 ; G. Richard Dimler, « Herman Hugo's *Pia Desideria* », dans Karl A. E. Enenkel, Arnoud S. Q. Visser (dir.), *Mundus Emblematicus. Studies in Neo-Latin Emblem Books*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 351-379 ; Agnès Guiderdoni, « Figures de l'âme pèlerine : la méditation emblématique aux XVI^e et XVII^e siècles », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, vol. 41, 2005, p. 695-723.

⁵³ L'iconographie mise en jeu dans les gravures de Boëtius à Bolswert remonte directement au modèle des *Amoris divini emblemata* (1615) d'Otto Vænius, qui eux-mêmes transposent sur la scène spirituelle les *Amorum emblemata* (1608) du même Vænius.

à son « corps » sont aussi nombreuses que complexes et difficiles à décoder : en effet, tantôt elle se réfère au corps qu'elle habite (un corps d'homme), tantôt elle se réfère à son corps allégorique (le corps de fillette représenté par les gravures) dans lequel, par analogie de fonction, les parties du corps se réfèrent à des « parties » ou opérations de l'âme. Le procédé est mis en place dès l'élégie I, 1 : celle-ci joue sur les deux niveaux de vision d'un être dont les yeux corporels voient tantôt le jour, tantôt la nuit, suivant l'alternance typique de la vie terrestre, tandis que ses yeux spirituels sont incapables de voir leur propre nuit. De même dans l'élégie II, 13, après avoir évoqué sa difficulté à avancer, l'âme précise qu'elle ne se plaint pas de ses pieds corporels (*de pedibus moneo nulla querela meis*) mais que le problème se situe au niveau de son esprit (*animus noster*) et des pieds qui servent à celui-ci pour marcher – à savoir les *affectus*. Nous retrouvons donc des associations présentes également dans la *Clavis*, mais qui ici non plus ne présentent pas de caractère systématique.

Il est enfin une métaphore très particulière signalée chez Sandæus, qui relève de ce cadre général de l'anthropomorphisation de l'âme, mais en constitue le degré le plus radical : c'est la métaphore qui consiste à comparer l'âme à un corps dont Dieu, au moment de l'union mystique, deviendrait l'âme. L'image (plus forte encore que le classique « baiser » de l'âme et de Dieu, qui ne renvoie qu'à la rencontre de deux corps) est fondée sur le modèle aristotélicien d'union intime entre l'âme et le corps matériel dont elle est la forme (Dieu serait donc celui qui informe l'âme, lui donne forme, la fait être ce qu'elle est, oriente toutes ses opérations...)

Cette analogie hylémorphique fait l'objet d'une *disquisitio* à part entière dans la notice de la *Clavis* consacrée au terme *Unio*. Sandæus y insiste sur le fait que l'image de l'union corps/âme n'est qu'une comparaison, et une comparaison boiteuse, pour indiquer le supplément de perfection reçu par l'âme du mystique – mais que c'est aussi une expression langagière autorisée par les Écritures :

Cinquième question : comment faut-il comprendre ce que disent parfois les mystiques : que Dieu est uni ou conjoint à l'âme, comme une forme est unie à sa matière, ou comme une âme est unie à son corps ?

Réponse : ce ne sont pas là des similitudes adéquates et proches, mais, comme on dit, boiteuses. Voici comment il faut les comprendre : tout comme la forme est perfection de la matière, et tout comme le corps reçoit la vie et tous ses biens de l'âme ; ainsi, Dieu, par lui-même et par ses biens supérieurs, est la perfection de l'âme, sa vie et son bien final. Les comparaisons de ce genre servent donc à indiquer combien l'âme reçoit de perfection par le fait qu'elle est unie intimement à Dieu. Et si c'est l'expression langagière qui pose problème, on peut la retrouver dans l'Écriture Sainte. Paul dit dans l'Épître aux Galates : « Jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous. » Le Christ est donc bien, d'une certaine façon, la forme de l'âme chrétienne⁵⁴.

Le danger d'une telle image est bien sûr que, prise au sens propre, elle impliquerait une déification réelle de l'homme. Or certains auteurs mystiques, loin de se défendre d'une telle prétention, vont jusqu'à affirmer explicitement la « déification » possible du contemplatif dans sa rencontre avec Dieu. Cette question de la déification a été affrontée et longuement discutée par Sandæus. Comme nous allons le voir, Sandæus, dans son traitement de ce terme, veille évidemment soigneusement à ne pas le prendre à la lettre (ce qui amènerait à des positions hérétiques), mais il prend soin aussi, d'un autre côté, de ne pas en faire une lecture affadissante (qui n'y verrait qu'un lieu commun de la poésie amoureuse, rabaisant le mystique au niveau d'un amant élégiaque exalté, que son amour comblé rend « heureux comme un Dieu »). Sandæus cherche au contraire à démontrer que le terme est philosophiquement et théologiquement justifié, que d'une certaine façon, la déification a bien lieu (et donc l'usage est bien congru, sinon propre) – mais évidemment selon un *modus* très précis. Il utilise ainsi régulièrement, dans son discours sur la déification, l'analogie

⁵⁴ M. Sandæus, *Clavis*, op. cit., p. 368-369 : *Quinta disquisitio : Quomodo intelligendum quod aliquando dicunt mystici, Deum uniri vel conjungi animae, sicut forma unitur suae materiae, vel sicut anima corpori ? Respondeo : Non esse has similitudines adaequatas et propinquas sed, ut dici solet, claudicare. Ita autem intelligi debent, quod sicut forma est perfectio materiae, et corpus vitam ac omne bonum ab anima accipit, sic Deum per se et excellentissima sua bona esse perfectionem animae, vitam ejus ac finale bonum. Quare serviunt istiusmodi similitudines ut indicetur quantum anima perfectionem ex eo quod Deo intime uniatur accipiat. Si de modo loquendi sit sermo, sumi potest ex Sacra Scriptura. Paulus ad Galatas : “Donec”, inquit, “formetur Christus in vobis.” Ergo Christus aliquo modo est forma animae christianae.*

hylémorphique (Dieu informant l'âme du mystique comme une matière), mais en délimitant précisément son champ de signification.

LE LEMME *DEIFICATIO*

Dans la *Clavis* comme dans la *Theologia mystica*, Sandæus tente donc de défendre les auteurs mystiques (particulièrement Ruusbroec) soupçonnés d'avoir enseigné la théorie de la déification au sens propre, tout en justifiant leur usage du terme *deificatio*. Comme l'article de Jacques Le Brun publié dans le présent volume fait très bien le point sur les tenants et les aboutissants de ce débat, je n'y reviens pas ici ; je me concentrerai plutôt sur certaines stratégies de défense mises en place par Sandæus, à la fois au niveau des *res* et au niveau des *verba*, sous le lemme *Deificatio* de la *Clavis*. Dans le cadre de cet article, je me limiterai à une lecture approfondie des trois premières *disquisitiones*, qui sont les plus intéressantes pour mon propos, et couvrent les pages 170-174 ; mais il importe de noter que la question se poursuit dans la *Clavis* avec une quatrième *disquisitio* (p. 174-177), puis une nouvelle série d'entrées : à nouveau *Deificatio* (p. 177), puis *Deificus* (p. 177) et deux fois *Deiformitas* (p. 177-181 et p. 181-182). J'envisagerai aussi, à titre de comparaison, les deux grands textes sources que Sandæus paraphrase ou cite dans les seconde et troisième *disquisitiones*, à savoir l'*exercitatio* de sa propre *Theologia mystica* consacrée à la *transformatio seu deificatio mystica* (p. 425-437) et le chapitre III, 23 de la *Theologia mystica* de Harphius (*De felicissima deificatione animae amorosae*)⁵⁵.

