

Barbara Faes de Mottoni – Tiziana Suarez-Nani

Hiéarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIII^e siècle

Introduction

Cet exposé comprend deux parties: la première est consacrée aux deux classifications hiérarchiques des anges présentes dans la culture médiévale latine du XIII^e siècle, au problème de leur dénomination ainsi qu'à leurs caractéristiques et à leurs fonctions, avec une considération particulière des fonctions de l'ordre des Vertus; la deuxième partie traite de la fonction cosmologique des créatures spirituelles, de sa justification philosophique et des raisons de son attribution à l'ordre particulier des Vertus¹.

I.1. Deux classifications des ordres angéliques

Un point de départ utile pour connaître l'origine de la notion de hiérarchie angélique² qui circule au XIII^e siècle nous est donné par Bonaventure. Il classifie en effet les notions de hiérarchie, d'ange, et d'ordre angélique, avec ses subdivisions ultérieures, selon la manière dont elles se sont constituées et ont été codifiées avant lui. Il nous conduit de la sorte aux sources principales de l'angéologie du XIII^e siècle avant leur rencontre et leur confrontation, voire leur conflit, avec les philosophies néoplatoniciennes arabes³.

Il convient de rappeler quelques points majeurs concernant ces notions. Pour la notion de hiérarchie, le texte de référence est le troisième chapitre de la *Hiérarchie céleste* (= CH) du Pseudo-Denys l'Aréopagite, dans lequel Bonaventure repère trois définitions de cette notion, alors qu'en réalité il n'y a qu'une seule définition, à savoir

la deuxième⁴; selon le Franciscain la première désigne la première hiérarchie créée - c'est-à-dire la Trinité et l'unité divines -, la deuxième désigne la hiérarchie créée, à savoir la hiérarchie angélique et la hiérarchie humaine dans leur processus de dérivation (*egressus*) à partir de Dieu, en tant qu'image et similitude, et la troisième définition indique enfin le retour de cette hiérarchie vers Dieu⁵.

Bonaventure ajoute ensuite une quatrième définition, qu'il qualifie de *magistralis*, mais qu'il ne commente pas; la voici: "Hierarchia est rerum sacrarum et rationabilium ordinata potestas, in subditis debitum retinens principatum". D'origine inconnue, mais attribuée souvent au pseudo-Denys, elle mérite d'être rappelée, car au cours de la première moitié du XIII^e siècle elle est adoptée, seule ou avec celle de Denys, par de nombreux théologiens, comme par exemple Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Hales ou encore Albert le Grand. Cela dit, c'est la définition dionysienne qui va s'imposer et dominer sans partage, comme il apparaît clairement dans les textes de Thomas d'Aquin⁶.

En ce qui concerne la notion d'ange, il y a deux textes de référence: le *De divinis nominibus* de Denys et le *De fide orthodoxa* de Jean Damascène⁷. La référence à ces deux autorités pour définir la nature et les propriétés de l'ange est tout à fait traditionnelle et on la trouve déjà au début du XIII^e siècle, par exemple chez Philippe le Chancelier, Hugues de Saint-Cher et Albert le Grand; l'interprétation que Bonaventure en donne est par contre plus personnelle, surtout en ce qui concerne le texte de Denys, que le Franciscain comprend à la lumière de ses propres catégories théologiques: alors que la définition du Damascène désigne l'ange dans son être naturel, celle de Denys le considère aussi dans son rapport et dans sa disposition surnaturelle, car elle explique pourquoi l'ange est *imago Dei* par nature, *similitudo* par la grâce et déiforme par la gloire⁸.

Quant à la notion d'ordre angélique, elle prend appui sur la définition de Pierre Lombard⁹, où le Franciscain trouve trois aspects de l'ordre: son fondement, sa disposition et son complément¹⁰.

Bonaventure insère par ailleurs la subdivision des différents ordres angéliques dans un schéma architectonique général, structuré de manière rigoureuse selon des connexions triadiques de ternaries. Ce schéma est constitué: (4.1) par la division de la hiérarchie en supra-céleste, céleste et sub-céleste; (4.2) par la subdivision de la hiérarchie céleste en trois hiérarchies, à savoir les hiérarchies supérieure, moyenne et inférieure, appelées aussi "epiphania, hyperphania et hypophania", et enfin (4.3) par une subdivision ultérieure de chacune de ces trois hiérarchies en trois ordres. Il en résulte le schéma suivant:

i. supercoelestis		Seraphim	Seraphim
	i. superior	Cherubim	Cherubim
		Throni	Throni
		Dominationes	Dominationes
4.1 i. Coelestis	4.2 i. media	4.3 Potestates Dionysius	Principatus Gregorius
		Virtutes	Potestates
		Principatus	Virtutes
	i. inferior	Archangeli	Archangeli
i. subcoelestis		Angeli	Angeli

Nous n'allons pas nous arrêter ici sur les interprétations bonaventuriennes de ces divisions¹¹, mais nous allons considérer les deux listes (= 4.3) qui articulent la troisième subdivision. Bonaventure attribue (de façon éronnée) la première à Denys et la deuxième à Grégoire le Grand et à Bernard; il choisit la première pour trois raisons: à cause de la plus grande autorité de Denys, alors considéré disciple de Saint Paul; en raison de ce que Grégoire lui-même l'invoque comme autorité, et enfin à cause de l'approche doctrinale de Denys, qui distingue les hiérarchies en fonction de ce qui leur est intrinsèque et essentiel ainsi qu'en fonction de leur position dans le ciel, alors que Grégoire les distingue selon les fonctions qu'elles exercent à l'égard du monde des hommes¹².

Par cette remarque Bonaventure saisit parfaitement – bien qu'il ne soit pas le seul à le faire – un des aspects les plus qualifiants des angélogologies de ces deux auteurs. Le monde angélique de Denys est en effet un monde hiérarchique, triadique et formé d'intermédiaires qui sont toujours en communication avec un terme supérieur et un terme inférieur. Le but de Denys est de faire correspondre à chaque triade et - à l'intérieur de chacune d'elles, à chaque ordre - une fonction propre et particulière parmi les trois fonctions de l'activité hiérarchique, à savoir l'union ou perfection, l'illumination et la purification; Dieu réalise ces activités parfaitement en lui-même et il les transmet par voie hiérarchique au monde angélique d'abord et, à travers celui-ci, à la hiérarchie ecclésiastique, le but étant, à chaque niveau, de s'assimiler à Dieu au moyen d'un processus ascensionnel. Chaque ordre angélique est caractérisé – comme Bonaventure le remarque à juste titre – en fonction de sa nature essentielle, qui selon Denys consiste précisément dans la participation et la transmission de l'activité hiérarchique.

Le monde angélique de Grégoire n'est pas, par contre, un monde hiérarchique, et encore moins un monde ordonné et articulé en triades, car il ne s'inscrit pas, contrairement à l'univers néoplatonicien de Denys, dans un cadre philosophique. En réalité – et c'est un aspect déjà relevé par Albert le Grand et Thomas d'Aquin¹³ – Grégoire énumère, mais n'ordonne pas les différents groupes angéliques; son univers s'inspire plutôt d'une intention didactique et pastorale, soucieuse de saisir et de distinguer les esprits célestes en fonction des tâches qu'ils remplissent au nom de Dieu à l'égard des hommes, afin de leur montrer concrètement la voie du salut et de leur indiquer la place qui leur est réservée dans la cité céleste. Aussi, les tâches qui les caractérisent sont-elles expliquées de manière plus claire et complète chez Grégoire que chez Denys.

Si nous revenons aux classifications angéliques de ces deux auteurs, il convient de souligner qu'ils en proposent plusieurs¹⁴, mais que deux surtout vont s'imposer et faire l'objet de confrontations et de commentaires. Il faut relever également que ces deux listes sont déjà présentes ensemble dans des textes de la moitié du XIIe siècle, comme on peut le vérifier dans l'*expositio* de Hugues de Saint Victor sur la *Hiérarchie céleste* et dans les *Sentences* de Pierre Lombard¹⁵. Par ailleurs, si tous les théologiens du XIII^e siècle qui commentent ce dernier texte sont amenés à discuter ces classifications dans le cadre institutionnel universitaire, il faut noter que la réflexion sur ces classifications déborde à la fois ce cadre, le genre littéraire du commentaire et le XIII^e siècle lui-même, puisque par exemple le poète Dante y reviendra plus tard dans la Comédie (Paradis 28, 120-139). Il faut souligner enfin que pendant le XIII^e siècle le modèle angéologique dionysien l'emporte sur celui de Grégoire et gagne l'adhésion de la plupart des théologiens: ce fait est dû

vraisemblablement à ce qu'il est plus fortement marqué par une notion de hiérarchie qui englobe tous les aspects de la réalité.

Les deux listes discutées et confrontées sont les suivantes:

Denys

Gregoire le Grand

Séraphins	Séraphins
Chérubins	Chérubins
Trônes	Trônes
Dominations	Dominations
Vertus	Principautés
Puissances	Puissances
Principautés	Vertus
Archanges	Archanges
Anges	Anges

Il apparaît que dans ces deux listes seuls les ordres des Vertus et des Principautés occupent des places différentes. Les justifications qui en sont données par les théologiens du XIII^e siècle diffèrent par valeur et par poids. Albert le Grand, par exemple, dans la *Summa de creaturis* introduit la notion aristotélicienne de vertu – à laquelle Bonaventure se réfère d'ailleurs également¹⁶ –, afin d'expliquer la position différente de l'ordre des Vertus chez Denys et chez Grégoire. En effet, si la hiérarchie intermédiaire est caractérisée par la puissance parfaite dans le gouvernement du monde, la vertu représente alors ici le terme ultime, c'est-à-dire la limite de la puissance d'une réalité, au-delà de laquelle on ne saurait aller, comme l'explique Aristote dans le traité *Du ciel* (I, 11, 281a 10-12). Mais cette vertu – continue Albert –

est déterminée de manière différente par les deux théologiens: *simpliciter* par Denys, en relation aux hommes par Grégoire; *simpliciter*, à cause de l'abondance finale d'une telle puissance, qui est au maximum de sa force dans le fait de conférer aux choses stabilité dans leur essence, puissance et operation. En relation aux hommes, car il s'agit du point ultime (de la puissance) par rapport à la puissance qui *nous est manifestée*, c'est-à-dire la puissance de la nature; selon Grégoire, en effet, dans la production de signes et de miracles l'ordre des Vertus va au-delà, au dessus et contre la nature elle-même¹⁷.

Thomas d'Aquin en revanche, aussi bien dans la *Somme contre les Gentils* que dans la *Somme théologique*, tend à minimiser la différence entre les deux ordres. Il relève en effet que ce que Grégoire attribue aux Principautés convient aux Vertus selon Denys et que les Vertus du premier correspondent aux Principautés du second¹⁸. Dante, quant à lui, résout cette difficulté en mettant sur les lèvres de Grégoire un sourire bienveillant, comme s'il voulait suggérer que le problème est finalement peu important¹⁹.

Aussi, au-delà de cette divergence, il nous paraît important de signaler quelques utilisations de ces classifications au XIII^e siècle, lorsque celle de Grégoire, qui à l'origine n'était pas structurée hiérarchiquement, devient à son tour tout à fait hiérarchisée à la manière de celle de Denys et représente désormais, comme celle-ci, un modèle de référence.

Bien que la clarification de ces utilisations reste entièrement à faire, on peut d'ores et déjà relever quelques aspects, liés aux différents contextes et genres littéraires ainsi qu'à l'orientation spirituelle propre des Franciscains et des Dominicains. Un premier aspect est le suivant: les hiérarchies angéliques de la liste de Grégoire sont considérées comme des modèles d'organisation politique, et non seulement de la

société ecclésiastique²⁰, mais aussi de la société civile dans ses stratifications sociales et dans ses fonctions²¹: Guillaume d’Auvergne, par exemple, présente dans le *De universo* un tableau très vif et articulé de correspondances entre les ordres des règnes - qu’on peut rapporter historiquement aux développements institutionnels en France et en Angleterre – et les neuf ordres angéliques, ainsi qu’entre les ordres de la société ecclésiastique et les chœurs célestes; dans ce contexte les centurions et les archidiaques sont assimilés à l’ordre des Vertus²².

Les hiérarchies angéliques de la liste grégorienne sont adoptées aussi comme modèle dans le domaine psychologique pour la classification des vertus de l’âme, comme on peut le vérifier dans le traité pseudo-augustinien *De spiritu et anima*²³, un texte du XIIe siècle qui connaîtra un succès remarquable surtout dans le milieu franciscain du XIIIe siècle.

