

## Laval théologique et philosophique



### Le problème de la philosophie bonaventurienne (II)

Patrice Robert, O.F.M.

Volume 7, numéro 1, 1951

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019848ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019848ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

#### Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

#### ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

#### Citer cet article

Robert, P. (1951). Le problème de la philosophie bonaventurienne (II). *Laval théologique et philosophique*, 7(1), 9-58. <https://doi.org/10.7202/1019848ar>

# Le problème de la philosophie bonaventurienne \*

## II. DISCIPLINE AUTONOME OU HÉTÉRONOME ?

Saint Bonaventure, au gré de M. Étienne Gilson<sup>1</sup>, reconnaît parfaitement la distinction formelle entre la philosophie et la théologie, mais après l'avoir posée comme réelle, il la nierait comme illégitime. Sa philosophie ne serait donc pas une *discipline autonome*, s'organisant selon des lois et des méthodes qui lui sont propres, mais une *discipline hétéronome*, intégrée à un organisme de notions et d'influences surnaturelles dont elle adopterait pour autant les principes et les méthodes pour atteindre sa propre fin.

En saine logique, une telle position est contradictoire. Si la philosophie bonaventurienne n'est que « l'étude de la nature selon les principes que la révélation suggère à la raison » (p.463; 2e éd., p.388), la seule conclusion logique est qu'elle « n'existe littéralement pas en tant que philosophie » (p.462; 2e éd., p.387); elle n'est plus qu'un « moment », qu'une « partie » de sa théologie, comme M. Gilson le reconnaît avec la tranquille audace qui caractérise ses exposés<sup>2</sup>. La question qui se pose ici est de savoir si une telle contradiction se trouve réellement dans la doctrine et les écrits du Docteur Séraphique ou seulement dans l'interprétation qu'en donne son historien. Pour le savoir, il nous faudra nous reporter au chapitre II de son exposé<sup>3</sup>, où se trouvent les considérations qui commandent l'ouvrage tout entier et particulièrement ses conclusions sur la nature de la philosophie bonaventurienne.

Le chapitre s'ouvre par une assertion déjà grosse de tous les développements subséquents: toute la philosophie de saint Bonaventure serait incluse dans cette expérience initiale: *nata est anima ad percipiendum bonum infinitum, quod Deus est, ideo in eo solo debet quiescere et eo frui*<sup>4</sup>. De ce texte, M. Gilson tire les conclusions les plus imprévues. Après avoir établi que « le problème de la distinction entre la foi et la théologie d'une part, la raison et la philosophie d'autre part, se résout . . . aussi simplement dans la doctrine de saint Bonaventure que dans celle d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin » (p.94; 2e éd., p.80), M. Gilson nous avertit que la simplicité même de cette solution fait oublier un

\* La première partie de cette étude est parue dans le *Laval théologique et philosophique*, Vol. VI, no 1, 1950.

1. *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924, pp.463-464; 2e éd., Paris 1943, pp.388-390.— Pour l'utilité du lecteur, nous citerons désormais les deux éditions. Chaque fois qu'un renvoi à une opinion de M. Gilson sera fait sans indication de l'œuvre, il s'agira de l'ouvrage cité présentement.

2. Deuxième éd., p.409, note aux pp.89-115: « La philosophie de saint Bonaventure n'est effectivement qu'un moment de sa théologie ». Voir aussi *The Unity of Philosophical Experience*, New York 1941, pp.49-59.

3. *La critique de la raison naturelle*, pp.89-118; 2e éd., pp.76-100.

4. *I Sent.*, d.1, a.3, q.2, Resp.

autre problème qui vient se greffer sur le premier et que l'on a tendance à confondre avec lui, alors qu'il en est très différent : celui de notre capacité réelle d'ériger, par les seules ressources de notre raison et dans notre situation actuelle, cette science rationnelle qu'est la philosophie. Ce problème comporte lui-même deux aspects. En droit, la raison est radicalement bonne, puisque nous la tenons de Dieu, et il n'y a rien que de légitime et de sûr à la suivre<sup>1</sup>, car elle ne saurait, par elle-même, nous conduire à l'erreur. Mais cela laisse intacte la question de fait : sommes-nous capables de nous servir sans nous tromper de cette lumière infaillible ? A ce nouveau et dernier problème, saint Bonaventure répondrait résolument par la négative.

S'il y a eu, en fait, de vraies philosophies c'est uniquement « parce que la raison qui les a élaborées s'est trouvée confortée par un secours surnaturel », dont la nature varie selon les périodes de l'humanité. Avant Jésus-Christ, ce secours se présentait sous la forme de l'exaucement d'un désir, d'une prière qui tournait la raison vers Dieu. Ce fut le cas de Salomon, dont toute la science venait de Dieu, et de Platon, dont la philosophie « était, d'intention première, une philosophie de l'au-delà, situant les raisons des choses hors des choses mêmes au point de leur dénier parfois avec excès toute subsistance propre; une philosophie de l'insuffisance des choses et de la science que nous en avons » (pp.98-99; 2e éd., p.84). Cependant, même lorsque saint Bonaventure parle de la philosophie exemplariste de Platon comme d'une philosophie vraie, ce n'est que d'une façon très relative. En réalité, Platon et ses disciples sont demeurés dans les ténèbres de l'erreur : « s'ils apercevaient et fixaient exactement le but, ils ignoraient les voies hors desquelles nul ne saurait y parvenir » (p.102; 2e éd., p.87). Ils ont erré particulièrement en morale pour deux raisons capitales : premièrement, ils ignoraient la véritable fin de l'homme; deuxièmement, ils ignoraient la résurrection future. Ces deux vérités ne sont accessibles que par la foi. C'est pourquoi, « aucune partie de la philosophie ne peut s'achever d'elle-même et tout philosophe que n'éclaire pas le rayon de la foi tombe inévitablement dans l'erreur » (p.103; 2e éd., p.88).

Ce qui revient très clairement à dire, de conclure M. Gilson, que même si saint Bonaventure a formellement reconnu l'existence d'une lumière de la raison spécifiquement distincte de celle de la foi, même

1. « Réfléchissons d'ailleurs, ajoute M. Gilson (p.95; 2e éd., p.81), aux caractères distinctifs que nous lui avons attribués; elle est absolument évidente et confère à la pensée une certitude infaillible; ce sont là des qualités qui ne s'expliqueraient jamais du point de vue de la nature humaine considérée en elle-même, et cette immutabilité de nos connaissances rationnelles suppose précisément qu'elle est surnaturelle dans son principe comme le seront plus tard la lumière de la foi ou les dons du Saint-Esprit qui la compléteront ». — Nous aimons à croire que M. Gilson exprime très inadéquatement sa pensée. L'évidence rationnelle est assurément, pour saint Bonaventure comme pour tous les scolastiques, le trait caractéristique de la connaissance philosophique. Cela ne suppose pas et n'entraîne pas non plus que notre certitude rationnelle soit *infaillible*, encore moins *surnaturelle* dans son principe. Ce sont là des confusions sur lesquelles nous devons revenir plus loin.

s'il a nié de la manière la plus expresse que l'esprit humain puisse croire ce qu'il embrasse déjà parfaitement par la raison, il n'en a pas pour autant admis l'autonomie de la science philosophique, pour la raison bien simple que le problème du principe de la science ne se confond pas avec celui de son objet. De toute évidence, la raison n'a pas besoin de la foi pour connaître les premiers principes, ni la nature de chaque être particulier, ni l'usage qu'on peut en faire pour les besoins de la vie. La philosophie d'Aristote a donc pu se constituer sans la foi, précisément parce qu'elle ne considère pas les choses en fonction du véritable objet de la philosophie. Le platonisme, au contraire, est vrai dans son principe. Mais, précisément parce que son objet est Dieu, c'est-à-dire un être totalement intelligible et infini, cette philosophie ne peut se constituer par elle-même: l'ignorance de tout ce qui lui en échappe introduit l'incertitude et l'erreur au sein même de ce qu'elle connaît. Sans le secours de la foi, la raison échouera donc lamentablement dans son entreprise (p.105; 2e éd., p.89). Ainsi, la vraie philosophie devient, pour le Docteur Séraphique, « une réflexion de la raison guidée par la foi et une interprétation des objets ou des êtres donnés dans l'expérience prise du point de vue de ce que la révélation permet à notre raison d'en dire » (p.106; 2e éd., p.90). Ainsi, malgré la distinction spécifique de la foi et de la raison, sa philosophie se présente essentiellement comme une discipline où science et croyance par rapport au même objet se rencontrent et s'entr'aident mutuellement, car « lorsqu'il s'agit d'un objet transcendant à la pensée humaine, on peut et même l'on doit le savoir et le croire à la fois et sous le même rapport » (pp.106-107; 2e éd., pp.90-91).

Comme M. Gilson le note lui-même, c'est là le point décisif de toute son interprétation de la doctrine bonaventurienne. C'est aussi, il faut l'avouer, le plus stupéfiant ! Les conclusions qui en découlent immédiatement mettent en jeu l'existence même de toute théologie naturelle et jusqu'à la valeur rationnelle des preuves de l'existence de Dieu; celles-ci n'ont plus aucune valeur si la foi ne les contient et ne les dirige; la connaissance rationnelle de l'existence de Dieu ne nous dispense pas d'y croire (pp.108-109; 2e éd., pp.92-93). Pour saint Bonaventure, il est donc « de l'essence de la philosophie comme telle, qu'elle ne se suffise pas à elle-même et requière l'irradiation d'une lumière plus haute pour mener à bien ses propres opérations »<sup>1</sup>.

1. L'étude de la théologie mystique de saint Bonaventure apporterait, au jugement de M. Gilson, une confirmation à cette interprétation dont il sent, mieux que personne, le caractère insolite (pp.111-114; 2e éd., pp.94-97). Selon lui, la théologie naîtrait, dans la doctrine bonaventurienne, non pas simplement de l'investigation rationnelle du donné révélé, mais de l'illumination de la grâce et des dons du Saint-Esprit, particulièrement des dons de science et d'intelligence; intégrée à la théologie, la philosophie aurait la même origine. Nous ne nous arrêterons pas à l'argumentation mise ici en œuvre par le subtil historien, car elle va à l'encontre des affirmations les plus formelles et les plus constantes du Docteur Séraphique. La théologie est assurément distincte de la foi, mais elle en procède immédiatement, comme la philosophie procède immédiatement de la raison: « Quaedam est [scientia] quae consistit in intellectu pure speculativo; et haec est fundata super principia rationis, et haec est scientia acquisita de quacumque creatura, sicut scientia humanae philosophiae. Quaedam autem est [scientia] quae consistit in intellectu inclinato ab affectu; et haec est fundata super principia fidei et nihilominus acquisita; et haec est

Nous nous excusons d'avoir rapporté si longuement l'argumentation de M. Gilson. Le but de cet article ne nous laissait guère d'autre alternative. La méthode même de M. Gilson nous l'imposait, car elle est un parfait exemple de celle qu'il attribue à saint Bonaventure: « la systématisation y est telle que la notion même de fragment en arrive à ne plus avoir aucun sens » (p.460; 2e éd., pp.385-386). On peut rejeter ou admettre en bloc, son interprétation, il n'est pas loisible d'en admettre les prémisses et d'en rejeter les conclusions, ni même de faire un choix entre elles, car les prémisses contiennent implicitement tous les développements subséquents. C'est pourquoi nous les avons soulignées avec tant d'insistance.

\* \* \*

Lorsque M. Gilson ouvre son chapitre sur *la critique de la raison naturelle* par cette assertion que « toute la philosophie bonaventurienne se trouve incluse dans cette expérience initiale que l'âme est naturellement apte à percevoir le bien infini qu'est Dieu et partant ne peut trouver son repos et sa jouissance qu'en lui seul », c'est la conclusion du chapitre entier qu'il engage. Si l'*objet propre* de la philosophie, n'est autre que Dieu, comme M. Gilson l'affirme sans aucun texte à l'appui (p.105; 2e éd., pp.89-90), notre raison, quoique spécifiquement distincte, est évidemment impuissante à la constituer sans le concours de la foi. La vraie philosophie devient nécessairement « une réflexion de la raison guidée par la foi et une interprétation des objets ou des êtres donnés dans l'expérience prise du point de vue de ce que la révélation permet à notre raison d'en dire » (p.106; 2e éd., p.90). Les philosophes qui ont conclu de la spécificité de la raison à l'autonomie de la philosophie, ont donc confondu le problème du principe de la science avec celui de son objet.

Avant de considérer le bien-fondé historique d'une telle argumentation, une constatation préliminaire s'impose. Lorsque saint Bonaventure place dans la perception de Dieu la satisfaction de toutes les aspirations de l'homme et partant sa béatitude parfaite, loin d'énoncer le principe spécificateur de sa pensée, particulièrement de sa pensée philosophique, il ne fait que rappeler la doctrine de tous les maîtres chrétiens sur la fin ultime de l'homme. Saint Thomas d'Aquin, pour ne pas parler de saint Augustin, s'exprime à ce sujet, avec une insistance

---

scientia Sacrae Scripturae, quam nullus habere potest nisi saltem habeat fidem informem » (III *Sent.*, d.35, q.2, Resp.). Si la théologie ne requiert que la foi informe pour s'édifier, elle est certainement antérieure aux dons du Saint-Esprit. Saint Bonaventure l'affirme d'ailleurs catégoriquement dès cette époque, répondant ainsi à l'avance à l'argumentation de son historien: « Ad illud quod obicitur, quod intelligentia Scripturarum spectat ad donum scientiae, dicendum quod, sicut prius tactum fuit de cognitione eorum quae sunt fidei, quod non principaliter spectant ad donum ipsius scientiae, sed quodam modo antecedenter et quasi presuppositivae, sic etiam intelligendum est de intelligentia Sacrae Scripturae » (*Ibid.*, ad 4). Si la théologie elle-même est antérieure et comme présumposée au don de science, à combien plus forte raison la philosophie, elle-même antérieure et présumposée, comme nous le verrons plus loin, à la théologie. La doctrine bonaventurienne n'offre aucune variation à ce sujet.

et en des termes qui le rapprochent singulièrement de saint Bonaventure<sup>1</sup>. Aristote et Platon, pour s'exprimer avec moins de force et d'exactitude que les théologiens et philosophes catholiques, ont clairement formulé cette insatiabilité de l'âme humaine que rien de fini ne saurait satisfaire. Comment, dès lors, ce principe pourrait-il caractériser la philosophie bonaventurienne et en faire quelque chose de tout à fait exclusif, en dehors de toute perspective traditionnelle ?

C'est que M. Gilson fait intervenir ici deux présupposés : premièrement, que la fin de l'âme humaine et de ses activités, partant de l'intelligence elle-même, est également l'objet propre de la philosophie ; deuxièmement, que, contrairement à ce qui a lieu pour saint Thomas, saint Bonaventure refuse « de considérer comme légitime à l'intérieur de ses limites mêmes » une science purement rationnelle de Dieu. Certes, science et croyance s'excluent naturellement lorsqu'il s'agit d'un même objet intégralement connu, mais, « lorsqu'il s'agit d'un objet transcendant à la pensée humaine, on peut et même l'on doit le savoir et le croire à la fois et sous le même rapport » (pp.106-107; 2e éd., pp.90-91). De toute évidence, la possibilité d'un état de conscience où science et croyance peuvent coexister à l'égard d'un même objet *simultanément et sous le même rapport*, est la condition essentielle de son interprétation de la philosophie bonaventurienne. La première question est donc de savoir si les textes évoqués par M. Gilson, commandent vraiment une telle affirmation.

Dans son *Commentaire sur les Sentences*, au traité de la foi, le Docteur Séraphique pose deux questions au sujet de la coexistence de la foi et de la science<sup>2</sup> : premièrement, la foi peut-elle porter sur des objets dont on a la vision sensible ? deuxièmement, la foi peut-elle porter sur des objets dont on a une connaissance scientifique<sup>3</sup> ? Ces deux questions sont étroitement solidaires l'une de l'autre et leur solution respective relève essentiellement d'un même principe. C'est pourquoi on ne saurait les séparer pour bien interpréter la pensée bonaventurienne sur ce point délicat et controversé.

Prenons d'abord le cas de la possibilité de la foi à l'égard d'un objet perçu sensiblement. La réponse qui se présente naturellement à un esprit peu averti des choses de la foi, est que la foi ne peut porter sur un objet que l'on voit de ses propres yeux. Un théologien est plus prudent : il sait à l'avance et par profession que, dans les réalités sensibles et naturelles que perçoivent les sens, se cachent souvent des réalités spirituelles et surnaturelles sur lesquelles ils n'ont aucune prise. Aussi saint Bonaventure répond-il à une question si simple par une distinction fondamentale, basée sur les données les plus certaines de la foi. La clarté de son exposé nous dispensera de tout commentaire<sup>3</sup> :

1. Voir particulièrement *Sup. I lib. Sent.*, d.1, q.2, a.1; *Contra Gentiles*, I, cap.43; III, cc.48 et 50; *Ia IIae*, q.1, aa.7-8; q.2, aa.7-8; q.3, aa.1, 6-8.— POUR SAINT BONAVENTURE, voir également *II Sent.*, d.16, a.1, q.1.

2. *III Sent.*, d.24, a.2, qq.1 et 3.

3. *III Sent.*, d.24, a.2, q.1, Resp.: « Respondeo: Dicendum quod quaedam sunt quae subiciuntur sensui exteriori simpliciter et totaliter; et illa videre est clare et perfecte cognos-

Certains objets tombent sous les sens extérieurs d'une façon absolue et totale; voir ces objets, c'est les connaître clairement et parfaitement et, à leur égard, l'habitus ou la connaissance de la foi ne peut coexister avec la vision sensible, parce que cette vision ou connaissance exclut toute énigme et toute connaissance énigmatique.

Il y a par contre d'autres objets qui tombent sous les sens selon quelque chose d'eux-mêmes, de telle sorte que quelque chose d'eux-mêmes leur demeure quand même caché, et, au sujet de tels objets, la vision relative à l'un peut fort bien coexister avec la crédulité de la foi relative à l'autre: vision selon ce qui est manifeste aux sens, crédulité de la foi relative à ce qui leur est caché. C'est ainsi qu'il faut l'entendre du Christ. Car le Christ apparaissait aux sens selon sa nature humaine et corporelle, mais, selon sa nature divine, il échappait à tout sens. Et ainsi, la même personne et la même hypostase, selon des natures différentes, était à la fois connue et inconnue pour la vue; elle pouvait donc être vue et crue en même temps. Cela est d'ailleurs assez facile à comprendre, si l'on remarque que, relativement à un même objet, la certitude et le doute peuvent exister selon les natures différentes, les aspects différents et les conditions différentes. A supposer, en effet, que le Christ serait ici devant mes yeux, même si je connaissais par la vue que c'est un homme, je ne connaîtrais jamais par la vue qu'il s'agit du Fils de Dieu; pour connaître qu'il est Dieu, il me faudra donc un autre habitus. Et c'est précisément, lorsque Pierre eût dit: *Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant*, ce que le Seigneur lui répondit: *La chair et le sang ne te l'a pas révélé*, etc. Il faut donc concéder que la foi et la raison peuvent porter sur un seul et même objet, bien que ce ne puisse être sous le même rapport. Et c'est ce que disent Augustin et Grégoire au sujet de Thomas, lorsqu'ils affirment qu'il 'vit une chose et en crut une autre; il vit un homme et proclama un Dieu en disant: *Mon Seigneur et mon Dieu*'. Et ce qui est affirmé de Thomas, est vrai également des autres Apôtres et de la bienheureuse Vierge, qui, bien qu'elle sût d'expérience certaine avoir conçu sans aucune semence virile, connaissait cependant par l'intermédiaire de la foi qu'elle avait conçu la personne du Verbe<sup>1</sup>. En résumé, parce que, dans tous les articles de foi, est impliqué quelque chose de divin — car l'article est une vérité sur Dieu — et ce divin en réalité est caché, il faut concéder les raisons qui montrent que la vision corporelle n'exclut pas la foi.

cere, et circa talia non potest simul et semel esse habitus sive cognitio fidei cum visione exteriori, pro eo quod visio sive cognitio illa excludit omne aenigma et cognitionem aenigmaticam. Quaedam autem sunt quae sic subiacent sensui secundum aliquid sui ut secundum aliquid sui lateant ipsum sensum, et circa talia bene potest simul et semel esse visio secundum unum, et credulitas fidei secundum aliud: visio secundum id secundum quod patet; credulitas fidei secundum id secundum quod latet. Et hoc modo est in Christo intelligere. Nam Christus secundum naturam assumptam et corpoream Apostolorum sensibus apparebat, secundum autem divinam naturam omnem sensum latebat; et eadem natura et hypostasis secundum diversas naturas simul erat sensui cognita et incognita. Et illud est satis facile intelligere, si quis attendat quoniam circa idem potest esse certitudo et dubitatio secundum diversas naturas et diversos respectus et diversas conditiones. Esto enim quod hic sit Christus coram oculis meis, etsi visu cognoscam ipsum esse hominem, nunquam tamen per visum cognoscam ipsum esse Filium Dei; ideo alius habitus necessarius est ad hoc quod cognoscam ipsum esse Deum. Et hoc est quod Dominus dixit Petro, quando dixerat: *Tu es Christus, Filius Dei vivi: Caro et sanguis non revelavit tibi etc.* Concedendum est igitur quod fides et visio possunt esse circa unum et eundem, quamvis non secundum eundem. Et hoc est quod dicit Augustinus et Gregorius de Thoma, quod 'aliud vidit et aliud credidit; hominem vidit et Deum confessus est dicens: *Dominus meus et Deus meus*'. Et sicut de Thoma dicitur, ita etiam de ceteris Apostolis et de beata Virgine, quae, quamvis certitudinali experientia sciverit se concepisse sine virili semine, tamen se concepisse personam Verbi novit mediante fide. Et breviter, quia in omnibus articulis implicatur aliquid divinum, quia articulus est veritas de Deo, et illud quidem latet: ideo concedendae sunt rationes ostendentes quod visio corporalis fidem non excludit ».

1. On remarquera avec intérêt que saint Thomas d'Aquin exprime la même opinion au sujet de la maternité de la sainte Vierge: « Ad septimum dicendum, quod Beata Virgo poterat quidem scire quod filium non ex virili commixtione conceperat: qua autem virtute conceptio illa facta fuerat non potuit scire; sed credidit angelo, dicenti, *LUC, I, 35: Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi* » (*De Veritate*, q.14, a.9, ad 7).

La doctrine du Docteur Séraphique est donc claire: la foi et la vision sensible peuvent porter sur le même objet matériel, par exemple Jésus de Nazareth, mais pas sur le même objet formel; la vision sensible nous montre en lui l'homme, la foi, le Verbe uni hypostatiquement à cet homme. Foi et vision sensible portent sur un même sujet ou objet matériel (*de eodem*), mais non sur le même objet formel (*non secundum idem*).

Le caractère d'obscurité et d'énigme de la foi n'a donc aucunement échappé au maître franciscain, pas plus que le caractère d'évidence de la perception sensible. Avec saint Paul, il définit la foi comme le fondement des choses qu'il faut espérer et la manifestation des choses cachées: *substantia rerum sperandarum et argumentum non apparentium* (*Ad Hebr.*, 11,1). Il considère même cette définition comme tellement parfaite qu'aucun philosophe n'aurait pu la définir avec plus d'art et de perfection<sup>1</sup>. Mais il n'ignore pas que si la vision béatifique exclut toute énigme et enlève toute obscurité au sujet des choses divines, il n'en est pas ainsi de la perception sensible, particulièrement au sujet du Christ. Bien que son humanité ait été manifeste, sa personnalité divine n'en demeurait pas moins cachée. C'est pourquoi, même pour ceux qui le voyaient souffrir, il y avait place pour la foi et la croyance: ils voyaient souffrir un homme, mais ils savaient seulement par la foi que, par cet homme, un Dieu souffrait également en raison de l'union hypostatique<sup>2</sup>. La vue sensible d'une chose enlève donc le caractère volontaire de la certitude de foi pour cela même qui tombe sous les sens, mais non pour ce qui leur demeure caché<sup>3</sup>. C'est pourquoi, s'il est vrai de dire que la foi est formellement ce qui n'apparaît pas et n'est pas vu, par accident et par concomitance, on peut dire aussi qu'elle porte sur certaines choses qui apparaissent, en autant qu'une seule et même chose, sous différents aspects de sa réalité existentielle, peut être à la fois manifeste et obscure<sup>4</sup>.

1. *III Sent.*, d.23, a.1, q.5.—Après avoir longuement expliqué cette définition de l'Apôtre, saint Bonaventure conclut en ces termes: « Et sic patet quod praedicta notificatio nihil continet superfluum, nihil diminutum; nec in ea clausula nec dictio, immo etiam nec syllaba otiosa. Fatendum est igitur ipsam esse convenienter et secundum artem assignatam, ita quod in se habet veritatem, convertibilitatem, evidentiam et sufficientiam adeo perfecte et complete ut nec peritissimi philosophorum possent eam artificialius et completius assignare » (*Ibid.*, Resp.).

