

MOUVEMENTS DE L'ESPRIT : EXTASE BIBLIQUE  
(TRANSLATIO) ET DEMARCHES INTELLECTUELLES CHEZ  
CHARLES DE BOVELLES (1479-1567)

Anne-Hélène KLINGER-DOLLÉ

Analysant l'*Éloge de la Folie*, Michael Screech a montré combien la notion d'extase – héritée à la fois de la philosophie grecque, du judaïsme et du christianisme, depuis les premiers Pères de l'Église jusqu'aux théologiens médiévaux – permet de comprendre la conception érasmiennne d'une folie chrétienne<sup>1</sup>. Or à la même époque, le cercle d'humanistes parisiens animé par Jacques Lefèvre d'Étaples manifeste un attrait singulier pour la mystique. Non seulement Lefèvre et ses disciples s'intéressent à la théologie de Denys l'Aréopagite et de Nicolas de Cues, ainsi qu'à des mystiques médiévaux, mais les phénomènes d'extase semblent constituer pour eux un idéal qui informe certains de leurs comportements. Charles de Bovelles, philosophe, mathématicien et théologien d'origine picarde, l'un des deux élèves préférés de Lefèvre à cette époque, connaîtrait ainsi des transports extatiques qui le font ressembler à un Socrate<sup>2</sup>. Les dialogues de l'humaniste Alain de Varènes mettent également en scène un Lefèvre d'Étaples et un Bovelles transportés par les sujets dont ils s'entretiennent, parmi lesquels figure au premier chef l'action transformante de l'amour<sup>3</sup>.

Chez Bovelles, l'extase est un objet de réflexion explicite dès le *De nichilo*, qui fait partie de ses traités philosophiques les plus remarquables, publiés dans un même volume chez Henri Estienne en 1511<sup>4</sup>. Elle l'est davantage encore dans les années 1520-1530, dans la deuxième période de son œuvre, marquée par le retour dans sa Picardie natale et l'éloignement à l'écart des fabriques<sup>5</sup>.

En 1531 notamment, Bovelles publie l'un à la suite de l'autre deux petits opuscules théologiques, le *De raptu divi Pauli* et le *De prophetica visione*, consacrés à l'extase et aux visions<sup>6</sup>. Outre les termes traditionnels de *raptus*, d'*excessus mentis* et d'*extasis*, Bovelles emploie dans quelques passages de ces œuvres le nom *translatio*, et le participe parfait *translatus*, qui ne font pas partie du vocabulaire habituel de l'extase. Cet emploi inattendu est significatif de la manière dont

<sup>1</sup> Nous nous référons au livre de M. A. Screech, *Érasme. L'extase et l'Éloge de la folie*, trad. J. Chambert, Paris, Desclée, 1991.

<sup>2</sup> Voir la lettre de Jean Molinier à Lefèvre d'Étaples, publiée à la fin de l'opuscule de Bovelles intitulé *Methaphisicum introductorium* [...], Paris, Guy Marchant pour Jean Petit, 1504 (n. s.). Elle est éditée par E. F. Rice, *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Étaples and related texts*, New York et Londres, Columbia University Press, 1972, pp. 114-117.

<sup>3</sup> Alain de Varènes, humaniste de Montauban, est un ancien élève de Lefèvre, Clichtove et Bovelles au collège du Cardinal Lemoine. Il a écrit des dialogues publiés d'abord à Bologne en 1503, puis à Paris (édition sans date). Voir *In hoc opere contenta. De amore dialogus. I. De luce dialogi. II.* [...], Paris, H. Estienne, 1512 selon E. F. Rice, *The Prefatory Epistles, op. cit.*, p. 215. Voir aussi la notice biographique de Rice, p. 215-216.

<sup>4</sup> *Que hoc volumine continentur.* [...] *De nichilo* [...], Paris, H. Estienne, 1511 (n. s.), XI, 1, f. 74 r°. Il existe une édition moderne bilingue, *Le Livre du Néant*, éd. et trad. Pierre Magnard, Paris, Vrin, 1983, pp. 122-125.

<sup>5</sup> La contribution de Bovelles à la réflexion de la Renaissance française sur l'extase est déjà bien signalée par François Joukovsky, qui s'appuie sur plusieurs des œuvres que nous étudions ici, dans *Le Regard intérieur : thèmes plotiniens chez quelques écrivains de la Renaissance française*, Paris, Nizet, 1982.

<sup>6</sup> [...] *De raptu divi Pauli libellus, auctus ab ejus epistola ad fratrem Innocentium Guenotum, in Caeselinensium monachorum ordine Deo militantem. Ejusdem de prophetica visione liber*, Paris, Simon de Colines, 1531.

Bovelles réfléchit sur le phénomène de l'extase : il s'aide d'un vocabulaire imagé où le mouvement joue un rôle essentiel. Mais ces termes soulèvent de nombreuses questions, que Bovelles mentionne d'ailleurs explicitement. Que signifie cette « élévation des sens » dont semblent gratifiés les saints de la Bible ? Le « ravissement » de Paul au troisième ciel doit-il être compris de manière purement symbolique comme l'accès à un mode de connaissance supérieur où la perception sensorielle est suspendue, ou bien désigne-t-il une ascension véritable de Paul jusque dans le monde des esprits, que la cosmologie du XVI<sup>e</sup> siècle s'efforce encore de localiser ? En définitive, l'extase est-elle une rupture totale avec les modes cognitifs propres à l'esprit humain, ou bien le parachèvement des autres « mouvements de l'esprit » ? Car l'activité intellectuelle, dont l'analyse des modalités et de la progression occupe une place prépondérante dans tous les écrits de Bovelles, est bien décrite et pensée en termes dynamiques.

Après nous être intéressée à la signification des expressions métaphoriques du mouvement dans le *De raptu* et dans le *De prophetica visione*, nous chercherons la portée des nombreux échos que ces analyses présentent avec les écrits antérieurs de Bovelles. Ne s'agit-il pas, dans l'ensemble de son œuvre, de mettre en lumière l'unité profonde de toutes les opérations de l'esprit, comprises dans une même dynamique cohérente, où se complètent et s'associent abstraction intellectuelle et ascèse spirituelle, contemplation philosophique et révélation sensible de Dieu ?

Parmi les écrits de Bovelles qui traitent de l'extase, le *De raptu divi Pauli* et le *De prophetica visione* se distinguent par le caractère exégétique de leur approche. Alors que Bovelles, à plusieurs reprises, réfléchit de manière théorique sur l'extase et la situe par rapport à d'autres modes de connaissance accessibles à l'être humain, indépendamment de toute référence à des récits particuliers d'extase dans la Bible ou les vies de saints, il cherche dans ces deux œuvres à comprendre certaines expressions des textes bibliques, sollicité apparemment par les questions d'interlocuteurs anonymes ; on sait néanmoins qu'il s'agit d'un ami, Innocent Guénot, moine célestin, dans le cas du *De raptu*<sup>7</sup>. Que signifie le ravissement de Paul au troisième ciel ? Quelle peut être la nature de la vision qu'il aurait alors eue, ou de la perception des paroles ineffables que l'apôtre aurait entendues ? Plus généralement, comment comprendre que des prophètes, des apôtres, des saints, soient « transportés » au ciel, de leur vivant, et perçoivent alors ce qui excède l'œil, l'oreille, les sens humains dans leur exercice habituel ?