Toujours dans le milieu franciscain – très réceptif des motifs dionysiens – les hiérarchies angéliques sont proposées comme modèles de vie pour l’homme spirituel, qui doit s’y conformer dans son élan vers Dieu, dans son effort de consolidation de soi et dans l’aide qu’il doit apporter au prochain²⁴; ces mêmes hiérarchies servent par ailleurs d’exemplaires des qualités que l’âme parfaite doit posséder à la manière de la Vierge²⁵.

I.2 Les noms des ordres angéliques

Le problème de l’appellation des ordres angéliques fait l’objet d’une réflexion particulière chez les théologiens du XIII^e siècle, qui discutent cette question à l’occasion du commentaire du chapitre 3 de la distinction 9 du II Livre des Sentences. Au-delà de l’occasion fournie par le commentaire de ce texte et au-delà des

différentes solutions retenues, le motif principal de l'intérêt accordé à ce thème se rattache à la structure ordonnée du monde angélique: en effet, puisque le monde des créatures spirituelles est par définition un monde ordonné - ce qui vaut autant pour Bonaventure que pour Thomas d'Aquin et, en général, pour tous les théologiens de l'époque - les ordres qui le constituent doivent être nommés de manière claire et distincte, à partir de propriétés et de perfections qui sont propres à chaque ordre, mais d'une manière qui n'est pas exclusive. Par ailleurs, étant donné que certaines dénominations sont mixtes - comme par exemple celles d' 'ange' ou de 'vertus', puisqu'elles peuvent être attribuées soit à un ordre spécifique soit à l'ensemble des créatures spirituelles - , il devient nécessaire de les clarifier et de les justifier²⁶.

Bonaventure et Thomas d'Aquin discutent cette question à la lumière de deux principes herméneutiques différents: le Franciscain dans l'optique de ce que l'ange possède par nature et de ce qu'il a reçu par la grâce, le Dominicain à partir des différentes modalités selon lesquelles une même perfection se trouve dans un ensemble ordonné d'étants.

Plus précisément, selon Bonaventure les créatures célestes peuvent être nommées en tenant compte de trois aspects: leurs propriétés naturelles, les dons gratuits qu'elles ont reçus, ainsi que d'autres éléments qui d'une certaine manière sont naturels et d'une autre gratuits.

Si on les envisage à partir des propriétés naturelles, étant donné que la nature de ces créatures ne nous est pas connue dans sa singularité, mais seulement dans sa généralité, elles seront alors nommées par des noms communs, déduits de leur nature ou forme commune; par ailleurs, puisque celle-ci peut être un commun lointain ou proche, dans le premier cas elles seront appelées 'essences célestes' et dans le deuxième, de manière plus spécifique, 'esprits célestes'. Si par contre elles sont

nommées à partir des dons gratuits, qui sont reçus et possédés selon des degrés et des modalités différentes et de ce fait déterminent leurs traits distinctifs, elles seront alors nommées par des noms propres, propres aussi bien par rapport aux démons que par rapport aux autres ordres angéliques, comme c'est le cas pour les noms de 'Séraphins' et de 'Trônes'. Et enfin, si elles sont nommées à partir d'éléments à la fois naturels et gratuits, elles seront alors appelées par des noms qui sont à la fois communs et propres, c'est-à-dire communs aux anges bons et aux démons, mais propres aux anges bons uniquement: c'est le cas des appellations de 'Principautés' et de 'Puissances', qui sont communs aux anges bons et aux anges mauvais du point de vue d'une propriété de nature, mais qui ne sont propres qu'aux anges bons si elles sont considérées dans l'optique d'un don de grâce.

Il y a par ailleurs des noms qui sont à la fois communs à tous les ordres angéliques et propres à certains d'entre eux: c'est le cas des appellations d' 'Anges' et de 'Vertus'. Ces noms, en effet, dans la mesure où ils expriment un don naturel, peuvent être attribués à toutes les substances célestes; dans ce cas tous ces esprits célestes peuvent être appelés 'Anges', car tous sont aptes à manifester, et tous peuvent être appelés 'Vertus', car tous sont puissants dans leur agir. Si par contre ces esprits sont nommés sur la base d'un don gratuit qui les rend aptes à exercer une tâche particulière et spécifique, comme le fait de révéler des mystères ou d'accomplir des miracles, ils recevront alors les noms propres et spécifiques de chaque ordre, à savoir le nom de l'ordre des Anges et celui de l'ordre des Vertus. Dans la conception bonaventurienne, l'appellation propre de chaque ordre angélique trouve donc son fondement dans les dons de la grâce "secundum diversos status et gradus in quibus distinguuntur et ordinantur"²⁷.

Dans une autre perspective, Thomas considère que les noms propres des différents ordres désignent leurs propriétés²⁸. Or, pour repérer la propriété spécifique de chaque ordre, il faut prêter attention au fait que dans une succession ordonnée d'entités un attribut peut être réalisé selon trois modalités, à savoir par propriété, par excès ou par participation. Par propriété, lorsqu'il est dans un sujet qui lui est adéquat et proportionné; par excès, lorsqu'il possède une valeur moindre que celle du sujet auquel il est attribué et lui convient donc par excès: c'est le cas de l'attribution des noms humains à Dieu; par participation, lorsqu'il est attribué à un sujet dans lequel il ne se trouve pas réalisé au sens pleinier, mais de manière déficiente: c'est le cas des saints qui sont dits 'dieux' par participation. De là, il s'ensuit que ce qui doit être désigné par un nom qui en exprime la propriété ne doit être nommé ni par un attribut qui le désigne de manière déficiente, ni par un attribut qui lui convient par excès, mais par un nom adéquat et proportionné à sa nature. Ainsi, par exemple, l'appellation appropriée à l'être humain est celle de 'substance rationnelle', et non pas de 'substance intellectuelle' ou de 'substance sensible'; 'substance intellectuelle' est en effet la dénomination qui convient en propre à l'ange, car l'intelligence simple (= non-composée) lui convient par propriété, alors que l'être humain la possède uniquement par participation; 'substance sensible' est, quant à elle, l'appellation qui convient en propre à l'animal - car les sens sont inférieurs à ce qui caractérise en propre l'homme, à savoir la rationalité - et qui est donc attribuée à l'homme par excès par rapport aux animaux.

Dans les ordres angéliques toutes les perfections spirituelles sont donc communes à tous les anges, et dans les ordres supérieurs elles sont plus grandes qu'aux niveaux inférieurs. Et puisque parmi les perfections il y a des degrés, une perfection supérieure est attribuée à l'ordre supérieur par propriété et à l'inférieur par

participation; en revanche, une perfection inférieure est attribuée à un ordre inférieur par propriété et au supérieur par excès. L'ordre supérieur est donc nommé par une perfection supérieure. L'appellation des ordres en fonction de la convenance entre un ordre et ses perfections spirituelles avait déjà été le critère adopté par Denys, alors que la dénomination en fonction de leurs ministères externes était le critère adopté par Grégoire. Ce dernier affirmait en effet que 'Anges' est le nom des créatures célestes qui annoncent des événements mineurs, 'Archanges' celui de celles qui annoncent de grands événements et 'Vertus' celui de celles qui opèrent des miracles; 'Puissances' est le nom des créatures célestes qui vainquent les forces démoniaques et 'Principautés' le nom de celles qui président aux esprits bons.

En ce qui concerne les appellations d' 'Anges' et de 'Vertus', Thomas propose une interprétation adhérente à la pensée de Denys. Selon ce dernier – à partir du moment où les ordres supérieurs possèdent toujours et de manière éminente les illuminations et les pouvoirs des inférieurs (alors que l'inverse ne vaut pas), et que l'ordre des Anges est le dernier dans l'échelle hiérarchique –, toutes les créatures spirituelles peuvent être appelées 'Anges' en tant que révélateurs et messagers de l'illumination divine. Par rapport à ce dernier ordre, Denys précise encore que la spécificité, à partir de laquelle il est appelé ordre des Anges au sens propre, consiste dans le fait de manifester et de transmettre les illuminations divines directement à l'être humain²⁹.

Selon Denys l'appellation de 'Vertu' s'avère par contre plus complexe³⁰. Compte-tenu de la position intermédiaire de cet ordre (le deuxième de la deuxième hiérarchie), l'explication donnée pour l'appellation d' 'Ange' n'est plus valable, ou plutôt ne vaut que partiellement. Elle vaut pour les essences célestes supérieures aux Vertus, c'est-à-dire pour les Séraphins, les Chérubins, les Trônes et les Dominations, en vertu de la loi hiérarchique qui veut que le supérieur possède toujours et plus

parfaitement tout ce que possède l'inférieur; en revanche, elle n'est pas valable pour les esprits célestes inférieurs aux Vertus. Denys élabore par conséquent une autre solution, qui est la suivante: dans chaque intelligence divine on peut distinguer l'essence, la vertu (dynamis) et l'opération; lorsque nous appelons indistinctement l'une ou l'autre intelligence céleste 'essence' ou 'vertu', nous désignons ainsi par périphrase celle dont nous parlons selon l'essence ou la vertu qui lui appartiennent en propre, sans que pour autant l'ordre des Vertus perde son caractère propre et exclusif, qui est celui de la "force virile, inflexible"³¹, par laquelle cet ordre poursuit l'imitation de la Vertu suressentielle, qui est source de toute vertu.

Sur ce point – comme on le remarquait – Thomas suit Denys de très près. Ainsi, selon lui, toutes les essences célestes sont appelées Anges en tant qu'elles manifestent le divin. Mais puisque dans cette manifestation les anges supérieurs possèdent une excellence dont dérivent les noms des ordres supérieurs, alors que l'ordre angélique inférieur n'ajoute rien à la tâche commune qui est celle de manifester, ce dernier est dénommé simplement à partir de cette tâche, si bien que le nom commun d' 'ange' convient aussi comme nom propre au niveau inférieur des créatures spirituelles. Mais on peut dire aussi que l'ordre angélique inférieur est appelé spécialement ordre des Anges, car il annonce immédiatement aux êtres humains.

Quant à la 'vertu' comprise comme nom commun, Thomas, toujours sur la trace de Denys, explique que si elle est comprise comme force, et de ce fait intermédiaire entre l'essence et l'opération, elle est attribuable à tous les esprits célestes. Si en revanche par 'vertu' on entend un excès de force, dans ce cas cette appellation est le nom propre de l'ordre spécifique des Vertus, à savoir de l'ordre qui "sans crainte et avec un courage viril accomplit toutes les opérations divines qui lui sont conformes", et qui est "puissant dans l'accueil des dons divins"³².

I.3 Les fonctions des Vertus

A partir des considérations qui précèdent il apparaît que, malgré la signification et la place différentes assignées aux Vertus par Denys et Grégoire³³, cet ordre angélique possède dans les deux cas une caractéristique propre, et c'est que les Vertus sont des forces: selon Denys ces forces imitent avec virilité et sans défaillance la vertu suessentielle et donnent force aux créatures célestes de rang inférieur; selon Grégoire les Vertus sont des forces par lesquelles Dieu opère des signes et des miracles.

Pour les exégètes médiévaux la caractérisation de Grégoire le Grand est sans doute plus accessible et définie que celle de Denys et souligne plus fortement le pouvoir exercé par les Vertus dans le monde naturel. Cela dit, au cours du Moyen Age l'agir de cet ordre angélique dans le monde naturel sera reconsidéré et précisé ultérieurement. Les Vertus en effet n'opèrent pas seulement dans le monde par des signes et des miracles, mais aussi, selon certains théologiens, par l'exercice d'une fonction cosmologique déterminée qui n'est plus extraordinaire ou occasionnelle comme celle des "miracles", mais qui est constante et naturelle.

Mais avant d'en arriver à cet exercice - qui sera analysé dans la deuxième partie de ce travail -, il convient de préciser la fonction relative aux miracles. Qu'est-ce qu'on entend ici par miracle? Comment les Vertus peuvent-elles en accomplir? Grégoire ne précise pas de quels miracles il s'agit; il clarifie plutôt que les Vertus n'opèrent pas de miracles par elles-mêmes, mais qu'elles en sont les instruments, c'est-à-dire ce par quoi des miracles sont accomplis: "Virtutes enim vocantur illi nimirum spiritus, per quos signa et miracula frequentius fiunt"³⁴.

Bernard de Clairvaux détermine la nature des miracles accomplis par les Vertus de manière plus précise, en faisant d'ailleurs appel à l'Écriture: par miracles il entend les prodiges de la nature, produits dans les éléments matériels ou par les éléments matériels, les signes cosmiques apparaissant à la fin des temps et leur avènement servant d'avertissement pour les hommes et d'invitation à la foi pour les non-croyants³⁵.