La *prima disquisitio* ici considérée pose la question de savoir si les mystiques enseignent une quelconque déification⁵⁶. Sandæus y admet, citations de Harphius à l'appui, que les mystiques ont bien enseigné la déification de l'âme du contemplatif pendant l'union mystique. De façon assez habile, il enchaîne deux citations de Harphius dont la première affirme purement et simplement que l'âme *deificatur*, tandis que la seconde finit sur l'expression *quodammodo deificatur*, ce qui ouvre déjà la voie à une modulation de l'interprétation⁵⁷.

La seconde *disquisitio* se demande dès lors ce qu'est la déification mystique, et ce qui se produit en elle. Sandæus commence par remarquer qu'il est plus facile de dire ce qu'elle n'est pas (une étape négative nécessaire à la fois pour éviter les erreurs et pour contrecarrer les calomnies) que ce qu'elle est – et qu'il est plus aisé d'apprendre par l'expérience que d'exprimer en mots⁵⁸. Sandæus fait donc appel à la notion d'expérience pour affirmer qu'il se passe bien quelque chose au niveau des *res*, et que la difficulté est de mettre des mots sur ce qui se passe : une fois encore, le problème n'est pas que les mystiques se trompent sur le fond, le problème n'est pas non plus qu'ils utilisent mal le langage ou qu'ils jouent sur les mots, mais c'est tout simplement qu'ils sont confrontés à l'insuffisance du langage pour rendre compte d'expériences rares et extrêmes.

La suite de la *secunda disquisitio* est un résumé des six points développés dans le chapitre correspondant de la *Théologie mystique*, où Sandæus suivait déjà le même plan, à savoir d'abord élaguer les erreurs avant d'établir la position correcte, ce qui correspond à une démarche typiquement scolastique. Avant de poursuivre le fil des *disquisitiones* de la *Clavis*, il ne sera pas inutile de présenter rapidement l'approche et les enjeux de ce premier texte.

De façon générale, la *Théologie mystique* de Sandæus développe à cet endroit une approche relevant de la théologie positive, avec une étude détaillée des points de vue soutenus par différents auteurs au fil du temps : d'une part les positions problématiques ou hérétiques attribuées à Amaury de Bène (l'homme peut perdre son être propre), à Eutychès (une conversion réelle de l'homme en Dieu est possible, dans le cas du

⁵⁵ Édition utilisée : Henricus Harphius, *Theologia mystica cum speculativa, tum praecipue affectiva*, Cologne, ex officina Melchioris Novesiani, 1538, f. CCXXIII r°-CCXXIV v°.

⁵⁶ M. Sandæus, *Clavis*, op. cit., p. 170, col. 2 : *An doceant mystici deificationem aliquam ?*

⁵⁷ Sandæus est par ailleurs bien conscient que de tels adverbes modalisateurs sont parfois dus à la plume du traducteur plutôt qu'à celle de l'auteur : il signale ainsi *ibid.*, p. 369, col. 1 que le chartreux Pierre Blomevenna a sagement ajouté la *particula mitigans* "*quodammodo*" au passage suivant de sa traduction latine d'Harphius : *Deus animae conjungitur quodammodo sicut forma*.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 171, col. 1 : *Facilius est asserere quid non in illa, quam quid in illa contingat. Istud necessarium est ad evitandos errores, aut removendam calumniam ; hoc experientia facilius discitur, quam verbo disseratur.*

Christ), à Ruusbroec (le mystique peut être déifié), à Pierre Lombard (l'amour du mystique pour Dieu n'est pas une chose créée mais l'Esprit Saint lui-même qui habite en lui) et à saint Bernard (dont certains prétendent qu'il aurait enseigné la transformation réelle de l'âme en Dieu) ; et d'autre part les discussions critiques d'autres auteurs (Gerson, Suarez, Bellarmin, Vázquez...) visant à condamner les affirmations non orthodoxes, mais aussi à établir ce que les auteurs discutés ont prôné exactement et à les défendre, le cas échéant, du soupçon d'hérésie.

Il faut remarquer que dans ces pages de la *Théologie mystique* déjà, les questions de langage sont essentielles. La position du problème, donnée à la page 425, affirme d'emblée la légitimité philosophique de l'affirmation des mystiques (« L'union amoureuse de l'âme avec Dieu [...] est congrûment appelée "transformation"⁵⁹ ») et place la discussion sur le plan des *explicandi modi*. La *tertia disquisitio* se demande, non pas si l'âme peut recevoir l'être divin pendant l'union mystique, mais très précisément si « elle peut être dite recevoir »... (*an dici possit accipere...*) et le texte qui suit vise à établir en quel sens exactement cette affirmation peut être soutenue (*eo sensu quo..., non quidem eo modo quo...*). L'interprétation retenue (*sexta disquisitio*) est celle d'une déification par le biais de la grâce et de la charité. Il s'agit, affirme Sandaeus (p. 433), de la seule interprétation soutenue par les *Patres sanctissimi*, même si ceux-ci utilisent parfois, eux aussi, des *loquendi formulae* pouvant faire penser à une conversion en Dieu, mais métaphorique et figurée. L'exemple en a du reste été donné par la Sainte Écriture elle-même (ainsi dans le Psaume 81, 6 : *Ego dixi dii estis*, « Moi j'ai dit que vous êtes des dieux. »)

Il y a également, dans les pages de la *Théologie mystique* de Sandaeus, une conscience aiguë que le débat n'a pas lieu seulement entre spécialistes de théologie, et qu'il faut aussi veiller à la bonne compréhension des *rudes*, des gens du peuple. Dès la *prima disquisitio* (p. 426), qui se demande si la déification mystique peut se faire par cessation de l'être naturel et de la substance de l'âme, Sandaeus s'excuse d'emblée auprès des théologiens de poser une question aussi absurde, mais il rappelle qu'une telle pratique n'est pas étrangère à la tradition scolastique, qui a coutume de s'exercer à démontrer des vérités évidentes (par exemple, si Dieu existe). Sandaeus entreprend donc un peu plus bas (toujours p. 426), au bénéfice des ignorants (*in rudium gratiam*), d'expliquer pourquoi cette position est philosophiquement intenable : l'âme est incorruptible et ne peut donc subir une corruption *proprie dicta*. Plus loin, pour se mettre à la portée du peuple (*ad popularem captum*, p. 429), il fait appel à une série d'autres exemples imagés, expliquant ainsi une image (celle de la déification) par d'autres images : une pomme confite dans du sucre, qui garde sa nature tout en étant convertie à une autre condition, un autre goût, un autre usage ; la pourpre qui recouvre un roi ; ou encore un morceau de bois devenu cendre ardente sous l'effet du feu. La mise en série d'analogies de proportion permet ainsi de cibler plus précisément (mais toujours intuitivement) le « rapport commun » qui est visé.