2. *III Sent.*, d.24, a.2, q.1, ad 3: « Ad illud quod obicitur, quod visio patriae tollit fidem Divinitatis, dicendum quod non est simile; pro eo quod visio patriae excludit omne aenigma et aufert omnem latentiam; non sic visio viae. Quamvis enim Christus appareret quantum ad naturam humanam, latebat tamen quantum ad personam. Unde, Christo demonstrato, istum pati erat visum et creditum: visum, in quantum demonstrat suppositum humanae naturae; sed creditum, in quantum demonstrat personam sive hypostasim divinae naturae ».

3. *Ibid.*, ad 4: « Ad illud quod obicitur ultimo, quod credere est difficile et voluntarium, dicendum quod visio corporalis, sicut dictum est, quia non tollit latentiam, ideo non tollit difficultatem; nec tollit arbitrii libertatem ex ea parte ex qua latet. Cum enim dicit quod non est difficile nec voluntarium credere quod quis videt, dicendum quod verum est secundum id secundum quod videt; sed tamen totus Christus secundum omnem sui naturam visioni non subiacebat; et ideo ratione illius naturae et personae voluntarium et difficile erat credere. Facile enim erat credere quod ille homo pateretur ab his qui videbant Christum pati, sed difficillimum erat credere quod Deus esset qui pateretur; nec hoc credebatur aliquis nisi qui volebat et quem illuminatio fidei adiuverat ».

4. *Ibid.*, ad 2: « Quod enim dicitur fides esse de non apparentibus et non visis, hoc dicitur quia fides de illis est secundum eam naturam secundum quam non apparent; et eo ipso est de ipsis quae non apparent, quia secundum aliquid sui latent. Sed ex hoc



M. Gilson ne semble pas avoir remarqué ces textes; du moins, il ne les utilise pas dans l'étude plus complexe et plus difficile du problème de la coexistence de la science et de la foi chez le même homme à l'égard du même objet<sup>1</sup>. Le fait est d'autant plus étrange que saint Bonaventure lui-même, en raison de l'évidente connexité des deux problèmes, l'y invitait expressément<sup>2</sup>. En se rendant à cette invitation, l'éminent historien eût évité une méprise regrettable.

Avant d'aborder la réponse du Docteur Séraphique, il n'est pas inutile d'attirer l'attention sur l'énoncé même de la question qu'il pose. Alors que saint Thomas d'Aquin demande *Utrum fides possit esse de rebus scitis*<sup>3</sup>, ou encore *Utrum ea quae sunt fidei possint esse scita*<sup>4</sup>; saint Bonaventure formule la question dans les termes suivants: *Utrum fides sit de his de quibus habetur cognitio scientialis*. Pour qui y regarde de près, le problème n'est pas le même. Le Docteur Angélique traite des objets formels de la foi et de la science, et demande si ce que l'on sait déjà de science certaine peut être également objet de foi; le Docteur Séraphique considère, au contraire, l'objet matériel de notre connaissance et demande si la foi peut porter sur des objets dont on a, par ailleurs, une connaissance scientifique. Les problèmes n'étant pas les mêmes, on ne sera pas surpris si leurs solutions ne sont pas formulées dans les mêmes termes. Celle de saint Thomas est bien connue: *impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum*<sup>5</sup>. Précisément parce que la question est formulée du point de vue du sujet ou de l'objet matériel, la réponse de saint Bonaventure est plus complexe. Examinons-en soigneusement la teneur:

Il y a, dit le Docteur Séraphique<sup>6</sup>, une double connaissance de Dieu: la connaissance de compréhension et la connaissance par voie de raisonnement.

non excluditur quin quasi per accidens et per concomitantiam posset dici quod fides sit de aliquibus quae apparent, pro eo quod unum et idem, sicut prius ostensum est, potest simul apparere et latere ».

1. Saint Thomas d'Aquin souligne avec raison cette plus grande difficulté dans le *De Veritate*, q.14, a.9, tout au début de sa réponse à la question *Utrum fides possit esse de rebus scitis*. Après avoir cité un texte où saint Augustin rappelle que l'on croit ce qui ne tombe pas sous les sens et que l'on voit ce qui est présent aux sens soit de l'âme, soit du corps, le Docteur Angélique continue en ces termes: « Quae quidem doctrina evidens est in his quae praesto sunt corporis sensibus, in quibus manifestum est quid praesto sit corporis sensibus et quid non. Sed in sensibus animi cum quid praesto esse dicatur, magis latet ». Une fois de plus, le procédé augustin-bonaventurien, qui va de la connaissance sensible à la connaissance intellectuelle, est donc en parfaite harmonie avec les principes de la méthodologie aristotélico-thomiste.

2. III *Sent.*, d.24, a.2, q.3, Resp.: « Unde, sicut in praecedentibus dictum est quod fides potest stare cum visione exteriori, quia habet coniunctam latentiam circa personam Christi, sic intelligendum est circa habitum fidei et talem modum sciendi quod possunt se simul in eodem et respectu eiusdem compati ».

3. In III *Sent.*, d.24, a.2, q.2; *De Veritate*, q.14, a.9.

4. IIa IIae, q.1, a.5.

5. IIa IIae, q.1, a.5, c.

6. III *Sent.*, d.24, a.2, q.3, Resp.: « Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod duplex est cognitio, scilicet aperta comprehensionis et manuductione ratiocinationis. Si loquamur de scientia aperta comprehensionis, quo modo cognoscitur Deus in patria, sic non compatitur secum fidem, ut simul idem sit scitum et creditum, pro eo quod talis cognitio simpliciter excludit aenigma. Et hoc melius apparebit infra, cum agatur de evacuatione virtutum, quare videlicet et qualiter fidei actus per visionem excludatur et evacuetur. Et de hac scientia Sanctorum auctoritates dicunt et communis opinio magistrorum tenet hoc esse verum quod idem non potest esse simul scitum et creditum ».

Si nous parlons de la première, c'est-à-dire de la science de compréhension, de la façon dont Dieu est connu au ciel, une telle science n'est pas compatible avec la foi de telle sorte que la même chose serait sue et crue, pour cela même qu'une telle connaissance exclut toute énigme. Et c'est de cette science que les autorités des Saints et l'opinion commune des Maîtres soutiennent qu'il est vrai de dire que la même chose ne peut être à la fois sue et crue.

Sur cette première partie, aucune particularité ne mérite de retenir l'attention. Saint Bonaventure rejette, avec tous les autres scolastiques, la compossibilité de la foi et de la science de vision pour le même motif qu'eux tous : parce que la science de vision donne aux Bienheureux une connaissance claire et immédiate de la nature divine, la foi ne saurait rien y ajouter. Tout ce que notre intelligence peut naturellement et surnaturellement connaître de Dieu, elle le voit sans voiles par la vision béatifique. Au ciel, rien de ce que nous pouvons connaître de Dieu ne nous sera caché ; il n'y aura plus de place pour la foi.

En est-il ainsi sur la terre ? La connaissance de Dieu que nous y pouvons acquérir par voie de raisonnement est-elle si grande et si profonde que la foi n'y puisse rien ajouter ? Le prétendre, ce serait affirmer que nous pouvons voir Dieu en lui-même dès ici-bas ; ce serait aussi nier la compossibilité d'une théologie naturelle et d'une théologie surnaturelle, du moins en ce qui concerne les attributs relatifs ou communs de Dieu : unité, vérité, bonté, sagesse, justice, miséricorde, puissance, etc. Telles semblent avoir été les préoccupations du Docteur Séraphique dans la deuxième partie de sa solution du problème de la coexistence de la science et de la foi à l'égard d'un même objet. Après avoir rappelé l'opinion de ceux qui nient la possibilité de cette coexistence en raison de la diversité de l'objet formel *quo* de la science et de la foi, il continue en ces termes<sup>1</sup> :

La position des autres est celle-ci : à l'égard d'un seul et même objet, la science par voie de raisonnement peut coexister avec l'habitus de foi, selon l'exposition que fait Augustin, XIV De Trinitate, de cette parole de l'Apôtre : *Alii*

1. *Ibid.*: « *Aliorum vero positio est quod de uno et eodem simul potest haberi scientia manuductione ratiocinationis cum habitu fidei, iuxta quod dicit Augustinus, XIV De Trinitate, exponens illud Apostoli: Alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae: 'Huic scientiae tribuo illud quo fides saluberrima. quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur; qua scientia non pollent plurimi fideles, licet habeant fidem'. Et Richardus de Sancto Victore dicit quod 'ad ea quae fidei sunt, non tantum possunt haberi rationes probabiles, sed etiam necessariae, licet eas interdum contingat nos latere'. Unde aliquis credens Deum esse unum, creatorem omnium, si ex rationibus necessariis incipiat idem nosse, non propter hoc desinit fidem habere; vel si etiam prius nosset, fides superveniens talem cognitionem non expelleret, sicut per experientiam patet. Ratio autem quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide, ita quod una cognitio alteram non expellat, est quia scientia manuductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via. Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare Deum esse et Deum esse unum, tamen cernere ipsum divinum esse et ipsam Dei unitatem et qualiter illa unitas non excludat personarum pluralitatem, non potest nisi per iustitiam fidei emundetur. Unde illuminatio et certitudo talis scientiae non est tanta quod, habita illa, superfluat illuminatio fidei, immo valde est cum illa pernecessaria. Et huius signum est, quia, licet aliqui philosophi de Deo sciverint multa vera, tamen, quia fide caruerunt, in multis erraverunt vel etiam defecerunt. Unde, sicut in praecedentibus dictum est quod fides potest stare cum visione exteriori, quia illa habet coniunctam latentiam circa personam Christi, sic intelligendum est circa habitum fidei et talem modum sciendi quod possunt se simul in eodem et respectu eiusdem compati ».*

*datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae*: « A cette science il faut attribuer ce par quoi la foi très salutaire, qui conduit à la vraie béatitude, est engendrée, nourrie, défendue, fortifiée; science dont la plupart des fidèles sont privés, bien qu'ils aient la foi. » Et Richard de Saint-Victor affirme que, « pour ce qui appartient à la foi, non seulement il peut y avoir des raisons probables, mais même des raisons nécessaires, bien qu'il arrive qu'elles nous soient encore cachées ». C'est pourquoi si quelqu'un, croyant que Dieu est un, créateur de toutes choses, commence à connaître ces vérités par des arguments nécessaires, il ne cesse pas pour autant d'avoir la foi; ou, s'il connaissait déjà cette vérité, la foi, en s'y surajoutant, ne chasserait pas une telle connaissance, comme l'expérience le prouve.

La raison pour laquelle une telle science peut coexister à l'égard du même objet avec la foi elle-même, en sorte qu'une connaissance ne chasse pas l'autre, est celle-ci: bien que la science par voie de raisonnement produise quelque certitude et quelque évidence au sujet des choses divines, cette certitude et cette évidence, toutefois, ne sont pas absolument claires tant que nous sommes ici-bas. Bien qu'on puisse prouver par des raisons nécessaires que Dieu existe et que Dieu est un, on ne peut toutefois, à moins d'être purifié par la justice de la foi, voir l'être divin lui-même et l'unité même de Dieu et comment cette unité n'exclut pas la pluralité des personnes. C'est pourquoi l'illumination et la certitude d'une telle science n'est pas tellement grande que, pour celui qui la possède, l'illumination de la foi devienne superflue: bien plus elle demeure souverainement nécessaire avec cette science. En voici l'indice: bien que quelques philosophes aient su, au sujet de Dieu, beaucoup de choses vraies, cependant, parce qu'ils furent privés de la foi, ils ont erré ou encore sont demeurés en-deça de la vérité en plusieurs points.

C'est pourquoi, comme il a été dit précédemment que la foi peut demeurer avec la vision extérieure du Christ parce que celle-ci comporte une obscurité en ce qui concerne sa personne, ainsi faut-il entendre, au sujet de l'habitus de foi et de ce mode de science, qu'ils sont compatibles l'un avec l'autre dans la même personne et à l'égard du même objet.

Selon M. Gilson, ce texte signifierait que, « lorsqu'il s'agit d'un objet transcendant à la pensée humaine, on peut et même l'on doit le savoir et le croire à la fois et *sous le même rapport* »<sup>1</sup>. En vérité, nous ne trouvons ici rien d'une telle doctrine. *In eodem et respectu ejusdem*, tel que l'écrit saint Bonaventure, ne peut, à la lumière du contexte, que signifier dans le même [homme] et à l'égard du même [objet]. En aucune façon, en tout cas, il ne peut signifier *sous le même rapport*. Le renvoi explicite à la question où le maître franciscain explique la compatibilité de la foi avec la vision corporelle à l'égard d'un même objet matériel par le fait que la foi nous apprend de ce même objet une vérité que le sens ne saurait nous manifester et qui, partant, lui demeure cachée, non moins que l'évocation expresse du mystère de la personne divine du Christ que rien ne révèle au sens de la vue, interdisent une telle interprétation. Si saint Bonaventure affirme que la foi et la science peuvent porter toutes deux sur le même objet, il ne veut certainement pas dire que ce soit *sous le même rapport*, mais au contraire sous des rapports différents ou selon un autre aspect formel: *non secundum idem*.

1. P.107; 2e éd., p.91. Le souligné est de nous.

Que telle soit bien la signification de ce texte, saint Bonaventure l'indique formellement en réponse à une objection tirée du caractère de nécessité de la connaissance scientifique, en opposition avec le caractère de l'assentiment de la foi. Nous ne pouvons, dit l'objection<sup>1</sup>, rejeter ce que nous connaissons scientifiquement, par voie de démonstration; au contraire, nous pouvons fort bien admettre ou rejeter ce que nous croyons, car l'assentiment de foi est volontaire; la connaissance scientifique ne peut donc pas demeurer, à l'égard d'une même chose, avec la foi elle-même. A cette objection classique, le Docteur Séraphique répond exactement dans le sens que nous venons d'expliquer<sup>2</sup>:

A ce qu'on objecte, que le savant ne peut rejeter ce qu'il sait, il faut répondre que cela est vrai quant à ce qu'il en connaît; mais il peut rejeter ce qui lui en demeure caché, et, sous ce rapport, la crédulité de la foi lui est nécessaire. Ainsi un philosophe capable de prouver de façon nécessaire que Dieu est un, ne peut rejeter cette vérité; si quelqu'un, cependant, lui disait que cette vérité est compatible avec la pluralité, il le rejetterait, car cela lui demeure caché et excède le pouvoir de sa connaissance et de sa science.

C'est évidemment ce texte que M. Gilson a sous les yeux lorsqu'il attribue à saint Bonaventure les lignes suivantes (p.108; 2e éd., p.92):

Lorsqu'un philosophe sait prouver l'unité de Dieu par une démonstration nécessaire, il ne peut la nier; il la nierait cependant si on lui disait que cette unité est compatible avec une certaine multiplicité, parce qu'il l'ignore et qu'une telle connaissance excède la portée de ses facultés naturelles.

Nous regrettons de devoir encore rejeter cette interprétation. Ce que le philosophe capable de prouver l'unité de Dieu de façon nécessaire rejetterait, si quelqu'un lui disait que cette unité est compatible avec la pluralité, ce n'est pas l'unité divine elle-même, puisque saint Bonaventure vient de dire qu'il ne peut pas rejeter cette vérité, mais uniquement la compatibilité de cette unité avec la pluralité des personnes, compatibilité dont la nature n'offre aucun exemple et qui dépasse, pour autant, l'entendement naturel. La foi vient ici, non pas se substituer à la raison, mais la parfaire et lui permettre de se former un concept plus clair et plus adéquat de cet attribut divin.

Il en est ainsi, d'une façon générale, pour tout ce qui concerne Dieu, sa nature et ses opérations. Bien que nous puissions connaître naturellement la transcendance et la puissance de Dieu, nous ne pourrions cependant jamais comprendre, en nous limitant aux seules forces de la raison, comment la Majesté suprême a pu s'unir à notre humanité, comment la Toute-Puissance a pu créer temporellement l'univers sans aucun changement en elle-même, et autres affirmations semblables qui semblent répugner aux conceptions communes de l'âme. Les plus hautes vérités concernant l'être divin sont demeurées cachées aux philo-

1. III *Sent.*, d.24, a.2, q.3, Sed cont., 3.

2. *Ibid.*, ad 3: « Ad illud quod obicitur, quod sciens non potest dissentire ab eo quod scit, dicendum est quod verum est quantum ad id quod de eo cognoscit; quantum tamen ad id quod latet, ex illo dissentire potest; et ratione illius est necessaria sibi credulitas fidei, sicut aliquis philosophus sciens probare Deum esse unum ratione necessaria, ab hoc non potest dissentire; dissentiret tamen ab hoc, si quis diceret quod illa unitas potest compati secum pluralitatem; quod quidem eum latet et excedit vires cognitionis suae et scientiae ». — Voir S. THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, q.14, a.9, ad 8

sophes, alors qu'elles sont maintenant manifestes aux simples fidèles, précisément parce qu'elles relèvent non pas de la lumière naturelle de l'intelligence, mais de l'illumination supérieure de la foi. C'est pourquoi saint Bonaventure soutient qu'une seule et même réalité peut être à la fois objet de science et de foi, quoique ce ne puisse être sous le même aspect formel<sup>1</sup>.

L'intention manifeste du Docteur Séraphique, en tous ces textes, est donc de faire ressortir l'importance et la nécessité, même pour le philosophe, d'une connaissance d'un ordre supérieur qui lui donne une conception plus claire, et partant plus adéquate, de l'être divin. Éminemment connaissable en lui-même, Dieu ne peut toutefois être connu de l'intelligence humaine que par l'intermédiaire des créatures<sup>2</sup>. Nous connaissons Dieu, ici-bas, dans des concepts analogues, communs à lui et à la créature, et non dans un concept propre à lui seul. Lors donc que nous prouvons l'existence de Dieu par la considération de la contingence ou de l'imperfection de la créature, nous affirmons simplement la nécessité d'un efficient premier, d'une fin ultime, ou d'un être parfait, sans pouvoir nous en former une idée propre ou un concept clair, qui nous fasse connaître sa nature en elle-même. Semblablement, lorsque nous prouvons par des raisons nécessaires l'unité de l'être divin, le concept d'unité que nous prédisons de lui par voie d'analogie est également commun à Dieu et à la créature, c'est-à-dire qu'il ne nous dit rien de ce qui est propre et exclusif à l'unité divine: la trinité des personnes. Bien qu'imparfaite, cette connaissance est cependant vraie et la foi, en nous apprenant par surcroît que cette cause première, que nous connaissons déjà rationnellement comme une dans sa nature, est trine en ses personnes, vient parfaire notre concept de l'unité divine sans le supprimer.

1. *Ibid.*, ad 4: « Ad illud quod obicitur quod fides est de his quae sunt supra rationem et scientia de his quae sunt infra, dicendum quod, sicut nihil impedit unum et idem esse latens et patens, sic nihil impedit unum et idem secundum alium et alium cognoscendi modum esse infra et supra, et ita scitum et creditum. Licet enim sempiterna virtus et Divinitas nosci possit per scientiam acquisitam vel etiam innatam, in se, tamen, prout comparatur ad pluralitatem personarum vel ad humilitatem humanitatis nostrae quam Deus assumpsit, omnino supra rationem est et supra scientiam. Si quis enim iudicio rationis et scientiae innitatur, nequaquam crederet possibile quod summa Unitas secum compatiatur pluralitatem personarum, nec quod summa Maiestas uniri possit cum nostra humilitate, nec quod summa Virtus de non operante fiat operans sine sui mutatione, et cetera consimilia quae videntur repugnare communibus animi conceptionibus secundum philosophiam. Unde valde parum attingit scientia cognitionem divinarum nisi fide innitatur, quia in una et eadem re apertissimum est fidei quod occultissimum est scientiae; sicut patet de altissimis et nobilissimis quaestionibus, quarum veritas latuit philosophos, scilicet de creatione mundi, de potentia et sapientia Dei, quae latuerunt philosophos et nunc manifestae sunt Christianis simplicibus. Propter quod dicit Apostolus *stultam fecisse Deum sapientiam huius mundi*, quia omnis sapientia de Deo in via absque fide magis est stultitia quam vera scientia. Deprimit enim perscrutantem in errorem, nisi dirigatur et iuvetur per fidei illuminationem; unde per ipsam non expellitur, sed magis perficitur. — Ce texte et le précédent ne sont que l'explicitation de l'opinion déjà formulée en termes plus succincts, mais non moins catégoriques, dans le corps même de l'article.

2. Voir *I Sent.*, d.3, p.1, qq.1-2; *Quaestiones de theologia*, q.4, Resp. 2: « Metaphysica enim non notificat Deum nisi quantum ad intentiones corporum, quae sunt simplicitas, veritas, bonitas et huiusmodi, . . . » (cf. *Rech. de théol. anc. et méd.*, XVII-1950, p.232); *ibid.*, q.2, Resp.1, ad 3: « Metaphysica est de Deo secundum quod est primum ens, prima causa, primum verum et secundum alias huiusmodi generales condiciones quae tantum ducunt in nudam Dei cognitionem, . . . » (cf. *Ibid.*, p.220).

Lorsque, par conséquent, M. Gilson affirme qu'il ne peut pas « exister dans le système de saint Bonaventure de preuves de l'existence de Dieu qui nous dispense d'y croire » (p.109; 2e éd., p.93), on ne saurait accepter son assertion sans réserve. Il n'y a certes pas, pas plus dans cette doctrine que dans celle d'aucun autre scolastique, de preuves de l'existence de Dieu qui nous dispensent de croire pour arriver à une claire et pleine connaissance de l'être divin, mais la foi elle-même n'ajoute rien à la valeur intrinsèque de la preuve rationnelle de son existence, pas plus qu'elle ne l'abolit ou n'en diminue la nécessité. De même, en effet, que la nature de Dieu est ce qu'il y a de plus obscur pour notre intelligence, de même son existence est-elle ce qu'il y a de plus manifeste<sup>1</sup>. L'existence de Dieu n'est pas un article de foi, mais un antécédent de la foi<sup>2</sup>; il n'est méritoire d'y croire que si on y sous-entend la Trinité des personnes ou les autres articles de la foi. La connaissance de l'existence de Dieu est le présupposé (*substramentum*) nécessaire de notre foi et elle est naturellement donnée à l'homme afin qu'il ne puisse être excusé de croire par son ignorance même, si son intelligence, par sa propre nature, ne connaissait rien de Dieu<sup>3</sup>.

On voit donc en quel sens il faut entendre cette autre proposition de M. Gilson (p.105; 2e éd., p.89):

Alors que certains [philosophes du moyen âge] considèrent comme possible une science purement rationnelle de Dieu qui soit limitée mais non fautive, saint Bonaventure refuse de la considérer comme légitime à l'intérieur de ses limites mêmes, car l'achèvement qui lui manque interdit au fragment qui demeure de se constituer.

1. I *Sent.*, d.8, p.1, a.1, q.2, Resp.: « Intellectus autem noster deficit in cogitatione divinae veritatis quantum ad cognitionem 'quid est', tamen non deficit quantum ad cognitionem 'si est'. Unde Hugo: 'Deus sic ab initio cognitionem suam in homine temperavit, ut sicut nunquam quid esset poterat comprehendere, ita nunquam quia esset poterat ignorari'. Quia ergo intellectus noster nunquam deficit in cognitione Dei 'si est', ideo nec potest ignorare ipsum esse simpliciter nec cogitare non esse »; *ibid.*, ad 4: « Ad illud quod obicitur, quod maxime nos latet, patet responsio, quia maxime nos latet 'quid est', sed tamen maxime patet 'si est' ». Voir également *De Mysterio Trinitatis*, q.1, a.1, ad 13, *Op. omn.*, T.V, p.51: « Secundum hoc intelligendum, quod potest sciri quid est Deus perfecte et plene et per modum comprehensivum, et sic non cognoscitur nisi a solo Deo; vel clare et perspicue, et sic cognoscitur a Beatis; vel ex parte et in aenigmate, et sic cognoscitur quod Deus est primum et summum principium omnium mundanorum; et istud, quantum est de se, potest esse ab omnibus manifestum: quia, cum quilibet sciat se non semper fuisse, scit se habuisse principium, pari ratione et de aliis; et quia haec notitia omnibus se offert et, hac cognita, scitur Deum esse: ideo est indubitabile omnibus quantum est de se ».

2. III *Sent.*, d.25, a.1, q.1, ad 2: « Ad illud quod obicitur, quod multa sunt credenda quae in Symbolo non continentur, dicendum quod verum est de antecedentibus, sicut est hoc quod est Deum esse, et de consequentibus, sicut sunt multa alia quae de ipsis articulis elicit Sacra Scriptura et doctrina theologica... Nullum tamen est credibile quod non possit reduci ad articulos in Symbolo contentos sicut ad principia dirigentia et stabilia fundamenta ».— Voir aussi note suivante.

3. *De Mysterio Trinitatis*, q.1, a.1, ad 14, *Op. omn.*, T.V, p.51: « Ad illud quod obicitur, quod credere indubitabile non est meritorium; dici potest quod credere Deum esse, quantum est de se, non est meritorium nisi per hoc quod substernitur ei quod est Deum esse trinum, vel aliis articulis fidei, cum supra istud fundantur; et ratione illorum potest fieri meritorium quia, si per se nude credatur, non est efficax ad merendum. Apostolus autem loquitur de hoc quod est Deum esse prout est substramentum aliorum credibilium; et hoc substramentum est homini a natura insitum ne, si intellectus humanus de natura propria nihil de Deo cognosceret, excusare se posset per ignorantiam ».