Alain de Lille dans son *Expositio prosae de angelis*, en polémique contre certains hérétiques, souligne que “Dieu multa operatur preter solitum nature cursum”; comme Grégoire le Grand d'ailleurs - en faisant appel non pas à l'Écriture, mais à une source payenne, c'est-à-dire à Martianus Capella³⁶ - il insiste sur le fait que les Vertus, lorsqu'elles opèrent des miracles, jouent uniquement un rôle instrumental par lequel Dieu manifeste son autorité et sa puissance. Dans son traité sur la Hiérarchie angélique (= *Hierarchia Alani*) il fait aussi allusion à la présence des Vertus – du moins selon certains – dans le miracle eucharistique de la transformation du pain dans le corps du Christ³⁷.

En passant au XIII^e siècle, on peut observer que Bonaventure est très discret; d'une manière plutôt vague et indéterminée il se limite à dire que les Vertus opèrent, sans faire aucune allusion aux miracles³⁸.

Thomas, par contre, dans la *Somme contre les Gentils* souligne deux aspects de l'agir “miraculeux” des Vertus, c'est-à-dire son caractère extraordinaire et le fait qu'il se situe au-delà de l'ordre normal des choses (*praeter communem ordinem*)³⁹; il précise par ailleurs que cet ordre angélique n'opère pas de miracles par sa propre vertu, mais qu'il agit uniquement “in virtute divina”⁴⁰.

Mais qu'est-ce donc qu'un miracle pour Thomas et qui peut l'accomplir? De quelles manières les anges en général et les Vertus en particulier peuvent-ils les opérer? Et enfin, que signifie agir "in virtute divina"?

Selon Thomas l'ordre des choses institué par Dieu implique qu'il meut les êtres inférieurs par les supérieurs. Dieu peut cependant agir en dehors (*praeter*) de cet ordre et produire lui-même un effet dans les êtres inférieurs sans le concours de l'agent supérieur⁴¹. Au sens propre, les miracles sont des événements produits par Dieu – en tant que cause totalement inconnue du genre humain – *praeter ordinem totius naturae creatae*⁴². La typologie des miracles est fondée sur leur différente valeur et a toujours la nature comme terme de référence⁴³. Il existe en effet, selon un ordre descendant, trois types de miracles, subdivisés à leur tour selon différents degrés en fonction de l'éloignement plus ou moins grand par rapport à la force et au pouvoir de la nature. Les premiers sont les événements accomplis par Dieu et qui ne pourront jamais être opérés par la nature: comme par exemple le fait que deux corps occupent un même lieu, que le soleil recule ou que la mer soit divisée en deux parties pour ouvrir un passage. Le deuxième type de miracle comprend ceux que Dieu accomplit et que la nature peut aussi opérer, mais que Dieu ne fait pas selon *illum ordinem* [sc. *naturae*]: il est, par exemple, dans l'ordre de la nature qu'un être animé vive, voit ou marche, mais il relève d'un miracle de Dieu qu'il revive, revoie et marche après sa mort, ou qu'un aveugle retrouve la vue et qu'un estropié se déplace normalement. Le troisième type de miracles comprend des événements que Dieu accomplit et que la nature opère normalement, mais que Dieu réalise sans recours aux principes naturels: il s'agit, par exemple, du fait de guérir *virtute divina* une fièvre qui pourrait être soignée par voie naturelle, ou encore de faire pleuvoir sans l'intervention des causes naturelles⁴⁴.

Cela dit, à proprement parler Dieu seul peut opérer des miracles ou, plus précisément, sa *virtus*. Parmi les arguments produits par Thomas à cet égard, il convient d'en retenir deux, qui excluent qu'une substance créée, qu'elle soit angélique ou humaine, puisse produire de véritables miracles. Le premier est d'ordre général et concerne la structure ordonnée et stable du créé: tout ce qui est entièrement (*totaliter*) constitué et établi selon un certain ordre ne peut pas opérer au-delà (*supra*) de cet ordre; aussi, étant donné que les creatures (corporelles et incorporelles) sont établies dans l'ordre des choses fixé par Dieu, aucune d'entre elles ne peut opérer en dehors (c'est à dire *supra*) de cet ordre, ce qui veut dire qu'elle ne peut pas produire des miracles⁴⁵. Le deuxième argument insiste plus précisément sur l'origine exclusivement naturelle, parce que liée au mouvement local, des effets produits par les substances créées (corporelles ou incorporelles) par leur vertu propre. Ici aussi la conclusion de Thomas est inéquivoquable: aucune substance créée – qu'elle soit corporelle ou incorporelle – peut opérer de vrais miracles par sa propre vertu⁴⁶.

L'ordre des Vertus est également soumis à cette loi: il ne produit donc pas de miracles par sa propre vertu, mais uniquement en agissant *in virtute divina*⁴⁷.

En revanche, les substances spirituelles (anges et démons), et par conséquent et *a fortiori* les Vertus⁴⁸, peuvent opérer par vertu propre, au moyen du mouvement local d'un corps⁴⁹, des *mirabilia*, c'est-à-dire des choses admirables et insolites pour l'être humain du fait qu'il n'en connaît pas le mécanisme, ou encore des événements proches du miracle en tant que plus puissants que les effets de la nature. C'est ce qui arrive lorsque, à la manière du médecin qui utilise des herbes comme moyens pour guérir, les créatures spirituelles se servent de réalités naturelles comme moyens ou instruments pour produire certains effets. Aussi, puisqu'un effet ne possède pas seulement la vertu de l'instrument par lequel il a été produit, mais aussi celle de son

agent principal, il s'ensuit que des effets plus puissants peuvent être produits par ces réalités naturelles lorsqu'elles ont servi d'instrument à des substances spirituelles. Ces effets ne sont pas des miracles, puisque leurs causes sont naturelles, mais sont précisément des prodiges (*mirabilia*)⁵⁰.

En résumant, on peut retenir que l'ordre des Vertus opère des miracles en agissant *in virtute divina*, et, comme toutes les autres créatures spirituelles (anges et démons), intervient sur les forces de la nature par sa *virtus* en opérant des prodiges. S'il est vrai qu'au niveau du miracle proprement dit il y a la limite infranchissable qui consiste à ne pas pouvoir agir par vertu propre, il reste néanmoins que l'ordre des Vertus peut accomplir des miracles en agissant *in virtute divina*, c'est à dire en agissant en qualité de ministres de la force (*virtus*) de Dieu. Le seul exemple concret que Thomas nous donne à ce propos, c'est à dire en explicitant la citation de Grégoire⁵¹, est celui de l'action des anges dans la résurrection finale des morts, que l'on trouve soit dans la *Summa theologiae* soit dans le *De potentia*. Les anges, qui ne peuvent jamais ni ressusciter les morts ni donner la vue aux aveugles ni faire que deux corps occupent le même lieu ou que le soleil recule⁵², dans le miracle de la résurrection finale sont chargés de ramasser la poussière des morts auxquels la vertu de Dieu redonnera la vie⁵³.

La limitation *in virtute divina* semble ainsi représenter en même temps une richesse pour l'ordre des Vertus, qui selon Thomas accomplit non seulement des *mirabilia*, mais dans certains cas aussi de véritables miracles, alors que selon Bernard il n'opère que des prodiges et des signes.

II. Thomas d'Aquin et les anges-moteurs des sphères célestes

Les capacités et les fonctions de l'ordre des Vertus ne s'arrêtent pas là: cet ordre angélique est en effet appelé à exercer un rôle précis dans le monde de la nature, un rôle qui est indispensable au fonctionnement du cosmos tout entier. Cela dit, avant de clarifier pourquoi et comment c'est précisément à l'ordre des Vertus que revient une fonction cosmologique déterminée dans la conception thomasienne de l'univers, il convient de rappeler sommairement quelques éléments qui déterminent la discussion médiévale de cette problématique.

Le récit chrétien de la Nativité nous a familiarisés avec trois personnages attachants et énigmatiques: les rois Mages, venus d'Orient pour rendre hommage au Dieu incarné en la personne de Jésus. Le long chemin qui a conduit les Mages à Bethléem a été indiqué par une étoile très particulière - une comète -, dont l'apparition a toujours été associée à l'accomplissement de grands événements. Messagère du divin, cette étoile n'était sans doute pas une étoile comme les autres, et pour cause: cette étoile était un ange⁵⁴.

L'identification de l'étoile comète avec un ange s'inscrit dans une longue tradition qui remonte – du point de vue philosophique qui est le nôtre – à la doctrine platonicienne de l'Âme du monde, présente comme principe métaphysique dans la nature toute entière. L'idée d'un tel principe d'animation inhérent à la nature était partagée par l'école stoïcienne, qui l'énonçait à travers sa conception du *Lògos* et de la sympathie universelle; ce motif trouvait un développement ultérieur dans la doctrine néoplatonicienne de l'Âme du monde, troisième hypostase chargée d'engendrer et d'organiser le monde matériel.

La culture judéo-chrétienne des premiers siècles se servait également de ces quelques éléments issus de la tradition philosophique pour expliquer le devenir cosmique et bâtir une vision du monde conforme au donné biblique. Ainsi, par

exemple, Philon d'Alexandrie adoptait l'idée stoïcienne de la sympathie universelle et d'une « dynamis » présente dans l'univers, mais corrigeait l'immanentisme stoïcien en faisant dériver cette force du Dieu unique extérieur et supérieur au monde; par ailleurs, entre ce Dieu transcendant et le monde créé Philon plaçait des puissances intermédiaires servant d'instruments au gouvernement de l'univers⁵⁵. Dans la culture des premiers siècles ces puissances (« dynameis ») étaient généralement identifiées aux anges, qui étaient ainsi préposés aux astres et chargés d'en administrer le cours⁵⁶. L'association des anges avec les étoiles et le monde céleste en général, à laquelle l'iconographie de la Nativité nous a accoutumés, s'inscrit donc dans un ensemble culturel complexe, réunissant des motifs philosophiques et religieux et véhiculant l'idée que la dynamique céleste est suscitée par des réalités intermédiaires entre le monde matériel et son principe divin; d'où également l'idée que le monde céleste – grâce à la médiation de ces entités – est une manifestation du divin.

Les discussions médiévales sur la fonction cosmologique des anges plongent leurs racines lointaines dans ce contexte philosophique et théologique et assument cette tradition, mais elles s'en écartent aussi à bien des égards. En effet, les quelques motifs que j'ai rappelés véhiculent une conception du devenir naturel et de la dynamique céleste qu'on peut qualifier, d'une manière générale, d'animiste, en ce que le principe du devenir est considéré présent dans la nature sous forme de force, d'énergie ou d'âme ayant un caractère divin. L'animisme constitue, quant à lui, un terrain de prédilection pour le développement de conceptions et de pratiques de type magique, dans lesquelles les forces ou énergies immanentes à l'univers sont revêtues d'un caractère occulte qui devient prépondérant⁵⁷.

Or, lorsqu'on aborde les discussions concernant le principe du mouvement céleste soulevées dans la culture philosophique et théologique du Moyen Age latin, et plus

particulièrement du XIII^e siècle, bien des choses ont changé: d'abord, évidemment, en ce qui concerne l'héritage culturel, enrichi notamment par l'apport tout à fait remarquable de la philosophie arabe - et en particulier d'Avicenne -, et ensuite en ce qui touche plus précisément au statut du principe de la dynamique céleste. Aussi, si l'association des anges avec les étoiles et les sphères célestes est maintenue, leur relation est clarifiée et précisée de manière à exclure l'explication animiste et, à plus forte raison, tout caractère divin et/ou occulte du principe moteur immédiat du monde céleste⁵⁸.

Nous allons illustrer l'ensemble de cette problématique à travers la conception de Thomas d'Aquin, qui représente pour le Moyen Age un point de référence particulièrement intéressant.

II.1 Les moteurs des sphères célestes

La question visant à identifier le principe qui suscite la dynamique céleste s'inscrit dans une conception cosmologique dont elle ne peut être isolée. Thomas d'Aquin a adopté, dans ses grandes lignes, la cosmologie aristotélicienne⁵⁹, selon laquelle l'univers est un corps sphérique subdivisé en deux grandes régions: la région sublunaire allant du centre de la terre jusqu'à la sphère lunaire, et la région supra-lunaire qui comprend l'ensemble des sphères célestes et qui s'étend de la lune jusqu'à la sphère des étoiles fixes. Ces deux régions sont de nature différente, puisque composées des quatre éléments l'une, et de la *quinta essentia* ou éther l'autre. Cette altérité explique les différents types de changements qui affectent ces deux régions cosmiques: dans le monde sublunaire les êtres se transforment sans cesse et sont soumis à la génération et à la corruption, alors que dans le monde céleste il n'y a ni

altération, ni accroissement ou diminution, ni corruption, mais uniquement le déplacement selon un mouvement régulier, circulaire, uniforme.