Revenons à présent à la *secunda disquisitio* de la *Clavis mystica*, où les six conclusions de la *Theologia mystica* sont donc résumées brièvement, sans mention des auteurs concernés, à part Ruusbroec dont il s'agit bien ici de défendre l'orthodoxie. Le dernier paragraphe (p. 171) s'écarte quelque peu du modèle de la *Theologia mystica* ; il est aussi particulièrement intéressant dans la mesure où il offre une réflexion qui cerne de trois façons différentes et complémentaires la nature métaphorique du terme *deificatio* : Sandaeus y justifie implicitement le recours à une métaphore sur le fond comme sur la forme, tout en reconnaissant les dangers qu'elle implique. Il commence par affirmer que l'âme, dans l'union mystique, est tellement changée « qu'elle semble tout à fait autre, et transférée (*translata*) à un ordre non seulement surnaturel, mais divin⁶⁰ ». Une phrase similaire apparaissait à la page 436 de la *Theologia mystica* : « Il y a certes d'autres dons divins par lesquels nous sommes élevés (*evehimur*) à un ordre surnaturel et à un être divin⁶¹. » D'un texte à l'autre, le passage du verbe *evehere* au verbe *transfere* me semble significatif, car la *translatio* est justement la base de la définition aristotélicienne de la métaphore. Ainsi, l'usage d'une *translatio* verbale fait sens dans la mesure où elle renvoie à une *translatio* réelle de l'âme, qui, sans être déifiée au sens propre,

⁵⁹ *Theologia mystica*, op. cit. : *Amorosa unio mentis cum Deo [...] congrue transformatio nominatur*.

⁶⁰ *Clavis*, op. cit. : *Quibus ita immutatur anima, ut plane alia videatur, et ad ordinem non solum supernaturalem, sed plane divinum translata*.

⁶¹ *Theologia mystica*, op. cit. : *Evehimur quidem etiam per alia dona divina ad ordinem supernaturalem et esse quoddam divinum*.

passé à un autre ordre d'existence⁶². Un peu plus bas dans le même paragraphe, Sandaeus fournit une justification d'ordre plus lexical à l'usage du terme *deificatio*, en proposant un parallèle avec le verbe *lapidescere* (pétrifier), qui se dit de tout ce qui est solidifié « comme une pierre » (*lapidis instar*). Nous avons ici une réflexion sur les procédés de composition/dérivation, et sur la palette de sens qu'admettent, dans l'usage classique et courant de la langue, les verbes construits sur le nom d'une substance et indiquant un passage à celle-ci. Enfin, la *secunda disquisitio* se conclut sur la concession du caractère obscur des *loquendi formulae* utilisées par les mystiques, qui sont de ce fait « sujettes aux chicaneries de l'ignorance ou de la malveillance » (*ideo cavillationi vel ignorantiae, vel malignitatis obnoxiae*).

La troisième *disquisitio* (« Est-ce que la déification mystique se produit suivant l'être essentiel de l'âme, ou plutôt suivant son être actuel⁶³ ? ») est toute entière un collage de citations et de paraphrases du chapitre de Harphius consacré au même sujet. Elle offre une réponse au problème de la déification mystique qui est basée sur la distinction philosophique entre l'être essentiel (*esse essentielle*) et l'être actuel (*esse actuale*) de l'âme. L'être actuel désigne l'âme en tant qu'elle est *actuosa et operatrix*. Il est différent de l'essence même, de la substance de l'âme ; mais il n'est pas pour autant moins important : c'est en lui que réside la véritable noblesse de l'âme, et c'est par lui que l'homme peut être sauvé ou damné. Cette distinction permet d'envisager une véritable transformation de l'âme, mais qui n'affecte pas sa nature, son essence ou sa substance :

Ainsi donc, l'âme de l'homme contemplatif reçoit Dieu suivant son être actuel, dans la mesure où elle est opérative, tant à travers son intellect qu'à travers sa volonté ou sa partie appétitive ; elle est toujours portée en Dieu et s'unit à lui par le moyen d'une contemplation très parfaite et d'un amour très fervent ; et ainsi, en quelque façon, elle est formée par lui comme une matière très appropriée⁶⁴.

Comme nous venons de le voir, la troisième *disquisitio* propose explicitement la comparaison du rapport Dieu/âme avec le rapport âme/matière : l'âme du mystique est formée par Dieu comme une matière est informée par sa forme⁶⁵. Cette analogie de proportion est aussi articulée à un axiome scolastique, répété de façon récurrente dans ces colonnes : la dénomination d'un composé se tire de préférence de sa partie la plus digne – c'est-à-dire en particulier de l'élément qui joue le rôle de forme plutôt que de celui qui fait office de matière. Tout comme un homme, composé d'un corps matériel et d'une âme rationnelle, sera en bonne scolastique défini comme un *animal rationale*, d'après la partie la plus noble du composé, de même l'âme du mystique « formée » par Dieu pourra être appelée Dieu, ou déifiée, ou déiforme, suivant le même principe⁶⁶. Remarquons que cette règle de la partie principale dont on tire la dénomination du tout est un tel lieu commun qu'on la retrouve même dans la *Poétique* jésuite de Jacobus Pontanus, pour expliquer pourquoi certains Anciens ont majoré la part de la nature et du *furor* dans le talent poétique : comme c'en est la part la plus puissante, il est légitime de ne nommer qu'elle (même si une autre part existe : l'art et le labeur)⁶⁷.

Dans la deuxième colonne de la page 173, Sandaeus cite textuellement Harphius qui va jusqu'à affirmer que le composé résultant de l'union formée par Dieu et l'âme « peut être proprement appelé un esprit unique » (*spiritus unus proprie vocatur*) : il y a une véritable unité, comme l'homme composé d'un corps

⁶² L'article de Clément Duyck dans ce volume démontre, de façon similaire, comment *excessus* langagier et *excessus mentis* se répondent dans la *Clavis* de Sandaeus.

⁶³ M. Sandaeus, *Clavis*, op. cit., p. 171 : *An Deificatio mystica fiat secundum esse animae essentielle, an potius secundum actuale ?*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 172, col. 2 : *Sic igitur anima hominis contemplativi secundum esse actuale, quatenus est operativa, tam per intellectum, quam per voluntatem seu partem appetitivam, recipit Deum, in quem semper fertur, illique unitur, media contemplatione perfectissima et amore ferventissimo ; sicque quodammodo, velut materia aptissima, per illum formatur.*

⁶⁵ La comparaison est récurrente ; cf. *ibid.*, p. 173, col. 2 : *Formatur [...] sicut materia cum sua forma.*

⁶⁶ M. Sandaeus, *Clavis*, p. 172, col. 2 : *Esse actuale animae formatur quodammodo ab objecto [...] ut materia vel corpus per formam suam physicam formatur, media unione ; ex quibus deinde resultat totum quoddam, quod denominatur a parte principaliore, ut animal rationale ab anima rationali [...]. Unde non jam amplius homo a parte sui minus nobili, sed Deus, aut Deificatus, aut Deiformis a parte conjuncti nobilissima dicitur.*

⁶⁷ Jacobus Pontanus, *Poeticarum institutionum libri tres*, Ingolstadt, David Sartorius, 1594, p. 3 : *Caeterum quomodo in philosophia res e diversis elementis coagmentatas ex eo videmus accipere vocabulum, quod in unaquaque partes habet potiores : sic quoniam veteres illum mentis concitatae spiritum in poeta plurimum valere animadvertabant, quem cura et industria comitarentur, non antecederent, quod erat maius, id etiam solum esse affirmarunt.*

et d'une âme est véritablement un ; en outre, cet esprit unique peut à bon droit être appelé Dieu, puisqu'il a l'âme pour matière et Dieu pour forme, et que « la dénomination doit se tirer de la partie la plus digne » (*a digniori fieri debet denominatio*⁶⁸). Citons encore le terme, lui aussi cité de Harphius⁶⁹, de *superinformatio animae* (p. 174) qui synthétise bien cette idée de sur-information d'une réalité qui en elle-même est une forme informante.