Les théologiens qui ont théorisé les phénomènes d'extase et de ravissement, à partir des textes bibliques, mais aussi des récits de mystiques, distinguent généralement les deux termes<sup>8</sup>. Bonaventure, par exemple, considère le ravissement comme une forme plus accomplie de l'extase, une faveur exceptionnelle. Le texte de Bovelles associe les différents termes reçus de la tradition théologique sans les distinguer et y ajoute même un terme inhabituel, celui de *translatio*, ainsi que le participe passé employé comme adjectif *translatus*. Ainsi, la montée dans les cieux du

<sup>7</sup> Comme l'indique le titre complet du *De raptu*, cet opuscule est la version imprimée et augmentée d'une lettre de Bovelles au moine célestin Innocent Guénot. En réalité, le manuscrit 1134 de l'Université de la Sorbonne, publié par Jean-Claude Margolin, contient deux versions successives de cette lettre, dont la deuxième amplifie déjà considérablement la première. Voir J.-C. Margolin, *Lettres et poèmes de Charles de Bovelles. Édition critique, introduction et commentaire du ms. 1134 de la Bibliothèque de l'Université de Paris*, Paris, Champion, 2002, lettre du 6 mars 1530, pp. 69-73 et lettre du 1<sup>er</sup> août 1530, pp. 80-107, ainsi que leurs commentaires respectifs, pp. 451-471 et pp. 501-577. Dans la préface du *De prophetica visione*, Bovelles explique la genèse de ce deuxième opuscule. Un de ses amis qu'il ne nomme pas, après avoir lu et apprécié le *De raptu*, l'a prié instamment de développer davantage différents points, tous relatifs à la nature de la vision ou de l'audition dont ont bénéficié les prophètes, les apôtres et les saints. Bovelles dit avoir aussi donné au *De prophetica visione* la forme d'une lettre pour que les deux opuscules publiés en même temps constituent un ensemble plus cohérent. L'écriture épistolaire implique chez Bovelles la brièveté, l'absence d'exhaustivité et une composition très souple, puisque le texte se présente comme la réponse à diverses questions de son interlocuteur. Voir *De prophetica visione*, éd. citée, f. 23 r<sup>o</sup>-24 v<sup>o</sup>.

<sup>8</sup> Nous nous appuyons sur l'article « Extase » du *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV<sup>2</sup>, col. 2045-2189, sur celui d'A. Hamon dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. V<sup>2</sup>, col. 1871-1896, et sur le rappel historique des conceptions grecque, judaïque et chrétienne de l'extase dans M. Screech, *Érasme. L'extase et l'Éloge de la folie*, *op. cit.*, pp. 84-95.

prophète Élie, enlevé de son vivant sur un char de feu, est évoquée par le doublet *raptus et translatio Heliae*<sup>9</sup>. L'interprétation du verset 8, 56 de l'évangile de Jean associe également les deux termes. L'évangéliste met dans la bouche du Christ la parole suivante : « Abraham, votre père, a exulté dans l'espoir de voir mon Jour : il l'a vu et il a été transporté de joie<sup>10</sup> » ; pour Bovelles, ces mots signifient que le patriarche a eu une vision extatique, et qu'il a été « ravi ou transporté » (*raptus vel translatus*)<sup>11</sup>. Enfin, une troisième occurrence du terme indique peut-être l'origine biblique de son emploi par Bovelles. L'auteur rappelle ainsi la grâce mystérieuse que Dieu a accordée au patriarche Énoch, selon la Genèse, lui qui fut « transporté loin des hommes auprès de Dieu » (*translatus est ab hominibus ad deum*)<sup>12</sup>. Or la *Vulgate* utilise bien *transferre* et *translatio* à plusieurs reprises, dans le cas de ce personnage enlevé au ciel sans avoir connu la mort<sup>13</sup>. L'extension que Bovelles donne aux termes *translatio* et *translatus* correspond donc peut-être au rapprochement qu'il opère entre différents textes bibliques et à la diversité des phénomènes qu'il assimile à l'extase.

Les théologiens actuels sont enclins à distinguer des expériences que les traductions bibliques disponibles au début du XVI<sup>e</sup> siècle et une longue tradition chrétienne conduisaient au contraire à identifier<sup>14</sup>. Les termes d'« extase », de « ravissement » ou même de « sortie de soi » sont d'ailleurs très rares dans la Bible ; la mention d'un sommeil, d'une frayeur ou d'une vision surnaturels fonde le plus souvent la lecture traditionnelle, aujourd'hui souvent remise en cause, qui interprète plusieurs passages bibliques comme s'ils étaient le récit ou le fruit d'extases. Alors que certains exégètes actuels refusent de lire dans l'expression « la main du Seigneur fut sur lui<sup>15</sup> » la preuve que les visions du prophète Ézéchiël seraient de nature extatique, les mots « main du Seigneur » sont bien utilisés dans le *De raptu* pour évoquer l'intervention divine<sup>16</sup>. Bovelles l'emploie pour désigner métaphoriquement la révélation surnaturelle dont auraient joui non seulement des prophètes, mais encore David, l'auteur inspiré des Psaumes, ou Abraham dans le passage que nous avons cité, et qui n'est pas repéré habituellement par les théologiens comme une référence biblique à l'extase. Quant aux *Épîtres* de Paul, Bovelles en cite plusieurs passages, qu'il interprète comme s'il s'agissait d'un chant jailli de la bouche de l'apôtre : revenu de son ravissement, celui-ci tenterait de faire comprendre par les médiations du langage humain les mystères qui lui ont été révélés<sup>17</sup>. Enfin, d'après le *De raptu*, l'extase, partout présente dans la Bible, fait également irruption dans l'histoire profane des hommes. Le songe de Scipion lui-même fournit ainsi un modèle qui permet à l'esprit humain de se représenter la vision surplombante, simultanée et prophétique qui caractériserait le ravissement ou l'extase<sup>18</sup>.

La « translation » biblique apparaît d'abord dans le *De raptu* comme une ascension qui s'accompagne d'une transformation de l'esprit (*la mens*) et permet à l'homme de percevoir d'une manière exceptionnelle, car complète, les mondes sensible et intelligible. Si Bovelles ne tient pas à trancher le débat exégétique qui porte sur l'identification du « troisième ciel » dans lequel aurait été ravi Paul et sur son assimilation éventuelle avec le paradis, il essaie en revanche d'expliquer dans quelle mesure l'extase est une saisie surnaturelle de la réalité. Les définitions théologiques

<sup>9</sup> *De prophetica visione*, IX, f. 33 v°.