La circularité du mouvement céleste confirme d'ailleurs son altérité par rapport au monde sublunaire: alors que les éléments de celui-ci se meuvent en ligne droite, vers le haut ou vers le bas, afin d'atteindre leur lieu naturel, les sphères célestes sont mues d'un mouvement circulaire régulier, car elles n'ont pas à se diriger vers un lieu propre, mais se trouvent toujours et déjà dans leur état définitif. Aussi, à proprement parler, le ciel dans son ensemble n'est pas dans un lieu, car le ciel lui-même est le contenant de l'univers et au-delà de lui il n'y a rien.

Comme celui d'Aristote, l'univers thomasien est donc continu, plein et fini, formé de plusieurs sphères concentriques qui s'enchâssent les unes dans les autres. Les astres sont fixés sur leurs sphères respectives et participent de leur mouvement. Les astres les plus éloignés de la terre sont les étoiles, qui sont placées sur la sphère dite précisément des étoiles fixes; les autres astres sont placés chacun sur une sphère particulière: on a ainsi la sphère de la Lune, celle de Mercure, de Vénus, du Soleil, de Mars, de Jupiter et de Saturne. Avec Ptolémée, Thomas d'Aquin place au-delà de la sphère des étoiles fixes une neuvième sphère: celle du Premier Mobile, qui ne porte aucun astre (« anastrique »), et avec la tradition théologique il situe encore au-delà de la neuvième sphère astronomique un dixième ciel, « théologique » et immobile, appelé Empyrée, qui est le séjour des bienheureux⁶⁰.

Cet univers plein et clos se meut selon un mouvement circulaire, dont l'ultime raison d'être est Dieu lui-même, qui est à la fois cause efficiente et finale du cosmos et de son mouvement. Aussi, l'univers est-il mû selon une double dynamique: d'une part, le mouvement des sphères supérieures se transmet graduellement aux niveaux inférieurs et exerce son influence jusqu'à la région sublunaire, où il provoque les

changements qui s'y effectuent – c'est la raison de l'adage « Homo generat hominem et sol »⁶¹; d'autre part, l'univers obéit à une dynamique ascendante, qui résulte de l'attrait exercé sur tous les êtres par le principe suprême en tant qu'objet de pensée et de désir, en tant que terme d'accomplissement de toute aspiration au bien et au bonheur. Cette dynamique ascendante est celle qui fait dire à Dante, aux derniers versets du *Paradis*, que « c'est l'amour qui meut le ciel et les autres étoiles »⁶².

Le mouvement des corps célestes est une pièce intégrante de ce dynamisme universel qui trouve en Dieu le terme de son accomplissement. Ce finalisme n'explique cependant pas la modalité particulière de fonctionnement de chaque mouvement, et c'est pourquoi Thomas d'Aquin est amené à se demander quel est le principe proche et immédiat de la dynamique céleste. La démarche thomasienne visant à identifier ce principe est très importante pour notre propos, car elle fournit une justification philosophique de la fonction cosmologique des anges, grâce à laquelle les créatures spirituelles sont légitimées dans leur agir indépendamment et au-delà de leurs assises religieuses et théologiques⁶³.

La *determinatio* de Thomas d'Aquin obéit, d'une manière générale, à l'axiome aristotélicien selon lequel « tout ce qui est mû est mû par un autre »⁶⁴, ce qui implique pour chaque mouvement la coexistence d'un moteur et d'un mobile. Quel est donc le moteur des sphères célestes ? La première réponse est formulée sous forme de négation: le principe du mouvement céleste n'est pas la nature. Cet énoncé est capital car, en soulignant l'hétérogénéité des deux régions cosmiques, il fonde le choix de notre auteur quant au principe moteur du monde sidéral. Selon Thomas, en effet, étant donné que la nature – comprise au sens aristotélicien de forme – est le principe de toute sorte de mouvement dans le monde sublunaire, elle ne peut exercer la même fonction dans la région céleste, dont le statut est totalement différent. Cette

différence tient à ce que les corps célestes sont incorruptibles et par conséquent ne sont en puissance à l'égard d'aucune forme; leur potentialité n'est relative qu'au lieu, en ce que par leur mouvement ils acquièrent des lieux nouveaux sur leur trajectoire circulaire, dont aucun ne représente cependant leur lieu naturel. N'ayant pas à l'orienter vers un tel lieu, la nature ou forme du corps céleste n'est donc pas le principe de son mouvement⁶⁵. De là la conclusion que le principe immédiat de la dynamique céleste ne peut être qu'un moteur extrinsèque de nature intellectuelle.

Tous les arguments invoqués en faveur de cette thèse visent premièrement à exclure qu'un même principe – la nature – puisse gouverner les deux régions cosmiques. Leur hétérogénéité est radicalisée et interprétée à travers l'opposition des concepts de nature et d'intellect(-volonté), à partir de laquelle la dynamique céleste ne peut plus être envisagée que comme l'œuvre d'une substance intellectuelle. Telle est donc la visée première de Thomas d'Aquin: soustraire le monde supra-lunaire à l'emprise du déterminisme naturel pour en faire le domaine et l'œuvre de l'esprit.

Ce pas ayant été franchi, il convient d'identifier plus précisément les principes moteurs des sphères célestes. S'agissant de natures intellectuelles, il faut les situer d'emblée dans le domaine de l'immatériel: il s'agira donc de substances séparées, ou, en d'autres termes, des intelligences séparées des philosophes, que Thomas d'Aquin identifie aux anges de la tradition chrétienne: « Quod autem (motus caeli) sit a Deo dirigente totam naturam et quod corporalis natura moveatur a Deo mediantibus intelligentiis sive angelis »⁶⁶.

Les anges sont ainsi préposés au mouvement des sphères célestes en tant que moteurs extrinsèques immédiats. Ce rôle étant indispensable au fonctionnement du cosmos, les créatures spirituelles sont investies d'une fonction philosophique de premier plan, qui consiste à rendre raison de la marche de l'univers. Les anges

thomasiens sont ainsi les véhicules et l'expression d'un ordre de raison qui rend le monde intelligible. Loin de représenter un élément de mystère ou d'obscurité, dans la pensée de l'Aquinat les anges servent au contraire à rendre la structure du monde plus claire et intelligible, car ils représentent les médiations indispensables dans un ordre de raison instauré par la sagesse divine.

Il importe de souligner que cette fonction d'intelligibilité résulte de l'identification des anges bibliques avec les intelligences séparées des philosophes; l'ange rend l'univers intelligible à partir du moment où il est placé dans une *Weltanschauung* philosophique qui lui donne sens et réalité indépendamment de son origine et de son existence religieuse⁶⁷. Aussi, peut-on vérifier que les penseurs qui refusent l'identification des anges avec les substances séparées des philosophes leur refusent également toute fonction cosmologique et par là-même tout rôle d'intelligibilité dans la compréhension philosophique du monde⁶⁸.

II.2 Les Vertus des cieux

A ce point de notre enquête nous pouvons franchir un pas ultérieur afin de situer les anges préposés au mouvement céleste dans le cadre des schémas hiérarchiques présentés auparavant. Thomas adopte sans réserves la hiérarchie dionysienne et considère la distinction théologique des anges supérieurs et des anges inférieurs analogue à la différenciation philosophique, notamment avicénienne, entre les Intelligences - conçues comme principes lointains du mouvement céleste - et les Ames des cieux qui en émanent - et qui seraient les principes immédiats de cette dynamique. A partir de là, les anges supérieurs peuvent être considérés comme des moteurs séparés et lointains, alors que les anges inférieurs exercent la fonction de

moteurs proches et premiers⁶⁹. La correspondance anges-intelligences séparées est donc exploitée jusqu'au bout afin de garantir un maximum d'intelligibilité à l'univers. Cet aspect apparaît clairement dans l'argumentation qui permet à Thomas d'Aquin de nommer avec précision les anges qui exercent la fonction de moteurs proches des sphères célestes et de clarifier la modalité de leur fonctionnement.

En effet, dans la *Somme contre les Gentils* (III, 80) notre auteur établit par voie déductive la fonction de chaque ordre angélique à partir de la place qu'il occupe dans la disposition architectonique du monde céleste⁷⁰. De cette argumentation il convient de retenir les éléments suivants: la hiérarchie supérieure exerce une fonction de contemplation et de réduction des inférieurs à Dieu; de par sa position cette hiérarchie n'a donc pas de rapport avec le monde corporel. La deuxième hiérarchie, qui occupe la place intermédiaire, est en quelque sorte l'organe exécutif de la providence divine: les Dominations distribuent les tâches parmi les exécuteurs, les Vertus exécutent les dispositions de la providence divine, et les Puissances régissent et préservent l'ordre de la providence déjà institué. Quant à la troisième hiérarchie, elle occupe la place inférieure dans l'univers des créatures spirituelles et est par conséquent directement préposée aux choses humaines⁷¹.

Or, en tant que corps supérieurs, les corps célestes ne seront pas régis par la troisième hiérarchie, qui s'occupe des affaires humaines et terrestres, ni par la première, qui n'a pas de relation directe avec les réalités corporelles. Le mouvement céleste doit donc être du ressort de la hiérarchie intermédiaire et, à l'intérieur de celle-ci, de l'ordre chargé d'exécuter les dispositions de la providence divine: cette exécution concerne en effet la cause première et universelle de la disposition divine de l'univers, à savoir précisément le mouvement céleste. Il faut en conclure que les moteurs proches des sphères célestes seront les anges appartenant à l'ordre des

Vertus⁷². Par ailleurs, les Vertus sont les substances séparées supérieures parmi celles qui sont chargées des réalités corporelles: c'est donc à elles de régir les corps supérieurs en leur imprimant le mouvement. Et enfin, les Vertus occupent la place intermédiaire parmi les créatures spirituelles: en tant qu'intermédiaires des intermédiaires, l'ordre des Vertus est donc le plus apte à diriger le monde céleste, qui occupe lui aussi la place intermédiaire dans l'ensemble de l'univers.

Il importe de souligner que, à partir du moment où la dynamique des sphères célestes est la cause universelle dont l'influence atteint tous les effets dans le monde sublunaire, la fonction motrice exercée par les Vertus est absolument indispensable au fonctionnement de l'univers. Sans l'ordre angélique des Vertus le monde ne pourrait donc pas tourner⁷³.

II.3 La «virtus» des Vertus

Un dernier point doit être évoqué ici: il s'agit de la modalité de la mise en marche des sphères célestes. Il paraît en effet difficile d'imaginer comment les anges installés dans un ordre hiérarchique rigide et statique puissent en quelque sorte s'en échapper pour donner aux cieux l'impulsion qui les fait tourner. Cette difficulté revient à celle du rapport entre des créatures purement spirituelles et un monde qui est matériel, ou encore à celle de la spatialisation des anges chargés de mouvoir les cieux. Cette problématique est complexe et dépasse notre propos: nous pouvons néanmoins retenir quelques indications significatives quant à la modalité d'exercice de la fonction motrice des substances séparées.

Conformément à la loi hiérarchique de continuité, les anges de l'ordre des Vertus agissent « en vertu » de la hiérarchie supérieure et déploient leur influence sur la

hiérarchie inférieure. Cette continuité s'appuie sur la transmission hiérarchique descendante de forces qui reçoivent le nom de *Virtutes*, si bien que chaque ordre angélique comporte et représente une *virtus* en fonction de laquelle il agit⁷⁴. Or, la *virtus* propre des *Virtutes* réside précisément dans la capacité de susciter le mouvement du ciel, c'est-à-dire dans leur force motrice.

Nous sommes ainsi amenés à saisir le pourquoi de l'appellation de « virtutes » pour les anges préposés au mouvement des sphères célestes: le terme latin « virtus » traduit en effet le grec « dynamis », qui signifie force. Et c'est en continuité avec cette signification originale que Denys⁷⁵ fait de la « force virile, inflexible » ce qui caractérise en propre l'ordre des Vertus. Or, nous savons que dans la culture antique, et plus particulièrement de l'antiquité tardive, le mouvement inhérent à la nature était expliqué par le recours à la notion d'une « dynamis » immanente à l'univers et chargée de l'animer. Dès lors, l'attribution du mouvement céleste à l'ordre des Vertus place la conception thomasienne – par la médiation de Denys – en continuité avec l'histoire de la notion de force et de son utilisation dans la recherche du principe de la dynamique universelle. Dans cette perspective il apparaît que les anges-moteurs des cieux peuvent être envisagés comme une personnification de la force qui suscite le mouvement cosmique⁷⁶.