Il faut remarquer que les deux stratégies argumentatives (la distinction entre être essentiel et être actuel, et la règle de dénomination des composés) sont nécessaires et se soutiennent mutuellement pour justifier l'usage à la fois du terme « déification » et de l'image de l'hylémorphisme : la distinction de modalité d'être, tirée des écrits mêmes d'un des grands mystiques, permet d'établir qu'il n'est pas question de prétendre que l'âme du mystique change véritablement de nature (son être essentiel demeure le même), tandis que la règle langagière permet d'assurer que nul ne pense à une disparition complète de l'âme dans le processus (elle reste une partie du composé, même si elle ne transparaît pas dans le mot).

À TITRE DE COMPARAISON : PARALLÈLE AVEC LA QUERELLE SUR L'ADORATION DES IMAGES

Ce mode de justification, qui affirme que le mystique *est* bien déifié, mais *aliquo modo*, me semble présenter un certain nombre d'analogies (certes boiteuses elles aussi) avec la stratégie argumentative adoptée à la même période par une partie des catholiques au sujet de l'adoration des images. Je ne m'intéresserai pas ici à la controverse entre catholiques et protestants sur le principe même du culte des images, mais à celle qui se déploie à l'intérieur du camp catholique et qui vise à définir de quelle façon précisément les images religieuses doivent être adorées. La position thomiste traditionnelle consistait à accorder aux images de Dieu ou du Christ une adoration dite « de latrie » (c'est-à-dire le même degré d'adoration qu'à Dieu lui-même) ; mais cette position suscitait des discussions parmi les catholiques. L'écueil qu'elle présente est évidemment d'amener le croyant à penser que l'image est elle-même divine, qu'elle possède une vertu efficace et doit donc être adorée pour elle-même. Les défenseurs de la position traditionnelle soutenaient, plus subtilement, que l'image doit être « co-adorée », non pour elle-même mais en tant qu'image de son prototype.

Mutatis mutandis, le raisonnement développé par le camp pro-thomiste pour justifier l'adoration de latrie accordée aux images est assez similaire à celui développé par Sandaeus pour justifier que les mystiques puissent prétendre à une déification. Les choses, les êtres ont leur essence, qui ne varie pas (un homme reste un homme, une image reste une image⁷⁰) ; toutefois, sous un autre *modus essendi*, l'image ou l'homme peuvent *devenir* Dieu, *être* Dieu selon un des sens analogues du verbe *esse*, et donc, dans le cas des images seulement (puisque une créature rationnelle ne doit jamais être adorée), être objets d'une adoration⁷¹. Si dans le cas du mystique, c'est son *esse actuale* qui est susceptible d'être déifié, dans le cas de l'image du Christ, c'est son *esse repraesentativum* qui l'égale à son prototype. La formulation qu'en donne le *Cursus theologicus* du Collège de Salamanque (qui fournit, à la fin du siècle, une synthèse extensive des débats sur la question) est tout à fait nette à cet égard : « L'image considérée dans son être d'image en exercice, c'est-à-dire dans la mesure où elle exerce une représentation actuelle, est constituée en lieu et place du prototype lui-même, ou plutôt *elle est le prototype lui-même dans son être représentatif*⁷². » Le cours de Salamanque

⁶⁸ Dans l'éd. cit. de Harphius, ce passage apparaît au f. CCXXIII v°.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Sauf dans le cas particulier du miracle. Pour ce qui est de la déification, Sandaeus note, citant Harphius, que la toute-puissance de Dieu peut annihiler les choses ou changer leur nature (comme dans le cas de l'Eucharistie), mais elle ne peut toutefois aller jusqu'à créer un autre Dieu (*Clavis, op. cit.*, p. 172, col. 1).

⁷¹ L'adoration du mystique déifié n'est aucunement à l'ordre du jour. Comme le remarque par exemple le jésuite Georges de Rhodes dans sa théologie, si l'on doit adorer, respectivement à leur prototype, les images de Dieu, ceci ne s'applique pas aux créatures rationnelles (pourtant elles aussi images de Dieu), parce que leurs qualités propres rendent trop important le risque d'en venir à les adorer pour elles-mêmes (Georges de Rhodes, *Disputationes theologiae scholasticae*, tome 2, Lyon, Jean-Antoine Huguetan, 1676, p. 168).

⁷² Collegium Salmaticense FF. Disalceatorum, *Cursus theologicus juxta miram D.D. Thomae praeceptoris angelici doctrinam*, Cologne, frères Huguetan, 1691, t. 10, p. 916 : *Imago considerata in esse imaginis exercite, sive quatenus exercet repraesentationem actualem, constituitur per ipsum exemplar, aut potius est exemplar ipsum in esse repraesentativo*. Je souligne.

reprend également un peu plus loin l'exemple typique des chapitres de logique scolastique relatifs aux équivoques et aux analogies : un homme peint n'est pas un homme sur le mode de la possession de la nature humaine, mais il en est bien un sur le mode de la nature représentée⁷³.

Un autre point commun entre les deux débats réside dans la conscience aiguë des risques de mésinterprétation de la position défendue. Comme nous l'avons vu, Sandaeus entoure la lecture des grands mystiques d'un certain nombre de précautions, et souhaiterait la réserver aux lecteurs avertis⁷⁴. Sur la question précise de la déification, il admet que les formulations imagées des mystiques les exposent « aux chicaneries de l'ignorance ou de la malveillance⁷⁵ ». De façon similaire, dans le débat sur l'adoration des images, l'affirmation thomiste de la légitimité d'une véritable adoration des images repose sur un raisonnement philosophique d'une grande subtilité. Or cette subtilité n'est pas à la portée de tous, et certaines formulations peuvent être dévastatrices si elles tombent dans les oreilles non préparées de simples ouailles, ou malveillantes des réformés... Ce risque n'a pas manqué d'interpeller certains auteurs, notamment les jésuites Bellarmin et Vásquez. Notons que les positions de ces deux auteurs sur l'adoration des images diffèrent légèrement de la position thomiste traditionnelle ; mais il n'est pas nécessaire pour notre propos de rentrer dans ces nuances. Dans le traité qu'il consacre à la question des images religieuses⁷⁶, Bellarmin lance un appel à la plus grande prudence dans les contextes publics :

Quant au *modus loquendi*, surtout en assemblée face au peuple, il ne faut pas dire que des images quelles qu'elles soient doivent être adorées du culte de latrerie, mais au contraire, il faut affirmer qu'elles ne doivent pas être adorées de cette façon. [...] Le dire au peuple [...] comporte de grands dangers : en effet, ceux qui défendent l'adoration de latrerie adressée aux images sont forcés de faire usage de distinctions très subtiles, qu'ils ont eux-mêmes du mal à comprendre, à plus forte raison le petit peuple sans expérience. [...] Cette façon de parler offense les oreilles des catholiques, et offre aux hérétiques l'occasion de blasphémer plus librement⁷⁷.