<sup>10</sup> Nous donnons la traduction de la TOB. Bovelles cite le texte de la *Vulgate* : « *Exultavit ut videret diem meum : vidit, et gavisus est* ».

<sup>11</sup> *De raptu*, XXVII, f. 18 r°. Ce verset est déjà interprété par Bovelles à la lumière de la notion d'extase au chapitre IV, f. 3 r°-v°.

<sup>12</sup> *De prophetica visione*, XIII, f. 38 r°.

<sup>13</sup> *Sir.* 44, 16 et *Heb.* 11, 5.

<sup>14</sup> M. A. Screech rappelle que la traduction grecque de la Septante, puis les traductions latines, en particulier celles que l'on trouve dans les éditions du XVI<sup>e</sup> siècle, contribuent à donner une extension beaucoup plus large au phénomène de l'extase dans la Bible. Voir M. A. Screech, *Érasme. L'extase et l'Éloge de la folie*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>15</sup> *Éz.* 1, 3.

<sup>16</sup> *De raptu*, XXVIII, f. 19 r° et XXXI, f. 21 r°.

<sup>17</sup> *De raptu*, XV, f. 9 r°-v°, qui cite *Phil.* 1, 23 et *Gal.* 2, 20 et XXVIII, f. 19 r°-v° où sont intégrées des citations de *Rm* 11, 33 et 11, 36.

<sup>18</sup> *De raptu*, V, f. 4 r°.

classiques de l'extase mettent l'accent sur la suspension de l'activité sensorielle et sur l'abstraction de l'âme hors du corps, qui permet à cette dernière d'appréhender Dieu sans la médiation des sens, ni même éventuellement des images, des concepts et des mots, mais par les « sens spirituels », vue, audition, voire goût, odorat et toucher dont seuls dont les bénéficiaires savent l'existence, sans pouvoir en rendre compte. Bovelles, pour sa part, s'efforce de rendre compréhensible, autant que faire se peut, les conditions du ravissement, qu'il considère comme une « élévation des sens » (*sensuum elevatio*)<sup>19</sup>.

L'être humain, dans l'extase, monte aux cieux ; l'expression est à prendre en partie au sens propre sous la plume de Bovelles. Celui-ci précise souvent dans ses traités philosophiques qu'il entend par « univers » (*universum*) au sens plein du terme l'ensemble constitué à la fois des éléments, des cieux visibles contenus par le firmament, limite des sensibles, et des cieux incorporels, siège des esprits bienheureux et des anges. Il ne cesse de rappeler, dans le *De raptu*, que l'extase élève l'esprit au-dessus des murailles de ce monde (*hujus mania mundi*), par-dessus « l'axe » et les « gonds » du monde (*supra cardines mundi*)<sup>20</sup>, c'est-à-dire au moins au-delà de la zone sublunaire, dont la visibilité est sans cesse troublée par des phénomènes physiques : nuées et tempêtes, et sans doute même au-dessus du firmament.

Dans le *De raptu*, Bovelles ne cherche pas d'abord à comprendre comment l'homme « ravi » appréhende Dieu, mais comment il voit, entend, perçoit de manière supérieure le monde, et plus précisément les actions humaines et divines à l'œuvre dans l'histoire humaine. Le caractère surnaturel de cette vision tient essentiellement à l'abolition non pas des sens, mais des conditions dans lesquelles la sensation se produit habituellement : la succession temporelle et la limitation spatiale<sup>21</sup>. Les mathématiques, dont Bovelles fait un usage important dans le domaine théologique à la suite de Nicolas de Cues, l'aident d'ailleurs à appréhender la plénitude surnaturelle de la vision extatique. Au regard de l'immensité du cosmos appréhendé dans son immensité par l'être « ravi », les distances temporelles et spatiales ne sont guère plus importantes que des points<sup>22</sup>. On conçoit donc que l'être humain, transporté hors de la temporalité et à une hauteur inhabituelle, devienne capable d'une intuition universelle des choses et des êtres. Il semble qu'il suffise d'imaginer le mouvement du visionnaire comme un déplacement effectif et considérable dans le cosmos pour pouvoir se représenter l'universalité de la vision extatique dans l'espace, et analogiquement, dans le temps :

*Nonne ibi innuitur oculus Abrahamæ fuisse propheticus, id est sublimior et tempore et loco quolibet mundi, utpote raptus vel translatus in ejus speculæ altitudinem, in qua ea omnis annorum et temporum protensio quæ nondum effluxerat, et quæ futura adhuc erat inter ipsum et diem domini, nihil prorsus illi fuit, et nec diem domini ab illius oculis majore quam solius momenti intervallo abjungere potis fuit, adeo ut ob tantam sui oculi elevationem, in qua temporis linea penitus absorpta est, et versa illi in momentum, conspexerit domini diem uti jam præsentem, et re vera ante ipsius oculos extantem. [...] Dicendum ergo de loco in raptu, deque illius absorptione usque pæne in nihilum ab elevatione oculi sicuti fluxit jam exactus de tempore sermo. Nam extollentia oculi supra axem mundi, sicut temporum intervalla vertit in tenuitatem momenti : ita et ipsa differentias locorum volvit in rem minimam, uti in punctum : adeo ut ea quæ longe a se semota sunt, nihilosecius ac si vicina essent et præsentia, e specula tam sublimi nitidior oculus sole, dilucide et clare inspectet<sup>23</sup>.*

(N'est-il pas significatif ici que l'œil d'Abraham fut prophétique, c'est-à-dire plus élevé que n'importe quel temps et lieu du monde ? C'est qu'il fut ravi, ou encore transporté à la hauteur d'un point de vue où toute l'étendue<sup>24</sup> d'années et de temps qui ne s'était pas encore écoulée, et qui était encore à

<sup>19</sup> *De raptu*, XX, 13 r°.

<sup>20</sup> Voir par exemple *De raptu*, IV, f. 3 v° ; XVI, f. 10 r° ; XVIII, f. 11 r° et XIX, f. 12 v°.

<sup>21</sup> *De raptu*, IV, f. 3 r°.

<sup>22</sup> *Ibid.*, f. 3 v°.

<sup>23</sup> *De raptu*, XXVII, f. 18 r°-v°.