Si M. Gilson veut simplement dire par là qu'il n'y ait pas, aux yeux de saint Bonaventure, de science purement rationnelle qui ait Dieu pour objet propre, et soit ainsi spécifiquement distincte de toute autre, il a parfaitement raison, bien qu'on ne voie pas en quoi son enseignement se sépare de l'enseignement traditionnel de la scolastique, et particulièrement de celui de saint Thomas d'Aquin<sup>1</sup>. Il suffira alors de souligner que l'expression de cette pensée n'est pas des plus heureuses.

Si, au contraire, cette phrase signifie réellement ce qu'elle dit, toute la doctrine bonaventurienne sur la connaturalité de notre connaissance de Dieu s'élève contre elle. Certes, saint Bonaventure admet, avec saint Thomas et à la suite d'Aristote, que, sur bien des points, notre connaissance naturelle des choses divines est moins certaine que celle que nous avons des êtres de la nature; il ne commet pas pour autant la maladresse d'en méconnaître la noblesse et la légitimité<sup>2</sup>.

1. Parmi les nombreux textes de l'Aquinat qui on pourrait citer à l'appui, mentionnons seulement *In Librum Boethii de Trinitate*, q.5, a.4, Resp., éd. P. WYSEK, Fribourg-Louvain 1948, p.48: « Huiusmodi ergo res divinae, quia sunt principia omnium entium et sunt nihilominus in se naturae completae, dupliciter tractari possunt: uno modo, prout sunt principia communia omnium entium; alio modo, prout sunt in se res quaedam. Quia autem huiusmodi prima principia, quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in *II Metaphysicorum*, per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur. Et hoc modo philosophi in ea pervenerunt, quod patet *Rom. I*: 'Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur'. Unde et huiusmodi res divinae non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum principia, et ideo pertractantur in illa doctrina in qua ponuntur ea, quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens in quantum est ens, et haec scientia apud eos scientia divina dicitur. Est autem alius [modus] cognoscendi huiusmodi res, non secundum quod per effectus manifestantur, sed secundum quod ipsae seipsas manifestant. Et hunc modum ponit Apostolus *I Corinth. II*: 'Quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui a Deo est, ut sciamus'... Et per hunc modum tractantur res divinae secundum quod in seipsis subsistunt et non solum prout sunt rerum principia. Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex: una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur; alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter seipsas ut subiectum scientiae, et haec est theologia quae in sacra Scriptura traditur.— On comparera avec intérêt ce passage classique aux textes bonaventuriens cités dans la note qui suit.

2. *III Sent.*, d.23, a.1, q.4, ad 5: « Ad illud quod obicitur, quod quanto scientia nobilior est, tanto certior, dicendum quod illud non habet veritatem. Nam, sicut dicit Philosophus, maior est certitudo mathematicae scientiae quam divinae, et tamen nobilior est divina quam mathematica; hoc autem est propter defectum a parte intelligentis, quia, sicut dicit Philosophus, 'sicut se habet oculus noctuae ad lucem, ita intellectus noster ad manifestissima naturae'; unde illa quae sunt certissima in se, cognoscuntur aliquando dubie. Et tamen illa cognitio minus certa magis est nobilis et perfecta, quoniam est de re nobiliori. Melius est enim vel modicum quid de Deo scire quam caelestium vel terrestrium notitiam habere ».— Pour la distinction entre théologie naturelle et théologie surnaturelle, *Quaestiones de theologia*, q.2, Resp.1, ad 3: « Nam vere convenit dicere quod omnis creatura est Dei, in quantum ut finis, ut efficientis, ut formae exemplaris; et secundum hanc considerationem, quia scilicet omnis creatura ad Deum refertur, tam metaphysica quam theologia est de Deo, sed differenter, nam metaphysica est de Deo secundum quod est primum ens, prima causa, primum verum et secundum alias huiusmodi generales considerationes quae tantum ducunt in nudam Dei cognitionem, theologia vero de Deo secundum mysterium Trinitatis et sacramentum humanae redemptionis, quae non solum ducunt in Dei cognitionem, sed in eius amorem super omnia; Deus ergo cognoscendus et diligendus est subiectum huius scientiae » (cf. *Rech. de théol. anc. et méd.*, XVII, 1950, pp.219-220). *Ibid.*, q.4, Resp.1, ad 3: « Quod obicitur de Boetio, respondeo: Duplex est theologia, secundum Hugonem, libro De origine artium: una mundana, scilicet metaphysica, quae Dei cognitionem investigat per rationes mundanas; altera ecclesiastica, quae per divinas » (cf. *Ibid.*, p.232).

Ces considérations nous amènent au point névralgique de ces interprétations inadéquates de la pensée bonaventurienne. A ceux qui concluent de la spécification de la raison et de la foi, dans la doctrine de saint Bonaventure, à l'autonomie de sa philosophie, M. Gilson reproche de confondre le problème du principe de la science avec celui de son objet<sup>1</sup>. Par un retour assez étrange, si nous cherchons, dans l'œuvre de M. Gilson, la raison de cette projection de la philosophie bonaventurienne à l'intérieur de sa théologie, on la trouve dans le fait que lui-même confond le problème de la fin de notre activité intellectuelle avec celui de l'objet propre de la philosophie<sup>2</sup>. Cette première confusion en entraîne

1. Pp.104-105; 2e éd., pp.88-89: « Les déclarations de saint Bonaventure sont donc formelles et aussi catégoriques qu'il est possible de les souhaiter; or, c'est un fait remarquable que les historiens les mieux intentionnés à son égard n'osent pas suivre ici sa pensée jusqu'au bout. On cherche des explications et des atténuations; on s'efforce de montrer que de telles assertions ne s'appliquent pas à la raison naturelle en tant que telle et n'en ruinent pas la valeur. En réalité, saint Bonaventure dit exactement ce qu'il veut dire et les atténuations sont inutiles, parce qu'elles ne s'appliquent pas exactement à la doctrine qu'il a soutenue. Ses interprètes paraissent en effet supposer que le problème se réduit au dilemme suivant: la raison est distincte de la foi ou elle ne l'est pas; si elle est distincte de la foi, elle peut atteindre le vrai sans le secours de la révélation; or, elle est distincte de la foi, donc elle peut atteindre le vrai sans le secours de la révélation. En réalité, le problème posé par saint Bonaventure est plus complexe. Il a reconnu formellement, et nous avons cité les textes qui l'établissent, l'existence d'une lumière de la raison spécifiquement distincte de celle de la foi; avec tous les philosophes de son temps ou ses prédécesseurs immédiats, il tire la conséquence logique de cette distinction et nie de la manière la plus expresse que l'esprit humain puisse croire ce qu'il embrasse déjà pleinement par la raison. Mais la spécification de la raison n'entraîne pas nécessairement l'autonomie de la science philosophique, et si les philosophes négligent si fréquemment cette distinction fondamentale c'est qu'ils confondent le problème du principe de la science avec celui de son objet ».

2. Une telle confusion semble autant, chez M. Gilson, celle du philosophe que celle de l'historien. Dans un article où il défend occasionnellement sa conception de la *philosophie chrétienne*, on peut lire les lignes suivantes: « La philosophie porte principalement sur les essences, et comme les essences sont générales, elle est une science... Il est donc possible, en tant que philosophe, de donner des définitions de la philosophie, de la théologie, de la mystique, exprimant l'essence de chacune de ces disciplines et valables pour toute philosophie, toute théologie, ou toute mystique généralement quelconque. Ce n'est pas facile, mais le philosophe a le droit et le devoir de l'essayer » (Art. *Sens et Nature de l'argument de saint Anselme*, dans *Archives d'hist. doct. et litt. du M.A.*, IX, 1934, p.44; les soulignés sont de nous.). C'est sans aucun doute en fonction de cette conception de la philosophie que M. Gilson écrit également que l'œuvre de saint Bonaventure « développe sous nos yeux la *philosophie complète* de ce surnaturel hors duquel la nature et l'homme demeureraient des énigmes indéchiffrables » (p.472; 2e éd., p.395. Le souligné est encore de nous).— Il ne serait pas difficile de qualifier la tendance à laquelle se rattache immédiatement pareille conception de la philosophie. Il n'appartient pas au *philosophe en tant que tel* de définir la théologie ou la mystique, non plus que l'ordre surnaturel et les relations de l'âme avec Dieu. S'il le fait — et il est louable et nécessaire qu'il le fasse — ce ne peut être qu'en tant que croyant; il n'est plus alors philosophe, mais théologien, et doit procéder selon les principes et les méthodes propres à la théologie. Tel fut toujours l'enseignement traditionnel de l'Église, comme en fait foi un document émané de Pie IX, le 11 décembre 1862: « Namque si isti philosophiae cultores vera ac sola rationis et philosophicae disciplinae tuerentur principia et jura, debitibus certe laudibus essent prosequendi... At vero in hoc gravissimo sane negotio tolerare nunquam possumus, ut omnia temere permisceantur, utque ratio illas etiam res, quae ad fidem pertinent, occupet atque perturbet, cum certissimi omnibusque notissimi sint fines, ultra quos ratio nunquam suo iure est progressa vel progredi potest. Atque ad huiusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturalem eius cum Deo commercium respiciunt atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad huiusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea. Quod si haec isti temere asseverare audeant, sciant, se certe non a quorumlibet doctorum opinione, sed a communi et nunquam immutata Ecclesiae doctrina recedere » (cf. DENZINGER-UMBERG, *Enchiridion Symbolorum*, nn.1670-71). Pas plus que son illustre contemporain saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure



une seconde qui lui est étroitement rattachée: celle du problème de l'autonomie de la philosophie dans le domaine qui lui est propre avec celui de sa suffisance dans l'ordre de la destinée humaine.

M. Gilson a parfaitement raison de signaler l'insistance de saint Bonaventure à placer dans la perception de Dieu la fin ultime de toute l'activité intellectuelle de l'âme (pp.89-90; 2e éd., pp.76-77). Par contre, lorsqu'il ajoute que toute sa philosophie est incluse dans cette expérience initiale et qu'il ne nous reste qu'à l'en faire sortir (pp.89-90; 2e éd., pp.76-77), il use d'expressions dont l'ambiguïté ouvre la porte à cette supposition absolument gratuite que l'objet propre de la philosophie bonaventurienne serait Dieu lui-même (p.105; 2e éd., pp.89-90). Dans cette expérience initiale de l'infini potentielle de notre intelligence, se trouve incluse beaucoup plus que la philosophie elle-même. Le Docteur Séraphique a soin de nous en avertir dès les premières lignes de son argumentation sur l'objet de la béatitude humaine: « Rien ne peut rassasier l'âme si ce n'est le bien pour lequel elle existe. Or ce bien est le bien suprême qui est *supérieur à l'âme*, le bien infini qui *exède les forces de l'âme* »<sup>1</sup>. A cause de son excellence même, Dieu est inaccessible aux puissances naturelles non seulement de l'homme, mais de toute nature créée. Même au ciel, il ne peut être connu en lui-même que par l'effet d'une condescendance suprême de sa part, en sorte que, dans une telle connaissance, celui qui connaît est mû, beaucoup plus qu'il n'agit lui-même. Une telle condescendance de la bonté divine est essentiellement gratuite; elle est l'émission d'une lumière qui comble les capacités de notre intelligence en raison même de son abondance<sup>2</sup>. A combien plus forte raison ici-bas, où, à cause de sa quasi-matérialité, l'intelligence humaine ne peut connaître Dieu dans sa propre spiritualité, mais simplement par l'intermédiaire des créatures, par voie d'analogie et de causalité<sup>3</sup>.

n'ignorait en cela la doctrine constante de l'Église. C'est même là toute la signification de sa critique de la raison naturelle.

1. I *Sent.*, d.1, a.3, q.2, Resp.: « Respondeo: Dicendum quod solo Deo est fruendum, proprie accepto frui, prout dicit motum cum delectatione et quietatione . . . Et ratio huius est, quia nihil potest animam sufficienter finire nisi bonum ad quod est. Hoc autem est bonum summum quod superius est anima, et bonum infinitum quod excedit animae vires ».— Également I *Sent.*, d.1, dub. 16, Resp.: « Respondeo: Dicendum quod summum bonum est quod supra nos est; ad hoc ergo quod illi uniamur, necessario intervenit duplex medium: medium unum, per quod anima nata est uniri alii a se diverso, et hoc est potentia; aliud speciale supra hoc, quod ipsam sublevet, et hoc est virtus. Quod obicitur non est simile, quia potentia per se potest deficere et inclinari, sed non per se elevari ».

2. II *Sent.*, d.3, p.2, a.2, q.2, Resp.: « Si autem quaeratur ratio huius, sane dici potest quod divina lux propter sui eminentiam est inaccessibilis viribus omnis naturae creatae; et ideo propter quamdam condescensionem facit se cognosci, ita quod in illa cognitione cognoscens multo plus agatur quam agat. Illa autem condescensio bonitatis quid gratuitum dicit; sed constat quod non dicit divinae essentiae humiliationem, quia non potest minorari, sed dicit alicuius radii gratuitam emissionem, per quam anima clare cognoscit, cum est emissio in abundantia, sicut erit in gloria ».

3. I *Sent.*, d.3, p.1, q.2, Resp.: « Respondeo: Dicendum quod, quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur. Et ad hoc duplex est ratio, una est propter convenientiam, alia propter indigentiam: propter convenientiam, quia omnis creatura magis ducit in Deum quam in aliquid aliud; propter indigentiam, quia, cum Deus tanquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu quasi materiali, indiget anima cognoscere ipsum per creaturam ».— *Ibid.*, q.3, Resp.: « Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam

Pour peu que l'on accepte avec M. Gilson que « la philosophie proprement dite est pour lui comme pour tout le monde la connaissance des choses que l'homme peut acquérir au moyen de la seule raison » (p.91; 2e éd., p.78), on devra reconnaître que ce n'est pas à elle que saint Bonaventure demandera cette perception de Dieu, seule capable de satisfaire l'intelligence. C'est même là toute la signification historique et doctrinale de sa critique de la raison naturelle: parce qu'elle ne saisit Dieu que par l'intermédiaire des créatures et non en lui-même, la philosophie ne saurait conduire l'homme à sa destinée et n'est, en conséquence, qu'un point de départ, un acheminement vers une science et une sagesse plus parfaite qui a précisément Dieu pour *objet propre*.

Ouvrons, pour nous en convaincre les *Collationes de Donis Spiritus Sancti*, que M. Gilson évoque avec une particulière insistance à l'appui de son interprétation.

\* \* \*

Le caractère des *Collationes de Donis Spiritus Sancti* est nettement indiqué par leur titre même. Le but de l'auteur est avant tout un but d'édification morale et religieuse: entretenir ses auditeurs, de la façon la plus claire possible, afin que chacun d'eux comprenne<sup>1</sup>, des charismes par lesquels l'Esprit-Saint dispose immédiatement l'âme déjà rectifiée par les vertus surnaturelles aux joies de la contemplation infuse<sup>2</sup>. Ce recueil de conférences, dont on n'a d'ailleurs qu'une réportation, constitue donc essentiellement une œuvre mystique. Saint Bonaventure n'y parlerait aucunement de la philosophie que personne ne pourrait lui en faire reproche, personne autre que ceux qui jugent que les activités naturelles de l'âme n'ont rien à voir dans l'œuvre de notre sanctification. Le Docteur Séraphique n'est pas de ceux-là. Certes, pour lui comme pour tout théologien orthodoxe, la grâce est un don absolument gratuit de Dieu, transcendant la nature de l'homme et toutes ses activités naturelles<sup>3</sup>. Mais il n'ignore pas que le rôle de la grâce est d'élever et de

mediam. Et hoc est proprie viatorum, sicut dicit Bernardum ad Eugenium ».— Il y aurait encore beaucoup de précisions à apporter à l'étude de notre connaissance de Dieu selon saint Bonaventure. S'y arrêter dépasserait évidemment le but de cet article.

1. *De Donis Sp. S.*, Coll. I, n.3, *Op. omn.*, T.V, p.457: « Nolo dicere nisi planiori modo quo potero, ut quilibet capere possit ».— En fait, le langage du Docteur Séraphique dans ces conférences, en autant qu'une réportation imparfaite permet d'en juger, fut d'une simplicité qui témoigne d'une connaissance approfondie et d'une maîtrise parfaite du sujet.

2. *Ibid.*, Coll. I, n.17, T.V, p.461: « Gratia vero corroborans consistit in duobus. Aut enim se habet per modum rectificantis, et sic consistit in septem virtutibus; aut se habet per modum expedientis, et sic consistit in septem donis Spiritus sancti ».— Voir aussi *Breviloquium*, p.V, cc.4 et 5; III *Sent.*, d.34, p.1, a.1, qq.1,2 et 3.

3. *De Donis Sp. S.*, Coll. I, nn.4-5, T.V, pp.457-458: « Primo dico: si consideremus gratiae ortum, quaero quid sit originale principium gratiae. Certum est quod gratia est datum optimum et donum perfectum, desursum descendens a Patre luminum . . . Sed qua via descendit gratia in homines? . . . Respondeo et dico quod gratia descendit super mentes racionales per Verbum incarnatum, per Verbum crucifixum et per Verbum inspiratum ».— Cette première conférence est extrêmement importante pour l'interprétation, non seulement de l'œuvre entière, mais aussi de toute la mystique bonaventurienne. Le Prince de la théologie mystique y développe les trois points suivants: 1. origine de la grâce (nn.4-8); 2. conditions du progrès de la grâce dans l'âme (nn.9-12); 3. effets de la grâce et ses principales ramifications, ce qui l'amène à situer les dons du Saint-Esprit dans l'économie de notre sanctification (nn.13-17).

parfaire la nature. Même si le don de la grâce est gratuit, l'homme doit s'y disposer activement<sup>1</sup>. C'est ainsi qu'il est amené, en traitant du don de science, à parler de l'activité naturelle de notre raison et de la science philosophique qui en est la forme la plus parfaite. En quel sens le fait-il ? Selon M. Gilson (p.35; 2e éd., p.31), la conférence sur le don de science contiendrait « une critique très dure de toute philosophie qui prétendrait se suffire à elle-même ». Voyons ce qui en est.

La conférence sur le don de science s'ouvre par un texte scripturaire qui offre au Docteur Séraphique l'occasion de répéter, une fois de plus, que toute science vient de Dieu et d'exhorter ses auditeurs à recourir à la prière, à l'exemple du Psalmiste et de Salomon, pour mériter d'en être illuminés<sup>2</sup>. Reprenant alors le texte sacré, il en fait l'application immédiate au sujet de son entretien<sup>3</sup>:

*Dieu, qui ordonna à la lumière de resplendir des ténèbres, etc.* Dans ce passage tiré de la seconde Épître aux Corinthiens, l'Apôtre Paul, grand docteur, explique le don de la science elle-même; et il explique le don lui-même par ses antécédents et par ses conséquents. Le don de science a deux antécédents: le premier est comme une lumière innée; le second comme une lumière infuse.

1. *Ibid.*, n.8, T.V, p.458: « Igitur, si tu vis habere amorem Filii et originalis Principii et Doni Spiritus Sancti, dispone te ad gratiam ».

2. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.1, T.V, p.473: « *Deus, qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei in facie Christi Iesu.*— *Qui corripit gentes non arguet, qui docet homines scientiam?* Psalmus David dicit quod magnus doctor scientiarum Deus est. Scitis, si aliquis habet haurire aquam, libentius haurit eam ab originali suo principio quam a rivulo. Ideo, si Dominus est doctor magnus et donator doni, de quo intendimus loqui; oportet quod recurramus ad fontem illum ad illuminationem consequendam. Sic fecit Psalmista, sic fecit Salomon et factus est clericus magnus. In principio oportet quod levamus animas nostras et rogemus largitorem donorum, quia non petimus temporalia, sed utilitatem et salutem animae nostrae; et hoc placet Deo, sicut fecit Salomon, qui petiit sapientiam a Domino. Rogemus ergo Dominum, ut ipse aperiat oculos mentis nostrae et det mihi aliquid loqui de dono scientiae, quod sit ad honorem Dei etc. ».— M. Gilson s'autorise de ce texte pour faire dire à saint Bonaventure que toute la science de Salomon « lui venait de Dieu comme l'exaucement d'un désir; ayant beaucoup désiré, il avait enfin reçu: *sic fecit Salomon et factus est clericus magnus.* Or, lorsqu'elle est ainsi obtenue, la philosophie se présente manifestement comme un don de Dieu, . . . » (p.96; 2e éd., p.82). Il est inutile d'observer que saint Bonaventure parle ici d'une façon tout à fait générale et que toute application de ce texte à une forme spécifique de notre activité rationnelle est abusive. Ce que Salomon a demandé, c'est la sagesse et non spécifiquement le savoir philosophique. Tous les biens, d'ailleurs, même les biens naturels comme la santé, l'usage des sens, la vie, etc., nous viennent de Dieu et la foi nous invite à les lui demander. S'il nous les accorde, il n'en deviennent pas pour cela des biens surnaturels.

3. *Ibid.*, n.2, T.V, p.474: « *Deus, qui dixit de tenebris lucem splendescere etc.* Verbum istud scriptum est in secunda Epistola ad Corinthios, in quo Apostolus Paulus, doctor magnus, explicat ipsius scientiae donum; et explicat ipsum donum quantum ad antecedentia et subsequentia. Donum scientiae duo antecedunt: unum est sicut lumen innatum, et aliud est sicut lumen infusum. Lumen innatum est lumen naturalis iudicatorii sive rationis; lumen superinfusum est lumen fidei. Quantum ad primum dicit: *Deus, qui dixit lucem splendescere*, id est lumen naturalis iudicatorii impressit creaturae rationali, id est non solum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Quantum ad lumen fidei superinfusum dicit: *Illuxit in cordibus nostris etc.*, scilicet per infusionem lucis fidei. Deus naturam rationalem condidit et superaddidit gratiam. Duo igitur sunt antecedentia.— Consequentia etiam sunt duo, scilicet clara notitia Creatoris, et revelata notitia Salvatoris. Quantum ad antecedentia dicit: *Deus, qui dixit etc.*; quantum ad consequentia dicit: *Ad illuminationem scientiae claritatis Dei*, ubi tangitur clara notitia Creatoris; *in facie Christi Iesu*, ubi tangitur revelata notitia Salvatoris.— Dat Apostolus intelligere quod anima multiformem habet claritatem et ab una transcendit in alteram. Unde Apostolus ad Corinthios: *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu.* Claritas animae est scientia, e contra tenebra animae est ignorantia. Dicit: *transformamur a claritate in claritatem* ».

La lumière innée est la lumière du jugement naturel ou de la raison; la lumière infuse est la lumière de la foi. Au sujet de la première, il dit: *Dieu, qui ordonna à la lumière de resplendir*, c'est-à-dire imprima dans la créature raisonnable la lumière du jugement naturel: non seulement l'intellect possible, mais aussi l'intellect agent<sup>1</sup>. De la lumière infuse de la foi, il affirme: *Lui-même brilla dans nos cœurs* etc., par l'infusion de la lumière de la foi. Dieu institua la nature raisonnable et y surajouta la grâce. Il y a donc deux antécédents.— Les conséquents sont également au nombre de deux: une claire connaissance du Créateur et une connaissance sans voile du Sauveur... L'Apôtre laisse ainsi entendre que l'âme possède une clarté multiforme et qu'elle s'élève graduellement de l'une à l'autre... La science est la clarté de l'âme; l'ignorance, par contre, est son obscurité. [L'Apôtre] dit que *nous sommes transformés en passant de clarté en clarté*.

Ce texte synthétise de façon admirable toute la doctrine de saint Bonaventure sur notre activité intellectuelle. On remarquera en premier lieu, qu'il y distingue clairement le don de la science elle-même (*ipsius scientiae donum*) du don même de science (*ipsum donum*). Le premier embrasse toutes les activités rationnelles de l'âme, tant naturelles que surnaturelles; le second est le charisme même du Saint-Esprit et consiste dans une connaissance sainte de la vérité en tant que croyable et aimable. Comme tel, il est essentiellement surnaturel à la fois dans son principe, dans ses éléments constitutifs et dans sa fin propre, comme le saint docteur l'exposera lui-même plus loin<sup>2</sup>. Ce don surnaturel et mystique de science, quelque soit son excellence, ne se greffe pas toutefois sur le vide. Il s'établit sur deux facteurs qui, sans le constituer intrinsèquement, n'en sont pas moins présumés à son existence. Le premier n'est autre que la lumière naturelle de la raison, que l'homme tient de sa nature même (*lumen innatum*); le second s'y ajoute pour l'élever à un ordre de connaissance plus noble, la lumière infuse de la foi (*lumen infusum*). Dieu, souligne le Docteur Séraphique, a institué la nature rationnelle et lui a surajouté la grâce: *Deus naturam rationalem condidit et superaddidit gratiam*. On ne saurait exprimer plus clairement à la fois la transcendance du surnaturel et son implantation dans la nature même de l'homme comme dans un sol où il s'enracine et s'épanouit en une magnifique floraison de grâce et de gloire.