Son coreligionnaire Gabriel Vásquez, notant que le rôle de l'Église est non seulement de déterminer la vérité sur les *res*, mais aussi de mettre au point un *loquendi modus* correct et sans faille⁷⁸, fait état des réserves de « certains théologiens récents » (sans donner le nom de Bellarmin, mais en le citant quasi mot pour mot) sur la question du discours à tenir en public sur l'adoration des images⁷⁹. Il en vient pourtant lui-même à défendre la position opposée à celle de Bellarmin : il estime pour sa part que la vieille doctrine des Pères et des scolastiques se prête à être expliquée de façon si limpide que même une vieille dame, même un petit enfant pourraient la comprendre sans risque d'erreur⁸⁰. Il conseille notamment d'éclairer la doctrine

⁷³ *Ibid.*, p. 921 : *Respondemus hominem pictum non esse hominem ex parte modi habendi naturam ; sed esse ipsum hominem naturalem sive verum ex parte naturae repraesentatae.*

⁷⁴ J'ai cité plus haut la remarque de Sandaeus selon laquelle les œuvres de Ruusbroec ne devraient pas être mises entre toutes les mains (*Theologia mystica*, op. cit., p. 651). Un avertissement similaire est donné au sujet des œuvres de Harphius : *In hujus lectione major est adhibenda cautela : nam periculum est majus inexpertis* (*ibid.*, p. 653).

⁷⁵ M. Sandaeus, *Clavis*, op. cit., p. 171, col. 2 : *cavillatio vel ignorantiae, vel malignitatis.*

⁷⁶ Robert Bellarmin s.j., *Disputationes de controversiis christianae fidei*, Ingolstadt, David Sartorius, 1586, t. 1, 7^e controverse (*De Ecclesia triumphante*), lib. 2 (*De reliquiis et imaginibus sanctorum*).

⁷⁷ *Ibid.*, cap. 22, p. 228-230 : *Quantum ad modum loquendi, praesertim in contione ad populum, non est dicendum imagines ullas adorari debere latraria, sed e contrario, non debere sic adorari. [...] Dicere populo [...] non caret magno periculo : nam qui defendunt imagines adorari latraria, coguntur uti subtilissimis distinctionibus, quas vix ipsimet intelligunt, nedum populus imperitus. [...] Iste modus loquendi offendit aures catholicorum, et praebet occasionem haereticis liberius blasphemandi.*

⁷⁸ Gabriel Vásquez s.j., *De cultu adorationis libri tres*, Mayence, Joannes Albinus, 1601, lib. 2, *disputatio* 9, cap. 1, p. 431 : *Non sufficit in nostrae fidei et religionis controversiis, quomodo res se habeat sincere fideliterque explicare, verum etiam tectum et purum loquendi modum accurate tradere necesse est.*

⁷⁹ *Ibid.* : *Sunt aliqui recentiores theologi qui [...] affirmant nihilominus absolute non esse dicendum imagines adorari adoratione latrae, praesertim vero in contionibus. Primo quoniam hic modus loquendi in contionibus ad populum non caret periculo. Qui enim hoc modo loquuntur coguntur sane uti subtilissimis speculationibus, quas ipsi, nedum imperitum vulgus, vix possunt intelligere.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 435 : *Contra vero, si quis plane populo proponat veterem scholasticorum et Patrum doctrinam, [...] potest ita eam luce clarius exponere et exemplis domesticis aperire, ut vetula extremae aetatis et puerulus cui nondum plene rationis radius eluxit absque ullo periculo et errore facile intelligat.*

par des exemples familiers, comme celui d'un fils embrassant le vêtement d'un père absent qu'il désire ardemment revoir, ou d'un homme qui, par marque de révérence, embrasse un pan du vêtement du haut personnage qu'il salue. Qui ne comprendrait pas que le sentiment est dirigé vers le propriétaire du vêtement et non vers le vêtement lui-même⁸¹ ?

Une image convoquée de manière récurrente dans tout ce débat autour des images religieuses est celle de la pourpre qui revêt un roi, et qui est de ce fait adorée en même temps que lui. L'image remonte à saint Jean Damascène, qui s'en servait pour affirmer que la chair du Christ, en tant qu'unie au Dieu Verbe, doit être « adorée à cause de lui et en lui » :

De la même manière l'empereur est vénéré qu'il soit revêtu ou non de la pourpre, et celle-ci en tant que telle est foulée aux pieds, négligée, mais en tant que vêtement impérial, elle est vénérée et on lui rend gloire ; celui qui la traiterait indignement serait condamné à mort et autres châtements⁸².

Or nous avons rencontré la même image de la pourpre et du roi sous la plume de Sandæus au sujet de la déification mystique. Dans la *Theologia mystica*, Sandæus, après avoir exposé le passage de Jean Damascène, adapte et explicite l'analogie de la façon suivante : « De la même façon, l'âme conjointe à Dieu par l'union mystique est revêtue d'une nouvelle pourpre d'éclat divin, qui lui vaut (alors qu'auparavant elle était vile, commune et méprisable) d'être honorée et considérée avec égard par les anges eux-mêmes⁸³. »

Notons que l'explication de Sandæus est un peu problématique : la pourpre, qui devrait en toute logique correspondre à l'âme du mystique (susceptible d'être méprisée ou digne des plus grands honneurs selon qu'elle couvre ou non la personne de Dieu), est sous sa plume plutôt assimilée au *fulgor divinus* qui revêt l'âme. Mais quelle que soit la façon dont on choisit de décoder l'analogie de proportionnalité (voir le tableau synthétique ci-dessous), il reste qu'un même processus explicatif est en jeu aussi bien dans le dossier des images religieuses que dans celui de la déification mystique.

<i>Image comparante</i>	<i>Dans le dossier des images religieuses</i>	<i>Dans le dossier de la déification mystique</i>	
Le roi	= Dieu (objet d'adoration)	= Dieu	= l'âme du mystique
La pourpre qui couvre le roi	= l'image de Dieu (co-adorée)	= l'âme du mystique (ennoblie parce qu'elle revêt Dieu)	= Dieu (qui revêt l'âme)

L'ÂME « PEINTE », L'ÂME « NUE »

Revenons à la transformation qui affecte l'*esse actuale* du mystique. Cette transformation est donc liée, d'après l'explication de Harphius reprise par Sandæus, aux opérations de son âme – c'est-à-dire ses pensées, ses désirs, mais aussi les *images* mentales qu'il se forme de Dieu⁸⁴. Une telle affirmation peut étonner, dans la mesure où il est notoire que les mystiques prônent de façon récurrente l'idéal d'une contemplation sans images. Parmi les innombrables attestations de cette idée, je me contenterai de cette citation de Blossius (Louis de Blois) rapportée par Sandæus dans la notice *Indepictus* :

⁸¹ *Ibid.*, p. 436 : *Quis non intelligat, non in vestem ipsam, sed in eum cujus illa est, animum debere esse intentum ?*

⁸² Saint Jean Damascène, *La foi orthodoxe*, trad. Emmanuel Ponsoy, Suresnes, Éditions de l'Ancre, 1992, liv. 4, chap. 3, p. 201.

⁸³ M. Sandæus, *Theologia mystica*, op. cit., p. 430 : *Haud sequus anima Deo per unionem mysticam copulata nova quadam fulgoris divini purpura induitur, ob quam cum antea vilis esset, abjecta et despectui, honoratur, et angelis ipsis est suspicienda.*

⁸⁴ M. Sandæus, *Clavis*, op. cit., p. 173, col. 1 (cf. ci-dessous).