<sup>24</sup> On observe parfois des confusions entre l'usage classique d'*omnis* et celui de *totus* chez Bovelles. Nous pensons que

venir entre lui-même et le Jour du Seigneur, ne fut plus rien du tout pour lui et ne put même pas séparer le Jour du Seigneur de ses yeux par un intervalle plus grand que celui d'un seul instant ; tant est si bien que grâce à une élévation de son œil si importante que la ligne du temps fut entièrement résorbée et transformée en instant, il regarda le Jour du Seigneur comme s'il était d'ores et déjà présent et qu'il se trouvait réellement sous ses yeux. [...] Il faut donc parler du lieu dans le ravissement et de sa résorption en presque rien, grâce à l'élévation de l'œil, de la manière dont s'est écoulé le discours déjà achevé à propos du temps. Car de même que la montée de l'œil au-dessus de l'axe du monde transforme les intervalles de temps en un instant ténu, de même elle enroule les différences de lieu en la plus petite réalité, comme le point, si bien que l'œil, rendu plus brillant que le soleil du fait de ce point de vue si élevé, examine d'une manière claire et limpide les réalités qui étaient séparées loin de lui comme si elles étaient proches et se passaient dans le présent.)<sup>25</sup>

Le mouvement ascensionnel et le franchissement des limites du monde sensible s'accompagnent, pour Bovelles, d'une modification qualitative des facultés de l'homme « ravi ». Diverses images expriment cette transformation : il s'agit d'une « purification » (*defecatio*) de la vue, les écailles qui recouvrent « l'œil intérieur » tombent, et ce dernier s'ouvre et s'illumine (les termes employés sont les noms *adapertio* et *clarificatio*)<sup>26</sup>. Bovelles entretient d'ailleurs une certaine ambiguïté dans l'interprétation qu'il donne des extases bibliques. Si la plupart du temps, il rapporte en définitive le caractère exceptionnel de la vue et de l'ouïe extatique à l'exercice nouveau, ou du moins décuplé, d'un œil ou d'un sens intérieur – proche peut-être de ce que les théologiens entendent par « sens spirituel » – il arrive aussi que Bovelles comprenne la sensibilité corporelle, charnelle et commune parmi les facultés qui sont partie prenante de l'extase :

*Raptum animi nonnulli vocant sublimationem vel adapertionem interioris oculi, cum quo saepe etiam numero exterior quoque oculus a nimia subtilitate ac defecatione sui sic adaperitur, ut hunc longe lateque in quavis rerum differentia, uti et in loco, et in tempore, omnia velut vicina et praesentia posse contueri, nihil difficile arbitremur. Et hanc quidem utriusque oculi inimpeditam radiorum evibrationem dudum sanctos prophetas supra ceterorum hominum culmina a deo provectoros obtinuisse edocemur : quos olim ab ejusmodi insigniter videndi altitudine communis et attonita eorum miraculo plebs consueverat dicere videntes.*<sup>27</sup>

(Certains appellent ravissement de l'esprit l'élévation ou encore l'ouverture de l'œil intérieur ; or, avec ce dernier s'ouvre souvent l'œil extérieur, en vertu d'une grande finesse et d'une purification de lui-même ; tant est si bien que nous jugeons l'œil extérieur capable de regarder sans aucune difficulté toutes les réalités au loin et sur les côtés, dans n'importe laquelle des dimensions qui différencient les choses, à savoir dans le lieu et dans le temps, comme si elles étaient proches et se passaient dans le présent. Et nous enseignons que les saints prophètes, entraînés par Dieu au-dessus des hauteurs occupées par tous les autres hommes, ont obtenu jadis cette émission libre de rayons hors de l'un et l'autre œil ; et ces hommes, le vulgaire stupéfié par ce miracle avait coutume jadis de les appeler « voyants » en raison de la profondeur de ce mode de vision remarquable.)

La nature de la perception dans l'extase demeure en partie mystérieuse, Bovelles ne le nie pas, si bien que les termes de « translation », les verbes « voir » ou « entendre » dans le contexte de l'extase ont bien un sens figuré, même s'ils indiquent que les facultés sensorielles sont moins suspendues que conduites à leur parachèvement. Le phénomène de l'extase n'est entièrement compréhensible que pour Dieu. Bovelles interprète d'ailleurs l'impossibilité célèbre éprouvée par Paul de rendre compte de son ravissement – « était-ce dans son corps, je ne sais, était-ce hors de son corps, je ne sais, Dieu le sait »<sup>28</sup> – comme une marque de cette « docte ignorance » dont il fait l'éloge, après Denys, Bonaventure ou Nicolas de Cues<sup>29</sup>. Malgré son adhésion aux principes de la

c'est ici le cas.

<sup>25</sup> Nous donnons une traduction personnelle des passages cités.

<sup>26</sup> *De raptu*, XVII, f. 10 v°.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> 2 *Cor.* 12, 3.

<sup>29</sup> *De raptu*, XXVIII-XXIX, ff. 18v°-20r°.

théologie négative, Bovelles s'avance néanmoins fort loin dans ses tentatives pour comprendre et expliquer le phénomène de l'extase. Il recourt ainsi aux analogies qui sont familières aux lecteurs du *De sapiente* de 1511, ou encore du *Liber propria rationis* de 1523. Dans ces traités, la relation parfaite que l'homme sage, parfait, doit établir avec le monde, est celle d'un œil qui contemple le monde, analogue à un miroir<sup>30</sup>. Dans le *De raptu*, les prophéties des visionnaires s'expliquent par le parfait usage qu'ils savent faire des « miroirs naturels » que Dieu met à la disposition de l'homme : cieux, nuées, vapeurs, qui émanent de tous les êtres terrestres et en reflètent l'image, mais aussi ce miroir par excellence qu'est leur propre esprit (*mens*).

*Nam præfulgidus cæli vultus speculum illis fit, offerens quidem illis e tholo et suggestu mundi quicquid in subjacentibus terrarum locis ubilibet patrat, et quod etiam gregariis communibusve oculis ob nimiam ipsorum hebetudinem concessum ut videatur non est. Species etiam et vestigia eorum quæ in terris fiunt, si scandunt quidem, ut halitus, ut vapores et fumi ab imo in altum : et si vel in nube vel in superioris aëris regione vel in ipso etiam summo cæli hæmispheario uti in speculo quodam clarissime nitescunt : quid oberit ut absque materialis speculi ope expiatisissimis sanctorum hominum, uti prophetarum, oculis micantia in sublimi istiusmodi inferiorum rerum sigillaria et signa se quam facile prodant ?<sup>31</sup>*

(Car la face resplendissante du ciel devient pour eux un miroir, leur offrant depuis la coupole et le promontoire du monde tout ce qui s'accomplit dans les lieux terrestres situés en contrebas quels qu'ils soient, y compris ce qu'il n'a pas été donné de voir aux yeux vulgaires et communs en raison de leur trop grande grossièreté. Même les images et les traces de ce qui se produit sur la terre, si elles montent bien de bas en haut, sous la forme de souffles, de vapeurs et de fumées, et même si elles brillent avec une très grande clarté dans un nuage, dans la région de l'air supérieur, ou encore dans l'hémisphère le plus élevé du ciel, comme dans un miroir donné, qu'est-ce qui s'opposera à ce que sans l'aide d'un miroir matériel, les sceaux et les signes des choses inférieures, scintillant à cette hauteur, se découvrent le plus facilement possible aux yeux très purifiés des hommes saints, en leur qualité de prophètes ?)