Or, si tel est bien le cas, il faut néanmoins insister sur un élément important de rupture par rapport à la tradition que je qualifiais d'« animiste » au début de cette seconde partie. En effet, dans l'optique thomasienne personnifier la force motrice signifie l'extérioriser par rapport au mobile. On mesure ici la fidélité de Thomas à l'axiome aristotélicien que « ce qui est mû est mû par un autre », car les sphères célestes sont mues par les anges-Vertus précisément en tant que moteurs extérieurs. Pour cette raison, dans cette conception le sujet véritable du mouvement céleste n'est

pas identifié aux sphères elles-mêmes, mais aux anges qui les font tourner. Aussi, les sphères ne sont-elles en réalité que les instruments des substances séparées⁷⁷ : celles-ci apparaissent désormais comme les artisans de la dynamique universelle⁷⁸ et par là-même comme les maîtres du devenir dans le monde sublunaire.

L'extériorité des principes moteurs tient en une formule qui chez Thomas définit la modalité de leur agir : *per contactum virtutis*⁷⁹. L'ange imprime le mouvement à la sphère céleste à travers un contact (extérieur) qui transmet la force motrice. Ainsi, en raison de l'ambivalence du terme *virtus*, qui signifie à la fois un ordre angélique et une puissance (« dynamis »), la formule *per contactum virtutis* s'avère particulièrement dense de sens, puisqu'elle signifie à la fois « par le contact de l'ange(-Vertu) » et « par le contact d'une force »⁸⁰. Cette force, ou énergie ou puissance motrice, reste dans tous les cas extérieure au mobile, si bien que Thomas comprend le rapport de l'ange-moteur avec le ciel-mobile à la manière dont Platon comprend celui de l'âme avec le corps, c'est-à-dire comme le rapport du navigateur à son navire⁸¹.

Selon Thomas les cieux ne sont donc pas animés, si ce n'est de manière équivoque (par rapport à l'animation dans le monde sublunaire), c'est-à-dire par une influence angélique qui touche le mobile tout en lui restant extérieure⁸². Les cieux ne se meuvent donc pas par une âme motrice inhérente à leur corps comme forme⁸³, mais ils tournent « en vertu des Vertus »⁸⁴.

II.4 Quelques remarques conclusives

L'extériorité des anges moteurs par rapport aux sphères célestes déploie des conséquences importantes que nous voudrions relever dans quelques remarques conclusives.

1) Il faut noter tout d'abord l'importance de la fonction cosmologique des anges dans la conception thomasiennne: en ligne avec la tradition péripatéticienne, le monde supra-lunaire est considéré comme le chaînon intermédiaire entre le principe premier et le monde sublunaire, dont le devenir est entièrement suspendu à la rotation des sphères célestes; la fonction motrice des anges est dès lors indispensable au fonctionnement de l'univers tout entier.

2) La modalité d'exercice de cette fonction motrice se répercute sur la représentation du monde supra-lunaire d'abord et de l'univers tout entier ensuite. L'extériorité de la force motrice prive en effet les corps célestes d'une vie qui leur serait propre et en fait les instruments inertes de l'agir angélique. L'image du monde céleste qui en résulte n'est donc pas celle d'un organisme habité par des forces ou des énergies intrinsèques, mais celle d'une réalité inanimée, entièrement régie et dirigée de l'extérieur par des substances intellectuelles.

3) Un monde céleste ainsi conçu ne se prête pas à une conception ou à des pratiques de type magique: chaque sphère céleste n'est qu'un instrument de l'ange qui la dirige conformément à la volonté et à la disposition divine des choses. L'influence du monde sidéral sur le monde sublunaire est une influence naturelle, qui ne comporte pas d'éléments mystérieux ou occultes, si ce n'est dans le sens que l'être humain est incapable de saisir le réseau complexe de sa causalité sur le monde des êtres soumis à la génération et à la corruption.

4) La représentation thomasiennne du monde céleste est en réalité plus proche d'une vision « mécaniste » que d'une conception vitaliste de l'univers, et s'apparente plus

au modèle artisanal qu'au modèle organiciste d'explication du mouvement. L'ange qui meut le ciel agit en quelque sorte comme l'artisan potier qui imprime un mouvement à son outil (*rota figuli*) pour façonner ses objets, et l'ensemble des sphères célestes est à son tour comme une machine mise en mouvement par le contact de la force des anges-Vertus⁸⁵.

5) Dans cette optique, et par rapport à une conception de type animiste, l'extériorisation de la force motrice semble pouvoir être envisagée, paradoxalement, comme une première et lointaine ébauche de la dé-spiritualisation de la dynamique céleste⁸⁶, qui sera poursuivie au XIVe siècle par Buridan grâce notamment à la théorie de l'*impetus* - celui-ci étant une force inhérente au corps qui se meut, et non pas une âme ni une énergie divine, mais une force motrice⁸⁷.

6) La conception qui attribue aux anges une fonction motrice extérieure au mobile et qui prive les corps célestes d'une énergie propre, malgré son caractère fortement métaphysique et « anti-scientifique » - le principe moteur étant d'ordre spirituel -, pourrait ainsi avoir servi de médiation dans le développement de théories explicatives du mouvement qui n'ont pu intérioriser la force motrice comme force désormais physique - et dépasser l'explication animiste de la dynamique universelle - que grâce à l'extériorisation préalable de l'impulsion motrice par son attribution aux substances séparées.

En d'autres termes, il paraît que l'extériorité de l'ange moteur ait pu représenter une étape importante, sinon nécessaire, dans le dépassement de conceptions axées sur l'idée de « forces occultes et de nature divine » vers des théories - comme celle de l'*impetus* - qui ouvriront en direction de la mécanique moderne⁸⁸. Si tel est le cas, les Vertus motrices, à la fois en tant qu'ordre angélique et en tant que « dynamis », tout en étant les emblèmes d'une cosmologie empreinte de métaphysique, relie de

manière significative les spéculations anciennes et les découvertes modernes et s'avèrent être des médiations indispensables à la reconstitution de l'histoire de la science astronomique.

¹ Barbara Faes de Mottoni est l'auteur de la première partie, Tiziana Suarez Nani de la deuxième.

² Dans la Bible il est question de différents types d'anges, mais on n'y trouve aucune classification hiérarchique. Cette classification est l'oeuvre des médiévaux, qui l'élaborent successivement à partir des doctrines théologiques et philosophiques grécques et arabes.

³ *In II Sent.*, d. 9, *Praenotata de nominibus et divisionibus angelorum*, dans S. Bonaventurae...*Opera theologica selecta*, II, ed. minor, ad Claras Aquas Florentiae, 1938, p. 234-239.

⁴ “Hierarchia est divina pulchritudo ut simplex, ut optima, ut consummata vel consummativa” (CH 3, 1, 164D); “Hierarchia est ordo divinus, scientia et actio, deiforme quantum possibile similans, et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens” (CH 3, 1, 164D); “Hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, similitudo et unitas, ipsum habens scientiae sanctae et actionis ducem, et ad suum divinissimum decorem immutabiliter definiens; quantum vero possibile est, reformat suos laudatores” (CH 3, 2, 165A).

⁵ “Prima autem definitio, quae est hierarchiae increatae, exprimit ipsam quantum ad trinitatem et unitatem, ita quod nec trinitas praeiudicat unitati, nec unitas trinitati; sed

unitas spectat ad perfectionem trinitatis, et trinitas unitatis...Secundae vero definitionis intellectus sic potest haberi. Definitur enim ibi angelica hierarchia secundum egressum a Deo. Egreditur autem a Deo secundum rationem imaginis et similitudinis, sicut et homo...Tertiam autem definitionem sic possumus intelligere; describitur enim ibi... angelica hierarchia per regressum ad Deum principaliter” (*In II Sent. 9, Praenotata ...*, p. 234-235).

⁶ Voir à ce propos: B. Faes de Mottoni, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Napoli, 1995, p. 52-62.

⁷ “Angelus est substantia incorporea, intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans, gratia non natura immortalitatem suscipiens” (Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa, versio Burgundii*, II, 17, 2, éd. E. M. Buytaert, St. Bonaventure – New York, 1955, p. 69). “Angelus est imago Dei, manifestatio occulti luminis, speculum clarum, splendidissimum, immaculatum, incontaminatum, incoinquinatum, suscipiens, sicut conveniens est, totam speciositatem boniformis deiformitatis, et in se resplendere faciens bonitatem silentii quod est in abditis” (Dionysius ps. Areopagita, *De divinis nominibus*, 4, 22, 724 B).

⁸ Cf. B. Faes de Mottoni, *San Bonaventura*, p. 62-64.

⁹ “Ordo angelorum dicitur multitudo caelestium spirituum qui inter se in aliquo munere gratiae simulantur, sicut et in naturalium datorum munere conveniunt” (Petri Lombardi *Sententiae in IV libris distinctae, liber 2, 9, 2, 2*, Grottaferrata (Romae), 1971, p. 371).

¹⁰ Cf. B. Faes de Mottoni, *San Bonaventura*, p. 65.

¹¹ Pour l'analyse de ces interprétations cf. B. Faes de Mottoni, *San Bonaventura*, p. 68-72. Il convient de rappeler que la notion de hiérarchie superceleste, ou divine ou incréée, est non seulement absente chez Denys, mais sera critiquée par Thomas (*In II Sent.* 9, 1, 1, ad 6, éd. P. Mandonnet, Paris, 1929, p. 227-228), car elle risque d'introduire une inégalité entre les personnes et les relations trinitaires.

¹² “Et dicendum ad hoc quod magis innitendum est dicto Dionysii, tum quia ipse didicit, sicut dicitur a Paulo, et ita tradidit sicut audivit; tum quia Gregorius in confirmationem eorum quae de hac materia dicit ipsius auctoritatem inducit; tum etiam quia, sicut ex praedictis patet, Dionysius distinctionem hierarchiarum sumsit penes ea quae sunt ipsis angelicis spiritibus intrinseca et essentialia; et ideo sic ordines distinxit sicut habent collocari in caelis. Gregorius vero plus pensavit opera et officia; et ideo sic distinxit secundum quod plus potest valere ad eruditionem nostram” (*In II Sent.* 9, *Praenotata* ..., p. 238-239).

¹³ “...absque dubio Gregorius (ut patet ei qui diligenter intendit verbis suis) non vult ordinare ordines, sed enumerare tantum: sed Dionysius intendit utrumque, scilicet et numerare et ordinare” (Albertus Magnus, *In II Sent.* 9 B, 4, Borgnet 27, p. 196); “Gregorius autem non multum intendit ordinare, sed numerare” (Thomas de Aquino, *In II Sent.* 1, 3, ad 7, p. 238).

¹⁴ Plus précisément, dans la CH on trouve trois listes (cf. B. Faes de Mottoni, *San Bonaventura*, p. 77-78): parmi elles, c'est la première (schéma A) qui fait autorité et qui est diffusée. Les voici:

A	B	C
Séraphins		
Trônes	Séraphins	
Séraphins	Chérubins	
Chérubins	Chérubins	
Chérubins	Trônes	Sérap
Trônes	Séraphins	hins
Trônes	Trônes	Trônes
Domination	Domination	Domination
Puissances	Puissances	Puissances
Domination	Vertus	Domination
Vertus	Domination	Puissances
Vertus	Puissances	Vertus
Principautés	Vertus	Principautés
Anges	Principautés	Anges
Principautés	Anges	Principautés
Archanges	Archanges	Archanges
Archanges	Archanges	Archanges
Anges	Principautés	Anges
Principautés	Anges	

Bonaventure dans les *Praenotata* semble proposer le schéma C, mais il ne s'agit pas là d'une adoption consciente: il s'agit plutôt, comme il le dira lui-même dans les *Collationes in Hexaemeron*, d'une simple erreur: "Et dixit [sc. Bonaventura] quod non bene posuerat in alio loco Potestates aut Virtutes, nec bene tunc viderat" (*Coll. in Hex.* 21, n. 32, V, p. 436). Grégoire le Grand propose deux listes, une dans les *Homiliae in Evangelia*, et celle-ci au Moyen Age sera associée à celle de Denys; l'autre dans *Moralia in Job*. Nous les reproduisons ici selon un ordre descendant par simple commodité visuelle et pour faciliter la comparaison avec celle de Denys. Les voici:

Hom. in Ev. II, 34, 7, Pl 76, 1249D-1250C *Moralia in Job* 32, 23, 48, Pl 76, 665C

Séraphins	Séraphins	Chérubins	Chérubins	Trônes	Puissances	Domination	Principautés	Principautés	Vertus	Puissances	Domination	Vertus	Trônes	Archanges	Archanges	Anges	Anges
-----------	-----------	-----------	-----------	--------	------------	------------	--------------	--------------	--------	------------	------------	--------	--------	-----------	-----------	-------	-------

¹⁵ Pour le premier cf. *Expositio in Hierarchiam Coelestem*, 5, 5, Pl 175, 1024D-1025B; pour le deuxième *Sententiae...* 2, 9, 1, p. 370-37.