La somme de tous les exercices intérieurs consiste en ce que nous nous abstrayions de toute chose et embrassions amoureusement Dieu seul dans le fond nu et sans image de notre âme, et en ce que nous nous plongeons tout entiers dans l'aimable humanité du Christ et lui soyons conformés⁸⁵.

Mais, comme le choix de citations de la *Clavis* le rend assez clair, il ne s'agit là que de la dernière étape du cheminement mystique. Si la voie des images doit ultimement être abandonnée, il faut d'abord l'avoir parcourue⁸⁶. Au lemme *Imago interna* de la *Clavis*, nous lisons ainsi, dans les mots de Tauler cette fois (*Institutiones*, chapitre 35) :

Dans la mesure où les images sont une voie vers la vérité simple et nue, si je veux atteindre à la vérité, je dois peu à peu quitter cette voie. Mais d'abord, il me faut parcourir toutes les images dans le bon ordre, et monter des images les plus basses aux moyennes puis aux plus hautes, afin que nulle vérité ne m'échappe⁸⁷.

En quoi les images sont-elles censées préparer l'esprit du mystique à la rencontre avec Dieu ? L'explication de Harphius que reproduit Sandaeus est la suivante. La vertu intellectuelle reconnaît Dieu dans « les formes et les similitudes » sous lesquelles il se présente à l'entendement humain. De ce fait, la vertu amative du mystique qui aspire à Dieu commence par le trouver tel qu'il est *imaginatum* dans la vertu imaginative et intellectuelle de son âme. Aussitôt alors, la vertu amative est « formée » (*formatur*) par cette image (qui peut être celle de la majesté, de la bonté, de la sagesse, etc.). Néanmoins, son intention est directement transférée à Dieu lui-même⁸⁸. Et si l'âme s'élève au-dessus de toutes les images et les similitudes jusqu'à atteindre la ténèbre mystique, là elle pourra rencontrer Dieu objectivement et sans médiation⁸⁹.

Ainsi, les images sont destinées à être remplacées par une présence divine réelle qui nous « formera » encore mieux, comme l'indiquait la citation de Blossius ci-dessus. Mais en l'absence et dans l'attente de cette présence objective, ce sont nos images mentales qui assurent cette conformation intérieure. Dans cette perspective, les images dont nous peignons ou tapissons notre âme revêtent une haute importance. Tout cela rejoint évidemment le souci constant des jésuites de contrôler les images mentales, tel qu'il se manifeste dans des pratiques comme celles des *Exercices spirituels* et de la composition de lieu. Certains textes de l'époque insistent aussi sur la permanence de nos imaginations même après la mort. On peut penser par exemple à la reprise par le cardinal Paleotti, dans son discours sur les images, d'un passage de saint Basile qui compare l'âme à un tableau couvert par un voile : au moment de la mort, le voile est rejeté et les tableaux que l'homme s'est peints intérieurement tout au long de sa vie sont révélés⁹⁰.

⁸⁵ *Ibid.*, s. v. *Indepictus*, p. 245, col. 2 : Blossius, *Institutio spiritualis*, cap. 6, num. 2 : *Summa omnium exercitiorum interiorum haec est, ut abstracti ab omnibus rebus, solum Deum in nudo indepictoque animae fundo amorose amplectamur, et nos totos in amabili humanitate Christi abscondamus eique conformemur.*

⁸⁶ Sur cette question, voir aussi l'article très éclairant d'Anne-Élisabeth Spica dans le présent volume.

⁸⁷ M. Sandaeus, *Clavis*, op. cit., p. 241, col. 1 : *Cum autem imagines via quaedam sint ad nudam ac simplicem veritatem, si ad veritatem pertingere velim, paulatim abdicanda via est. Sed prius cunctae imagines recto ordine percurrerendae, ut videlicet ab infimis ad medias, et a mediis ad supremas conscendam, quo nulla me veritas subterfugiat.*

⁸⁸ L'idée de la *translatio ad prototypum* est aussi un leitmotiv du débat sur l'adoration des images religieuses.

⁸⁹ M. Sandaeus, *Clavis*, op. cit., p. 173, col. 1 : *Cum igitur intellectiva virtus animae Deum agnoscit in formis et similitudinibus, amativa virtus se protinus transfert in Deum, sicut illum in imaginativa aut intellectiva virtute reperit imaginatum ; statimque cum eadem imagine virtus amativa formatur, in ea Deum diligens et amplectens secundum exigentiam illius imaginis, sive fuerit imago Majestatis, Bonitatis, Pietatis, Caritatis, sive Sapientiae aut divinae Essentiae. Nihilominus tamen simplicem et rectam ejus intentionem per omnes imagines et similitudines, nude, sine medio transfert in Deum. Cum autem per virtutem amativam anima super omnem imaginem et similitudinem in illam caliginosam nihilitatem suae cogitationis ascenderit, ibi Deus eidem objective, sine medio praesens est, secundum totalitatem Divinitatis suae.*

⁹⁰ Gabriele Paleotti, *Discorso intorno alle imagini sacre e profane*, Bologne, Alessandro Benacci, 1582, liv. I, chap. 2, p. 9-10 : *Nell'intelletto humano si formano varie imagini per li vari fantasmi e concetti che se gli imprimono. Di che bella comparatione diede S. Basilio [...], paragonando la mente dell'huomo ad una tavola d'un pittore, dove alla giornata va disegnando, aggiungendo e mutando hor una cosa, e hor un'altra, tenendola intratanto coperta con la cortina finche del tutto sia finita : così, dice questo Santo, nella mente nostra, che è come una tavola polita, ogni giorno disegnansi vari pensieri, i quali si scopriranno quando si leverà dall'anima questo velo del corpo nostro. Le passage correspondant de saint Basile est au chap. XXX du *De Virginitate*. Merci à Sophie Lenærts qui a attiré mon attention sur ce passage.*

Mais il faut rappeler que suivant l'interprétation d'Harphius reprise et défendue par Sandaeus, c'est bien l'être actuel de l'âme qui est censé être affecté par nos imaginations, et non son essence même qui est modifiée. Si l'analogie de l'hylémorphisme est ici aussi présente (à travers l'usage du verbe *formare* et de ses composés), il importe pourtant, une fois de plus, de ne pas la prendre à la lettre et de ne pas faire des images mentales (les « espèces impresses » selon le vocabulaire technique de la scolastique) des formes informantes au sens propre du terme – ce qui impliquerait que nous « devenions » littéralement ce que nous pensons. L'hypothèse peut sembler farfelue, mais elle a pourtant été prise assez au sérieux par les philosophes scolastiques pour qu'ils se donnent la peine de la réfuter dans leurs chapitres de physique consacrés aux espèces impresses. Le jésuite Rodrigo de Arriaga, dans son *Cursus philosophicus*, évoque ainsi la théorie selon laquelle l'espèce impressée serait « l'essence et la quiddité même » de l'objet connu, au point que la personne connaissant deviendrait vraiment et réellement l'objet qu'elle connaît, l'union du connaissant et du connu étant plus propre encore que celle de la forme et de la matière⁹¹.