Mais ce résultat ne peut être obtenu sans préparation. L'âme doit passer par étapes des ténèbres de l'ignorance à la clarté de la vision béatifique. La science, dans son acception la plus large, est multiforme et chacune des formes inférieures a pour fonction de disposer l'âme à une clarté supérieure, jusqu'à la clarté suprême et sans voile de la vision béatifique. C'est pourquoi le Docteur Séraphique, avant d'aborder l'étude de chacune des formes de science en particulier, détermine d'abord leur position respective dans la hiérarchie du savoir<sup>3</sup>:

1. Saint Bonaventure souligne ici de propos délibéré son attachement maintes fois exprimé à la doctrine aristotélicienne de l'intellect agent comme faculté de l'âme; il souligne par le fait même l'activité propre de la raison humaine dans l'acquisition du savoir. Voir également II *Sent.*, d.24, p.1, a.2, q.4; *De Donis Sp. S.*, Coll.IX, nn.19-20, T.V, p.498; *In Hexaem.*, Coll.VI, n.4, T.V, p.361; *ibid.*, Coll.VII, n.2, T.V, p.365.

2. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, nn.19-24, T.V, pp.477-479.

3. *Ibid.*, nn.3-4, T.V, p.474: « Hic notandum est quod est claritas scientiae philoso-

Il faut le remarquer ici, il y a la clarté de la science philosophique, de la science théologique, de la science gratuite, et de la science glorieuse. La clarté de la science philosophique est grande dans l'opinion des gens du monde, mais petite en comparaison de celle de la science théologique. Par contre, la clarté de la science théologique semble petite selon l'opinion des gens du monde, mais en vérité elle est grande. La clarté de la science gratuite est plus grande, mais la clarté de la science glorieuse est la plus grande de toutes: en elle se termine l'appétit de l'âme raisonnable . . . Toutes ces sciences et leurs clartés sont des dons de Dieu, bien que dans leur octroi sa largesse soit toujours plus grande. La science philosophique et la science théologique, il est vrai, sont des dons de Dieu, mais c'est la science gratuite qui est proprement un don de Dieu, alors que la science glorieuse est non seulement un don, mais aussi une récompense . . . *Connais-tu*, demande Job, *les voies des nuées, les grandes voies et les sciences parfaites ?* Il dit *les grandes voies*, c'est-à-dire les sciences philosophique et théologique, parce qu'elles comprennent un grand nombre de disciplines; par [*sciences*] *parfaites*, il désigne la science gratuite et la science glorieuse. Les voies des nuées sont les sciences des hommes parfaits parce que, comme les nuées sont élevées dans l'atmosphère par la puissance de la chaleur, ainsi les hommes parfaits sont sublimés par l'élévation de l'esprit.

Dans tout ce paragraphe, on chercherait vainement une ligne ou un mot qui trahirait, chez son auteur, la moindre mésestime à l'égard de la philosophie considérée en elle-même, la moindre confusion entre l'activité naturelle de la raison et son activité surnaturelle. Si saint Bonaventure y affirme que la clarté de la science philosophique est petite, il a soin de préciser et de délimiter la portée de son jugement: *in comparatione ad claritatem scientiae christianae*<sup>1</sup>. Celle-ci, à son tour, est moins grande que celle de la science gratuite, qui le cédera enfin à la clarté éternelle et immuable de la science glorieuse, terme et fin de toutes les activités de notre intelligence. De plus, tout en mentionnant que ces sciences, comme tous les biens, sont des dons de Dieu, le Docteur Séraphique a soin de souligner qu'elles ne le sont pas au même titre. Les deux premières le sont dans leur origine et leur principe seulement; la troisième, don du Saint-Esprit au sens propre, l'est dans sa nature même; la quatrième, enfin, la science glorieuse, dépasse la nature de charisme pour s'élever à celle de récompense finale.

phicae, scientiae theologicae, scientiae gratuitae et claritas scientiae gloriosae. Claritas scientiae philosophicae est magna secundum opinionem hominum mundialium, parva tamen est in comparatione ad claritatem scientiae christianae. Claritas vero scientiae theologicae parva videtur secundum opinionem hominum mundialium, sed secundum veritatem magna est. Claritas scientiae gratuitae est maior, sed claritas scientiae gloriosae est maxima; ibi est status. Psalmus: *Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est et non potero ad eam, scilicet in hac vita.*— Omnes istae scientiae et claritates earum divinitus dantur, quamquam semper in donatione ipsarum sit maius donum. Verum est quod scientia philosophica et theologica est donum Dei; proprie vero est donum Dei scientia gratuita; scientia vero gloriosa non tantum est donum, sed etiam praemium . . . Iob: *Numquid nosti semitas nubium, semitas magnas et perfectas scientias ?* Dicit semitas magnas, id est scientiam philosophicam et theologiam, quae dicuntur magnae semitae quia multas scientias comprehendunt; [scientias] perfectas dicit quantum ad scientiam gratuitam et gloriosam. Semitae nubium sunt virorum perfectorum scientiae, quia, sicut nubes abstrahuntur virtute caloris in altum, ita viri perfecti in abstractione mentis sublimantur ».

1. Tout le contexte demande de traduire ici l'expression *scientia christiana* par *science théologique*. Cette expression, de même que celle de *sapientia christiana*, fréquemment utilisée par saint Bonaventure, n'est jamais l'équivalent chez lui de *philosophie chrétienne* employée si volontiers par les historiens modernes et particulièrement par M. Gilson.

Dans cette hiérarchisation du savoir humain, rien qui ne soit marqué au coin de la plus parfaite discrétion et ne s'impose d'emblée à l'assentiment de tout chrétien. En sera-t-il autrement lorsque le saint Docteur traitera de la science philosophique considérée en elle-même et non plus dans l'ensemble des activités de l'âme rationnelle? Voyons maintenant ce qu'il en dit. En quoi consiste-t-elle? Quelle en est la nature, l'objet et la fonction?

La science philosophique, dit saint Bonaventure, est la connaissance certaine de la vérité en tant que scrutable par la raison: *veritatis ut scrutabilis notitia certa*<sup>1</sup>. M. Gilson a souligné avec raison l'importance de cette définition en raison du caractère de certitude absolue et de la méthode d'investigation rationnelle qu'elle attribue à la connaissance philosophique (pp.91-92; 2e éd., pp.78-79). Cette constatation, pour fondée qu'elle soit, demeure en deçà de la réalité. Cette formule, en effet, détermine non seulement le degré de certitude et la méthode de la connaissance philosophique, mais encore et surtout son double objet, matériel et formel. Or, c'est par leur objet formel que les sciences se diversifient et se distinguent entre elles. On a d'autant moins raison de l'oublier que saint Bonaventure lui-même réunit dans un même paragraphe, avant d'aborder l'étude particulière de chacune, les définitions des quatre sciences, et qu'il le fait en des formules qui mettent en particulier relief leur spécification par l'objet formel<sup>2</sup>:

La science philosophique est la connaissance certaine de la vérité  
*en tant que scrutable;*

La science théologique est la connaissance religieuse de la vérité  
*en tant que croyable;*

La science gratuite est la connaissance sainte de la vérité  
*en tant qu'aimable;*

La science glorieuse est la connaissance éternelle de la vérité  
*en tant que désirable.*

Le parallélisme de ces définitions est non seulement manifeste, mais aussi manifestement intentionnel. Il faut en tenir compte si l'on veut saisir la pensée du Docteur Séraphique dans ce qu'elle a de plus profond et de plus caractéristique.

En premier lieu, les quatre définitions comportent un élément commun qui en constitue de toute évidence l'élément matériel: toute science est fondamentalement une connaissance de la vérité: *notitia veritatis*. Le terme *vérité*, en terminologie bonaventurienne, a deux significations bien caractérisées, mais étroitement solidaires l'une de l'autre. Il signifie d'abord l'entité même de la chose et, en ce sens, la vérité est la réalité existentielle elle-même: *verum est id quod est*. Il signifie également l'aptitude de cette réalité à s'exprimer dans l'acte de

1. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.6, T.V, p.474.

2. *Ibid.*, n.5, T.V, p.474: « Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia. Scientia gratuita est veritatis ut diligibilis notitia sancta. Scientia gloriosa est veritatis ut desiderabilis notitia sempiterna ».

la connaissance intellectuelle, et c'est ainsi que saint Anselme la définit comme une « rectitude percevable seulement par l'intelligence »<sup>1</sup>. C'est évidemment la première signification qu'il faut retenir ici. Toute science est fondamentalement une connaissance de la vérité, c'est-à-dire de ce qui est, de la réalité elle-même, et non du concept ou de la représentation mentale que nous nous en formons.

La seconde partie des formules indique, au contraire, le caractère distinctif de chaque science et en détermine l'objet formel. La *science glorieuse* est une connaissance éternelle, parce que déterminée par la claire vue de Dieu et partant immuable, de la vérité en tant que fin de l'appétit de notre intelligence. C'est pourquoi nous y trouverons le terme et le repos de toute notre activité intellectuelle. La *science gratuite*, connaissance mystique de Dieu, est une connaissance sainte, à la fois dans son principe, dans son objet et dans sa fin immédiate, de la vérité en tant qu'objet des aspirations de notre âme. La *science théologique*, à son tour, est une connaissance pieuse, c'est-à-dire religieuse<sup>2</sup>, de la vérité objet, non de certitude rationnelle fondée sur l'évidence intrinsèque, mais de croyance, c'est-à-dire d'un assentiment volontaire fondé sur la révérence et la crainte dues à Dieu. Il en est ainsi précisément parce que la réalité qu'elle considère n'est autre que Dieu, lumière éternelle inaccessible à notre intelligence tant que nous sommes sur la terre<sup>3</sup>. A l'encontre de la théologie, la *science philosophique* est fondée essentiellement et exclusivement sur les principes de la raison<sup>4</sup>. Comme les

1. *De Scientia Christi*, q.3, ad 9, *Op. omn.*, T.V, p.10: « Ad illud quod obiicitur quod veritas est ratio cognoscendi etc.; dicendum quod veritas dupliciter dicitur: uno modo veritas idem est quod rei entitas, secundum quod dicit Augustinus in Soliloquiis, quod 'verum est id quod est'. Alio modo veritas est lux expressiva in cognitione intellectuali, secundum quod dicit Anselmus in libro de Veritate, quod veritas est 'rectitudo sola mente perceptibilis'. Primo modo veritas est ratio cognoscendi, sed remota; secundo modo est ratio cognoscendi proxima et immediata ». — I *Sent.*, d.3, p.1, dub.4, Resp.: « Respondeo: Dicendum quod veritas potest dupliciter considerari, sicut et color . . . Similiter veritas potest considerari in comparatione ad id in quo est; et sic 'verum est id quod est'; alio modo per comparisonem ad intellectum quem movet; et sic veritas, ut dicit Philosophus in II *Metaphysicæ*, est 'finis intelligentiæ speculatiæ'. Secundum primum modum dicit Anselmus: 'Veritas Patris est essentia Patris'. Quantum ad secundum modum dicit Hilarius quod 'veritas est declarativum esse' ».

2. La piété est la vertu de religion par excellence: « Quod pietas sit cultus Dei, dicit Iob: *Ecce, inquit, pietas ipsa est sapientia* . . . Et Augustinus dicit quod pietas in Graeco idem est quod *theosebia*, quod est idem quod cultus Dei. Consistit autem cultus Dei maxime in reverentia Dei, quae non habetur sine timore. Oportet enim cultorem Dei altissime, piissime, cum reverentia et timore sentire de Deo . . . Dico igitur quod pietas nihil aliud est quam pia, primae et summae originis pius sensus, pius affectus et pius famulatus » (*De Donis Sp. S.*, Coll.III, n.5, T.V, p.469). En ce sens elle n'est toutefois que le premier exercice du don de piété, pas le don lui-même, et saint Bonaventure distingue avec soin la piété-vertu de la piété-don (voir particulièrement III *Sent.*, d.35, q.4).

3. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.13, T.V, p.476: « Ultra scientiam philosophicam dedit nobis Deus scientiam theologicam, quae est veritatis credibilis notitia pia: quia lux aeterna, scilicet Deus, est lux inaccessibilis nobis, quamdiu sumus mortales et habemus oculos vespertilionis. Unde Augustinus: 'Acies mentis invalida in tam excellenti lumine non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur'. Ideo super fidem fundata est scientia theologica: sicut scientiae philosophicae super prima principia sua fundantur, ita scientia Scripturae fundatur super articulos fidei, qui sunt duodecim fundamenta civitatis ».

4. Voir note précédente. Également III *Sent.*, d.35, q.2, Resp.: « Quaedam est [scientia] quae consistit in intellectu pure speculativo; et haec est fundata super principia rationis, et haec est scientia acquisita de quacumque creatura, sicut scientia humanae philosophiae. Quaedam autem est quae consistit in intellectu inclinato ab affectu; et haec est fundata super principia fidei, quae quidem sunt articuli, et nihilominus acquisita;

autres sciences, elle est une connaissance de la vérité, mais une connaissance certaine et une connaissance de la vérité en tant que scrutable ou accessible à la raison humaine. Elle embrasse dans sa perspective toute la réalité que notre intelligence peut investiguer par ses seules ressources naturelles: *veritatis ut scrutabilis notitia certa*<sup>1</sup>.

Nous n'en retracerons pas la description que saint Bonaventure en présente sous le couvert de la science de Salomon<sup>2</sup>. Il suffit de noter qu'aucune de ses trois parties ne traite formellement de Dieu. La philosophie rationnelle, en effet, traite de la vérité des discours (*veritas sermonum*), et comprend la grammaire, la logique et la rhétorique; la *philosophie naturelle*, a pour objet la vérité des choses (*veritas rerum*) et se divise en physique, mathématique et métaphysique, selon qu'elle considère les formes unies à la matière, les formes abstraites ou les formes séparées; la *philosophie morale*, enfin, est elle-même tripartite selon qu'elle envisage le gouvernement de la vie individuelle, de la vie domestique ou de la vie politique. De toute évidence, le Docteur Séraphique ne minimise aucunement l'importance des sciences philosophiques et en fait une description qui, tout en s'inspirant directement de son maître Augustin<sup>3</sup>, n'en couvre pas moins tout le champ de la philosophie aristotélicienne elle-même et assigne à ses parties un objet sensiblement le même. C'est pourquoi, il termine en disant que celui qui aurait une connaissance véridique de ces sciences aurait un excellent intermédiaire pour s'élever à la connaissance de Dieu lui-même, parce qu'il n'y a rien en elles qui ne soit un vestige de la Trinité<sup>4</sup>.

Mais ce qui fait l'importance et la noblesse de la connaissance philosophique est également la source de son insuffisance et de son infériorité. C'est pourquoi le Docteur Séraphique, préoccupé avant tout de situer

et haec est scientia sacrae Scripturae, quam nullus habere potest, nisi saltem habeat fidem informem ». *De reductione artium ad theologiam*, nn.4 et 5: « Tertium lumen, quod illuminat ad veritates intelligibiles perscrutandas, est lumen cognitionis philosophicae, quod ideo interius dicitur quia interiores causas et latentes inquirat, et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis, quae homini naturaliter sunt inserta . . . Quartum autem lumen, quod illuminat ad veritatem salutarem, est lumen sacrae Scripturae, quod ideo dicitur superius, quia ad superiora ducit manifestando quae sunt supra rationem, et etiam quia non per inventionem, sed per inspirationem a Patre luminum descendit ». — Tous ces textes sont tellement clairs et explicites qu'il ne faudrait pas moins qu'un véritable tour de magie pour les escamoter et faire dire au Docteur Séraphique que la distinction formelle entre la philosophie et la théologie est illégitime et que, partant, la philosophie du maître franciscain n'est qu'un *moment*, une partie intégrante de sa théologie.

1. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, nn.6-11, T.V, pp.474-475; *De red. artium ad theol.*, n.4; *In Hexaem.*, Coll.IV-V, T.V, pp.349-359.

2. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, nn.6-11, T.V, pp.474-475. Voir É. GILSON, pp.96-98; 2e éd., pp.82-83.

3. *In Hexaem.*, Coll.IV, n.2, T.V, p.349: « Et istae sunt tres partes philosophiae, quas philosophi non invenerunt, ut essent; sed quia iam secundum veritatem essent, in anima adverterunt, secundum Augustinum ». — Le R. P. F. Tinivella, O.F.M., *insinue* que saint Bonaventure aurait dénié aux philosophes le pouvoir de trouver et d'établir, par les seules forces de la raison, même cette division générale de la philosophie: « Quin conclusiones praecipitemus, insinuumus Bonaventuram, ipsam generalissimam philosophiae tradendo divisionem, negare philosophos propria hoc virtute fecisse, . . . » (cf. *Antonianum*, XI, 1936, p.139). Le texte que nous venons de citer laisse bien peu de vraisemblance à pareille *insinuation*.

4. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.11, T.V, p.475: « Qui haberet descriptionem istarum scientiarum secundum veritatem, maximum speculum haberet ad cognoscendum, quia nihil est in aliqua istarum scientiarum quod non importet vestigium Trinitatis ».



la philosophie dans l'ensemble des connaissances qui doivent nous conduire jusqu'à la contemplation de Dieu<sup>1</sup>, fait suivre cet exposé de ce que M. Gilson appelle « une critique très dure de toute philosophie qui prétendrait se suffire à elle-même » (p.35; 2e éd., p.31). Cette « critique très dure » comporte trois parties nettement marquées: une critique de la connaissance philosophique en général; celle de chacune de ses parties en particulier; enfin une conclusion qui, reprenant le thème de la première partie, annonce l'étude de la seconde clarté de l'âme, celle de la connaissance théologique.

La critique de la philosophie en général est présentée dans les termes suivants<sup>2</sup>:

La première clarté, celle de la science philosophique, est grande dans l'opinion des gens du monde, mais s'éclipse facilement si l'homme ne se garde de la tête et de la queue du dragon. Si quelque chose s'interpose entre lui et le soleil de justice, il subit l'éclipse de la folie, selon cette parole de Jérémie: *Tout homme a été rendu fou par sa science*, c'est-à-dire que la science a été pour lui une occasion, non une cause, de folie. Celui qui met toute sa confiance dans la science philosophique, qui s'exalte et croit être meilleur à cause d'elle, celui-là est devenu fou, par exemple lorsqu'il croit connaître le Créateur par cette science sans aucune lumière ultérieure, comme si un homme prétendait voir le ciel et le globe solaire à l'aide de chandelles !

On sait quelle portée M. Gilson donne à ce texte. Il le cite — en l'amputant d'ailleurs de la partie importante où saint Bonaventure souligne que la philosophie devient pour l'homme qui met en elle toute sa confiance une *occasion*, non une *cause* d'erreur, — pour appuyer son assertion que, selon le Docteur Séraphique, il « serait de l'essence même de la philosophie comme telle qu'elle ne se suffise pas à elle-même et requière l'irradiation d'une lumière plus haute pour mener à bien ses propres opérations »<sup>3</sup>. L'objectivité la plus élémentaire ne semble guère permettre une interprétation aussi grosse de conséquences. Même en supposant que l'auteur de la réportation a fortement condensé la phrase de l'orateur, sa pensée se dessine toutefois claire et nette, en parfaite harmonie avec l'ensemble de sa doctrine.

La clarté de la science philosophique est grande selon l'opinion des gens du monde et aussi selon l'opinion du Docteur Séraphique lui-même, puisqu'il vient d'en décrire avec complaisance les différentes parties, après avoir déclaré formellement qu'elle est, avec la théologie, l'une des grandes voies qui permettent à l'homme de se diriger vers la contemplation de Dieu. Elle n'y conduit toutefois, ni immédiatement ni par elle-même, puisqu'elle ne traite que des choses qui sont dans la nature

1. *Ibid.*, n.4, T.V, p.474: « De istis quatuor scientiis volumus dicere ut ad tertiam possimus pervenire, de qua loquimur hic ».

2. *Ibid.*, n.12, T.V, p.475: « Prima claritas, scilicet scientiae philosophicae, magna est secundum opinionem hominum mundialium; sed de facili eclipsatur nisi homo caveat sibi a capite et cauda draconis. Si aliquid interponatur inter ipsum et solem iustitiae, patitur eclipsim stultitiae. Ieremias: *Stultus factus est omnis homo a scientia sua*, scilicet occasionaliter, non causaliter. Qui confidit in scientia philosophica et appetiatur se propter hoc et credit se esse meliorem, stultus factus est, scilicet quando per istam scientiam sine ulteriori lumine credit se apprehendere Creatorem; sicut si homo per candelas vellet videre caelum vel corpus solare ».

3. P.111; 2e éd., p.94. Les soulignés sont de nous.

ou dans l'âme par la connaissance naturellement innée ou encore par la connaissance acquise<sup>1</sup>. L'objet propre de la philosophie n'est pas, et n'a jamais été, aux yeux de saint Bonaventure, Dieu lui-même, même si la connaissance de Dieu est, pour lui comme pour tous les penseurs chrétiens, la fin ultime de toutes nos opérations intellectuelles.

C'est contre une telle prétention que le Docteur Séraphique met en garde ses auditeurs lorsqu'il les avertit que la clarté de la science philosophique s'éclipse facilement si l'homme ne prend garde à la tête et à la queue du dragon. Le maître franciscain use ici d'une image qui lui est familière et qui devait l'être également à ses auditeurs. Nous n'en sommes d'ailleurs pas réduits à des hypothèses pour l'expliquer, puisque lui-même s'en est chargé. L'éclipse de la lune se produit au zodiaque lorsque la constellation du dragon, ainsi appelée parce qu'elle est repliée sur elle-même, tenant pour ainsi dire sa queue dans sa gueule, et forme ainsi un cercle, s'interpose entre elle et le soleil. Au sens spirituel, ce dragon désigne l'estime de soi dont la tête ou le principe est la présomption et la queue ou le fruit, l'erreur<sup>2</sup>. Le sens de la critique bonaventurienne est donc obvie. Si le philosophe s'enorgueillit de sa science, s'il ne se garde de la présomption qui le porte à s'estimer meilleur à cause d'elle et même à vouloir, sans lumière ultérieure, appréhender le Créateur lui-même, comme s'il voulait voir le ciel ou le soleil avec des chandelles, alors sa science devient pour lui, non pas une cause, mais une occasion d'erreur. Loin de contenir « une critique très dure de la philosophie qui prétendrait se suffire à elle-même », ce texte s'adresse donc au *philosophe* qui, oublieux des limites de l'investigation philosophique, prétendrait arriver à la connaissance de Dieu par les seules forces de la raison et se croirait meilleur du seul fait de ses connaissances philo-

1. *Breviloquium*, Prol., 23, n.2: « Philosophia quidem agit de rebus ut sunt in natura seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam vel etiam acquisitam ». Voir les notes 3 et 4, p.30.

2. *In Hexaëm.*, Coll.XXII, nn.41-42, T.V, pp.443-444: « Et nota quod luna patitur eclipsim in capite, vel in cauda draconis. Sunt autem duae intersectiones in caelo super eclipticam, per quam transit luna, quae vocantur caput et cauda draconis; draco vocatur propter circumulum, quasi tenens caudam in ore . . . Et quando sol in una parte est, et luna in puncto alio sibi opponitur, ut in plenilunio; tunc eclipsatur. Similiter vir contemplativus eclipsatur dupliciter et cadit turpiter et multum periculose, eo quod vix resurgit. Cadit enim per errorem et per praesumptionem. Videt enim se illuminatum et praesumit et fit luciferanus et cadit a luce in tenebras horribiles. Cadit similiter per errorem aestimationis, quae oritur ex praesumptione, quando credit se omnia habere per revelationem . . . Debet ergo contemplativus esse humilis et circumspectus, ut non ad caput draconis veniat per praesumptionem, vel in cauda involvatur per errorem ». *De Plantatione Paradisi*, n.7, *Op. omn.*, T.V, p. 576: « Cavendum autem summopere animae sic fulgenti, ne in huiusmodi circulationibus luminum mundanae sapientiae abscurans opacitas, per curiositatem instar lunae in zodiaco vagando se gyrans in capite vel cauda draconis — hoc est in praesumptionis elationem, quae spiritualis draconis est caput, vel in erroris fraudem, quae ipsius est cauda, degenerans — inter solis aeterni prae fulgidos radios ac mentalis aciei perspicaces interponatur obtutus. Sic enim spiritalem eclipsim rationalis intelligentia patitur ». — Nous n'avons évidemment pas à nous prononcer sur l'exactitude de cette astronomie. Il est intéressant de noter que, dans ces textes, ce n'est plus seulement le philosophe, mais le contemplatif que le Docteur Séraphique met en garde contre la présomption et l'erreur. Ce qui illustre bien que le texte de la quatrième conférence *De Donis Sp. S.* ne peut s'interpréter comme une mise en garde contre la philosophie elle-même, mais bien plutôt comme un avertissement salutaire au philosophe lui-même afin que sa science ne devienne pas pour lui une occasion d'orgueil et ne le précipite ainsi dans l'erreur.

sophiques, c'est-à-dire qu'il dénonce l'attitude rationaliste et naturaliste de certains maîtres de la faculté des Arts, attitude essentiellement négatrice de toute connaissance et de toute vie surnaturelles, aussi bien que de toute perfection morale et religieuse<sup>1</sup>.