Cette explication, qui tendrait à donner des fondements naturels à la vision parfaite des personnages en extase, n'exclut pas l'intervention surnaturelle de Dieu toutefois ; l'usage du miroir par excellence de l'homme, son propre esprit, est rendu efficace par une illumination divine. C'est ainsi que Bovelles interprète la prophétie dont furent capables les fils de prophète et Élisée, lorsqu'ils prédirent l'enlèvement au ciel d'Élie :

*Ecce ibi et filii quidem prophetarum, et Heliseus non in materialium speculorum adminiculis, non in nitida cæli glacie, non in sereno aere, aut in lucida nube, sed in intimæ mentis arce, solo revelante spiritu dei, belle antea noverant quid jam moliretur deus in personam Helie igneo mox curru et igneis equis e conspectu hominum tollendam.<sup>32</sup>*

(Voici que dans ce passage, et les fils des prophètes, et Élisée avaient su à l'avance, de belle manière, non à l'aide de miroirs matériels, non dans la glace brillante du ciel, non dans l'air serein ou dans un nuage lumineux, mais dans la citadelle de leur esprit intérieur, par la révélation venue du seul esprit de Dieu, ce que Dieu entreprendrait pour la personne d'Élie qui devait être soustrait bientôt au regard des hommes dans un char de feu et par des chevaux de feu.)

Enfin, si Bovelles, dans le *De Raptu*, semble hésiter à interpréter les termes de mouvement et de sensation au propre ou au figuré dans les passages de la Bible relatifs à l'extase, il exclut bien ces derniers de la définition plus réduite de l'extase qu'il élabore finalement dans le *De prophetica*

<sup>30</sup> Voir *Que in hoc volumine continentur [...] De sapiente [...]*, Paris, H. Estienne, 1511 (n. s.) f. 132 v°-133 r°, et la traduction française *Le Sage*, par Pierre Quillet, publiée à la suite de sa traduction d'*Individu et cosmos dans la Philosophie de la Renaissance*, Ernst Cassirer, Paris, Éditions de Minuit, 1991 (1<sup>ère</sup> éd. 1983), XXVI, pp. 366-369. Voir aussi le *Liber propria rationis [...]*, Paris, Josse Bade, 1523, I-III et XIV, f. 29 r°-35 r° et 55 v°-57 r°.

<sup>31</sup> *De raptu*, XXI, f. 13 r°-v°.

<sup>32</sup> *De raptu*, XXIII, f. 15v°.

*visione*. Il limite cette dernière à la vision en songe des prophètes, et l'oppose à une vision « plus que prophétique » (*superprophetica*) qui, elle, inclut les sens corporels. Ainsi, dans ce deuxième opuscule, Bovelles conçoit un état cognitif plus parfait que l'extase biblique, la vision « plus que prophétique », comprise comme l'élévation, au sens à la fois physique et spirituel, de toutes les facultés cognitives de l'homme, y compris corporelles<sup>33</sup>. La vision d'Étienne rapportée dans les *Actes des Apôtres* est l'un des rares exemples que donne Bovelles de cette vision parfaite<sup>34</sup>. La qualité de premier martyr semble expliquer la faveur spéciale dont a joui Étienne ; en effet, ce type supérieur de vision est réservé, d'après le *De prophetica visio*, à l'état des bienheureux après leur résurrection : la matière, le corps ne constitueront plus des obstacles à la vision. Les yeux du corps seront même capables de saisir les êtres spirituels, et ainsi d'embrasser d'un même regard le monde physique et le monde intelligible, réalisant cette perception complète de la réalité que Bovelles a si souvent exprimée dans ses œuvres antérieures à l'aide d'une image analogue, celle d'un œil détaché dans le ciel, baigné de lumière et lui-même resplendissant (fig. 1)<sup>35</sup>. Si Bovelles s'intéresse à la « translation » biblique et élabore la notion de « vision plus que prophétique », c'est qu'elles indiquent le but que cherchent à atteindre et que réalisent déjà partiellement les « mouvements de l'esprit » dont l'homme est capable par ses propres forces.

Élévation de l'esprit, clarification du regard et ouverture d'un « œil intérieur », mouvement de « translation » – ce qui inclut ascension, dépassement des limites habituelles, passage à un degré supérieur – sont des images largement utilisées par Bovelles dans les traités de 1511 et dans d'autres textes philosophiques, de cette période et des années 1520, pour décrire les démarches de l'esprit humain à l'œuvre dans les différents savoirs.

Dans le *Liber propriae rationis*, la progression générale de l'esprit, qui part des impressions, des images, des « *species* » sensibles pour en abstraire les « *species* » intelligibles, encore appelées « notions » ou « concepts », est décrite comme une élévation de l'esprit, une remontée par l'intelligence de l'échelle des êtres. Elle suppose l'intervention successive de plusieurs facultés, évoquées à travers l'image d'yeux de plus en plus perçants qui s'ouvriraient les uns après les autres : l'œil externe, puis « l'œil intérieur », expression qui, selon les moments, désigne l'imagination, l'intellect en général, ou encore la raison humaine.

La manière dont Bovelles, jeune collaborateur de Lefèvre d'Étaples dans sa rénovation des études aristotéliennes, conçoit la progression entre les différentes disciplines tient compte aussi de ce dynamisme naturel de l'esprit humain. Très proche sur ce point des fabriques – de nombreux parallèles peuvent être établis entre l'usage transcendant qu'il fait alors des mathématiques et celui que Josse Clichtove et Lefèvre d'Étaples mettent en œuvre dans leurs manuels destinés à la rénovation du *quadrivium*<sup>36</sup> –, Bovelles insiste pour que soient réhabilitées toutes les disciplines qu'il qualifie « d'humaines », en particulier la géométrie et l'arithmétique, à condition qu'elles permettent à l'esprit humain de « prendre son envol » et d'accéder aux réalités transcendantes qui font l'objet des disciplines « surhumaines », la métaphysique et la théologie<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> *De prophetica visione*, III-IV et VI, f. 26 v°-28 v° et 29 v°-30 v°.

<sup>34</sup> *Actes*, 6-7. La vision d'Étienne juste avant son martyre est analysée aux chapitres IV, XVII et XX, f. 27 v°-29 v°, 40 v°-41 v° et 43 r°-v°.

<sup>35</sup> *De sapiente*, éd. citée, f. 292 v°.

<sup>36</sup> Voir en particulier l'épître dédicatoire de Clichtove dans l'*Epitome compendiosaque introductio in libros Arithmeticos divi Severini Boetii* [...] de Lefèvre d'Étaples, commentée par Clichtove lui-même, et publiée avec une *Praxis numerandi* de Clichtove, une introduction à l'astronomie de Lefèvre, une introduction à la géométrie de Bovelles et deux traités sur la quadrature du cercle et la cubication de la sphère du même auteur, Paris, H. Estienne, 1503, f. 1 v°-2 r°. Cette lettre est éditée par E. F. Rice, *The Prefatory Epistles*, op. cit., pp. 108-110.