Une telle théorie, remarque le jésuite, est évidemment contraire à la raison naturelle (*evidenter lumini naturae repugnat*). Le problème n'est pas qu'elle ouvrirait la voie à une déification de l'homme : comme le note d'emblée Arriaga, ses tenants sont amenés à conclure d'eux-mêmes que l'on ne peut envisager d'espèce impressée créée de Dieu, puisqu'aucune créature ne peut être de la même espèce indivise que Dieu⁹². Le risque serait plutôt de léser la majesté de Dieu et des anges, en les faisant devenir les viles créatures qu'ils connaissent. Tel est en effet le raisonnement par l'absurde proposé par Arriaga pour détruire l'hypothèse envisagée – et c'est sur ce texte plutôt cocasse que je finirai ce parcours aux frontières de la mystique et de la scolastique :

Si en effet l'espèce impressée est de la même espèce indivise que son objet, et l'essence et la quiddité de ce dernier ; alors, dans l'intellect d'un ange, se trouveront très formellement un âne, un bœuf, un porc, etc. : en effet, l'ange possède les espèces impressées très parfaites de ces animaux. Mais il n'y a rien d'étonnant à ce que ces bêtes se retrouvent en pareil lieu, puisque, si nous suivons toujours leur théorie, l'ange est aussi une étale : en effet, puisqu'il sait ce qu'est une étale, il devient très formellement un avec cet objet, et de façon plus propre que l'unité qui résulte d'une matière et d'une forme. – De tels propos sont indignes, non seulement d'un philosophe, mais même d'un homme⁹³.

CONCLUSION

Au terme de cette enquête exploratoire, je soulignerai simplement la place essentielle qu'occupe la scolastique dans l'opération de sauvegarde de la mystique à laquelle se livre Sandaeus (ce qui n'a rien d'étonnant au vu de la formation intellectuelle de ce dernier). Non seulement le sens que la *Clavis* attribue aux énoncés mystiques est dicté par la scolastique, mais la façon dont il leur *fait faire sens* (sa façon d'envisager les niveaux de sens des mots et des images) est fondamentalement scolastique. Nous pourrions également remonter d'un étage, et signaler que la présence de la scolastique dans la *Clavis* passe aussi par la citation extensive d'auteurs eux-mêmes influencés par la scolastique – comme c'est clairement le cas d'un Harphius, par exemple, dont la doctrine de la déification comme surinformation de l'être actuel de

⁹¹ Rodrigo de Arriaga s.j., *Cursus philosophicus*, Anvers, ex officina Plantiniana Balthazaris Moreti, 1632, p. 691 : *Finxerunt ergo nonnulli, speciem impressam esse ejusdem speciei cum objecto, imo esse ipsammet quidditatem objecti [...]. Secundo docent, ex objecto cognito et ex cognoscente fieri unum per se magis proprie quam ex materia et forma ; unde colligunt, cognoscentem fieri vere et realiter ipsum objectum quod cognoscit, quia species impressa, quae recipitur in cognoscente, est ipsa essentia et quidditas objecti.*

⁹² *Ibid.* : *Hinc rursus deduxere, repugnare speciem impressam creatam Dei, quia nulla creatura potest esse ejusdem speciei atomae cum Deo.*

⁹³ *Ibid.* : *Si enim species impressa est ejusdem speciei atomae cum objecto, et illius essentia et quidditas ; ergo in angeli intellectu erit formalissime asinus, bos, porcus, etc. : nam habet perfectissimas species impressas de illis. Sed nec mirum si ibi sint tales bestiae, quandoquidem in horum sententia angelus etiam est stabulum : dum enim cognoscit stabulum, fit formalissime unum cum illo magis proprie quam resultet unum ex materia et forma. Haec non tantum philosopho, sed homine etiam indigna sunt. La Philosophia peripatetica ad veram Aristotelis mentem* du jésuite Georges de Rhodes (Lyon, Jean-Antoine Huguetan et Guillaume Barbier, 1671, p. 451) reprend la même démonstration (*in intellectu angeli essent stabula infinita bovum et pecorum*) et attribue la théorie visée à Durandus et Vallesius.

Version postprint

Article publié en 2019 dans : *Maximilianus Sandæus, un jésuite entre mystique et symbolique*, éd. R. Dekoninck, A. Guiderdoni, C. Duyck, Paris, Champion, 2019, p. 77-107.

l'âme emprunte visiblement déjà, pour autoriser les assertions suspectes d'un Ruusbroec, la terminologie et les modes de raisonnement de l'École. Enfin, l'approche de Sandæus dans la *Clavis* converge avec les grandes tendances contemporaines de la Compagnie de Jésus en termes de spiritualité : il s'agit pour lui de penser ce voyage initiatique de l'âme, dont les maîtres mots sont « annihilation », « déification », « passivité » et « dénudation », sans renier ni la place de l'humain ni celle des images (qu'elles soient matérielles ou mentales), pas plus d'ailleurs que celle des bonnes œuvres⁹⁴.

Résumé :

Cet article s'intéresse à la façon dont la *Pro theologia mystica clavis* (1640) de Sandæus concilie les traditions mystique et scolastique, à travers une enquête lexicale qui répond à des enjeux à la fois philologiques, philosophiques et pastoraux. Cette triple dimension informe la façon dont Sandæus résout, par exemple, le problème de la « déification » revendiquée par certains mystiques.

This article is about the way Sandæus' *Pro theologia mystica clavis* (1640) reconciles the mystical and scholastic traditions, through a lexical enquiry which tackles philological, philosophical and pastoral issues. These three dimensions are at stake in the way Sandæus confronts, for example, the problem of the so-called "deification" claimed by some mystical authors.

Mots à indexer :

ALBERT LE GRAND (saint)
ÁLVAREZ DE PAZ, Diego
AMAURY DE BÈNES
ARISTOTE
ARRIAGA, Rodrigo
AUGUSTIN (saint)
BASILE (saint)
BAUDOIN, Jean
BERNARD DE CLAIRVAUX (saint)
BLOIS, Louis de
BLOMEVENNA, Pierre
BOLSWERT, Boëtius a
CONSTANTIN DE BARBANSON
DENYS LE CHARTREUX
EUTYCHÈS
GERSON, Jean
HERP, Hendrik (HARPHIUS, Henricus)
HUGO, Herman
JAN VAN RUUSBROEC
JEAN DAMASCÈNE (saint)
MARANDÉ, Léonard de
MÉNESTRIER, Claude-François
PALEOTTI, Gabriele
PAUL (saint)
PIERRE LOMBARD
PONTANUS, Jacobus
RHODES, Georges de
RIPA, Cesare

⁹⁴ J'ai exploré ce dernier domaine dans l'article « À partir de deux notices de Sandæus : la doctrine scolastique de l'amour-propre "bien ordonné" », à paraître dans Anne-Pascale Pouey-Mounou et Charles-Olivier Stiker-Métral (dir.), *La « Philautie » humaniste, héritages et postérité*, Paris, Garnier, coll. « Études et essais sur la Renaissance ».

Version postprint

Article publié en 2019 dans : *Maximilianus Sandaeus, un jésuite entre mystique et symbolique*, éd. R. Dekoninck, A. Guiderdoni, C. Duyck, Paris, Champion, 2019, p. 77-107.