¹⁶ “De virtutibus; ‘virtus enim est ultimum de potentia’; unde non dicitur quaecumque potentia virtus, sed quae est ultimata, nec quaecumque res dicitur virtuosa, sed quae habet stabilitatem in durando, fortitudinem in resistendo” (*Coll. In Hex.* 21, n. 33, V, p. 436-437).

¹⁷ “Supponatur quod media hierarchia distinguitur secundum perfectam potestatem pertinentem ad gubernationem et continentiam mundi. Tunc dicimus quod Virtus accipitur hic prout est ultimum quod est in re de potentia, et haec determinatur duobus modis, scilicet simpliciter et quoad nos. Simpliciter determinatur a beato Dionysio per ultimam abundantiam potentiae, in quantum suimet imbecillitate non relinquit deformem motum quin possit in illum. Quoad nos autem per ultimum potentiae determinatur a Gregorio et Bernardo in comparatione ad potentiam manifestam nobis, quae est potentia naturae, scilicet quia praeter et supra et contra naturam: et sic determinatur per signa et miracula facere” (*Summa de creaturis* 4, 43, 1, *sol.*, Borgnet 34, p. 568-569).

¹⁸ Cf. *Contra Gentiles* III, 80 et: “...dicendum quod, si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius Principatum nomen ex hoc, quod *bonis spiritibus praesunt*: et hoc convenit Virtutibus, secundum quod in nomine Virtutum intelligitur quaedam fortitudo dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus Virtutes, secundum Gregorium, videntur esse idem quod

Principatus secundum Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis, miracula facere: per hoc enim paratur via annuntiationi Archangelorum et Angelorum” (*Summa theol.* I, 108, 6, ad 4).

¹⁹ “Ma Gregorio da lui poi si divise; onde, sì tosto come li occhi aperse in questo ciel, di sé medesimo rise” (*Paradis* 28, 133-135).

²⁰ Denys avait déjà signalé que la hiérarchie angélique était un modèle pour la hiérarchie ecclésiastique.

²¹ A propos de l’élaboration politique des concepts dionysiens et grégoriens cf. M. Giansante, *Retorica e politica nel duecento. I notai bolognesi e l’ideologia comunale*, Roma, 1999, p. 128 et s.; à propos des limites de l’utilisation chez Thomas de la hiérarchie céleste comme modèle d’organisation de la hiérarchie ecclésiastique, et sur l’exclusion, de la part de Jean Quidort, que la première puisse servir de modèle d’organisation de la société séculaire cf. D. E. Luscombe, *Thomas Aquinas and Conceptions of Hierarchy in the Thirteenth Century*, dans *Miscellanea mediaevalia* 19, 1988, p. 261-277.

²² Guilielmi Alverni ...Parisiensis *De universo Hae partis pars II*, c. 112, in *Opera omnia*, I, Parisiis, MDCLXXIV, 964G-965B. [De novem ordinibus Angelorum et tribus hierarchiis prout B. Dionysius tradit et similitudo ad terrenum regnum]: “Scito quod tempore adolescentiae meae, cum cogitarem de sacris istis principatibus et ordinibus, incidit mihi cogitatus de regno terrae bene ordinato ac decenter disposito et de familia regia. Et visum est mihi quod proximi ac laterales regis necessario debent

constituere tres ordines hominum, quos necesse est indesinenter et lateraliter assistere ipsi regi. Primus ergo est amantissimorum, hoc est maxime regem amantium et amore ipsius super omnes ferventium. ... Secundus est ordo sapientum, quo ordine nihil regi convenientius, nihil decentius, praesertim cum ipsa sapientia dicat, quia per me reges regnant... Tu quoque scis quam necessarii sunt sapientes gubernationibus regnorum... Nosti etiam quia per sapientiam conduntur leges et statuta salutaria, hominibusque perutilia eduntur. Tertius ordo est iudicum, videlicet qui iura reddant qui controversias et lites dirimant. Quartus ordo est excellentissimorum atque honorabilium magnatum. Inter quos sunt regi subditi et tributarii regis, vel illi qui solent dici Proceres regni et Barones, in quibus consistit magna pars fortitudinis et potentiae regni. Quintus ordo Praesides provinciarum. Sextus ordo Duces legionum atque bellorum instructores et capitanei acierum. Septimus ordo centurionum, videlicet ministrorum, qui vindictas et iustitias exequuntur. Octavus magnorum nunciorum, qui Legati usualiter nominantur, videlicet qui magna nunciant et aliis nunciis non revelanda et de magnis rebus atque negociis deferunt ad quos rex iusserit..... Nonus et novissimus ordo est minorum nunciorum per totum regnum discurrentium sive equitum sive peditum iussa regis et mandata deferentium. Quia igitur iste numerus ordinum et ista dispositio eorum et regni terreni tota huiusmodi dispositio decentissima est atque pulcherrima, omnis autem pulchritudo et decor sive decentia cuiuscumque regnorum aliorum, exemplum est pulchritudinis et decentiae regni illius primi ac nobilissimi, necesse est in illo regno pulchritudinem et decentiam, numerum et ordinationem, non solum similes esse istis, quas de regno terreno posui, sed etiam exemplares istarum; cum enim proportionales sint reges ad regna, reges scilicet boni ad regna sua bene disposita, erunt et permutatim regna proportionalia. Quia igitur omnis rex bonus exemplum est et similitudo primi ac

summi regis, qui est creator benedictus, erit necessario et omne regnum bene dispositum exemplum et similitudo regni illius et ordinatio huius ordinationis et ordines huius ordinum illius. Apparet etiam hoc evidenter in similitudine et proportionalitate atque comparationibus partium sive ordinum ad partes sive ordines primi ac nobilissimi regni illius. Ordo enim primus, scilicet ordo amore regis ferventissimorum ordini Seraphim assimilatur atque proportionatur, sicut apparet ex ipsa cognominatione ipsius, quae est totus ardens, sive incendium eorum. Et ordo sapientum, qui est secundus ordo per similitudinem et proportionem respondet ordini Cherubim, quod ostendit eiusdem cognominatio... quae est plenitudo scientiae vel fusio sapientiae. Similiter et tertius ordo, qui est iudicum assimilatur ...ordini tertio praeclari illius ...regni, qui throni vel sedes cognominatur; in illis tamquam in regno regalis excellentiae suae sedet Rex ille et Dominus saeculorum et inde sive per illos iudicia sua exercet. Quartus ordo potentissimorum, honoreque ac sublimitate potestatis in regno praeeminentium, respondet per easdem vias quarto ordini regni antedicti, qui cognominatur dominationes, quoniam in illis maxime relucet dominatio supereminentissima creatoris, quemadmodum in ipsa potentia et gloria Magnatum maxime apparet regni terreni potentia: unde et Barones a fortitudine sive potentia cognominationem huiusmodi acceperunt. Praesides vero provinciarum, per quos scilicet provinciae reguntur, Principatibus similitudine convenientissima comparantur. Quod videre facillimum est si officium et opera Principum, quae maxime iustitia atque clementia decorantur, diligenter attendantur; haec enim dignissima Principe sunt. Longe enim differt Principatus a tyrannide, a rapina et oppressionem subditorum... Et de vero Principe verissimum est, quia prodesse intendit subditis suis et hoc solum amat in principatu suo, non praeesse. Sexto ordini, qui est Potestatum, rectissime comparantur Duces legionum, instructores acierum et

principes militiarum, quoniam per eos in potestatem regis reducuntur et rediguntur qui a potestate recesserant vel eidem rebellant. Septimus ordo qui est vindictas exercentium et iustitias sive iudicia exequentium, quales solent esse centuriones, aptatur ordini Virtutum, qui adeo inimici debent esse vitiis, ut in mortem eorum coniurati appareant et eosque adversarii videantur vitiis, ut non solum virtuosos, sed etiam virtutes nominari digni sint; praesertim cum officium eorum sit vitia et vitiorum opera totis studiis ac viribus exterminare cum ipsis eorum auctoribus. His igitur incumbit ut armis etiam militiae saecularis strenui sint, armis videlicet omnino spiritualibus et praecipue illis quae proprie nominantur arma iustitiae. Novissimi vero ordines duo, qui scilicet sunt maiorum nunciorum atque minorum evidentissimam habent proportionem atque similitudinem Angelorum et Archangelorum et evidentia haec non indiget declaratione”.

²³ “Et hos progressus nominibus et ordinibus Angelorum comparare prudenti lectori relinquo. Facile siquidem erit ei, si sciat aptare sensum qui primus animae nuntius est Angelis qui nuntii vocantur; imaginationem Archangelis, quae plura quam sensus percipit; timorem Virtutibus, dolorem Potestatibus. Qui enim metu suppliciorum perterritus, et dolore peccatorum compunctus, contemnit mundum et se ipsum, cum Virtutibus facit miracula, cum Potestatibus fugat daemona....Rationem assignamus Principatibus: nam sicut illi praesunt et principantur subiectis spiritibus, sic ratio sensibus atque affectibus. Amorem proximi sive gaudium Dominationibus: recte namque aliis dominantur qui omnes amant et de profectu omnium gaudent. Intellectum Thronis: Throni sedes dicuntur, quia in eis Deus sedet. Intelligere etiam debes, quoniam in cordibus nostris Deus habitat per fidem, per sanctificationem, per pacem, per dilectionem...Intelligentiam aptamus Cherubim. Ille namque spiritus

tanto perfectiore scientia pleni sunt, quanto divinitatem Dei in intimis contemplantur...Spem sive desiderium sive amorem Dei Seraphim: Deus namque est spes omnium finium terrae, cuius vultum tota terra desiderat: et in quem Seraphim prospicere desiderant, tota spes nostra et desiderium nostrum est. Odium mundi Virtutibus; odium sui Potestatibus; rationem Principatibus; amorem proximi Dominationibus; intellectum Thronis, intelligentiam Cherubim, amorem Dei Seraphim. Timor namque de suppliciis et dolor de peccatis faciunt contemptum mundi et sui, ut cum Virtutibus faciant miracula, et cum Potestatibus expellant Daemona. Spes de promissis et gaudium de praemiis faciunt amorem proximi et Dei” (*De spiritu et anima* I, 5, Pl 40, 782-783).

²⁴ “Nota. Omnis homo spiritualis debet se conformare ordinibus caelestialibus, ex quibus tres supremi ordines primae hierarchiae tendunt immediate in Deum, et tres ordines tertiae hierarchiae tendunt ad nos regendum et gubernandum, et tres ordines mediae ierarchiae intendunt in tenendo se in virtute. Et secundum haec totum studium nostrum debet esse in tribus, scilicet in ordinando se in Deum et regendo se ipsum et in adiuvando proximum. Et hoc significant tres ordines alarum Seraphim, qui apparuit Isaiae et beato Francisco; nam duabus alis tendebant sursum et duabus deorsum et duas extendebant in amplum” (forsitan ex Bartholomaei de Bononia O.F.M. *Quaestionibus de assumptione Beatae Mariae Virginis*, dans S. Bonaventurae *Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, éd. F. Delorme, Firenze, 1934, p. 413).

²⁵ “Notandum in summa de officio et regimine angelorum: Angelus custodiens, Archangelus instruens, Principatus regens, Potestas protegens et defendens, Virtus

expediens, Dominatio sursum ferens, Thronus uniens et tranquillans, Cherubim speculans et illustrans, Seraphim transformans et inflammans. Que omnes conditiones singulariter possunt intelligi de Virgine gloriosa et per generalem applicationem et similitudinem de omni anima perfecta, in qua praedictae conditiones refulgent per exempla vitae et doctrinae” (forsitan ex Bartholomaei de Bononia O.F.M. *Quaestionibus de assumptione Beatae Mariae Virginis*, dans S. Bonaventurae *Collationes in Hexaameron et Bonaventuriana quaedam selecta*, éd. F. Delorme, Firenze, 1934, p. 414-415).

²⁶ En vérité le problème avait déjà été soulevé et résolu par Denys. Pour les Anges cf. CH 5, 196B-D; pour les Vertus CH 11, 284B-285A.

²⁷ *In II Sent.* 9, un., 4, p. 246-249.

²⁸ *Summa theol.* I, 108, 5.

²⁹ CH 9, 260A.

³⁰ CH 11, 284D.

³¹ CH 8, 237D-240A.

³² *Summa theol.* I, 108, 5, ad 1.