<sup>37</sup> Voir en particulier la lettre de Bovelles à Guillaume Budé datée du 8 octobre 1511, imprimée à la suite du commentaire du Prologue de Jean : *In hoc opere [Caroli Bovillæ] contenta : Commentarius in primordiale Evangelium divi Joannis. Vita Ramundi eremita. Philosophica aliquot Epistolæ*, Paris, Josse Bade, décembre 1511, f. 47 v°-50 v°. Le *Divinae Caliginis liber* se termine par une défense de l'usage transcendant des mathématiques qui montre la permanence de la position de Bovelles sur ce point. Voir l'*Excusatio authoris, et adversum calumniantes satisfactio*, *Divinae Caliginis liber*, Lyon, Antoine

Bovelles reprend d'ailleurs un terme rare, mais cher aux fabristes : celui d'« assurrection » (*assurrectio*). D'après les historiens des sciences, le nom signifie à l'origine l'élévation d'un nombre à la puissance carrée. Chez Clichtove, puis chez Bovelles, il signifie le saut herméneutique qui permet de connaître des réalités intelligibles, les propriétés de Dieu par exemple, à partir de la connaissance des objets mathématiques ou des êtres sensibles<sup>38</sup>. Le mot n'est pas utilisé, mais le concept est bien présent dans la manière dont Bovelles expose à la fin du *De nichilo* le premier des trois types de théologie qu'il distingue :

*His quippe tribus modis : divina altissima scientia efficitur consortes nobisve deus ille summus (corporeis invisus oculis) in tenebris revelatur, illiusque scintillula, interiori nostrae mentis oculo suffulget. Primus autem theologiae, divinaeque scientiae modus : ceteris duobus, inferior et abjectior reperitur. Hoc enim modo mens humana, philosophico more ac sensuum adminiculo : e sensibili mundo in intelligibilem transferri contendit, sensibilibusque signis intenta, intelligibilium divinarumque rerum conjecturas ex iis elicit.*<sup>39</sup>

(Par ces trois modes de connaissance, nous prenons part à la science très élevée de Dieu, autrement dit ce Dieu très haut – impénétrable aux yeux du corps – se révèle dans les ténèbres et une petite étincelle de lui brille sous l'œil intérieur de notre esprit. Or le premier mode de la théologie et de la science divine s'avère plus bas et plus humble que les deux autres. Dans ce mode, en effet, l'esprit humain s'efforce de se transporter du monde sensible au monde intelligible, d'une manière philosophique et avec l'aide des sens, et attentif aux signes sensibles, il tire d'eux des conjectures sur les réalités intelligibles et divines.)

Or cette manière de connaître Dieu requiert essentiellement les efforts de l'homme et l'usage naturel de ses facultés intellectuelles. C'est aussi celui qui, à notre avis, caractérise la démarche de Bovelles dans nombre de ses traités et plus largement dans ses écrits, notamment sa correspondance : il cherche à faire des données des mathématiques, de la cosmologie ou de la philosophie naturelle le point de départ de « contemplations » dont l'acteur est l'esprit humain, et l'objet les êtres intelligibles<sup>40</sup>. Cela n'empêche pas Bovelles de reconnaître l'existence d'une forme supérieure de théologie, qui n'est plus acquise à force de travail intellectuel, mais suppose que Dieu se fasse connaître de l'homme volontairement :

*Tertius vero divinae lucis scientiae et irradiationis modus : divino quodam animae excessu et extasi in nobis paratur. Et hic modus ceteris est longe praestantior : quem propheticum sanctarumque animarum felicissimum cum deo congressum, arcanamque dei visionem nuncupamus.*<sup>41</sup>

(Le troisième mode que prennent la science et l'illumination de la lumière divine nous est procuré par une sortie et une extase divine de l'esprit. Et ce mode est de loin plus noble que tous les autres ; et nous l'appelons rencontre prophétique et très heureuse des âmes saintes avec Dieu, et vision mystérieuse de Dieu.)

Blanchard, 1526, f. eiii v°-eiv r°. Sur l'enseignement des mathématiques de Bovelles, voir J.-C. Margolin, « L'Enseignement des Mathématiques en France (1540-1570) : Charles de Bovelles, Fine, Peletier, Ramus », dans *French Renaissance Studies 1540-1570. Humanism and the Encyclopedia*, éd. Peter Scharratt, Edinburgh, University Press, 1976, pp. 109-155 et « Le rationalisme de Bovelles, professeur au Collège du Cardinal Lemoine », *Nouvelle Revue du XVI<sup>e</sup> Siècle*, XIII (1995), pp. 87-103.

<sup>38</sup> Sur le terme *assurrectio*, voir Pierre Quillet, « L'ontologie scalaire de Charles de Bovelles », dans *Charles de Bovelles en son cinquantième centenaire 1479-1979*. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, G. Trédaniel, 1982, pp. 171-179 et J.-C. Margolin, *Lettres et poèmes...*, *op. cit.*, pp. 183-185.

<sup>39</sup> *De nichilo*, éd. citée, XI, 1, f. 74 r°.

<sup>40</sup> Bovelles emploie à deux reprises le verbe *transfère* lorsque, après avoir développé une première analogie entre l'eau de vie et le firmament, il invite à interpréter les propriétés de ces deux premières réalités physiques comme le signe des propriétés invisibles de l'esprit (*animus*) humain. Voir ses deux lettres à Jean de Ganay datées des 8 et 25 juin 1511, [...] *Philosophicae aliquot Epistola*, éd. cit., f. 41 r°-43 v°.

<sup>41</sup> *Ibid.*

« L'élévation de l'esprit » (*elevatio mentis*) que constituent « l'assurrection » et le transfert des connaissances rationnelles et humaines aux domaines métaphysique et théologique est-il dans l'ordre naturel de l'esprit humain, ou nécessite-t-il une intervention surnaturelle de Dieu qui le rapprocherait de l'extase et du ravissement ? Les textes de Bovelles semblent évoluer dans deux directions différentes selon les textes<sup>42</sup>.