ROBERT BELLARMIN (saint)

SUÁREZ, Francisco

TAULER, Jean

THOMAS D'AQUIN (saint)

VÆNIUS, Otto

VÁZQUEZ, Gabriel

Notice d'auteur :

Aline Smeesters est chercheuse qualifiée du FNRS et professeure à l'Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve), où elle co-dirige le centre de recherches GEMCA (Group for Early Modern Cultural Analysis). Après une thèse consacrée au genre de la poésie de naissance (le généthliaque) chez les poètes néo-latins des anciens Pays-Bas (*Aux rives de la lumière*, Leuven University Press, 2011), elle travaille principalement sur la poésie et les poétiques néo-latines, ainsi que sur les interactions entre les belles-lettres, les beaux-arts et la scolastique aux XVI^e et XVII^e siècles, notamment dans le cadre du projet Schol'Art (Louvain-la-Neuve, 2017-2022, avec Agnès Guiderdoni et Ralph Dekoninck).

Bibliographie séparée :

Sources primaires :

- ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, éd. Paul Simon, Münster, Aschendorff, 1978.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction de J. Barthélémy-Saint-Hilaire, tome 2, Paris, Germer-Baillière, 1879.
- ARISTOTE, *Poétique*, texte établi et traduit par J. Hardy, 4^e édition, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- ARRIAGA, Rodrigo de s.j., *Cursus philosophicus*, Anvers, ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1632.
- BARBANSON, Constantin de, *Anatomie de l'âme*, Liège, Léonard Streele le Jeune, 1635.
- BAUDOIN, Jean, *Iconologie, ou explication nouvelle de plusieurs images, emblèmes et autres figures....*, Paris, Guillemot, 1644.
- BELLARMIN, Robert s.j., *Disputationes de controversiis christianae fidei*, tome 1, Ingolstadt, David Sartorius, 1586.
- COLLEGIUM CONIMBRICENSE s.j., *Commentarii in Universam dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Cologne, B. Gualterius, 1611.
- COLLEGIUM SALMATICENSE FF. Discalceatorum, *Cursus theologicus juxta miram D.D. Thomae praeceptoris angelici doctrinam*, tome 10, Cologne, frères Huguetan, 1691.
- DIONYSIUS CARTHUSIANUS, *Opera omnia*, tome 16, Tournai, typis Cartusiae Sanctae Mariae de Pratis, 1902.
- HARPH, Henricus, *Theologia mystica cum speculativa, tum praecipue affectiva*, Cologne, ex officina Melchioris Nouesiani, 1538.
- HUGO, Herman s.j., *Pia desideria*, Anvers, Henricus Aertssenius, 1624.
- JEAN DAMASCÈNE (saint), *La foi orthodoxe suivi de Défense des icônes*, trad. Emmanuel Ponsoye, Suresnes, Éditions de l'Ancre, 1992.
- MARANDÉ, Léonard de, *Abrégé curieux et familier de toute la philosophie*, Paris, Thomas Blaise et Gervais Alliot, 1642.
- MÉNESTRIER, Claude-François s.j., *L'art des emblèmes*, Lyon, Benoist Coral, 1662.
- PALEOTTI, Gabriele, *Discorso intorno alle imagini sacre e profane*, Bologne, Alessandro Benacci, 1582.
- PONTANUS, Jacobus s.j., *Poeticarum institutionum libri tres*, Ingolstadt, David Sartorius, 1594.
- RHODES, Georges de s.j., *Philosophia peripatetica ad veram Aristotelis mentem*, Lyon, Jean-Antoine Huguetan et Guillaume Barbier, 1671.
- RHODES, Georges de s.j., *Disputationes theologiae scholasticae*, tome 2, Lyon, Jean-Antoine Huguetan, 1676.

- SANDÆUS, Maximilianus s.j., *Grammaticus profanus*, Würzburg, Joannes Volmarus, 1621.
- SANDÆUS, Maximilianus s.j., *Theologia mystica, seu contemplatio divina religiosorum a calumniis vindicata*, Mayence, impensis Joannis Theobaldi Schönwetteri, 1627.
- SANDÆUS, Maximilianus s.j., *Pro theologia mystica clavis, elucidarium, onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus doctores mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae disciplinae sensum paucis manifestum*, Cologne, ex officina Gualteriana, 1640.
- THOMAS D' AQUIN (saint), *Somme théologique. Dieu. Tome premier*, trad. A.D. Sertillanges, 4^e édition, Paris-Tournai-Rome, Desclée, 1947.
- VÆNIUS, Otto, *Amorum emblemata*, Anvers, apud auctorem, 1608.
- VÆNIUS, Otto, *Amoris divini emblemata*, Anvers, Martinus Nutius et Joannes Meursius, 1615.
- VÁZQUEZ, Gabriel s.j., *De cultu adorationis libri tres*, Mayence, Joannes Albinus, 1601.

Littérature secondaire (à l'exclusion des articles du présent volume) :

- BERGAMO, Mino, *L'anatomia dell'anima : da François de Sales a Fénelon*, Bologne, Il Mulino, 1991.
- BEUMER, Johannes, « *Gratia supponit naturam*. Zur geschichte eines theologischen Prinzips », dans *Gregorianum*, XX (1939), p. 381-406.
- DIMLER, G. Richard, « Herman Hugo's *Pia Desideria* », dans *Mundus Emblematicus. Studies in Neo-Latin Emblem Books*, eds K.A.E. Enenkel, A.S.Q. Visser, Turnhout, Brepols, 2003, p. 351-379.
- GUIDERDONI, Agnès, « Figures de l'âme pèlerine : la méditation emblématique aux XVI^e et XVII^e siècles », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 2006, p. 695-723.
- PAPÀSOGLI, Benedetta, *Il fondo del cuore : figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Pise, Libreria Goliardica, 1991.
- RÖDTER, Gabriela Dorothea, *Via piae animae : Grundlagenuntersuchung zur emblematischen Verknüpfung von Bild und Wort in den Pia Desideria (1624) des Hermann Hugo s.s. (1588-1629)*, Frankfurt am Main, Lang, 1992.
- SCHMUTZ, Jacob, « Philosophies et théologies scolastiques », dans *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle : acteurs et réseaux du savoir*, dir. Luc Foisneau, Paris, Garnier, 2015, p. 43-51.
- SMEESTERS, Aline, « Maximilianus Sandæus, s.j. (1578-1656), Explorer of the Mystical Language », *GEMCA: papers in progress*, t. 2, no 1, 2013, p. 63-71, [En ligne]. URL: http://gemca.fltr.ucl.ac.be/docs/pp/GEMCA_PP_2_2013_1_007.pdf.
- SMEESTERS, Aline, « À partir de deux notices de Sandæus : la doctrine scolastique de l'amour-propre 'bien ordonné' », à paraître dans *La « Philautie » humaniste, héritages et postérité*, éd. Anne-Pascale Pouey-Mounou et Charles-Olivier Stiker-Métral, Paris, Garnier, collection « Études et essais sur la Renaissance ».
- SPICA, Anne-Élisabeth, « La *Pro Theologia Mystica Clavis* de Maximilien van der Sandt : un inventaire lexical à valeur encyclopédique? », dans *Pour un vocabulaire mystique au XVII^e siècle. Séminaire du Professeur Carlo Ossola*, textes réunis par François Trémolières, Torino, Nino Aragno Editore, 2004, p. 23-41.
- SPICA, Anne-Élisabeth, « S'assurer du latin pour mieux défendre la mystique : Maximilian van der Sandt 'grammairien' », *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2013, p. 629-651.