Que tel soit bien le sens de cette critique générale du savoir philosophique, cela ressort semblablement de la seconde partie du texte où le Docteur Séraphique illustre sa pensée par une application à chacune des parties de la philosophie.

La philosophie rationnelle atteint sa plus haute perfection dans la rhétorique dont l'objet est d'engendrer la persuasion chez l'auditeur, c'est-à-dire de gagner son assentiment aux vérités proposées<sup>2</sup>. Mais, si la rhétorique enseigne l'art de la persuasion, elle n'enseigne pas ce qui est utile ou nuisible, sûr ou périlleux, honnête ou malhonnête. C'est pourquoi, suffisante au rhéteur comme tel, elle ne lui suffit pas comme homme sans l'addition d'une connaissance supérieure: celle des règles de la morale<sup>3</sup>.

La même constatation s'impose au sujet de la philosophie morale. Toute morale naturelle, est, non pas fausse en elle-même, mais incomplète, parce qu'elle ne saurait nous faire connaître l'étendue de nos devoirs individuels, sociaux et religieux, surtout le culte que nous devons à Dieu,

1. Parmi les propositions condamnées en 1277 par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, on peut trouver les suivantes: 1. Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae. 40.— 2. Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum. 154.— 3. Quod ad hoc, quod homo habeat aliquam certitudinem alicuius conclusionis, oportet quod sit fundatus super principia per se nota. Error, quia generaliter tam de certitudine apprehensionis quam adhaesionis loquitur. 151.— 4. Quod nihil est credendum, nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarari. 37.— 5. Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius quaestionis. 150.— Quod nulla quaestio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus... 145.— 170. Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus. 144.— 171. Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in *Ethicis*, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam. 157.— 172. Quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia. 176.— 174. Quod homo post mortem amittit omne bonum. 15.— 177. Quod raptus et visiones non fiunt nisi per naturam. 33.— 180. Quod lex christiana impedit addiscere. 175.— 182. Quod nihil plus scitur propter scire theologiam. 153.— 200. Quod non sunt possibles aliae virtutes, nisi acquisitae vel innatae. 177.— 201. Quod de fide non est curandum, si dicatur aliquid esse haereticum, quia est contra fidem. 16.— 202. Quod non est orandum. 180.— 205. Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum. 183.— 206. Quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam individui. 166.— 213. Quod finis terribilium est mors. Error, si excludat inferni terrorem qui extremus est. 178.— 216. Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigare per rationem. Error, quia etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium Christi. 18. (Cf. P. MANDONNET, O.P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, IIe Partie, Louvain 1908, pp.176-191. Le chiffre qui suit chaque proposition réfère à son numéro d'ordre dans le *Chart. Univ. Paris.*, T.I, pp.543 ss.)

2. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.8, T.V, p.475. Voir aussi *De red. artium ad theol.*, n.4; *In Hezaëm.*, Coll.IV, n.21, T.V, p.353.

3. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.12, T.V, pp.475-476: « Certum est quod rationalis philosophia in rhetorica consummatur; cum sit triplex genus deliberativae, scilicet quando homo deliberat de utilitate, de securitate et de honestate, et eius opposito, scilicet de damno, de periculo et de peccato sive de inhonestate. Non potest homo scire quid utile, quid damnosum, nisi ex additione ultra istam scientiam. Dicitur in Evangelio: *Quid prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiat?* Quid valet quod homo multa sciat, si vera honestas animae relinquatur? »

sans l'addition d'une morale surnaturelle, procédant de la foi et dépassant pour autant les données du droit naturel<sup>1</sup>.

Supposons, enfin, que l'homme ait une connaissance parfaite de toute la philosophie naturelle, particulièrement de la métaphysique qui s'élève jusqu'aux substances les plus nobles, mais qu'il s'arrête là. Qu'advient-il alors? Aura-t-il une connaissance suffisante de Dieu, une connaissance qui exclut toute erreur et toute ignorance sur la nature même de Dieu, de son unité trinitaire, de sa puissance infinie et des ultimes influences de sa bonté? Une telle connaissance dépasse manifestement les ressources naturelles de la raison humaine et ne peut être atteinte qu'avec l'aide de la lumière supérieure de la foi<sup>2</sup>.

Ainsi donc, chacune des parties de la philosophie prépare et appelle une science supérieure, non pas, comme le pense M. Gilson, parce qu'aucune d'elles « ne peut s'achever d'elle-même »<sup>3</sup>, mais simplement parce que chacune d'elles ne donne qu'une connaissance partielle et imparfaite de la réalité, délimitée par son objet et proportionnée aux capacités naturelles de la raison humaine et aux méthodes qui lui sont propres. La philosophie tout entière, même lorsqu'elle a atteint son objet propre, n'est donc qu'un point de départ de l'activité rationnelle de l'homme vers une fin qu'elle ne saurait atteindre d'elle-même parce qu'elle est située au-delà de ses limites propres, un acheminement de la raison vers la vérité infinie dont la perception peut seule satisfaire ses aspirations et terminer de façon parfaite ses opérations.

C'est dans ce sens également qu'il faut entendre, en dépit du tour énigmatique que lui donne l'auteur de la réportation, la conclusion de cette critique de la connaissance philosophique<sup>4</sup>:

Cette science a donc précipité les philosophes [dans l'erreur] et les a laissés dans l'ignorance parce qu'ils n'eurent pas la lumière de la foi. C'est pourquoi l'Apôtre [écrit d'eux]: « *Bien qu'ils aient connu Dieu, ils ne le glorifièrent pas comme Dieu et ne lui rendirent pas hommage; mais ils s'évanouirent dans leurs propres pensées et leur cœur irrésolu fut obscurci; se prétendant sages, ils devinrent fous* ». Et [on lit également] au livre de la Sagesse: « *S'ils surent acquérir une*

1. *Ibid.*, T.V, p.476: « *Certum est etiam quod secundum scientiam moralem non potest homo scire quid utile, quid damnosum, nisi ex additione ultra scientiam moralem, secundum quod scientia moralis est ritus colendi, norma vivendi et censura iudicandi. Quis potest scire ritum colendi per philosophiam moralem?* » Cf. *In Hezaem.*, Coll.V, nn.14-21, T.V, pp.356-357; Coll.VII, nn.5-12, T.V, pp.366-367.

2. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.12, T.V, p.476: « *Esto quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam, quae se extendit ad substantias summas, et ibi deveniat homo ut ibi quiescat; hoc est impossibile quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei, scilicet ut credat homo Deum trinum et unum, potentissimum, et optimum secundum ultimam influentiam bonitatis. Si aliter credas, insanis circa Deum; quod proprium est Dei attribuis alteri, blasphemias et idolatra es, sicut si homo simplicitatem Dei vel huiusmodi attribuat alteri* ».

3. P.103; 2e éd., p.88. Pour l'interprétation du texte que nous venons de commenter, cf. pp.101-102; 2e éd., pp.86-87.

4. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.12, T.V, p.476: « *Igitur ista scientia praecipitavit et abscuravit philosophos, quia non habuerunt lumen fidei. Unde Apostolus: Qui cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipientis cor eorum; dicentes se sapientes stulti facti sunt. Et in libro Sapientiae: Si enim tantum potuerunt scire ut possent aestimare saeculum, quomodo huius Dominum non facilius inveniunt?* Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras ».— Cf. E. GILSON, pp.101-102; 2e éd., p.86.

science telle qu'ils purent se faire une juste représentation du monde, comment ne trouverent-ils pas plus facilement encore le Seigneur ? » La science philosophique est un acheminement vers d'autres sciences, mais celui qui veut en rester là tombe dans les ténèbres.

Vouloir isoler ce texte de son contexte immédiat et du contexte général de la conférence, c'est évidemment s'exposer aux pires déconvenues. Ce n'est pas de sa nature même que la philosophie précipite les philosophes dans l'erreur, puisqu'elle est essentiellement une connaissance certaine de la vérité accessible aux forces naturelles de la raison. Comme telle, elle ne saurait être cause d'erreur, bien qu'elle puisse en devenir une occasion. Il n'est pas difficile de voir en quoi consiste cette occasion. Elle se trouve dans la tentation, bien naturelle à tout philosophe privé de la foi, de demander à la recherche philosophique la solution de problèmes qui s'imposent à son attention sur le plan de l'explication intégrale de l'univers et de la destinée humaine, mais n'en sont pas moins au-dessus des ressources naturelles de son intelligence. Celui qui veut s'élever à la connaissance de ces vérités selon les méthodes et les principes de la philosophie tombe inévitablement dans l'erreur, précisément parce que ces vérités ne sont pas de sa compétence et ne peuvent être connues qu'à la lumière de la foi. En d'autres termes, la philosophie doit reconnaître ses propres limitations et admettre la possibilité et même la nécessité d'une science supérieure.

Le texte de la quatrième conférence sur les dons du Saint-Esprit offre donc un fondement précaire à l'interprétation de M. Gilson. En est-il de même des conférences *In Hexaëmeron*, sur lesquelles le célèbre historien s'appuie avec une complaisance aussi marquée? C'est ce qu'il nous reste à voir. Nous procéderons selon la même méthode, en suivant le texte d'aussi près que nous le permettent le but et la nature de cet article et en l'interprétant selon son contexte et l'intention générale du saint Docteur.

\* \* \*

Avant d'entreprendre cette étude, deux remarques s'imposent. La première concerne le texte ou plutôt les textes que nous en possédons; la seconde, la nature même de l'œuvre.

En premier lieu, il convient de rappeler que nous sommes en présence, comme dans le cas des *Collationes de decem Praeceptis* et des *Collationes de Donis Spiritus Sancti*, non pas d'un texte rédigé de la main de saint Bonaventure lui-même, mais d'une *réportation* due au zèle et à la compétence d'un ou de plusieurs de ses auditeurs, réportation dont la valeur même dépend et de ce zèle et de cette compétence tout autant que de l'art et du génie du conférencier lui-même. C'est là un fait qui ressort clairement, comme le notent les éditeurs de Quaracchi<sup>1</sup>, et de la rusticité

1. *S. Bonav. Op. omn.*, T. V, Prolegomena, cap. VI, p. XXXVI: « Primo haec opuscula non sunt a S. Doctore scripta, sed ex ore dicentis ab auditoribus excepta, sive, ut illa aetate dicebatur, reportata aliisque communicata. Ipsa orationis forma hinc inde imperfecta et in ordine sententiarum abrupta hoc satis indicat ei qui stili Bonaventuriani gnarus est. Stilus enim eius, licet compendiosus et sententiis singulari modo refertus, stringenti ordine logico procedit ».

du discours et de la brusquerie du style. Dans le cas des *Collationes in Hexaëmeron*, ce vice initial est aggravé par le fait d'une tradition manuscrite si défectueuse et si corrompue que les éditeurs n'ont pas cru opportun de consigner au bas des pages, en dehors de cas exceptionnels, les nombreuses leçons variantes rencontrées dans les manuscrits<sup>1</sup>.

Ces faits imposent une règle importante pour leur saine interprétation: celle-ci doit se faire plus en fonction de l'intention générale de l'auteur et de la doctrine des œuvres écrites de sa main que selon certaines particularités d'argumentation et d'expression, à moins que l'on puisse raisonnablement juger, par leur comparaison avec le style habituel et le génie littéraire de l'auteur, ou par leur confrontation avec d'autres réportations de la même œuvre, qu'elles sont propres au conférencier lui-même et non au scribe qui interprète ce qu'il entend selon ses dispositions intimes ou sa manière ordinaire de s'exprimer<sup>2</sup>.

Ce double contrôle, qui n'était pas encore possible lors de la première édition de l'ouvrage de M. Gilson, l'est devenu depuis par la publication d'une deuxième réportation des *Collationes in Hexaëmeron*<sup>3</sup>. Tout en présentant substantiellement la même doctrine que la réportation des *Opera omnia*, ce deuxième texte le fait ordinairement en un style généralement plus conforme au génie et au caractère du saint Docteur<sup>4</sup>. Deux passages utilisés par M. Gilson lui-même illustreront ce fait.

Celui-ci remarque que, dans l'*Hexaëmeron*, le Docteur Séraphique exerce « contre la curiosité naturelle une ironie assez amère qui ne lui est pas habituelle » (p.36; 2e éd., p.32). Le texte évoqué à l'appui de cette assertion, tiré de l'édition de Quaracchi, la justifie amplement. Il n'en est plus ainsi si on se réfère à la réportation de Sienna, éditée en 1934 par le R. P. F. Delorme, comme le prouve une simple juxtaposition des textes:

*In Hexaëm., Coll.17, n.7,*

*Op. om., T.V, p.410:*

ED. DELORME, p.196:

Et sic non exhibimus hortum paradisi [Scripturae], sed est anima ut operans et custodiens et facit sibi ex ea hortum parvum in mente deli-

Sic enim est hortus paradisi Scripturae aedificatus, ut homo in eo positus operetur et custodiat et hortum in mente sua faciat, para-

1. *Ibid.*: « Secundo, hoc primum opusculum [sc. *Collationes in Hexaëmeron*] foede corruptum et interpolatum hucusque prodierat; hinc lectiones variantes etiam magni momenti e codicibus a nobis collectae ita modum excesserunt, ut sine taedio lectoris non potuissemus hic observare morem nostrum, locos editionis Vaticanae correctos ad calcem notandi. Raro et solummodo propter speciales rationes traditum textum et discrepantes codicum lectiones ad calcem posuimus ».

2. Voir F. TINIVELLA, O.F.M., *De impossibili sapientiae adeptione in philosophia pagana iuxta « Collationes in Hexaëmeron » S. Bonaventurae*, dans *Antonianum*, XI(1936), p.34.

3. *S. Bonaventurae ... Collationes in Hexaëmeron ...* ed. R. P. FERDINANDUS DELORME, O.F.M., Ad Claras Aquas, Florentiae, 1934.

4. Voir F. TINIVELLA, O.F.M., *art. cit.*, dans *Antonianum*, XI(1936), pp.38-39.

ciosum. In hac sola scientia est delectatio, non in aliis. Philosophus dicit, quod magna delectatio est scire quod diameter est asymmetrica costae; haec delectatio sit sua; modo comedat illam.

disi hortum faciat deliciosum. Non sic est de triangulo, de quo licet aequaliter delectatur sciens quare tres habet angulos intrinsecos aequipollentes duobus rectis extrinsecis, tamen ignorans negative non tristatur.

Non seulement l'ironie assez amère de la première réportation ne se retrouve pas dans la seconde, mais, en plus d'être en contradiction flagrante avec l'esprit et la pratique habituelle du maître franciscain, qui s'ingénie avec une subtilité parfois assez déroutante à trouver dans les sciences naturelles un moyen de pénétrer plus avant dans la connaissance de la Trinité elle-même, elle se présente comme une boutade d'un goût assez douteux, nullement préparée par le contexte immédiat. Rien de tel dans la réportation de Sienna, où les délices qu'il peut y avoir à connaître les lois du triangle sont simplement présentées comme minimales en comparaison de celles que procure à l'âme la connaissance de l'Écriture.

Un peu plus loin (p.37, note 2; 2e éd., p.32, note 4), sur la foi d'un texte tiré de la collation II, n.7, M. Gilson observe que « c'est de cette époque que date l'expression la plus violente dont ait usé saint Bonaventure contre la philosophie naturelle ». Cette fois, les deux réportations présentent substantiellement la même idée, mais sur une tonalité bien différente:

*Op. omn.*, T.V, p.337:

Sed timendum quod dicit Dominus in Evangelio: *Regina austri resurget in iudicio cum generatione ista et condemnabit eam, quia venit a finibus terrae audire sapientiam Salomonis, et plus quam Salomon hic.* Iudaei nolebant audire sapientiam de ore Sapientiae; et nos habemus Christum intra nos et nolumus audire sapientiam eius. Abominatio maxima est quod filia regis pulcherrima offertur nobis in sponsam, et potius volumus copulari ancillae turpissimae et meretricari; . . .

ED. DELORME, p.23:

Timendum est valde ne haec mulier regina regnum suum dimittens veniensque a finibus terrae ad audiendam sapientiam Salomonis, contra nos insurgat in iudicium, quia tracta mortalis venit, nos autem habentes Christum non adimus delectamurque magis in amplexu ancillae sapientiae mundialis et philosophiae quam dominae.

Parlant, devant un auditoire composé d'étudiants et de maîtres de la faculté de Théologie, de l'admirable beauté (*forma mirabilis*) de la sagesse chrétienne, le Docteur Séraphique rappelle l'exemple de la Reine de Saba, qui franchit de longues distances pour entendre la sagesse de Salomon, et lui oppose la négligence des théologiens qui mettent plus d'empressement et de zèle à l'étude des sciences profanes qu'à celle de

la parole divine. C'est l'expression, non pas d'un mépris pour les sciences naturelles, mais d'une estime encore plus grande pour les saintes lettres. Il y a de grandes chances pour qu'il n'ait pas dénoncé à cette occasion la philosophie comme une fornicatrice éhontée, lui qui présentera bientôt l'intelligence naturelle comme le fondement nécessaire de tous les dons surnaturels<sup>1</sup>. Encore ici, le scribe n'aurait-il pas interprété la pensée de l'orateur plutôt selon son propre tempérament que selon la teneur même des paroles entendues ?

Ces exemples, qu'on pourrait multiplier à loisir, montrent avec quelle prudence il convient d'aborder l'étude de ce genre de littérature. Sans accorder à la réportation de Sienna une confiance inconditionnée, il serait téméraire de n'en pas tenir compte dans l'interprétation historique et doctrinale des *Collationes in Hexaëmeron*, et surtout dans l'appréciation de l'attitude générale de saint Bonaventure à l'égard des mouvements doctrinaux qui agitaient l'Université de Paris à cette époque<sup>2</sup>.

Mais, même en s'en tenant au texte des *Opera omnia*, comme M. Gilson persiste à le faire dans la seconde édition de son ouvrage, les jugements de l'éminent historien semblent revisables en plus d'un point.

En premier lieu, l'analyse présentée au premier chapitre de l'ouvrage (pp.35-38; 2e éd., pp.31-33), analyse dont la critique de la raison naturelle ne sera qu'un long commentaire, ne semble pas de nature à éclairer le lecteur sur le contenu et la portée véritables des *Collationes in Hexaëmeron*.

Les tendances rationalistes et naturalistes qui dressaient une portion importante de la faculté des Arts contre les enseignements traditionnels de la faculté de Théologie et contre la foi chrétienne, furent assurément l'occasion de cette nouvelle et dernière intervention du maître franciscain<sup>3</sup>. Sa charge de modérateur suprême d'un ordre essentiellement apostolique, non moins que sa haute réputation de science et de sainteté dans les milieux universitaires parisiens, lui faisait un devoir rigoureux d'intervenir dans un débat où, plus encore que l'avenir de la pensée, l'idéal chrétien était profondément engagé. Mais l'occasion d'une œuvre n'en détermine pas nécessairement la fin, encore moins la nature. Dès ses premières conférences, le Docteur Séraphique les définit avec une netteté qui ne laisse place à aucune équivoque.

1. In *Hexaëm.*, Coll.III, n.25, T.V, p.347: « Sine isto lumine nihil habet homo, nec fidem, nec gratiam, nec lumen sapientiae ». — A l'époque des *Coll. de Donis Sp. S.*, saint Bonaventure avait également déclaré: « Qui diligunt sacram Scripturam diligunt etiam philosophiam, ut per eam confirmant fidem » (*Sermo II de dom. III Adventus, Op. omnia* T.IX, pp.62-63).

2. Nous souscrivons donc à cette conclusion du R. P. F. Tinivella, O.F.M., art. cit. dans *Antonianum*, XI(1936), p.36: « Semel admissio de Report. agi ab illa PP. Quaracchianorum independenti, conclusio unica legitima haec erit: non posse abstrahi *Collationibus in Hexaëmeron* studendo a textu Delorme ». Il est regrettable que M. Gilson n'ait pas, jugé bon d'en tenir compte, pas plus que de la plupart des autres études sur saint Bonaventure parues depuis 1924, dans la révision de son ouvrage. Dans le même article (p.44), le R. P. Tinivella signale plusieurs expressions citées par M. Gilson à l'appui de son interprétation, dont on ne trouve même pas l'équivalent dans la réportation de Sienna. On pourrait facilement en allonger la liste.

3. Voir à ce sujet E. LONGPRÉ, O.F.M., art. *Bonaventure (saint)*, dans *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, T.IX, cc.777-779; F. TINIVELLA, art. cit., dans *Antonianum*, XI(1936), pp.27-50; P. ROBERT, O.F.M., *Saint Bonaventure, Defender of Christian Wisdom*, dans *Franciscan Studies*, N.S. III(1943), pp.159-179.



Prenant pour thème ce verset de l'Écclésiaste (15,5): *In medio Ecclesiae aperiet os eius et adimplebit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus*, saint Bonaventure déclare qu'il s'adresse à l'Église, c'est-à-dire, non pas à une réunion d'hommes vivant selon la chair, mais à une assemblée d'êtres raisonnables, vivant dans l'unité et la concorde par l'observance de la loi divine, l'attachement à la paix divine et le chant de la louange divine<sup>1</sup>. Plus expressément encore, il s'adresse à des frères et à des hommes spirituels afin de les attirer de la sagesse mondaine à la sagesse chrétienne<sup>2</sup>. Il est donc clair que l'on se trouve de nouveau en présence d'une œuvre de haute mystique et non d'un ouvrage de polémique philosophique ou théologique. La sagesse chrétienne dont parle ici le Séraphique Docteur transcende et la spéculation philosophique et le savoir théologique. Elle procède de la plénitude des dons de sagesse et d'intelligence<sup>3</sup>, qui ouvrent à l'âme les portes de la sagesse contemplative et la conduisent, par l'amour extatique, à une union avec Dieu dont l'action transcende toutes les facultés de l'âme<sup>4</sup>.

Les *Collationes in Hexaëmeron* se rattachent donc immédiatement par leur objet aux conférences antérieures *De Donis Spiritus Sancti* et en reprennent le thème central. C'est dans le même esprit qu'on doit en aborder l'étude. M. Gilson semble avoir malencontreusement laissé de côté ces indications, au grand détriment de l'objectivité de son interprétation.

Lorsqu'il écrit, par exemple (p.35; 2e éd., p.31), que « *l'Hexaëmeron* reprend le problème [de la philosophie chrétienne] dans son ensemble », et que « c'est toujours l'existence de la philosophie séparée qui se trouve mise en question », c'est peut-être parce qu'il traduit abusivement les expressions *sapientia mundana* et *sapientia christiana* par *philosophie naturelle* (ou *séparée*) et *philosophie chrétienne*, alors que la seule traduction légitime est *sagesse mondaine* et *sagesse chrétienne*. Sans aucun doute, pour le Docteur Séraphique comme pour tous les philosophes et tous les théologiens, le mot *sagesse*, pris au sens large (*communiter*), peut fort bien signifier la philosophie en général et plus particulièrement la métaphysique (*minus communiter*). Au sens strict (*proprie*), toutefois,

1. *In Hexaëm.*, Coll.I, n.2, T.V, p.329: « Loquendum est igitur Ecclesiae, quae quidem est convocatio rationabilium; synagoga autem est congregatio gregum et hominum brutaliter viventium. Ecclesiae loquendum est, quae quidem est unio rationalium concorditer et uniformiter viventium per concordem et uniformem observantiam divinae legis, per concordem et uniformem cohaerentiam divinae pacis, per concordem et uniformem consonantiam divinae laudis »; éd. DELORME, p.2.

2. *Ibid.*, n.9, T.V, p.330: « Talibus itaque iam dictis non est faciendus sermo, quia sunt domus exasperans; . . . sed loquendum est fratribus, . . . et viris spiritualibus, ut a sapientia mundana trahantur ad sapientiam christianam »; éd. DELORME, p.4: « Illis non oportet pronuntiare sermonem divinae legis, quia doctori gratia aufertur dicendi . . . Sed viris ecclesiasticis et spiritualibus est loquendum, ut magis ac magis versus sapientiam christianam trahantur ».

3. *Ibid.*, Coll.II, n.1, T.V, p.336: « Ostensum est supra quibus debet doctor sermonem depromere, et unde debet incipere. Modo ostendendum est ubi debet terminare: quia in plenitudine sapientiae et intellectus »; éd. DELORME, p.19.

4. *Ibid.*, n.29, T.V, p.341: « Et ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima; quod nemo scit, nisi qui experitur. In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unio amoris, et haec omnes transcendit »; éd. DELORME, pp.29-30.

elle désigne chez lui la connaissance religieuse de Dieu et, plus proprement encore (*magis proprie*), la connaissance expérimentale ou mystique de Dieu, c'est-à-dire ce don du Saint-Esprit dont l'acte essentiel consiste dans la dégustation de la suavité divine<sup>1</sup>. Puisque le but spécifique du maître franciscain, dans les *Collationes in Hexaëmeron*, est d'attirer ses auditeurs à la sagesse chrétienne, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu plus haut, à la sagesse contemplative, c'est évidemment par opposition à cette sagesse et non à une supposée philosophie chrétienne qu'il faut entendre la sagesse mondaine dont il veut les détourner.