À plusieurs reprises, Bovelles s'est efforcé de théoriser de manière systématique les démarches de l'esprit qui lui paraissent à l'œuvre dans la connaissance humaine. Dans une lettre adressée à Guillaume Budé le 8 octobre 1511<sup>43</sup>, il distingue plusieurs « mouvements de l'esprit » (*mentis motus*) qu'il caractérise et représente par une figure géométrique insérée dans le texte imprimé de la lettre (fig. 2). La première procédure intellectuelle fait progresser l'esprit de l'inconnu au connu et lui permet en retour d'acquérir un savoir sur l'objet initialement ignoré. Elle s'exerce dans le sens de la largeur, dit Bovelles, c'est-à-dire entre réalités qui appartiennent à un même degré ontologique. Bovelles la symbolise par l'équilibre qui existe entre les deux plateaux d'une balance supportant le même poids, ou encore par une ligne horizontale. Le mouvement de l'esprit suivant est l'assurrection ; il se caractérise à l'inverse de l'analogie par un saut de l'esprit, qui le conduit des réalités inférieures aux réalités supérieures, des accidents aux essences, des réalités sensibles aux réalités intelligibles. Bovelles, dans sa lettre à Budé, donne un exemple de ce « mouvement » et montre comment il affranchit l'esprit du philosophe ou du théologien – Bovelles tient à garder l'alternative ouverte – des limites dans lesquelles se maintient le mathématicien. L'opposition du droit et du courbe, qui symbolise dans la conception pythagoricienne de l'*Arithmétique* de Boèce l'altérité et l'identité, donne ainsi à l'esprit humain la figure sensible intermédiaire grâce à laquelle il peut méditer sur la temporalité des êtres sensibles et l'éternité divine. La démarche de l'assurrection mathématique présente de nombreux points de ressemblance avec le phénomène de l'extase analysé dans le *De raptu*. Comme dans le cas de l'extase, par exemple, la joie et le repos marquent le terme de l'ascension de l'esprit. Celle-ci est schématisée par une ligne verticale, que Bovelles fait partir de l'intellect humain, qualifié sur la gravure insérée dans la lettre « d'angélique » et qui aboutit à Dieu. La portée exacte de l'assimilation de l'esprit humain à l'esprit angélique ne nous paraît pas complètement explicite. Peut-être exprime-t-elle seulement la manière dont l'esprit humain se rapproche du mode de connaissance de l'intellect angélique dans l'assurrection, sans qu'il faille supposer pour autant une intervention effective des anges dans l'esprit humain. L'assurrection exige en effet de l'homme qu'il dépasse les données sensibles pour ne plus considérer en définitive que les notions et les concepts purs ; or l'ange, dans le système philosophique de Bovelles, pense sans l'intermédiaire d'aucune image sensible. L'assurrection, d'après cette lettre, peut donc se comprendre comme un mode de réflexion qui reste à la mesure des facultés naturelles de l'homme.

Bovelles, dans le *Divinae caliginis liber*, publié à Lyon en 1526, assimile au contraire de manière radicale assurrection et extase. Ce texte, qui se réfère explicitement à la *Théologie mystique* de Denys l'Aréopagite et à la *Docte ignorance* de Nicolas de Cues, est l'œuvre de Bovelles qui accorde la plus grande place à la théologie négative, avec le *De nichilo*. *Assurrectio* est employée comme un synonyme d'*extasis*, d'*excessus mentis* ou encore de *raptus*, mais il nous semble que le mot

<sup>42</sup> J.-C. Margolin a déjà rapproché le phénomène de l'extase, qu'il désigne essentiellement par le terme de *raptus*, et le concept d'assurrection chez Bovelles. Il s'appuie sur le *De raptu*, la lettre à Budé et le *Divinae caliginis liber*. Il interprète notamment le « saut » que l'esprit opère dans l'assurrection comme l'abandon du raisonnement discursif au profit d'une intuition intellectuelle. Nous sommes en accord avec ce point précis, mais nous préférons nous attacher au caractère métaphorique des analyses de Bovelles, alors que J.-C. Margolin réfléchit à la conceptualisation de ces modes de connaissance. Par ailleurs, il ne soulève pas les problèmes de compatibilité entre les différents textes de Bovelles sur l'extase et l'assurrection : le *Liber propriae rationis* en particulier n'est pas abordé. Voir « La notion de *raptus* chez Ficin et Bovelles », dans *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens*. Actes du XLII<sup>e</sup> Colloque international d'études humanistes, CESR, Tours, 7-8 juillet 1995, éd. Stéphane Toussaint, Paris, Belles Lettres, « Les Cahiers de l'humanisme », vol. 2, 2002, pp. 267-297. J.-C. Margolin aborde le *Divinae caliginis liber* dans son article « Le sens de la vue et la vision intérieure d'après Bovelles », dans *Foi, fidélité, amitié en Europe à la période moderne. Mélanges offerts à Robert Sauzet*, éd. Brigitte Maillard, Tours, Publications de l'Université de Tours, 1995, t. I., pp. 233-245.

<sup>43</sup> Voir *supra* la n. 36.

n'a plus le même sens que dans les autres écrits de Bovelles.

Ce dernier, en effet, propose habituellement des exemples d'assurrections dont il réclame la paternité, même s'il suit l'exemple de Nicolas de Cues. Mais jamais Bovelles ne prétend parler d'expérience lorsqu'il traite de l'extase. Les exemples d'assurrection qu'il évoque dans le *Divina caliginis liber*, et qu'il accompagne de représentations géométriques destinées à soutenir la lecture, n'ont donc pas le même statut à notre avis que les assurrections qui sont présentées dans les traités de 1511 ou dans la lettre à Guillaume Budé.

Dans les œuvres antérieures, Bovelles propose des représentations mathématiques destinées à aider l'esprit humain à se représenter des réalités transcendantes : la droite schématisée ainsi l'éternité divine dans le *De nichilo*<sup>44</sup>. Dans le *Divina caliginis liber* au contraire, la représentation figurée montre des objets que les mathématiques considèrent comme irréductiblement opposés : la droite et la courbe, deux lignes parallèles et deux lignes sécantes. Le commentaire, à l'inverse, affirme que l'esprit humain qui suit la voie de l'assurrection parvient à concevoir la possibilité, et même la nécessité de la coïncidence de ces opposés lorsqu'ils ne s'appliquent plus aux grandeurs finies des mathématiques, mais à des êtres supérieurs et intelligibles<sup>45</sup>. Ce dépassement de la logique humaine et la découverte de ce qu'est la coïncidence des opposés en Dieu sont nécessaires pour que l'homme puisse accéder à la plus haute connaissance à sa portée, la « docte ignorance ». Or Bovelles, et c'est un point nouveau, déclare que l'esprit humain, dans l'assurrection, fait déjà l'expérience d'une forme de paralysie (*stupor*) causée par l'étonnement (*admiratio*) ou encore d'un « saut inconnu et indicible » (*ignotus et ineloquibilis excessus*), qui sont les signes les plus caractéristiques de l'extase<sup>46</sup>.

L'assurrection n'est plus une démarche intellectuelle purement naturelle et maîtrisée par l'esprit humain, mais un mouvement que Dieu seul peut imprimer à l'esprit. Le *Divina caliginis liber* tend donc à rapprocher, et même à identifier l'extase et l'assurrection, mais en infléchissant le terme si bien qu'il devient plus difficile de saisir ce qu'il désigne ; il ne correspond plus à la plupart des interprétations métaphysiques et théologiques que Bovelles donne du monde sensible ou des mathématiques dans le reste de son œuvre, et qu'il appelle ordinairement « assurrection ».

L'assimilation entre extase et assurrection contenue dans le *Divina caliginis liber* va à l'encontre des affirmations du *Liber propriae rationis*, publié à Paris en 1523, et qui reprend à beaucoup d'égards les analyses et les analogies les plus caractéristiques du *De sapiente* de 1511. Le *Liber propriae rationis*, qui décrit le mouvement d'abstraction caractéristique de l'intellect, définit la sagesse suprême comme une connaissance où la puissance cognitive ne se contente pas de se configurer à l'objet connu, mais coïncide avec cet objet lui-même. Au sens strict, seule la connaissance de Dieu par lui-même peut être qualifiée de sagesse, car elle réalise l'union parfaite du connaissant et du connu<sup>47</sup>. Mais par l'extase, l'esprit humain (*mens humana*) atteint aussi une forme inférieure de sagesse, à condition de sortir de lui-même pour être absorbé en Dieu. Le *Liber propriae rationis* exprime de manière beaucoup plus explicite ce qui était latent dans le *De sapiente* : toute la progression naturelle de l'esprit humain trouve son achèvement dans une connaissance de type mystique<sup>48</sup>.