³³ Les Vertus sont l'ordre médian de la deuxième hiérarchie pour Denys et l'ordre supérieur de la troisième hiérarchie pour Gregoire. Philippe le Chancelier souligne

clairement et en ces termes la différence entre Denys et Gregoire: “Ad id vero quod obicitur de virtute dicendum est quod virtus secundum beatum Dionysium quodam modo aliter accipitur quam secundum alios sanctos. Nam virtus secundum alios dicitur per quam fiunt signa et miracula, secundum autem beatum Dionysium dicitur virilitas in omnes operationes deiformes et non infirmitas ad aliquas susceptiones...et ita non determinat actionem hanc vel illam neque ab actione aliqua determinatur, quemadmodum angeli et archangeli et virtutes denominatur secundum beatum Gregorium. Sic ergo patet quemadmodum secundum differentem acceptionem huius nominationis ‘virtus’ collocatur substantia, cuius est virtus, in media ierarchia aut ultima” (Philippi Cancellarii Parisiensis *Summa de bono, De bono gratiae in angelis, 2 De ordine angelorum*, éd. N. Wicki, Bernae, 1985, p. 399).

³⁴ *Hom. in Ev.* II, 34, 10, Pl 76, 1251 C.

³⁵ “Putemus super istos Virtutes esse, quorum nutu vel opere signa et prodigia, in elementis sive ex elementis facta, apparent ad commonitionem mortalium. Inde est fortassis quod, cum in Evangeliiis legas: *Erunt signa in sole et luna et stellis*, paulo post habes: *Nam Virtutes caelorum movebuntur*, hi nimirum spiritus per quos signa et virtutes fiunt” (Bernardus Claraevallensis, *De consideratione ad Eugenium Papam*, 4, 8, dans: *Sancti Bernardi Opera omnia*, III, Romae, 1957, p. 472). Voir aussi: “Ille quoque beatitudines - quae Virtutes ex eo forsitan appellatae sunt, quod virtutum ac prodigiorum occultas perpetuasque causas felici curiositate rimari ac mirari divinitus ordinatae, signa quae et quando volunt ex omnibus elementis terris potenter exhibeant - , et ipsae ergo exinde non immerito inardescunt *Dominum virtutum diligere, et Dei virtutem Christum*” (*Sermones super Cantica Canticorum, sermo 19, 2, SC 431, p.*

110); “<Diligitur Deus> porro a Virtutibus ob benignissimam exhibitionem miraculorum, per quae incredulos dignantissime trahit ad fidem” (*Sermones super Cantica Canticorum, sermo 19, 6, SC 431, p. 116*).

³⁶ “Quorundam hereticorum est opinio nullam causam rerum preter rerum naturas in inferioribus operari, quod falsum est. Unde Deus, ut ostendat auctoritatem suam, et <auctoritatem> supreme cause super inferiores causas omnis esse, multa operatur preter solitum nature cursum. Huic autem operationi adsistit quorundam angelorum ministerium, quorum ministerio, Dei tamen auctoritate, multa in terris miraculose fiunt. Hii in hoc ministerio convenientes, unum ordinem constituunt, qui dicitur Virtutes, quia virtute ministerii sui, sub nutu Dei, miracula fiunt. Horum officium satis diligenter Marcianus in fine Epitalamici sui insinuat, cum ait multa fieri quorundam angelorum ostentaria novitate” (Alanus de Insulis, *Expositio prosae de angelis*, dans Alain de Lille, *Textes inédits*, éd. M. Th. d’Alverny, Paris, 1965, p. 209-210). Pour le texte de Martianus Capella qui décrit les divinités secondaires qui peuvent accomplir *somnia, vaticinia et prodigia* cf. d’Alverny cit., p. 210 note n. 46.

³⁷ “*De virtutibus*. Sunt enim quidam angeli qui hoc habent in munere, ut eorum ministerio fiant miracula, et eis mediantibus virtutes fiant ab hominibus. Hii adesse creduntur in altari cum panis in Corpus Christi mutatur. Hii constituunt ordinem qui dicitur Virtutes. Illi erunt de istorum consortio quibus specialiter datum est quasi in speciali munere facere mirabilia” (*Hierarchia Alani*, dans éd. cit., p. 234).

³⁸ “Si vero accipiatur [sc. divisio tertiae ierarchiae] penes operationem vitae activae, sic etiam triplex est ordo, secundum quod triplex est ministerium: aut enim

ministerium consistit in operando aut in docendo, et in docendo aut maiora aut minora. Primum est Virtutum, secundum Archangelorum et tertium Angelorum...Et penes hunc modum sumpsit distinctionem tertiae hierarchiae Gregorius et Bernardus” (*In II Sent. 9, Praenotata ...*, p. 238). La seule allusion aux miracles dans ce contexte angélologique se trouve dans *In II Sent. 9, un., 4, p. 247*: “Si autem dicantur [sc. Angeli] a dono gratiae, secundum quod sunt ad haec officia specialiter deputati, scilicet ad mysteria revelanda et miracula facienda, sic sunt quorundam ordinum nomina propria”. Sur le statut du miracle et la différence entre les miracles de Dieu et ceux des démons cf. *In II Sent. 7, 2, 2, 2, ad ult.*, p. 197-198; pour le miracle cf. aussi *In II Sent. 18, 1, 2, ad 5*, p. 451.

³⁹ “Virtutes autem secundum Gregorium sunt quae ad quasdam particulares operationes ordinantur, cum in aliquo speciali casu, praeter communem ordinem, oportet aliqua miraculosa fieri” (*Contra Gentiles III, 80*).

⁴⁰ Cf. note n. 47.

⁴¹ *Contra Gentiles III, 99*; cf. aussi *Summa theol. I, 105, 7, resp.*

⁴² “Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus; probatum enim est supra quod eius essentiam nullus homo in statu huius vitae intellectu capere potest. Illa igitur proprie miracula dicenda sunt quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter observatum in rebus” (*Contra Gentiles III, 101*). Plus complète et précise est la définition du miracle donnée dans *Summa theol. I, 110, 4, resp.*: “... dicendum quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem naturae. Sed non sufficit

ad rationem miraculi, si aliquid fiat praeter ordinem naturae alicuius particularis: quia sic, cum aliquis proicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit praeter ordinem lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus: quia quidquid facit angelus, vel quaecumque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae; et sic non est miraculum”.

⁴³ Ce qui est bien souligné dans *Summa theol.* I, 105, 8, *resp.*: “...dicendum quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae, quia quodcumque factum, divinae potentiae comparatum, est minimum... Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc maius miraculum dicitur”.

⁴⁴ *Contra Gentiles* III, 101 et *Summa theol.* I, 106, *resp.*

⁴⁵ *Contra Gentiles* III, 102.

⁴⁶ “Omnis autem effectus qui in his inferioribus producit per aliquam generationem vel alterationem necesse est ut producat. Oportet igitur quod per aliquid localiter motum hoc proveniat, si fiat ab aliquo agente incorporali, quod proprie localiter moveri non possit. Effectus autem qui fiunt a substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non sunt miraculosi: corpora enim non operantur nisi naturaliter. Non igitur substantiae creatae incorporeae possunt aliqua miracula facere propria virtute. Et multo minus substantiae corporae, quarum omnis actio naturalis est. Solius igitur Dei est miracula facere” (*Contra Gentiles* III, 102).

⁴⁷ “Unde relinquitur quod substantiae spirituales creatae non faciant miracula propria virtute. Dico autem propria virtute, quia nihil prohibet huiusmodi substantias, in quantum agunt in virtute divina, miracula facere. Quod etiam ex hoc videtur, quod unus ordo angelorum specialiter deputatur, ut Gregorius dicit ad miracula facienda” (*Contra Gentiles* III, 103).

⁴⁸ Bien que Thomas ne se réfère pas ici explicitement à l’ordre des Vertus, cela résulte de la loi hiérarchique selon laquelle l’ordre supérieur est plus puissant par son essence, sa vertu et son opération de l’ordre inférieur.

⁴⁹ “Substantia igitur spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporalem, quasi materia ad hoc sibi obediente, ut exeat in actum alicuius formae, nisi per motum localem alicuius corporis. Est enim hoc in virtute substantiae spiritualis creatae, ut corpus obediat sibi ad motum localem. Movendo autem localiter aliquod corpus, adhibet aliqua naturaliter activa ad effectos aliquos producendos. Sicut etiam ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. Hoc autem non est miraculosum proprie loquendo” (*Contra Gentiles* III, 103).

⁵⁰ “Considerandum tamen est quod, cum res aliquas naturales vel angeli vel daemones adhibent ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam, sicut et medicus utitur ut instrumentis aliquibus herbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solum suae virtuti correspondens effectus, sed etiam ultra propriam virtutem, in quantum agit in virtute principalis agentis: serra enim aut securis non posset facere lectum nisi in quantum agunt ut motae ab arte ad talem

effectum, nec calor naturalis posset carnem generare nisi virtute animae vegetabilis, quae utitur ipso quasi quodam instrumento. Conveniens est igitur quod ex ipsis rebus naturalibus proveniant aliqui altiores effectus ex hoc quod spirituales substantiae eis utuntur quasi instrumentis quibusdam. Sic ergo, licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proveniunt, mirabiles tamen nobis redduntur dupliciter. Uno modo ex hoc quod per spirituales substantias tales causae modo nobis inconsueto ad effectus proprios apponuntur: unde et ingeniosorum artificum opera mira redduntur cum ab aliis non percipitur qualiter operantur. Alio modo, ex hoc quod causae naturales appositae ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum. Et hoc magis accedit ad rationem miraculi” (*Contra Gentiles* III, 103).

⁵¹ Cf. *Summa theol.* I, 110, 4, n. 1.

⁵² “Fiunt autem multa miracula divinitus dum in re aliqua fit divina virtute quod non est in potentia illius rei: sicut quod mortuus reviviscat, quod sol retrocedat, quod duo corpora sint simul. Haec igitur miracula nulla virtute creata fieri possunt” (*Contra Gentiles* III, 102). Cf. aussi: “...aliqua tamen Deus in creatura corporea facit, quae nullo modo angeli facere possunt, sicut quod suscitatur mortuos et illuminat caecos” (*Summa theol.* I, 91, 2, ad 1).

⁵³ “Ad primum ergo dicendum quod angeli aliqui dicuntur miracula facere vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit, sicut et sancti homines dicuntur miracula facere. Vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quae fiunt; sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel huiusmodi aliquid agendo (*Summa*

theol. I, 110, 4, ad 1). Cf. aussi *Summa theol.* I, 91, 2 ad 1. Et aussi: “Dicendum quod angeli supra naturalem potestatem quam habent agendi, possunt aliquid per donum gratiae, in quantum sunt divinae virtutis ministri. Et potest dici quod ad miracula facienda Angeli tripliciter operantur. Uno modo precibus impetrando, qui modo et hominibus et Angelis potest esse communis. Alius modus est secundum quod Angeli materiam disponunt sua naturali virtute ad hoc quod miraculum fiat; sicut dicitur quod in resurrectione colligent pulveres mortuorum, qui divina virtute reducentur ad vitam. Sed hic modus proprius est Angelorum... Tertius modus est quod operentur etiam aliquid coagendo...” (*De potentia* 6, 4, *resp.*).

⁵⁴ L’assimilation de l’étoile comète avec un ange est fixée par Origène, en continuité avec une tradition qu’on peut faire remonter au Timée (34c) de Platon et à sa conception de l’âme du monde. D’une manière générale, l’association « étoiles-anges-cieux » sera transmise et renforcée tout au long des siècles entre autres par les sermons sur l’Épiphanie, et ce au moins jusqu’à Marsile Ficin: cf. M. de Gandillac, *Astres, Anges et Génies chez Marsile Ficin*, dans: *Umanesimo e esoterismo* (ouvrage collectif), Padova, 1960, p.85-110. Sur le thème de l’ange-étoile cf. M. Bussagli, *Storia degli angeli*, Milano, 1995, p.192-207.

⁵⁵ Cf. J. Daniélou, *Philon d’Alexandrie*, Paris, 1958; B. Descharneux, *Anges, démons et lôgos dans l’œuvre de Philon d’Alexandrie*, dans *Anges et démons*, Actes du Colloque de Lièges et Louvain-la-Neuve (Louvain 1988), Louvain-la-Neuve, 1989, p.147-175.

⁵⁶ Cf. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, 1964; B. Télyssède, *Anges astres et cieux. Figures de la destinée et du salut*, Paris, 1986; F. Cumont, *Les anges du paganisme*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 72, 1915, p.159-182.

⁵⁷ Sur le mélange de la notion de force avec celle d'agent occulte dans l'antiquité cf. M. Jammer, *Concept of force*, Harward, 1957 (n'ayant pu consulter la version originale en anglais, nos citations se réfèrent à la traduction italienne de cet ouvrage par E. Bellone, Milan, 1979).