Ici encore, d'ailleurs, le Docteur Séraphique n'a laissé aucun doute sur la signification de ses paroles. Abordant, dès sa deuxième conférence, l'étude de cette sagesse qu'il propose à ses auditeurs, il rappelle qu'on peut en considérer quatre éléments: l'origine, la demeure, la porte et la beauté, et il renvoie explicitement, pour les deux premiers, à ses conférences antérieures *De Donis Spiritus Sancti*<sup>2</sup>. Or, qu'y lisons-nous au sujet de l'origine (*ortus*) du don de sagesse? Un long parallèle entre la vraie sagesse, qu'il appelle aussi sagesse d'en-haut, sagesse des Saints, sagesse supercéleste et même sagesse divine, et la fausse sagesse, qu'il décrit comme sagesse d'ici-bas, sagesse terrestre, animale et diabolique, enfin sagesse mondaine ou sagesse du monde<sup>3</sup>. Celle-ci place sa sollicitude dans la jouissance des plaisirs, dans l'abondance des richesses, dans l'expérience des délectations charnelles et dans la recherche des honneurs mondains. C'est pour dissiper cette sagesse que le Christ est mort, qu'il s'est fait pauvre, affligé et humble; c'est d'elle enfin que l'Apôtre a dit aux Corinthiens: *Dieu n'a-t-il pas rendu folle la sagesse de ce monde?* comme s'il disait: lorsque, sur la croix, il a choisi tout ce qui est contraire

1. III *Sent.*, d.35, q.1, Resp.: « Respondeo: Dicendum quod sapientia quadrupliciter accipi consuevit tam a philosophis quam a Sanctis, videlicet communiter, et minus communiter, et proprie et magis proprie.— Communiter accipiendo sapientiam, sic sapientia dicit cognitionem rerum generalem, secundum quod eam definit Augustinus et Philosophus, quod sapientia est cognitio rerum divinarum et humanarum... Alio modo dicitur sapientia minus communiter, et sic sapientia dicit cognitionem non quamcumque, sed cognitionem sublimem, videlicet cognitionem rerum aeternarum... et sic etiam dicit Philosophus quod sapientia est cognitio causarum altissimarum. Tertio modo accipitur sapientia proprie, et sic nominat cognitionem Dei secundum pietatem... Quarto modo dicitur sapientia magis proprie, et sic nominat cognitionem Dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem.— Selon M. Gilson (p.97, note 1; 2e éd., p.82, note 1), « saint Bonaventure ne donne pas aussi immédiatement au terme sagesse une signification extatique dans ses premières œuvres que dans ses dernières ». Le caractère extatique du don de sagesse est pourtant affirmé de la façon la plus expresse en conclusion de la question que nous venons de citer: « Et ex hac eadem causa contingit quod sapientia non potest esse nimia, quia excessus in experimento divinae dulcedinis potius est laudabilis quam vituperabilis, secundum quod patet in viris sanctis et contemplativis, qui prae nimia dulcedine modo elevantur in extasim, modo sublevantur usque ad raptum, licet hoc contingat paucissimis ».

2. In *Hexaëmer.*, Coll.II, n.1, T.V, p.336: « De sapientia autem nota quatuor: quis ortus, quae domus, quae porta, quae forma. De duobus primis dictum est in *Collationibus septem donorum*, ubi dicebatur quod sapientia... »; éd. DELORME, pp.19-20. Le caractère complémentaire des *Coll. in Hexaëmer.* apparaît nettement du fait que celles-ci ne traitent que des deux derniers éléments, alors que les *Coll. de Donis Sp. S.* ne traitent que des deux premiers.

3. *De Donis Sp. S.*, Coll.IX, nn.2-7, T.V, pp.499-500.

à la sagesse mondaine<sup>1</sup>. La vraie sagesse, au contraire, est une lumière qui descend d'en haut pour illuminer notre puissance cognitive, réjouir notre puissance affective et fortifier notre puissance opérative; elle descend donc de la majesté divine dans l'intellect, de l'intellect dans notre volonté et ainsi jusque dans notre conduite<sup>2</sup>.

Aucune raison ne permet de croire que ce ne sont pas ces deux mêmes sagesse que saint Bonaventure oppose une dernière fois dans l'*Hexaëmeron*. Son point de vue dépasse manifestement celui de la spéculation philosophique pour s'élever jusqu'à celui de la destinée humaine selon toutes ses exigences naturelles et surnaturelles. La sagesse qu'il propose est assurément maîtresse de vérité; elle est aussi et surtout maîtresse de vie.

On comprend dès lors pourquoi le Docteur Séraphique note avec une telle insistance que, pour parvenir à la sagesse chrétienne, il faut nécessairement commencer par le Christ, seul médiateur entre Dieu et les hommes<sup>3</sup>. Placé au centre de toutes choses dans l'ordre de la nature comme dans celui de la grâce, le Christ occupe par le fait même le centre de toutes nos connaissances, tant naturelles que surnaturelles. Selon l'expression du maître franciscain, il est le centre de toutes les sciences parce qu'en lui sont tous les trésors de la sagesse et de la science du Dieu caché<sup>4</sup>. Ce qui ne veut pas dire qu'il en est également l'objet et qu'il puisse nous être connu par la philosophie. Si le métaphysicien, par exemple, s'élève par la considération de la substance créée et particulière à la connaissance de la substance universelle et incréée qui en est le principe, l'exemplaire et la fin ultime, et par conséquent à une certaine connaissance de la trinité divine, cette connaissance n'en demeure pas moins implicite tant qu'il reste sur le plan philosophique, car il ne connaît pas le principe, l'exemplaire et la fin sous la raison de personnes divines: Père, Fils et Esprit<sup>5</sup>. C'est au théologien et au contemplatif seuls qu'ap-

1. *Ibid.*, n.2-3, T.V, p.499: « *Ista [sapientia quae est deorsum] tota sollicitudine quaerit delectari in omni suavitate, in affluentia divitiarum saecularium, et in experientia sensualium delectationum, et in excellentia sive in ambitione saecularium pompositatum . . . Ad istam sapientiam dispergendam mortuus est Christus, pauper factus, afflicto et humilis, ut nos doceret cavere ab ista. Apostolus ad Corinthios: Nonne stultus fecit Deus sapientiam huius mundi? quasi dicat, quando in cruce elegit contraria sapientiae mundiali ».*

2. *Ibid.*, n.5, T.V, p.500: « *Sed quae est sapientia quae est desursum? Dicit Sapiens in Ecclesiaste: Vidi quod tantum praecederet sapientia stultitiam, quantum differt lux a tenebris. Ergo dat intelligere quod sapientia est lux; lux, inquam, descendens desursum a Patre luminum, . . . Lux ista descendit ad nostram potentiam cognitivam illuminandam, ad nostram affectivam laetificandam et ad nostram operativam corroborandam. Descendit a summo Deo in intellectum, ab intellectu in affectum et usque ad infimum, scilicet operationem ».*

3. *In Hexaëmer.*, Coll.I, n.10, T.V, p.330: « *Circa secundum nota quod incipiendum est a medio, quod est Christus. Ipse enim mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus, ut patebit. Unde ab illo incipiendum necessario, si quis vult venire ad sapientiam christianam »; éd. DELORME, p.4.*

4. *Ibid.*, n.11, T.V, p.331: « *Propositum igitur nostrum est ostendere quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei obsconditi, et ipse est medium omnium scientiarum ».* Voir tout le développement qui suit immédiatement, nn.11-39, T.V, pp.331-335; éd. DELORME, pp.5-19.

5. *Ibid.*, n.13, T.V, p.331: « *Metaphysicus autem, licet assurgat ex consideratione principiorum substantiae creatae et particularis ad universalem et increatam et ad illud esse ut habet rationem principii, medii et finis ultimi, non tamen in ratione Patris et Filii et Spiritus sancti ».*

partient une telle appropriation. Et si saint Bonaventure se contente ici, selon le résumé que nous avons de ses conférences, d'un simple rappel de ce principe fondamental, c'est précisément qu'il est d'application constante dans toute son œuvre<sup>1</sup>.

Lorsque, par conséquent, M. Gilson écrit que « l'albertino-thomisme se trompe nécessairement, parce que, s'il situe le Christ au milieu de la théologie, il ne le situe pas au milieu de la philosophie » (p.36; 2e éd., p.32), il exprime au nom du Docteur Séraphique un jugement que ce dernier n'a assurément jamais formulé et cela en fonction d'un principe auquel il n'a jamais donné pareille signification.

Semblablement, c'est en vue de cette sagesse contemplative, et non en vue du savoir philosophique<sup>2</sup>, que saint Bonaventure propose aux théologiens un plan d'études qui accorde la prépondérance au texte même de l'Écriture sainte, mais recommande aussi l'utilisation judicieuse, selon leur valeur respective pour l'interprétation du texte sacré, des originaux des Pères, des Sommes des maîtres et même des écrits

1. On le trouve très clairement formulé et appliqué, à propos de notre connaissance de la Trinité, dès les premières pages du *Comm. in IV lib. Sent.*; voir spécialement I *Sent.*, d.3, p.1, q.4, Resp., ad 1 et ad 4; *Ibid.*, d.3, p.2, a.2, q.3, Resp.: « Sed ista ponere vel intelligere in Deo potest fides, sed non ratio; et ita perfecta cognitio imaginis non habetur nisi a fide. Unde bene concedendum est quod imago ducit in cognitionem Trinitatis, non autem simpliciter ». — Tout le traité *De red. artium ad theologiam* n'a d'autre but que de montrer comment le théologien, et non le philosophe, découvre Dieu dans toutes nos connaissances naturelles: « Et sic patet quomodo multiformis sapientia Dei, quae lucide traditur in sacra Scriptura, occultatur in omni cognitione et in omni natura. Patet etiam quomodo omnes cognitiones famulantur theologiae; et ideo ipsa assumit exempla et utitur vocabulis pertinentibus ad omne genus cognitionis. Patet etiam quam ampla sit via illuminativa, et quomodo in omni re quae sentitur sive quae cognoscitur, interius lateat ipse Deus » (*Ibid.*, n. 26). Nous ne saurions donc admettre l'interprétation que M. Gilson donne de cet opuscule bonaventurien dans son ouvrage *The Unity of Philosophical Experience*, New York 1941, pp.49-50.

2. In *Hexaem.*, Coll. XIX, nn.1-5, T.V, pp.420-421: « Dictum est de fructibus sacrae Scripturae; et ad hos fructus invitatur nos Sapientia in Ecclesiastico: *Ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris et flores mei fructus honoris et gratiae. Transite ad me omnes qui concupiscitis me . . .* Si volumus transire, oportet nos esse filios Israel, qui transierunt Aegyptum; sed Aegypti non transierunt, sed submersi sunt. Illi autem transeunt, qui totum suum studium ponunt, qualiter a vanitatibus transeant in regionem veritatis . . . Oportet ergo transire ab omnibus ad veritatem, ut non sit delectatio nisi in Deo. Quomodo autem transeundum est? Volunt omnes esse sapientes et scientes. Sed cito accidit quod mulier decipit virum. Sapientia autem est supra nos tanquam nobilis; sed scientia infra, at videtur homini pulchra, et ideo vult sibi coniungi. Non est ergo securus transitus a scientia ad sapientiam; oportet ergo medium ponere, scilicet sanctitatem. Transitus autem est exercitium: exercitatio a studio scientiae ad studium sanctitatis, et a studio sanctitatis ad studium sapientiae; . . . ad sapientiam autem perveniri non potest nisi per disciplinam, nec ad disciplinam nisi per scientiam: non est ergo praefarendum ultimum primo . . . Qualiter ergo studendum est scientiae et sanctitati et sapientiae? »; éd. DELORME, pp.212-214.— Noter que saint Bonaventure, bien loin de faire de la science un obstacle à la sagesse contemplative, veut que tous ceux qui ont les dispositions nécessaires s'appliquent à l'acquérir: « Oportet scire, ut de fructibus sapientiae habeatur, et per portas civitatis possimus introire; Ecclesiastes: *Labor stultorum perdet eos qui nesciunt in urbem pergere*, hoc est, qui nesciunt studere in quibus oportet. In Genesi dicitur quod *tulit Dominus: Deus hominem et posuit in paradiso, ut operaretur et custodiret illum*. Oportet operari in sacra Scriptura et exercitare intellectum. Seneca: *Multos inveni exercitantes corpus, paucos ingenium*. Haec exercitatio est spiritus ad pietatem; unde in Proverbiis: *Per agrum hominis pigri transivi et per vineam viri stulti. Et ecce totum repleverant urticae, et operuerant superficiem eius spinae, et maceria lapidum destructa erat*. Hoc fit, quando homo habet bonam dispositionem et non exercet eam, sed crescut urticae malignitatis, spinae cupiditatis. Maceria lapidum virtutum destruitur propter dissipationem cogitationum; unde ibidem: *Praepara foris opus tuum et diligenter exerce agrum tuum* » (*Ibid.*, n.5, T.V, p.421; éd. DELORME, p.214).

des philosophes. M. Gilson a parfaitement raison d'insister sur ce texte comme sur l'un des plus révélateurs de l'esprit bonaventurien (pp.36-38; 2e éd., pp.32-33). Encore faut-il le bien lire et ne pas en faire un programme général d'études, encore moins d'études philosophiques ! En voici la teneur selon la réportation utilisée par lui<sup>1</sup>:

L'ordre [des études scripturaires] est enseigné diversement par les différents maîtres, mais il importe de procéder de façon ordonnée, en sorte de ne pas faire en dernier lieu ce qui doit passer en premier. Il y a quatre genres d'écrits dont il faut s'occuper de façon ordonnée. Les premiers livres sont les saintes Écritures; les deuxièmes sont les originaux des Saints; les troisièmes, les Sentences des maîtres; les quatrièmes, les enseignements des séculiers ou des philosophes.— Que celui qui veut apprendre cherche donc la science à sa source, c'est-à-dire dans la sainte Écriture, car ce n'est pas auprès des philosophes que se trouve la science qui donne la rémission des péchés; ni dans les *Sommes* des maîtres, car ceux-ci l'ont tirée des originaux, et les originaux eux-mêmes de la sainte Écriture.

Il n'y a rien dans ce passage qui soit de nature à surprendre le moins d'un professeur de nos grands Séminaires ou de nos facultés d'Écriture sainte. Le Docteur Séraphique y rappelle simplement la place prépondérante que doit occuper, dans l'enseignement des saintes Écritures, le texte révélé lui-même. La suite du paragraphe ainsi que les deux paragraphes suivants précisent que cette étude doit se faire d'abord selon le sens littéral, puis selon le sens spirituel<sup>2</sup>.

Mais si saint Bonaventure est parfaitement conscient de l'importance du contact personnel de l'étudiant avec le texte des saints Livres, il ne tombe pas pour autant dans l'erreur du libre examen ou d'une interprétation subjective, négatrice de toute tradition et même de toute norme rationnelle. C'est pourquoi il continue<sup>3</sup>:

L'homme ne peut parvenir par lui-même à cette intelligence [des Écritures], sans l'aide de ceux à qui Dieu l'a révélée, c'est-à-dire sans l'intermédiaire des originaux des Saints, comme Augustin, Jérôme et autres. Il faut donc recourir aux originaux des Saints. Mais ceux-ci offrent également des difficultés; c'est pourquoi les *Sommes* des maîtres, où ces difficultés sont élucidées, sont nécessaires. Il faut toutefois se garder d'une trop grande multitude de ces écrits.

1. *Ibid.*, nn.6-7, T.V, pp.421: « Ordo diversimode traditur a diversis; sed oportet ordinate procedere ne de primo faciant posterius . . . Sunt quatuor genera scripturarum, circa quae oportet ordinate exerceri. Primi libri sunt sacrae Scripturae . . . Secundi libri sunt originalia Sanctorum; tertii, Sententiae magistrorum; quarti, doctrinarum mundialium sive philosophorum. Qui ergo vult discere quaerat scientiam in fonte, scilicet in sacra Scriptura, quia apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum; nec apud Summas magistrorum, quia illi ab originalibus traxerunt, originalia autem a sacra Scriptura »; éd. DELORME, pp.214-215.

2. *Ibid.*, nn.7-9, T.V, p.421; éd. DELORME, pp.214-215.

3. *Ibid.*, n.10, T.V, pp.421-422: « Ad hanc autem intelligentiam non potest homo pervenire per se, nisi per illos quibus Deus revelavit, scilicet per originalia Sanctorum, ut Augustini, Hieronymi et aliorum. Oportet ergo recurrere ad originalia Sanctorum; sed ista sunt difficilia; ideo necessariae sunt Summae magistrorum, in quibus elucidantur illae difficultates. Sed cavendum est de multitudine scriptorum. Sed quia ista scripta adducunt philosophorum verba, necesse est quod homo sciat vel supponat ipsa »; éd. DELORME, p.216.

Mais comme ces écrits eux-mêmes citent les paroles des philosophes, il faut nécessairement ou les connaître ou les supposer<sup>1</sup>.

Ainsi donc, après avoir clairement établi la primauté du texte scripturaire dans les études ordonnées à la connaissance de la doctrine du salut et à l'acquisition de la sagesse chrétienne, le maître franciscain reconnaît formellement les droits de la tradition patristique, de la théologie systématique et même de la spéculation philosophique. Tout cela, bien entendu, à la condition expresse de ne pas oublier l'importance primordiale et l'excellence du texte scripturaire. C'est pourquoi le Docteur Séraphique ajoute immédiatement cet avertissement grave<sup>2</sup>:

Il y a cependant un danger à descendre aux originaux, parce que leur discours est plus attrayant que celui de l'Écriture. Augustin lui-même ne considérerait pas d'un bon œil que tu délaisses l'Écriture pour étudier de préférence dans ses livres, pas plus que Paul ne jugeait convenable qu'on fût baptisé au nom de Paul. La sainte Écriture doit être en grande révérence. Il y a cependant un péril plus grand encore à descendre aux Sommes des maîtres, parce qu'on y trouve parfois l'erreur et qu'ils croient comprendre les originaux alors qu'ils ne les comprennent pas et même les contredisent. C'est pourquoi, de même qu'il serait sot de s'attarder aux commentaires sans jamais remonter aux textes, ainsi le serait-il de n'étudier que les Sommes [sans remonter au texte sacré]<sup>3</sup>. Dans leur interprétation, on doit prendre garde de toujours adhérer à la voie la plus commune. Mais le péril le plus grand consiste à descendre à la philosophie... Il est remarquable que Jérôme, après l'étude de Cicéron, ne trouvait plus de saveur aux livres prophétiques; c'est pourquoi il fut flagellé devant le tribunal. Il en arriva ainsi pour notre instruction. Les maîtres doivent donc éviter de trop recommander et apprécier des dits des philosophes, de peur qu'à cette occasion le peuple ne retourne en Égypte ou qu'à leur exemple il n'abandonne

1. Mieux encore, le texte de Sienna écrit, éd. DELORME, p.216: « Sed quia scripta ista adducunt ut plurimum verba Philosophorum, oportet quod studens sacrae Scripturae haec audierit et didicerit, vel supponat ». — Il était de règle, tant à l'Université de Paris qu'au *Studium Generale* des Mineurs qui en faisait partie, que personne n'aborde l'étude de l'Écriture sainte ou de la théologie avant d'avoir complété le cours de la faculté des Arts, c'est-à-dire ses études philosophiques. Contrairement à ce que semble croire M. Gilson, il ne saurait donc être ici question d'un ordre chronologique, mais d'un ordre méthodologique.

2. *Ibid.*, nn.10-12, T.V, p.422: « Est ergo periculum descendere ad originalia, quia pulcher est sermo originalium; Scriptura autem non habet sermonem ita pulchrum. Unde Augustinus, si tu dimittas Scripturam et in libris suis studeas, pro bono non habet; sicut nec Paulus de illis qui in nomine Pauli baptizabantur. Sacra Scriptura in magna reverentia habenda est. Maius periculum est descendere ad Summas magistrorum, quia aliquando est in eis error; et credunt se intelligere originalia et non intelligunt, immo eis contradicunt. Unde sicut fatuus esset qui vellet semper immorari circa tractatus et nunquam ascendere ad textum; sic est de Summis magistrorum. In his autem homo debet cavere ut semper adhaereat viae magis communi. — Descendere autem ad philosophiam est maximum periculum... Notandum de Hieronymo, qui post studium Ciceronis non habebat saporem in prophetis libris; ideo flagellatus fuit ante tribunal. Hoc autem propter nos factum est; unde magistri cavere debent ne nimis commendat et appetentur dicta philosophorum, ne hac occasione populus revertatur in Aegyptum, vel exemplo eorum dimittat aquas Siloe, in quibus est summa perfectio, et vadant ad aquas philosophorum, in quibus est aeterna deceptio »; éd. DELORME, pp.216-217.

3. D'une façon plus succincte mais, semble-t-il, plus appropriée, la réportation de Sienna écrit, éd. DELORME, p. 216: « Cautè ergo in studii processu a sollicitudine et cura lectionis Scripturae descendendum est ad originalia. Similiter descendendo ad Summas Magistrorum est cavendum; Magistri enim aliquando Sanctos non intelligunt, sicut Magister Sententiarum, licet magnus esset, Augustinum in locis quibusdam non intellexit. Unde sicut introductiones puerorum ad textus Aristotelis, sic sunt Summae Magistrorum ».

les eaux de Siloë, où se trouve la suprême perfection, et n'aille aux eaux des philosophes où se trouve l'éternelle déception<sup>1</sup>.

M. Gilson semble voir dans ce texte, sinon le rejet pur et simple de la philosophie elle-même, du moins la dénonciation très claire de *l'illusion de la philosophie séparée*, en entendant cette expression dans le sens de philosophie autonome (pp.37-38; 2e éd., pp.32-33). En vérité, nous n'y trouvons rien de si tragique. Nous serions même porté à le trouver quelque peu banal, si nous n'étions convaincu que la plus grande originalité d'un maître consiste à garder, dans son enseignement, la plus grande modération et à demeurer strictement respectueux de la vérité. C'est précisément l'attitude du Docteur Séraphique.

Au moment où il parle, s'insinuent déjà, dans l'enseignement de la théologie, l'esprit et les méthodes qui conduiront, au cours des siècles suivants, à l'abandon presque complet des études scripturaires<sup>2</sup>. L'étude de l'Écriture sainte devient progressivement, pour certains maîtres, l'occasion d'interminables discussions philosophiques à la faveur desquelles s'introduit, dans la faculté de Théologie, le virus du rationalisme averroïste. C'est ce danger que dénonce saint Bonaventure, en rappelant que la source première de la science divine, et partant de la sagesse chrétienne, ne se trouve pas dans la philosophie, ni dans les *Sommes* des maîtres, ni même dans les *originaux* des Pères, mais dans l'Écriture sainte. Plus on s'en éloigne, plus augmente le péril d'erreur. Il est à son maximum, au point de vue théologique, dans l'utilisation des écrits des philosophes, étrangers, par leur nature même, à la science du salut: *quia apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum*<sup>3</sup>.

1. Éd. DELORME, n.12, p.217: « Ideo magistri et doctores Scripturae non tantum appretiare debent scripta Philosophorum, ut discipuli exemplo eorum dimittant aquas Siloe, in quibus est summa perfectio, et vadant ad philosophiam, in qua est periculosa deceptio ».

2. Dès le début du siècle suivant, le Saint-Siège lui-même est obligé d'intervenir comme en fait *fr* la lettre adressée par Jean XXII, le 8 mai 1317, aux maîtres de l'Université de Paris: « Sane mirantes audivimus et turbati quodammodo explicamus quod nonnulli ex vobis, sicut habet fidedigna relatio, habentes magisterii dignitatem . . . decipiuntur per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditiones hominum fideique catholice documenta minus debite venerantur; quidam etiam theologi, postpositis vel neglectis canonicis necessariis utilibus et aedificativis doctrinis, curiosis inutilibus et supervacuis philosophiae questionibus et subtilitatibus se immiscent, ex quibus ipsius studii disciplina dissolvitur, luminis ejus splendor offenditur et postsequens studentium utilitas multipliciter impenditur » (*Chart. Univ. Paris.*, T.II, n.741, pp.200-201). Une trentaine d'années plus tard, la situation ne semble guère s'être améliorée. Le 20 mai 1346, Clément VI adresse de nouveau aux mêmes destinataires les doléances du Siège Apostolique à ce sujet: « Plerique quoque theologi, quod defendendum est amarius, de textu Biblie, originalibus et dictis Sanctorum ac doctorum expositionibus (ex quibus vera illa acquiritur theologia, cui non attribuendum est quidquid ab hominibus sciri potest, ubi plane nulla vanitatis et curiositatis noxia reperitur, sed hoc quo fides saluberrima, que ad veram ducit beatitudinem, innitatur (sic), gignitur, roboratur et defenditur) non curantes, philosophicis questionibus et aliis curiosis disputationibus et suspectis oppinionibus doctrinisque peregrinis et variis se involvunt, non verentes in illis expendere dies suos, que nec domi nec militiae nec alicubi prosunt, et ommissis necessariis supervacua docere et dicere satagunt in tanta temporis egestate, sic quod, unde deberent prodire fructus uberes sicut antiquitus reficientes fideles delectabiliter ad salutem, pestifera pululant quandoque semina et in perniciosam segetem, de quo profecto dolendum est, coalescunt » (*Ibid.*, n.1125, p.588).