Le *De sapiente*, selon nous, contient aussi cette conception du savoir, mais Bovelles préfère la suggérer par le langage de la métaphore : le parachèvement de l'esprit humain est ainsi évoqué comme le fait de passer en Dieu (*in Deum evadere*), de monter en Dieu (*in Deum scandere*), de se greffer en Dieu (*Deo inseri*), ou encore d'être transporté et soulevé au ciel (*in caelum evehi et attoli*)<sup>49</sup>. Les derniers chapitres du *Liber propriae rationis*, eux, reprennent et complètent la série des « mouvements de l'esprit » mentionnés par la lettre à Budé de 1511. Au mouvement horizontal de

<sup>44</sup> *De nichilo*, éd. citée, II, 2, f. 64 v°.

<sup>45</sup> *Divina caliginis liber*, VII –XI (non foliotés), f. a vi r°-bii v°.

<sup>46</sup> *Divina caliginis liber*, III, VII, X, XXI, f. a iii r°-v°, a vi v°-a vii r°, b i r°-v°, b viii v°-c i r°.

<sup>47</sup> *Liber propriae rationis*, XV, f. 57 v°-59 v°.

<sup>48</sup> *Liber propriae rationis*, XVI-XVII, f. 59 v°-64 v°.

<sup>49</sup> Voir par exemple *De sapiente*, XLIII -XLIV, f. 143 v°-144 v°.

L'analogie succède le mouvement vertical de l'assurrection, et finalement celui de l'extase. Ce dernier s'exerce selon la troisième dimension spatiale, que Bovelles considère comme divine parce qu'inaccessible au regard : la profondeur. Cette fois-ci, le schéma que Bovelles invente des « mouvements de l'esprit » intègre bien l'extase, qu'il considère dans le *Liber propriae rationis* comme le plus haut mouvement de l'esprit humain<sup>50</sup>. Les démarches intellectuelles, analogie et assurrection, ont pour but de préparer, de rendre possible le mouvement de l'extase, mais seule une inspiration divine le réalise effectivement. Bovelles différencie donc clairement le dynamisme interne de l'esprit humain à l'œuvre dans les deux premières procédures intellectuelles, et le troisième mouvement qui n'est plus suscité par l'esprit lui-même, mais reçu dans une forme de passivité : c'est alors l'objet de la connaissance, Dieu, qui transforme l'esprit et l'attire à lui.

Que ce soit dans ses œuvres exégétiques ou dans ses traités philosophiques, Bovelles rend compte des modes de connaissance de l'esprit humain, dans l'activité intellectuelle et dans le phénomène de l'extase, à l'aide d'un vocabulaire dynamique où la « translation » occupe une place de choix. Sans que l'on puisse qualifier ses écrits de mystiques, la réflexion que Bovelles mène à travers de nombreuses œuvres sur l'activité intellectuelle de l'homme et ses finalités intègre toujours, à notre avis, la connaissance amoureuse, unitive et supérieure qui caractérise l'extase comme horizon, ou comme ligne de mire. Toutes les formes d'élévation intellectuelle, de passages et de transferts des connaissances d'un domaine à un autre que Bovelles recommande dans son œuvre, et que les fabriques dont il a été proche ont cherché à favoriser dans leur programme d'études, notamment par le biais des mathématiques pythagoriciennes, visent à imprimer à l'esprit humain le dynamisme propice au mouvement suprême de l'extase, que Dieu seul peut donner. L'usage abondant des images – métaphores, analogies – qui décrivent chez Bovelles le travail intellectuel et la révélation surnaturelle donnée par Dieu dans l'extase s'explique en premier lieu par la nécessité pour l'esprit humain de passer par des médiations sensibles pour appréhender les phénomènes intellectuels et spirituels. Mais il n'est pas un pis-aller pour Bovelles. Il lui permet en effet d'évoquer le rapport inédit au monde, au corps, à Dieu, qui sera celui de l'homme dans la béatitude céleste. Les termes du mouvement et de la perception, dans les textes que nous avons considérés, doivent bien être interprétés de manière figurée. Mais leur présence indique aussi que, dans la philosophie chrétienne de Bovelles, le corps est partie prenante de l'aventure de l'esprit ; de même, sa conception unifiée d'un cosmos réunissant le sensible et l'intelligible fait de la « translation » de l'esprit un processus qui donnera à l'univers tout entier, physique et spirituel, sa pleine mesure.

<sup>50</sup> *Liber propriae rationis*, XVII, f.64 r°.

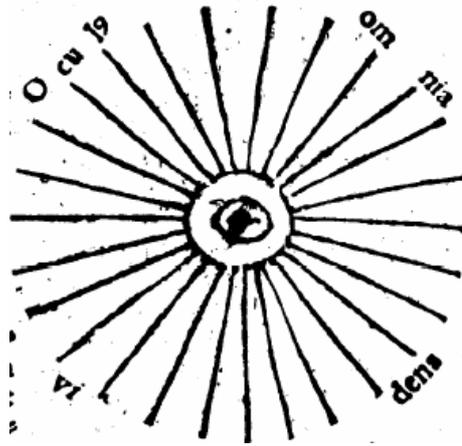


Fig. 1 *De sapiente*, Paris, H. Estienne, 1511, f. 292 v°.

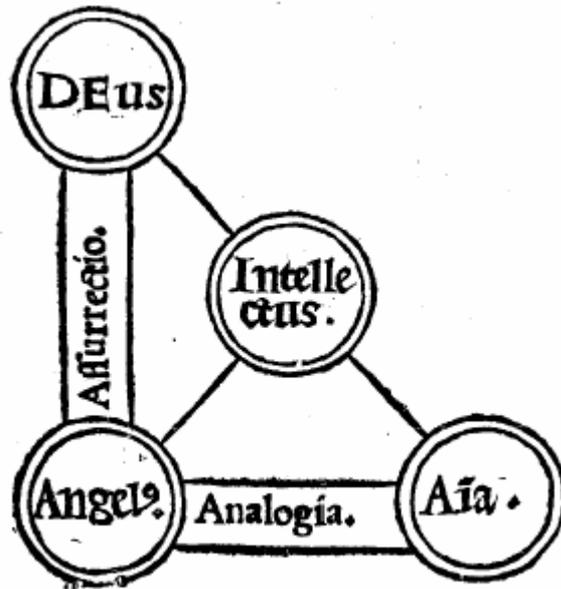


Fig. 2 Lettre de Bovelles à Guillaume Budé, 8 octobre 1511, dans *Philosophica aliquot Epistolæ*, Paris, Josse Bade, f. 50 r°.