⁵⁸ A la fin du XIII^e siècle, et après sa condamnation en 1277, la thèse de l'animation du ciel – dans un sens qui exclut toutefois tout caractère divin ou occulte de l'âme céleste – a été défendue par Thierry de Freiberg, dans un traité intitulé précisément *De animatione caeli* (éd. L. Sturlese, dans *Dietrich von Freiberg Opera Omnia*, t. III, Hamburg, 1983), un traité qui va influencer les cercles néoplatoniciens allemands du XIV^e siècle: cf. L. Sturlese, *Gottebenbildlichkeit und Beseelung des Himmels in den Quodlibeta Heinrichs von Lübeck OP*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24, 1977, p.191-233. Pour de plus amples considérations sur ce thème nous renvoyons à: B. Faes de Mottoni, *La dottrina dell'anima mundi nella prima metà del secolo XIII: Guglielmo di Alvernia, «Summa Halensis», Alberto Magno*, dans *Studi medievali*, 3a serie 22, 1981, p. 283-296; R.C. Dales, *The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages*, dans *Journal of the History of Ideas*, 41, 1980, p. 531-550; M. P. Lerner, *Le monde des sphères*, I, Paris, 1996, ainsi qu'à notre travail: *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des anges au XIII^e siècle*, Paris, 2001.

⁵⁹ Cf. Aristote, *Physique* III; *Du ciel*; *Métaphysique* XII.

⁶⁰ Cf. Th. Litt, *Les corps célestes dans l'univers de Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963.

⁶¹ Aristote, *Physique* II, 2, 114b13; *Métaphysique* X, 5, 1071a15.

⁶² “Ma già volgeva il mio disio e ‘l velle/ sì come rota ch’igualmente è mossa,/ l’amor che move il sole e l’altre stelle” (*Paradis* 33,143-145).

⁶³ La signification philosophique de la fonction cosmologique des anges qui marque la conception thomasienne n’est pas partagée par d’autres penseurs de la même époque, qui par ailleurs, comme Thomas, attribuent une fonction motrice aux créatures spirituelles: Bonaventure, par exemple, conçoit cette fonction dans une perspective strictement théologique et sa vision de l’*ordo rerum* est fortement tributaire de la doctrine augustinienne: cf. *In II Sent.* 14, 1, 3, 2, p. 350-353.

⁶⁴ Aristote, *Physique* VII, 1, 241b24; VIII, 4, 256a2-3 et 19-20.

⁶⁵ *Contra Gentiles* III, 23: “Non igitur motus caelestis principium est sola natura. Oportet igitur quod principium motus eius sit aliquid per apprehensionem movens”; *ibid.*: “Si igitur motus caeli sit a natura tantum, esset ordinatus in aliquam quietem. Cuius contrarium apparet: cum sit continuus. Non est igitur motus caeli a natura sicut a principio activo, sed magis a substantia intelligente”; *ibid.*: “In motu enim caelesti nihil est violentum et contra naturam. Impossibile est igitur quod principium activum motus caelestis sit natura. Est igitur principium activum eius aliqua vis apprehensiva,

et per intellectum, ut ex praedictis patet. Movetur igitur corpus caeleste a substantia intellectuali”; la même thèse est soutenue dans: *De potentia* 5, 5; *In II Sent.* 14, 1, 3; *Compendium theologiae*, 171.

⁶⁶ *Super librum De causis expositio*, 3; *In II Sent.*, 14, 1, 3.

⁶⁷ A ce propos nous renvoyons à notre travail: *Les anges et la philosophie: subjectivité et fonction cosmologique des anges au XIII^e siècle*, cit.

⁶⁸ Albert le Grand refuse cette identification et cette fonction cosmologique; il sera suivi par certains de ses disciples, dont Thierry de Freiberg. Pour Albert le Grand cf. *Problemata determinata*, 2; *In II Sent.* 3, 3; *De causis et processu universitatis a prima causa* I, 4, 8. Pour Thierry de Freiberg on consultera le traité *De animatione caeli*.

⁶⁹ “In hoc autem (positio philosophorum) sustineri potest, ut dicamus, superiores angelos, qui habent formas magis universales, esse motores separatos et remotos; angelos autem inferiores, qui habent formas magis particulares, ut prius dictum est, esse motores proximos. Unde etiam Avicenna, tract. X, c. 1, dicit quod intelligentiae apud philosophos sunt qui in lege vocantur superiores angeli, ut cherubim et seraphim; animae vero orbium dicuntur inferiores, qui dicuntur angeli ministerii” (*In II Sent.*, 14, 1, 3, *resp.* p. 353).

⁷⁰ “Cum autem corporalia per spiritualia regantur, ut ostensum est, corporalium autem est quidam ordo: oportet quod superiora corpora per superiores intellectuales substantias regantur, inferiora vero per inferiores” (*Contra Gentiles* III, 80).

⁷¹ Cf. *ibid.*

⁷² “In quo patet quod principium universalis operationis ad hunc ordinem pertinet. Unde videtur quod ad hunc ordinem pertineat motus caelestium corporum, ex quibus, sicut ex quibusdam universalibus causis, consequuntur particulares effectus in natura: et ideo ‘Virtutes caelorum nominantur’” (*Contra Gentiles* III, 80).

⁷³ Il convient de préciser que l’influence céleste se limite aux réalités matérielles et ne touche pas, ou seulement indirectement, les réalités spirituelles telles les facultés humaines que sont l’intellect et la volonté: cf. *Summa theol.* I, 115, 4; *Contra Gentiles* III, 84. Il importe de souligner que la fonction motrice dérive directement de l’application du “contactum virtutis” de la part de l’ordre des Vertus et que les autres fonctions exercées par cet ordre angélique passent par la médiation du mouvement céleste, hormi les miracles produits “virtute divina”; aussi, la fin qui consiste à “multiplier le nombre des élus promis à la vie éternelle” - affirmée dans le *Compendium theologiae*, c. 171 - est bien la fin ultime poursuivie par les Vertus, mais il s’agit d’une fin médiatisée et non pas première, contrairement à ce que soutient M. P. Lerner dans son étude fort intéressante: *Le monde des sphères*, cit., p. 175.

⁷⁴ C’est pourquoi le terme ‘*virtus*’, comme il a été montré, peut servir de nom commun pour désigner tous les anges.

⁷⁵ Cf. CH 8, 1, 237D-240°; et Thomas d’Aquin: “Quod quidem fit per ordines Virtutum, quarum nomen, ut Dionysius ibidem dicit, significat quandam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem suimet imbecillitate aliquem deiformem motum. In quo patet quod principium universalis operationis ad hunc ordinem pertinet. Unde videtur quod ad hunc ordinem pertineat motus caelestium corporum, ex quibus, sicut ex quibusdam universalibus causis, consequuntur particulares effectus in natura: et ideo Virtutes caelorum nominantur Lc. 21, 26, ubi dicitur: Virtutes caelorum movebuntur” (*Contra Gentiles* III, 80).

⁷⁶ A ce propos M. Bussagli, *Storia degli angeli* cit., fournit des exemples iconographiques qui illustrent cette fonction.

⁷⁷ “Corpus caeleste, in quantum movetur a substantia spirituali, est instrumentum eius; et ita movet in virtute substantiae spiritualis ad causandum vitam in istis inferioribus sicut serra agit in virtute artis ad causandum arcam” (*De spiritualibus creaturis*, 6, ad 12); voir aussi: *Contra Gentiles* III, 24.

⁷⁸ A ce propos nous renvoyons à: M. Wolff, *Geschichte der Impetustheorie*, Frankfurt, 1978, qui discute l’influence du modèle artisanal sur la manière de concevoir le mouvement.

⁷⁹ *Summa theol.* I, 70, 3.

⁸⁰ Nous ne partageons pas la restriction de H. A. Wolfson (*The Problem of the Souls of the Spheres from Bizantine Commentaries on Aristotle Through the Arabs and St.*

Thomas Aquinas to Kepler, dans *Dumbarton Oaks Papers*, 16, 1962, p. 64-93), selon qui la formule thomasienne renvoie seulement à la première signification.

⁸¹ “Relinquitur ergo quod propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatu ei ut forma, sed per contactum virtutis sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles, libro VIII Phys., postquam ostendit quod primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota; assignans quomodo hae duae partes uniantur, dicit quod per contactum vel duorum ad invicem (...) vel unius ad alterum (...). Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic per hoc quod Plato ponit corpora caelestia animata, nihil aliud datur intelligi, quam quod substantiae spirituales uniuntur corporibus caelestibus ut motores mobilibus” (*Summa theol.* I, 70, 3).

L'ange entretient ce même type de rapport (moteur/mobile) avec le corps qu'il peut assumer pour communiquer ou transmettre des messages aux êtres humains (sur la problématique du corps assumé cf. B. Faes de Mottoni, *Discussioni sul corpo dell'angelo nel secolo XII*, dans *Parva Mediaevalia. Studi per Maria Elena Reina*, Trieste, 1993, p. 1-42); la conception de ce rapport n'est pas étrangère à certains développements ultérieurs et trouve notamment un prolongement dans l'explication mécaniste que Descartes donnera de certains phénomènes organiques: à ce propos, cf. R. Specht, *Schulphilosophische Meinungen über angenommene Engelleiber*, dans H.J. Horn (éd.), *Jakobs Traum. Dämonen, Engel. Zur Bedeutung der « Zwischenwelt » in der Tradition des Platonismus*: sous presse. L'analogie des rapports ange/mobile et âme/corps est réitérée dans la discussion thomasienne de la localisation des anges: « Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam et non continetur ab ea; anima enim est in corpore ut

continens, et non ut contenta. Et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo non ut contentum, sed ut continens aliquo modo » (*Summa theol.* I, 52, 1).

⁸² Cette extériorité apparaît aussi dans l'analyse de la localisation des anges: cf. *Summa theol.* I, 52, 1. Pour la discussion thomasiennne de la question de l'animation du ciel cf. *Summa théol.* I, 70, 3; *Contra Gentiles* II, 70; *De spiritualibus creaturis*, 6; *Quodlibet* 12, 6, 8 et notre étude dans: *Les anges et la philosophie*, cit.

⁸³ Thomas exclut l'union de l'ange au corps céleste selon la modalité de l'inhérence formelle: cf. *Summa théol.* I, 70, 3; *De spiritualibus creaturis*, 6; *De substantiis separatis*, c. 2 et 18.

⁸⁴ Malgré le fait que le mouvement céleste soit suspendu à la volonté et à la force motrice des anges-Vertus, il n'est pas pour autant irrégulier ou violent, car le rapport des créatures spirituelles avec les corps célestes obéit à un "ordre par soi", c'est-à-dire à un ordre essentiel qui garantit la régularité et l'uniformité de ce mouvement: cf. *Compendium theologiae*, 112; *Summa theol.* I, 50, 1, ad 2; *Contra Gentiles* III, 23.

⁸⁵ L'analogie entre la rotation des sphères célestes et le travail du potier est formulée explicitement par Franciscus de Marchia, selon lequel les anges impriment aux cieux une force, appelée *virtus impressa*, qui les fait tourner: cf. M. Wolff, *Geschichte der Impetustheorie*, cit., p. 197 et N. Schneider, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, Leiden, 1991.

⁸⁶ Une autre forme de “déspiritualisation” du mouvement céleste peut être repérée dans la position formulée par Robert Kilwardby en 1271, en réponse à la consultation de Jean de Verceil: selon le maître anglais, les sphères célestes ne sont pas mues par des substances séparées, mais par une inclination (*pondus*) qui leur est intrinsèque et naturelle; cf. *De 43 quaestionibus*, éd. H.F. Dondaine, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, 47, 1977, p. 12 et s. Nous avons examiné les pièces de la consultation de Jean de Verceil dans notre étude sur *Les anges et la philosophie*, cit.

⁸⁷ Cf. Jean Buridan, *Quaestiones in libros Physicorum*, qu. 12; M. Wolff, *Geschichte*, cit., p. 218-228. Cette “dé-spiritualisation” trouvera son accomplissement dans la loi newtonienne de la gravitation universelle: cf. M. Jammer, *Storia del concetto di forza*, cit., p. 66, qui corrige les thèse de P. Duhem (*Etudes sur Léonard de Vinci*, III, Paris, 1955², p. 9) quant aux débuts de la science moderne et déplace son commencement jusqu’à Newton.

⁸⁸ Il a d’ailleurs été démontré que le principe d’inertie, fondateur de la science moderne, est héritier de la théorie médiévale de l’*impetus*: cf. A. Maier, article: *Impetus*, dans *Enciclopedia filosofica*, III, Firenze, 1967, 809-811.