3. In *Hexaem.*, Coll.XIX, n.7, T.V, p.421; éd. DELORME, p.215. Voir plus haut p. 44, note 1.

Loin de confondre les deux ordres de connaissances, naturelles et surnaturelles, ce texte reconnaît donc formellement leur légitimité et leur autonomie respective. S'il faut, pour parvenir à la sagesse chrétienne, c'est-à-dire surnaturelle et contemplative, commencer par la fréquentation assidue et l'étude ordonnée des saintes Lettres, puis chercher à en mieux pénétrer les sens littéral et spirituel par un recours judicieux et prudent aux originaux des Pères et aux écrits des théologiens, pour enfin, mais seulement en passant et comme à la dérobée, c'est-à-dire dans la mesure où la nécessité l'exige, en venir aux œuvres philosophiques, c'est parce que la foi est au-dessus de la raison<sup>1</sup>. Bien que très utile et même nécessaire, dans une certaine mesure et sous certaines conditions, à l'intelligence de la foi, la philosophie n'est pas un élément essentiel de la sagesse chrétienne et son utilisation, dans l'étude du donné révélé, doit être dosée de façon à ne pas faire oublier ou négliger l'objet et la fin propre des Livres sacrés. Au vin de la parole divine, il ne faut pas mêler l'eau des philosophes dans des proportions telles que le vin se change en eau: ce qui serait le pire miracle, exactement à l'opposé de celui du Christ à Cana<sup>2</sup>.

Ceci nous amène précisément à la place que le Docteur Séraphique assigne à l'activité naturelle de notre intelligence dans l'édifice de la sagesse chrétienne et à la signification de la critique qu'il en fait dans ses *Collationes in Hexaëron*.

Il ne saurait évidemment être question d'analyser par le détail les quatre conférences que le Docteur Séraphique y consacre à l'activité naturelle de notre intelligence<sup>3</sup>. A la lumière de ce qui a été dit, quelques annotations permettront de rectifier l'interprétation qu'en donne M. Gilson.

La première concerne le principe et l'ampleur de la première vision intellectuelle, celle de l'intelligence naturelle: *visio intelligentiae per*

1. *Ibid.*, nn.14-15, T.V, p.422: « Nota de beato Francisco, qui praedicabat Soldano Cui dixit Soldanus, quod disputaret cum sacerdotibus suis. Et ille dixit quod secundum rationem de fide disputari non poterat, quia supra rationem est, nec per Scripturam, quia ipsam non recipere illi; sed rogabat ut fieret ignis, et ipse et illi intrarent . . . Ex hoc patet quod credentibus fides non per rationem, sed per Scripturam et miracula probari potest . . . Est ergo ordo, ut prius studeat homo in sacra Scriptura quantum ad litteram et spiritum, post in originalibus, et illa subiiciat sacrae Scripturae; similiter in scriptis magistrorum et in scriptis philosophorum, sed transeundo et furando, quasi ibi non sit permanendum »; éd. DELORME, p.217.

2. *Ibid.*, n.14, T.V, p.422: « Non igitur tantum miscendum est de aqua philosophiae in vinum sacrae Scripturae quod de vino fiat aqua; hoc pessimum miraculum esset; et legitimum quod Christus de aqua facit vinum, non e converso »; éd. DELORME, p.217.

3. *In Hexaëron*, Coll.IV-VII, T.V, pp.348-368; éd. DELORME, pp.48-108. Cette analyse a d'ailleurs été faite avec soin par notre confrère, le R. P. F. TINIVELLA, O.F.M., *De impossibili sapientiae adeptione in philosophia pagana iuxta « Collationes in Hexaëron » S. Bonaventurae*, dans *Antonianum*, XI(1936), pp.27-50; 135-186; 277-318. Pour avoir souscrit sans les réserves qui s'imposaient à l'opinion de M. Gilson sur la nature de la philosophie bonaventurienne, l'auteur a malheureusement failli à tirer de son enquête les conclusions les plus importantes.



*naturam inditae*<sup>1</sup>. Bien qu'il l'étudie en fonction de la sagesse contemplative, il n'y a aucun doute que saint Bonaventure considère ici l'activité naturelle de notre intelligence, telle qu'elle s'exerce antérieurement à toute illumination supérieure, tant celle de la foi que celle de la grâce<sup>2</sup>. Mais cette activité revêt un double aspect, selon qu'elle s'exerce en fonction de son objet propre ou en fonction de la fin de l'homme. C'est pourquoi, l'étude de l'activité naturelle de l'intelligence, dans les *Collationes in Hexaëmeron*, comporte deux parties distinctes, qui, en dépit de leur dépendance étroite, n'en présente pas moins deux aspects très différents de la pensée bonaventurienne. La première étudie l'œuvre scientifique de la raison naturelle; la seconde, sa fonction sapientielle, ordonnée à la poursuite et à l'obtention du bonheur<sup>3</sup>.

C'est là une constatation des plus importantes. Si le Docteur Séraphique parle de deux activités ou fonctions différentes de notre intelligence, il est clair qu'on ne saurait transposer inconsidérément à l'une ce qu'il dit de l'autre. Ce principe trouve particulièrement son application dans la critique de la raison naturelle.

Dans l'exposé général qu'il fait de l'activité scientifique de l'intelligence, c'est-à-dire, selon la terminologie de l'*Hexaëmeron*<sup>4</sup>, de sa considération scientifique (*consideratio scientialis*), saint Bonaventure reconnaît la légitimité et la suffisance de la connaissance rationnelle en ces termes<sup>5</sup>:

1. In *Hexaëmer.*, Coll.III, nn.23-24, T.V, p.347; éd. DELORME, p.44: « Est autem triplex visio, scilicet corporalis, imaginaria et intellectualis. Haec tertia facit intelligere duas primas . . . Fit autem visio intellectualis sex modis: sicut enim sex diebus factus est maior mundus, ita oportet quod sex fiant illuminationes in anima contemplantis. Est autem intellectualis visio intelligentiae per naturam inditae, per fidem sublevatae, per Scripturam erudita, per contemplationem suspensae, per prophetiam illustratae, per raptum mentis in Deum absorptae. Ad has sequitur visio animae glorificatae ».

2. *Ibid.*, n.25, T.V, p.347: « Per primam [visionem] intelligitur ad quid potest extendi nostra intelligentia de se. Haec intelligitur per primam diem, in qua facta est lux; unde in Psalmo: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Sine isto lumine indito nihil habet homo, nec fidem, nec gratiam, nec lumen sapientiae; et ideo divisa est etiam lux a tenebris »; éd. DELORME, p.44.

3. In *Hexaëmer.*, Coll.IV, n.1, T.V, p.349: « Prima visio animae est intelligentiae per naturam inditae . . . Et hic possent explicari omnes difficultates philosophiae. Philosophi dederunt novem scientias et polliciti sunt dare decimam, scilicet contemplationem ». Plus explicitement encore, la réportation de Sienna déclare, éd. DELORME, p.48: « Prima ergo visio intellectualis est visio intelligentiae per naturam inditae . . . Circa hanc quaestionem et materiam, si pertractaretur, inciderent omnes philosophiae difficultates. Philosophi quidem novem dederunt scientias et decimam, quae maxima est, promiserunt, ut in *Ethicis* patet; et in antiquis Naturalibus aliquid inventum valde collectum de contemplatione. Utinam autem in nobis sit lux intelligentiae divisa a tenebris erroris ! » — Voir également Coll.VI, n.1, T.V, p.360, éd. DELORME, p.85; Coll.VII, n.1, T.V, p.365, éd. DELORME, p.98. — La transition entre les deux parties est clairement indiquée Coll.V, n.22, T.V, p.357: « Has novem scientias dederunt philosophi et illustrati sunt . . . Postmodum voluerunt ad sapientiam pervenire, et veritas trahebat eos; et promiserunt dare sapientiam, hoc est beatitudinem, hoc est intellectum adeptum; promiserunt, inquam, discipulis suis »; éd. DELORME, p.85.

4. Voir en particulier Coll.VI, n.1, T.V, p.360, éd. DELORME, p.90; Coll.VII, n.1, T.V, p.365, éd. DELORME, p.98.

5. In *Hexaëmer.*, Coll.IV, n.1, T.V, p.349: « Prima visio animae est intelligentiae per naturam inditae. Unde dicit Psalmus: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Et hic possent explicari omnes difficultates philosophiae. Philosophi dederunt novem scientias et polliciti sunt dare decimam, scilicet contemplationem. Sed multi philosophi, dum se voluerunt dividere a tenebris erroris, magnis erroribus se immiscuerunt; dicentes

La première vision de l'âme est celle de l'intelligence qui nous est donnée par la nature. C'est pourquoi le Psalmiste dit: *La lumière de ta face, Seigneur, a été imprimée en nous*. On pourrait expliquer ici toutes les difficultés de la philosophie. Car les philosophes nous donnèrent neuf sciences et promirent d'en donner une dixième, c'est-à-dire la contemplation. Mais beaucoup de philosophes, en cherchant à se séparer des ténèbres de l'erreur, tombèrent dans de graves erreurs; *se disant sages, ils sont devenus fous*; s'enorgueillissant de leur science, ils sont devenus comme Lucifer. Chez les Égyptiens, les ténèbres étaient les plus denses, mais pour les Saints la plus grande lumière brillait. Tous ceux qui furent fidèles à la loi de la nature, comme les Patriarches, les Prophètes, les philosophes, furent les fils de la lumière. Car la vérité est la lumière de l'âme et cette lumière ne connaît pas de couchant. Elle projette sur l'âme une telle clarté qu'il n'est même pas possible de la penser ou de l'exprimer comme inexistant sans se contredire soi-même.

M. Gilson utilise ce texte, en le découpant d'ailleurs au point de le rendre presque méconnaissable, pour faire dire à saint Bonaventure que « toutes les vraies philosophies ne sont telles . . . que parce que la raison qui les a élaborées s'est trouvée confortée par un secours surnaturel quelconque » (p.95; 2e éd., p.81). Il est vrai qu'il semble se faire du surnaturel une conception assez singulière. Ainsi, il s'autorise du texte cité par saint Bonaventure pour illustrer que notre intelligence est comme le reflet en nous de l'intelligence divine, pour dire « qu'elle est surnaturelle dans son principe comme le seront plus tard la lumière de la foi ou les dons du Saint-Esprit qui la compléteront » (p.95; 2e éd., p.81). A ce compte, notre corps avec tous ses sens, l'âme et toutes ses facultés, la santé, etc., seront surnaturels. La nature elle-même n'y échappera pas et deviendra surnaturelle, puisqu'elle vient certainement de Dieu et est une manifestation et une participation de son être infini.

*enim se esse sapientes, stulti facti sunt*; superbientes de sua scientia, luciferiani facti. Apud Aegyptios densissimae tenebrae erant, sed Sanctis tuis maxima erat lux. Omnes qui fuerunt in lege naturae, ut Patriarchae, Prophetae, philosophi, filii lucis fuerunt. Lux animae veritas est; haec lux nescit occasum. Ita enim fortiter irradiat super animam, ut etiam non possit cogitari non esse nec exprimi, quin homo sibi contradicat.— L'interprétation que nous donnons de ce texte contracté est basée tant sur le contexte général que sur la version de la réportation de Sienna qui écrit avec beaucoup plus de clarté, éd. DELORME, pp.48-49: « Prima ergo visio intellectualis est visio intelligentiae per naturam inditae; Psalm.: *Signatum est super nos lumen*. Circa hanc quaestionem et materiam, si pertractaretur, inciderent omnes philosophiae difficultates. Philosophi quidem novem dederunt scientias et decimam, quae maxima est, promiserunt, ut in *Ethicis* patet; et in antiquis Naturalibus, aliquid invenitur valde collectum de contemplatione. Utinam autem in nobis sit lux intelligentiae divisa a tenebris erroris! Superbientes enim de luce sua naturali sive per naturam indita, quidam de spiritibus primis luciferiani facti sunt. Similiter de philosophis antiquis: *dicentes se plene sapientes in investigatione rerum per lucem naturalem, stulti facti sunt et evanuerunt in cogitationibus suis*, Rom. 1, 21-22, eo quod frena praesumptionis nimium laxaverunt. Apud Aegyptios, sicut dicit Aristoteles, in principio *Veteris Metaphysicae*, secundum novam translationem in principio II, dimissa est libera ut vacaret studio pars sacerdotum, et omnibus existentibus, ut dicitur in translatione veteri, philosophari coeperunt de veritate rerum. Et licet consideratio veritatis, ut dicit in principio *Novae Metaphysicae*, sit uno modo facilis, in eo quod se nunquam ab omnibus exclusit omnino, alio modo difficilis, in eo quod nunquam ab aliquo plene comprehensa fuit, tamen semper apud illos veteres philosophos in inquisitione veritatis tenebrae fuerunt, ut iam patet Exod. 10,22. Apud Aegyptios erant tenebrae, filiis autem tuis, scilicet patriarchis, legislatoribus, sacerdotibus, prophetis, apostolis, fuit lux, Sap. 8 in fine, lux inquam, in revelatione apertae veritatis. De bonitate huius lucis hic primo inquirendum. Est ergo veritas lux in anima, nesciens occasum, adeo super animam irradians ut ipsam non esse cogitare non possit nec invenire quo ipsam non esse exorimat, quin sibi contradicat.— La comparaison des deux textes montre à l'évidence l'importance du contexte général pour l'interprétation de textes simplement *reportés* et non *écrits* par l'auteur lui-même.

Si nous interprétons ce texte à la lumière de ce qui a déjà été dit, nous n'y voyons rien d'autre que l'affirmation de l'existence de la raison naturelle, de son essentielle aptitude à percevoir la vérité et des conditions de son activité. Nous n'y voyons même aucune manifestation insolite de défiance à l'égard du savoir philosophique, encore moins quelque insinuation de sa prétendue incapacité à se constituer de lui-même. Bien au contraire, si le Docteur Séraphique dit que beaucoup de philosophes tombèrent dans l'erreur, il a soin d'en placer la raison dans un orgueil qui les rend semblables à Lucifer et les incite à oublier les limites de l'investigation philosophique. Tous ceux, au contraire, qui demeurèrent fidèles aux lois de notre activité rationnelle (si toutefois il est loisible d'entendre ainsi *in lege naturae*), furent des fils de lumière et connurent la vérité.

Le même optimisme modéré apparaît dans toute la suite du développement, où le maître franciscain expose l'objet et le contenu des trois parties principales de la philosophie<sup>1</sup>. Sans doute dénonce-t-il à ses auditeurs les graves déviations de la spéculation philosophique<sup>2</sup> et les présente-t-il en un tableau saisissant<sup>3</sup>, mais nulle part il n'exprime l'idée qu'il soit « de l'essence même de la philosophie comme telle qu'elle ne se suffise pas à elle-même et requière l'irradiation d'une lumière plus haute pour mener à bien ses propres opérations » (p.111; 2e éd., p.94). Au contraire, Bonaventure répète à satiété que les philosophes nous ont donné les neuf sciences philosophiques<sup>4</sup>; que la philosophie est un triple rayon de vérité dans l'âme, par lequel celle-ci s'élève jusqu'à la connaissance des substances perpétuelles et même de la cause de toutes choses, bien que cela soit plus facile si on y ajoute le condiment de la foi<sup>5</sup>; que les principes de la métaphysique sont les fondements de la foi<sup>6</sup>; que le Philosophe a établi de façon manifeste la nécessité des vertus morales et qu'en ces choses la raison est présupposée à la foi<sup>7</sup>; que le premier principe de la vie sociale est écrit dans le cœur de l'homme par la loi éternelle et que de cette loi naturelle découle la multitude des lois et des

1. *In Hezaëm.*, Coll.IV et V, T.V, pp.349-357; éd. DELORME, pp.49-83.

2. Particulièrement l'idéalisme platonicien et le réalisme exagéré (Coll.IV, n.9, T.V, p.350; éd. DELORME, pp.52-53); le monisme panthéistique d'Amaury de Bènes et de David de Dinant (*ibid.*, n.11, T.V, p.351; éd. DELORME, p.54); l'éternité du monde (*ibid.*, n.13, T.V, p.351; éd. DELORME, p.55); les pratiques divinatoires de l'astrologie (*ibid.*, n.15, T.V, p.351; éd. DELORME, p.56); enfin les fausses conceptions de la vertu de tempérance (Coll.V, nn.3-6, T.V, pp.354-355; éd. DELORME, pp.76-77).

3. *In Hezaëm.*, Coll.V, n.21, T.V, p.357; éd. DELORME, p.84.

4. *Ibid.*, Coll.IV, n.1, T.V, p.349: « Philosophi dederunt novem scientias »; éd. DELORME, p.48.— *Ibid.*, Coll.V, n.22, T.V, p.357: « Has novem scientias dederunt philosophi et illustrati sunt »; éd. DELORME, p.85.

5. *In Hezaëm.*, Coll.IV, n.5, T.V, p.349: « Ergo secundum principium, subiectum et obiectum est triplex radius veritatis in anima, per quam anima possit elevari ad perpetua et etiam ad causam omnium; sed si addatur condimentum fidei, tunc facilius »; éd. DELORME, pp.50-51.

6. *Ibid.*, n.13, T.V, p.351: « Haec igitur sunt fundamenta fidei, quae omnia examinat »; éd. DELORME, p.55.

7. *In Hezaëm.*, Coll.V, n.11, T.V, pp.355-356: « Hae sex medietates sufficiunt; aliae quaedam innominatae sunt. Has autem Philosophus ponit et in his veritati fidei ratio subternitur ».

décrets particuliers<sup>1</sup>; enfin que tous les vrais philosophes ont honoré un seul Dieu<sup>2</sup> et ont admis que le culte intérieur est dicté par le jugement naturel et relève de la loi de la nature<sup>3</sup>.

En tous ces développements, où l'activité naturelle de la raison est seule en jeu, l'autorité d'Aristote est constamment évoquée, particulièrement en philosophie de la nature<sup>4</sup>, en métaphysique<sup>5</sup> et en morale naturelle<sup>6</sup>. Aucune trace de suspicion à l'égard de la recherche philosophique comme telle, ni de défiance à l'endroit de l'activité naturelle de la raison dans le domaine qui lui est propre.

1. *Ibid.*, n.18, T.V, p.357: « Secundus modus est forma convivendi, ut: 'Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri'. Hoc in corde scriptum est per legem aeternam. Ex hac naturali lege emanant leges et canones, pullulationes pulchrae »; éd. DELORME, p.81.

2. *Ibid.*, n.16, T.V, p.356: « Omnes veri philosophi unum Deum coluerunt »; éd. DELORME, p.80.

3. *Ibid.*, n.17, T.V, pp.356-357: « Sacrificium autem laudis in corde naturale iudicatum dictat et est de dictamine naturae; et in hoc consenserunt omnes veri philosophi »; éd. DELORME, p.81: « Non solum autem per fidem, sed etiam per rationem docemur, sicut parentes venerandos, ita multo plus Deum colendum ».

4. In *Hexaem.*, Coll.IV, n.17, T.V, p.352: « Tertia irradiatio intelligentiae per naturam inditae est ad investigandum naturarum permixtas proprietates, scilicet partim occultas et partim manifestas. Philosophus enim considerat omnia per motum; considerat enim de motu, de principis motus et causis, ut locus et tempus; considerat autem naturas corporum caelestium, sive corpora aetheralia, meteoricalia; elementaria, vegetalia, sensibilia, rationabilia »; éd. DELORME, p.59.— Voir la suite du paragraphe, où saint Bonaventure indique l'ordre logique des traités aristotéliens de physique.

5. *Ibid.*, nn.7-13, T.V, pp.350-351; éd. DELORME, pp.51-55.— Le témoignage de la réportation de Sienna est ici beaucoup plus explicite que celui de l'édition *princeps*, particulièrement la conclusion générale de l'exposé, n.13, éd. DELORME, p.55: « Hae divisiones [ventis] habentur satis determinatae ex *Philosophia Prima* Aristotelis, et praecipue a VII usque ad XI. Haec sunt fundamenta fidei christianae et radii veritatis, quae ad habendam veram de rebus cognitionem docet distinguere inter substantiam per se et per reductionem, inter unum et multa, ad multa, praeter multa, inter esse actu et potentia, inter esse unum et multa, inter simplex et compositum, inter causam et causatum. Et hic est primus radius de veritate rerum ».

6. In *Hexaem.*, Coll.V, nn.1-20, T.V, pp.354-357; éd. DELORME, pp.73-83.— En ce qui concerne la morale en général, voir l'attestation formelle de la réportation siennoise, *ibid.*, n.1, éd. DELORME, p.73: « Illuminans autem [veritas morum] tres emittit erectiones super animae intelligentiam: erigit enim animam ad comprehensionem modestiarum quantum ad exercitationes consuetudinales, erigit ad comprehensionem industriarum quantum ad speculationes intellectuales, erigit ad comprehensionem iustitiarum quantum ad politicas leges, secundum doctrinam Philosophi, qui procedit primo de consuetudinalibus, secundo de intellectualibus, tertio de politicis virtutibus instruendo ».— Pour la morale individuelle, voir *ibid.*, n.2, T.V, p.354: « Primo igitur irradiat [veritas morum] sive illustrat ad comprehensionem quantum ad exercitationem consuetudinalium virtutum. Unde Philosophus ponit duodecim medietates . . . »; éd. DELORME, p.74: « Primus ergo radius est comprehensio modestiarum quantum ad exercitationes consuetudinales . . . Ad quod intelligendum, nota quod virtutum consuetudinalium Philosophus determinat in *Ethicis* duodecim medietates . . . » Également n.11, T.V, pp.355-356: « Hae sex medietates sufficient; aliae enim quaedam innominatae sunt. Has autem Philosophus manifeste ponit . . . ».— Même référence à l'enseignement d'Aristote pour la deuxième partie de la morale, *ibid.*, nn.12-13, T.V, p.356; éd. DELORME, pp.79-80: « Secunda huius radii erectio illustrat ad comprehensionem speculationum intellectualium. Ad cuius evidentiam sciendum quod in VI *Ethicorum* ponit Aristoteles quinque, quae semper se habent ad verum, scilicet artem, prudentiam, sapientiam, intellectum et scientiam, subiungens duo quae se habent ad verum et falsum, scilicet suspicionem et opinionem ».— L'éclectisme du Docteur Séraphique s'affirme toutefois prédominant en économie politique, *ibid.*, nn.14-20, T.V, pp.356-357: « Tertius radius veritatis [moralis] illustrat ad morales iustitias secundum dictamen legum politicarum. Hic non debeo loqui sicut theologus nec sicut iurista, sed sicut philosophus loquitur. Haec comprehensio est circa quatuor. Nullus autem philosophorum dedit hanc, sed si fuerit collecta ex multis, aliquid provenit ». La réportation de Sienna justifie cet éclectisme dans les termes suivants, éd. DELORME, p.80: « Tertia huius radii erectio est illuminatio ad morales iustitias secundum rectum dictamen legum politicarum. Nec sicut theologus vel decretista, sed sicut philosophus loquitur. Hanc nullus philosophorum plene tradidit, quia haec consideratio ex pluribus

Il n'en est plus ainsi sur le plan de la sagesse contemplative, c'est-à-dire sur le plan de la perfection morale de l'homme et de l'obtention de sa fin ultime, auquel le Docteur Séraphique consacre les pages les plus caractéristiques de son étude sur l'activité naturelle de l'intelligence<sup>1</sup>.

Parce qu'elle répond aux plus intimes aspirations de l'âme humaine et s'identifie en quelque sorte avec le bonheur, la sagesse contemplative n'est pas entièrement étrangère à l'activité naturelle de l'intelligence. Une fois enrichie des connaissances philosophiques, l'âme tourne naturellement sa considération vers elle-même, puis vers les intelligences spirituelles, enfin vers les raisons éternelles pour y chercher l'explication ultime non seulement de l'univers, mais même de son activité intellectuelle et de sa perfection morale. C'est pourquoi les philosophes eux-mêmes perçurent au moins la possibilité d'une sagesse supérieure et, après avoir élaboré et systématisé les neuf branches du savoir philosophique, promirent à leurs disciples une dixième science, celle de la contemplation<sup>2</sup>. Or, c'est précisément en fonction de cette sagesse contemplative promise par les philosophes païens eux-mêmes<sup>2</sup> et non en fonction des sciences philosophiques proprement dites, qu'apparaît, aux yeux du maître franciscain, et la supériorité de la doctrine platonicienne sur l'aristotélisme fortement imprégné d'averroïsme de la faculté des Arts, et l'insuffisance de la raison naturelle.

considerationibus provenit. Consistit autem circa quatuor: attenditur enim quantum ad ritum colendi, quantum ad formam vivendi, quantum ad normam praesidendi, quantum ad censuram iudicandi. Haec quatuor se habent per ordinem: nam per primum pervenitur ad secundum, etc. ». Non seulement l'individu ou la famille, mais aussi la société civile a un culte à rendre à Dieu (*ritus colendi*). Or, celui-ci relève non seulement du droit naturel, mais aussi de la loi divine positive. D'où l'inconsistance radicale de la raison naturelle en ce domaine. Cf. *De Donis Sp. S.*, Coll. IV, n. 12, T. V, p. 476.

1. In *Hexaëm.*, Coll. V, nn. 23-33 et Coll. VI-VII, T. V, pp. 357-368; éd. DELORME, pp. 85-108.— Selon le P. F. Tinivella, O.F.M. (*art. cit.*, dans *Antonianum*, XI, 1936, pp. 278-281), saint Bonaventure traiterait ici de sagesse naturelle, et non de sagesse chrétienne ou contemplative. A l'encontre de cette interprétation qu'il considère comme probable seulement, l'auteur mentionne lui-même (*ibid.*, p. 281, nota 2) quelques difficultés dont la solution ne semble guère satisfaisante. On pourrait en allonger considérablement la liste.

2. In *Hexaëm.*, Coll. IV, n. 1, T. V, p. 349, éd. DELORME, p. 48; *ibid.*, Coll. V, nn. 22-23, T. V, p. 357: « Has novem scientias dederunt philosophi et illustrati sunt. Deus enim illis revelavit. Postmodum voluerunt ad sapientiam pervenire, et veritas trahebat eos; et promiserunt dare sapientiam, hoc est beatitudinem, hoc est intellectum adeptum; promiserunt, inquam, discipulis suis. Quarta ergo consideratio est quomodo venerunt ad hoc, in quo lux separata est a tenebris; separando enim se a tenebris, converterunt se ad lucem. Sed hoc ita fit, ut anima convertat se primo super se; secundo, super Intelligentias spirituales; tertio, super rationes aeternas »; éd. DELORME, p. 85.— La suite de la conférence est entièrement consacrée au processus de cette triple conversion de l'âme et se termine par la conclusion suivante: « Primo ergo anima videt se sicut speculum, deinde Angelos sive Intelligentias sicut lumina et sicut medium delativum [lucis]: sive videt in se sicut in speculo, in Intelligentia sicut in medio delativo lucis aeternae et contemporativo; deinde in luce aeterna tanquam in obiecto fontano quantum ad illas sex conditiones praedictas, et rationabiliter et experimentaliter et intelligibiliter » (*ibid.*, n. 33, T. V, pp. 359). Ainsi, toute l'œuvre sapientielle de la raison naturelle se trouve condensée, aux yeux du Docteur Séraphique, dans la doctrine de l'illumination intellectuelle.

3. Cela ressort clairement du préambule même de la Coll. VI, n. 1, T. V, p. 360: « *Vidit Deus lucem, quod esset bona, et divisit a tenebris* etc. Propter primam visionem intelligentiae per naturam inditae sumtum est verbum illud: *Vidit Deus lucem*, id est videre fecit. De hoc supra in duabus collationibus dictum est et per considerationem scientialem, pro eo quod radiat lux ut veritas rerum, ut veritas vocum, ut veritas morum. Et fuerunt distinctae novem partes doctrinae, quarum tres principales sunt radii, et sunt ex dictamine lucis aeternae, secundum Augustinum.— Item, quod *vidit*, id est videre fecit per contemplationem sapientialem, illuminando animam in se tanquam in speculo, in Intelligentia

Par son naturalisme négateur de toute vie future autant que par son rationalisme contempteur de toute connaissance religieuse<sup>1</sup>, l'enseignement des artiens rendait vaine et ridicule l'idée même de perfection chrétienne et de sagesse contemplative. Saint Bonaventure retrace l'origine de ces erreurs dans la négation de l'exemplarisme divin. S'il n'y a pas en Dieu l'exemplaire de toutes choses et même des vertus, Dieu ne connaît pas les singuliers et ne peut présider par sa providence aux choses d'ici-bas, ni devenir lui-même à la fois notre récompense et notre perfection par la vision béatifique. D'où un triple aveuglement, correspondant à cette triple erreur : l'éternité du monde, l'unité de l'intellect et la négation de la félicité future. Ceux qui professent ces erreurs sont encore dans les ténèbres, car ce sont les plus pernicieuses. Ce sont les ténèbres d'Égypte; bien qu'une grande lumière ait brillé en eux par l'élaboration des sciences philosophiques, elle est complètement obscurcie par ces ténèbres<sup>2</sup>.

Selon M. Gilson (pp.98-100; 2e éd., pp.83-85), saint Bonaventure opérerait ici entre « deux attitudes mentales irréductibles qui engendrent deux interprétations de l'univers absolument inconciliables : l'univers d'Aristote, né d'une pensée qui cherche la raison suffisante des choses dans les choses mêmes, détache et sépare le monde de Dieu; l'univers de Platon, si du moins l'interprétation qu'en donne saint Augustin est exacte, qui insère en Dieu et les choses le moyen terme des idées ». La philosophie du second, celles des causes exemplaires, serait vraie à ses yeux, « parce qu'elle attribue aux choses une nature telle que leur explication intégrale soit impossible de leur propre point de vue »; celle du

---

tanquam in medio delativo, in luce increata tanquam in obiecto fontano, secundum illas sex conditiones quas imprimit menti; et secundum has consurgit anima in illam lucem ratiocinando, experiendo, intelligendo, ut dictum est. Et ad hoc venerunt philosophi et nobiles et antiqui, quod esset principium et finis et ratio exemplaris »; éd. DELORME, pp.90-91.— Voir aussi Coll. VII, n.1, T.V, p.365; éd. DELORME, pp.98-99.

1. Voir plus haut, p. 34, note 1.

2. In *Hexaëm.*, Coll.VI, nn.2-5, T.V, pp.360-361: « *Divisit tamen Deus lucem a tenebris*, ut sicut dictum est de Angelis, sic dicatur de philosophis. Sed unde aliqui tenebras secuti sunt? Ex hoc quod, licet omnes viderint primam causam omnium principium, omnium finem, in medio tamen diversificati sunt. Nam aliqui negaverunt in ipsa esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio *Metaphysicæ* et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis. Unde dicit quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut desiderium et amatum. Ex hoc ponunt quod nihil vel nullum particulare cognoscat . . . Ex isto errore sequitur alius error, scilicet quod Deus non habet praescientiam nec providentiam . . . Et ex hoc sequitur quod omnia fiant a casu, vel necessitate fatali . . . Ex hoc sequitur veritas occultata, scilicet dispositionis mundialium secundum poenas et gloriam . . . Iste est ergo triplex error, scilicet: occultatio exemplaritatis divinae, providentiae, dispositionis mundanae. Ex quibus sequitur triplex caecitas vel caligo, scilicet de aeternitate mundi, ut videtur dicere Aristoteles secundum omnes doctores Graecos . . . et commentatores omnium Arabum . . . Ex isto sequitur alia caecitas de unitate intellectus, . . . qui error attribuitur Aristoteli secundum Commentatorem. Ex his duobus sequitur quod post hanc vitam non est felicitas nec poena. Hi ergo ceciderunt in errores nec fuerunt divisi a tenebris; et isti sunt pessimi errores. Nec adhuc clausi sunt clave putei abyssalis. Hae sunt tenebrae Aegypti; licet enim magna lux videretur in eis ex praecedentibus scientiis, tamen omnis extinguitur per errores praedictos »; éd. DELORME, pp.91-92.— Voir aussi Coll.VII, n.1, T.V, p.365; éd. DELORME, p.98-99. Ces erreurs avaient été dénoncées dès 1268, dans les *Coll. de Donis Sp. S.*, Coll.VIII, nn.16-19, T.V, pp.497-498.

premier au contraire, serait fausse « parce qu'elle arrête la raison sur des images comme si elles étaient autonomes, au lieu de l'inviter à se dépasser et à les dépasser pour remonter jusqu'à Dieu ». Cette interprétation, pour n'être pas complètement dénuée de vérité, demanderait quelques précisions qui en modifieraient sensiblement la portée.

Entre l'attitude naturaliste, qui détache et sépare le monde de Dieu, et l'attitude chrétienne, qui cherche dans la nature même des choses ce qui les relie à Dieu, saint Bonaventure voit une irréductibilité nettement caractérisée. M. Gilson a toutefois tort d'oublier que, de même qu'il parle d'un Platon vu et interprété à travers saint Augustin, de même il a en vue non pas l'enseignement d'Aristote lui-même, mais les interprétations hétérodoxes des maîtres de la faculté des Arts. Ce qui ressort clairement et des doctrines incriminées et de sa façon de s'exprimer (*aliqui negaverunt, ex hoc dicunt, secundum commentatores omnium Arabum, qui error attribuitur Aristoteli secundum Commentatorem*), et du soin qu'il apporte, au début de la collation suivante, à dégager la responsabilité personnelle du Stagirite à l'égard de trois erreurs les plus graves: éternité du monde, unité de l'intellect et félicité future<sup>1</sup>.

Il est encore plus inexact de situer cette irréductibilité, à l'encontre de tout le contexte et des déclarations expresses du Docteur Séraphique, sur le plan de l'activité philosophique de l'intelligence et non sur le plan supérieur de son activité sapientielle. C'est sur le plan de la destinée humaine, et non sur le plan de la connaissance de l'univers par ses causes, que la négation de l'exemplarité entraîne les plus graves conséquences. Ce n'est pas la fausseté intrinsèque de l'aristotélisme que dénonce le Docteur Séraphique, mais uniquement son insuffisance sur le plan de la sagesse chrétienne. Pareille insuffisance, d'ailleurs, n'est pas exclusive à l'aristotélisme, mais inhérente à l'activité naturelle de la raison comme telle. Surnaturelle tant dans sa nature que dans son origine et sa fin, la sagesse contemplative dépasse par le fait même les ressources naturelles de l'intelligence et requiert le concours simultané de la foi et de la grâce. C'est pourquoi, même s'ils entrevirent la possibilité d'une sagesse supérieure et en préparèrent dans une certaine mesure les voies par l'étude qu'ils firent des vertus purgatives de l'âme<sup>2</sup>, les philosophes platoniciens

1. *In Hexaëm.*, Coll.VII, n.2, T.V, p.365: « Primam [errorem] videtur ponere Aristoteles, ultimam etiam, quia non invenitur quod ponat felicitatem post hanc vitam; de media autem dicit Commentator quod ipse hoc sensit. De aeternitate mundi excusari posset, quod intellexit hoc ut philosophus, loquens ut naturalis, scilicet quod per naturam non potuit incipere. Quod Intelligentiae habeant perfectionem per motum, pro tanto hoc potuit dicere quia non sunt otiosae, quia nihil otiosum in fundamento naturae. Item, quod posuit felicitatem in hac vita, quia, licet sentiret aeternam, de illa se non intromisit, quia forte non erat de consideratione sua. De unitate intellectus posset dici quod intellexit quod est unus intellectus ratione lucis influentis, non ratione sui, quia numeratur secundum subiectum »; éd. DELORME, p.99.— Il est à remarquer que saint Bonaventure n'excuse pas simplement Aristote d'être tombé dans l'erreur, mais qu'il s'efforce de dégager l'enseignement du Stagirite de ces interprétations erronées; ce qui est bien différent.

2. *In Hexaëm.*, Coll.VI, n.6, T.V, p.361: « Dico ergo quod illa lux aeterna est exemplar omnium, et quod mens elevata, ut mens aliorum nobilium philosophorum antiquorum, ad hoc pervenit. In illa ergo primo occurrunt animae exemplaria virtutum. 'Absurdum enim est, ut dicit Plotinus, quod exemplaria aliarum rerum sint in Deo et non exemplaria virtutum' »; éd. DELORME, p.92.— Le reste de la conférence (nn.7-32, T.V, pp.361-364, éd. DELORME, pp.92-98) est consacré à l'étude du rôle des vertus purificatrices dans l'âme contemplative.

eux-mêmes, non seulement n'y parvinrent pas en fait<sup>1</sup>, mais ne pouvaient même pas y parvenir en droit. Pour que les vertus conduisent à la sagesse contemplative, il faut qu'elles ordonnent l'âme à la fin ultime, qu'elles rectifient ses affections et guérissent ses maladies. Or, privés de la foi, les philosophes ignorèrent la fin surnaturelle de l'homme et la résurrection future, ne purent pas rectifier les affections de l'âme et encore moins guérir les maladies engendrées en elle par le péché originel, dont seul le Christ peut guérir par la grâce du Saint-Esprit. La philosophie ne peut atteindre à la connaissance de ces vérités par elle-même. Les philosophes eurent donc des ailes d'autruche, qui les aidaient à courir sur la terre, c'est-à-dire à remplir leur destin naturel, mais ne leur permettaient pas de s'envoler vers leur destinée surnaturelle. La foi seule nous enseigne ces vérités, et avec le concours des deux autres vertus théologiques d'espérance et de charité, guérit notre âme, la purifie, l'élève et la rend semblable à Dieu<sup>2</sup>.

La pensée de saint Bonaventure est ici tellement claire, en dépit de l'imperfection des textes dont nous disposons, que nous ne pouvons nous expliquer comment M. Gilson a pu y trouver un appui pour la conclusion qu'il formule en ces termes: « ainsi aucune des parties de la philosophie ne peut *s'achever d'elle-même* et tout philosophe que n'éclaire pas le rayon de la foi tombe inévitablement dans l'erreur » (p.103; 2e éd., p.88). Que le philosophe que n'éclaire pas le rayon de la foi tombe dans l'erreur sur les conditions concrètes de la béatitude éternelle, sur la fin du monde

1. *In Hexaem.*, Coll.VII, n.3, T.V, pp.365-366: « Sed quidquid senserit [Aristoteles] alii philosophi illuminati posuerunt ideas; qui fuerunt cultores unius Dei, qui omnia bona posuerunt in optimo Deo, qui posuerunt virtutes exemplares a quibus fluunt virtutes cardinales, primo in vim cognitivam, et per illam in affectivam, deinde in operativam, secundum illud [Aristotelis]: *'scire, velle et impermutabiliter operari'*, sicut posuit nobilissimus Plotinus de secta Platonis et Tullius sectae academicae. Et ita isti videbantur illuminati et per se posse habere felicitatem. Sed adhuc in tenebris fuerunt, quia non habuerunt lumen fidei; nos autem habemus lumen fidei »; éd. DELORME, p.99.

2. *Ibid.*, nn.4-16, T.V, pp.366-367; éd. DELORME, pp.99-108.— Les textes suivants (nn.4-13, T.V, pp.366-367) indiquent suffisamment la marche générale de la conférence: « Illi autem praecipui philosophi posuerunt, sic etiam illuminati, tamen sine fide, per defluxum in nostram cognitionem virtutes cardinales... Sed adhuc in tenebris sunt, quia necesse est ut hae virtutes prius habeant tres operationes, scilicet animam ordinare in finem; secundo, rectificare affectus animae; tertio, quod sanentur morbidi. Has autem operationes non habuerunt in ipsis. Probatio. Dicit Augustinus in libro de Civitate Dei, quod vera virtus non est, quae non dirigit intentionem ad Deum fontem, ut ibi quiescat aeternitate certa et pace perfecta... Philosophi autem ignoraverunt certam aeternitatem... Pacem etiam perfectam non cognoverunt, ... Secundo oportet affectus ordinatos rectificare per virtutes istas... Virtutes autem istae per se rectificari non possunt... Tertio necesse est affectus sanari, ut rectificentur. Non sanatur aliquis, nisi cognoscat morbum et causam, medicum et medicinam. Morbus autem est depravatio affectus. Haec autem est quadruplex, quia contrahit ex unione ad corpus anima infirmitatem, ignorantiam, malitiam, concupiscentiam;... Has omnino non ignoraverunt, nec omnino sciverunt... Morbum nescierunt, quia causam ignoraverunt... Hoc tamen fit per culpam a principio originali, scilicet Adam. Hoc autem, quod Adam comedit lignum vetitum, per rationem sciri non potest... Item, medicum;... Nullus ergo potuit sanare nisi esset Deus et homo, qui possit satisfacere;... et post misit Spiritum sanctum, qui illabitur cordibus nostris. Haec ergo est medicina, scilicet gratia Spiritus sancti. Hunc medicum et hanc gratiam philosophia non potest attingere... Isti philosophi habuerunt pennas struthionum, quia affectus non erant sanati nec ordinati nec rectificati; quod autem fit per fidem... Fides igitur, purgans has tenebras, docet morbum, causam, medicum, medicinam... Fides ergo sola *divisit ucem a tenebris*. Fides enim, habens spem et caritatem cum operibus, sanat animam et ipsam sanatam purificat, elevat et deiformat »; éd. DELORME, pp.99-104.



et sur la résurrection des corps, quoi d'étonnant à cela ! Le Docteur Séraphique nous avertit lui-même de n'en être pas surpris, puisque ces vérités dépassent les capacités de la raison naturelle et ne sont pas de sa considération ! Même remarque au sujet de la déchéance originelle, source des maladies de l'âme, du Christ et de la grâce, agents de sa guérison. De toute évidence, ces erreurs sont d'ordre théologique et ne sauraient empêcher « aucune des parties de la philosophie de s'achever d'elle-même ».

\* \* \*

Aucun des textes évoqués par M. Gilson ne semble donc offrir un appui solide à son opinion sur la nature de la philosophie bonaventurienne. Ni dans les *Collationes in Hexaëmeron*, ni dans les *Collationes de Donis Spiritus Sancti*, ni dans aucun autre de ses ouvrages, le maître franciscain ne parle de l'insuffisance de la raison dans le domaine qui lui est propre, ou d'une philosophie dont l'essence comme telle serait de ne pas se suffire à elle-même et de requérir l'irradiation d'une lumière plus haute, celle de la foi, pour mener à bien ses propres opérations. Absolument rien dans son œuvre ne permet non plus d'inférer qu'après avoir reconnu comme réelle la distinction entre la philosophie et la théologie, il l'ait ensuite niée comme illégitime et ait professé que « lorsqu'il s'agit d'un objet transcendant à la raison humaine, on peut et même l'on doit le savoir et le croire à la fois et sous le même rapport ». Loin d'être « une réflexion de la raison guidée par la foi et une interprétation de l'univers ou des êtres donnés dans l'expérience prise du point de vue de ce que la révélation permet à notre raison d'en dire », la vraie philosophie n'est autre, pour le Docteur Séraphique comme pour son grand contemporain saint Thomas d'Aquin, que la connaissance des êtres et de leurs causes du point de vue de ce que la raison en peut connaître par ses propres forces et suivant ses propres méthodes: *scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa*<sup>2</sup>. Comme telle, elle est antérieure à la théologie et aussi autonome à son égard que la raison l'est par rapport à la foi et la nature par rapport à la grâce.

Ce qui ne veut pas dire, toutefois, que la philosophie soit la science la plus noble et la plus parfaite qu'il soit possible à l'homme d'acquérir ici-bas. Précisément parce que son objet propre est la connaissance de l'univers et de ses causes, elle ne peut, dans l'état d'élévation de l'homme à l'état surnaturel et dans l'état de déchéance originelle dans lequel il

1. *Ibid.*, n.6, T.V, p.366: « Pacem etiam perfectam non cognoverunt [philosophi], quia non cognoverunt quod mundus haberet finem et quod corpora pulverizata resurgant. Nec mirum ! quia, cum essent investigatores secundum potentiam rationis, ratio nostra non potest ad hoc pervenire ut corpora resurgant, ut elementa contraria possint sic conciliata in caelo sine reflexione permanere »; éd. DELORME, p.101.— A propos de la déchéance originelle, *ibid.*, n.9, T.V, p.367: « Hoc autem quod Adam comedit lignum vetitum, per rationem sciri non potest nisi per auditum; et ideo fides necessaria »; éd. DELORME, p.102.— Enfin, au sujet de la source de nos mérites et de la grâce, *ibid.*, n.11, T.V, p.367: « Hunc medicum et hanc gratiam philosophia non potest attingere »; éd. DELORME, p.103.

2. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.5, T.V, p.474.

naît, donner à l'homme ni les connaissances ni les moyens nécessaires à la poursuite et à l'obtention de sa fin ultime. Suffisante dans le domaine qui lui est propre, la philosophie ne l'est donc plus en fonction de la destinée humaine. C'est là le sens profond et unique du procès que saint Bonaventure intente dans ses dernières œuvres, à l'activité naturelle de notre intelligence. Pour connaître la nature même de Dieu, son action dans le monde et surtout dans l'âme, l'homme a besoin d'une science supérieure qui procède aussi de la raison, mais de la raison élevée et confortée par la foi<sup>1</sup>. Loin de s'opposer l'une à l'autre, philosophie et théologie apparaissent ainsi comme deux activités de l'intelligence essentiellement complémentaires l'une de l'autre, ayant chacune son objet, ses principes et ses méthodes propres, mais contribuant chacune pour sa part à diriger l'homme vers sa fin ultime et vers la possession du bien infini pour lequel il est créé.

Les conclusions de cette enquête, en ce qui concerne la philosophie de saint Bonaventure, ont à peine besoin d'être formulées. En dépit d'études très méritoires et de monographies dont il ne faudrait pas méconnaître l'importance, son histoire n'est pas encore écrite. Puisque l'ouvrage de M. Gilson, selon le reproche motivé de M. Van Steenberghe en et l'aveu formel de l'éminent historien (2e éd., p.409, note aux pp. 89-115), n'est autre chose qu'un « exposé mutilé de sa théologie », il ne saurait aucunement en être considéré comme l'exposé classique et la présentation définitive. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas profité de la deuxième édition de cet ouvrage pour le soumettre à une révision complète et approfondie. Telle que présentée au public en 1943, cette « deuxième édition revue » de *La Philosophie de saint Bonaventure* n'est en réalité qu'une réimpression de l'édition originale et ne peut que contribuer à perpétuer des ambiguïtés tout à fait défavorables au progrès des études bonaventuriennes.

Par voie de conséquence, on ne saurait sans imprudence, dans l'état actuel de nos connaissances, caractériser la philosophie bonaventurienne autrement que ne le fait le Maître franciscain lui-même. Or, même lorsqu'il cite Aristote avec la plus manifeste complaisance, c'est d'Augustin que saint Bonaventure se réclame expressément et constamment tant dans sa doctrine philosophique que dans sa doctrine théologique. Jusqu'à plus ample informé, on nous permettra donc de considérer la philosophie de saint Bonaventure essentiellement et fondamentalement comme un *augustinisme médiéval*, sans aucun doute fortement influencé par l'aristotélisme néoplatonisant de son milieu doctrinal, mais non spécifiquement caractérisé par lui.

1. II *Sent.*, d.30, a.1, q.1, Resp.: « Attendendum est tamen quod ratio in inquirendo dupliciter potest procedere: aut prout est adiuta radio fidei, et sic procedit aspiciendo ad causas superiores; aut prout iudicio proprio relicta est, et sic procedit inspiciendo ad naturas et causas inferiores; acquirit enim scientiam per viam sensus et experientiae. Primo modo ratiocinantur doctores catholici circa ea quae sunt fidei... Secundo modo ratiocinantur philosophi.

Sur le plan plus vaste des études médiévales en général, une dernière conclusion se dégage de façon manifeste. Notre connaissance des doctrines médiévales est encore des plus précaires et des plus superficielles, même en ce qui concerne les plus grands Maîtres de la Scolastique, saint Thomas d'Aquin non excepté. La raison ne s'en trouverait-elle pas dans la tendance de plus en plus accentuée, chez bon nombre d'historiens par ailleurs des mieux doués et des mieux intentionnés, à substituer la philosophie de l'histoire à l'histoire de la philosophie? La première est sans aucun doute nécessaire; elle est certainement plus attrayante et peut-être plus utile que la seconde. Elle doit toutefois suivre celle-ci et non la précéder. Si elle ne se fonde sur une connaissance approfondie et objective des textes et des doctrines, elle portera inévitablement à faux et nuira à la formation de la pensée philosophique elle-même au lieu de la favoriser. En ce domaine comme en tout autre, l'analyse doit nécessairement précéder la synthèse.

PATRICE ROBERT, O.F.M.

Québec, 14 juillet 1951.

#### NOTE ADDITIONNELLE

Cet article était déjà sous presse lorsque, grâce à l'aimable courtoisie de M. le Chanoine F. Van Steenberghe, nous avons pris connaissance des pages suggestives consacrées à la doctrine du Docteur Séraphique dans l'important ouvrage qu'il vient de publier en collaboration avec MM. A. Forest et M. de Gandillac sur *Le mouvement doctrinal du IX au XIV<sup>e</sup> siècle* (coll. *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, T. 13, Bloud et Gay 1951), pp. 218-236. Nous constatons avec plaisir que cette étude confirme pleinement la critique que nous venons de faire de l'ouvrage de M. Étienne Gilson en ce qui concerne le point de départ, l'objet et la méthode de la philosophie bonaventurienne. Nous ne croyons pas qu'il existe entre nous aucun désaccord irréductible sur les autres points de son interprétation. La voie dans laquelle l'érudit et brillant professeur de l'Université de Louvain s'est engagé semble des plus intéressantes et des plus prometteuses pour l'avenir des études médiévales. Il convient de l'en féliciter.